

SABEDORIA E INTELECTO NA FORMAÇÃO DO MESTRE EM A UNIDADE DO INTELECTO CONTRA OS AVERROÍSTAS, DE TOMÁS DE AQUINO

WISDOM AND INTELLECT IN THE TEACHER'S FORMATION ON A UNIDADE DO INTELECTO CONTRA OS AVERROÍSTAS, BY THOMAS AQUINAS

<https://orcid.org/0000-0002-8520-4592>  Rafael Henrique Santin^A
<https://orcid.org/0000-0001-5349-1059>  Terezinha Oliveira^B

^A Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná (IFPR), Campo Largo, PR, Brasil
^B Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR, Brasil

Recebido em: 29 jun. 2025 | Aceito em: 08 out. 2025

Correspondência: Rafael Henrique Santin (rafael.h.santin@gmail.com)

Resumo

Neste artigo, faremos um estudo sobre o conceito de intelecto na obra de Tomás de Aquino, teólogo dominicano do século XIII, e sua importância para a formação do mestre sábio. Nosso objetivo é analisar *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* para compreender o modo como o autor entende a faculdade intelectiva do homem. Consideraremos os escritos do mestre de Aquino à luz das transformações pelas quais a Cristandade ocidental estava passando no século XIII, com destaque para os debates em torno do averroísmo. Com uma obra escrita por um universitário para universitários, Tomás de Aquino esperava que os mestres e estudantes pergessem a sabedoria, com a finalidade de se tornarem educadores sábios para encarar, no ambiente universitário, embates que a sociedade do século XIII precisava travar. O método empregado para o desenvolvimento de nossas reflexões é o da História Social, fundamentado principalmente em Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel e Claudinei Mendes.

Palavras-chave: História da Educação Medieval; Formação de professores; Sabedoria; Intelecto; Tomás de Aquino.

Abstract

This article is about the tomsonian concept of intellect and its importance for the wise teacher's formation. The objective is to analyze *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* to understand how Thomas Aquinas conceptualizes the faculty intellective. We will consider the Thomas Aquinas' text in relation to the context of Western Christian Civilization of 13th century, mainly the debates about the averroism in the University. The *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas* is a text writed by academic for academics and, with this text, Thomas Aquinas hoped his students would seek wisdom to become wise educators. Like this, they could face the clashes that society of 13th had to answer.

Keywords: History of Medieval Education; Teacher's formation; Wisdom; Intellect; Thomas Aquinas.



2025 Santin; Oliveira. Este é um artigo de acesso aberto distribuído sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição Não Comercial-Compartilha Igual (CC BY-NC- 4.0), que permite uso, distribuição e reprodução para fins não comerciais, com a citação dos autores e da fonte original e sob a mesma licença.

Introdução

Este artigo tem como tema o debate acerca do intelecto no Ocidente medieval do século XIII e suas implicações para a educação. Naquela época, participaram ativamente da discussão os teólogos mendicantes, particularmente Alberto Magno e Tomás de Aquino, e os mestres averroístas da Universidade de Paris, Siger de Brabante e Boécio de Dácia. Acreditamos que esse confronto entre diferentes concepções de intelecto não se restringe ao campo teórico, adquirindo, inclusive, contornos políticos e refletindo em diversas dimensões da sociedade – dentre elas, a educação. A partir disso, pretendemos analisar uma das obras de Tomás de Aquino, *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, com a intenção de verificar a relevância desse debate acerca do intelecto no século XIII para a sabedoria magistral, para a formação do educador.

Nossas reflexões estão inseridas no campo da História da Educação e, por isso, ressaltamos a importância das obras do mestre de Aquino para o estudo da educação no contexto da Civilização cristã do século XIII. Com efeito, Tomás de Aquino fez parte do desenvolvimento da Universidade, como estudante e como mestre regente, e suas obras refletem seu compromisso com o ensino e a aprendizagem. A obra que nos serve de fonte principal para este artigo é significativa desse compromisso, pois o autor apresenta ali seu posicionamento acerca do averroísmo, teoria que ganhava importância na segunda metade do século XIII e que servia de princípio fundamental para muitos intelectuais (LE GOFF, 2010).

Ao responder os averroístas, Tomás de Aquino não apenas participa de um debate universitário. Suas ideias sobre o intelecto estão relacionadas à sua percepção do mundo, da natureza e da sociedade, tendo efeitos inclusive no modo como entende a educação, o ensino e a aprendizagem. Por isso, acreditamos que sua concepção de intelecto contraria a interpretação averroísta de Aristóteles, mas, sobretudo, se compromete com um determinado projeto de civilização, que é o da Cristandade ocidental.

Assim, nosso objetivo é demonstrar o modo como Tomás de Aquino desenvolveu junto aos estudantes da Universidade seu conceito de intelecto, evidenciando que conhecer a potência intelectiva do homem era pressuposto para ser mestre universitário. Além dessas obras, que são as fontes principais, recorreremos, também, ao *De Magistro*, Questão sobre o ensino e que compõe as *Questões Disputadas Sobre a Verdade*.

Para realizar a nossa pesquisa, empregamos o método da História Social. Os autores que nos fundamentam são, principalmente, Marc Bloch (2001), Lucien Febvre (1985), Fernand Braudel (2014) e Claudinei Mendes (2011).

Esses intelectuais da História Social são importantes porque nos ajudam a compreender o trabalho do historiador frente ao objeto da História, que é composto pelos homens em sociedade. Além disso, sistematizam uma perspectiva de longa duração, importante para compreendermos que o presente só é este presente por causa da memória. Essa memória, por sua vez, não é o passado cristalizado em fatos que originaram o presente, mas a memória enquanto ‘intelecto atualizado’, enquanto um ‘hábito da alma’, que dá forma e sentido a nossas ações. Enfim, esses historiadores nos ensinam a lidar com as fontes, que só podem ser assim categorizadas por causa das perguntas que fazemos aos vestígios do passado, perguntas que tem mais a ver com o que nós somos hoje do que com o que nós fomos ontem.

Condicionantes históricos de *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*, de Tomás de Aquino

A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas, escrita em 1270 (CARVALHO, 1999), se insere num debate mais amplo, travado no seio da Universidade medieval, a respeito de doutrinas inspiradas pela obra do filósofo árabe Ibn Rushd que, entre os latinos, ficou conhecido como Averróis. Porém, o contato do autor com as teses averroístas é anterior a publicação da obra.

Durante o período que vai de 1256, quando assume como mestre de Teologia em Paris, até 1270, quando finaliza *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* e está escrevendo a Suma Teológica, Tomás de Aquino trabalhou com intensidade (TORRELL, 2004). Depois de Paris, em 1259 ele retornou à Itália para assumir como docente em Nápoles, mesmo ano em que começou a elaborar a Suma Contra os Gentios. Em 1261, deixou Nápoles para se unir à corte do papa Urbano IV (1195-1264) com o fito de contribuir com o papado na tentativa de conciliar o Oriente cristão e a cristandade ocidental (LAUAND, 2004). Em 1264, Tomás de Aquino conclui a Suma Contra os Gentios e no ano seguinte foi à Roma com a incumbência de dirigir a escola de Santa Sabina, na qual também passa a lecionar. No mesmo ano, 1265, ele inicia a redação da Suma Teológica. Entre 1267 e 68, é chamado à corte do novo papa, Clemente IV, em Viterbo, e em 1269 retorna à Paris para sua segunda passagem como regente de Teologia

que dura até 1272. Entre os anos de 1265 e 1272, além de iniciar a Suma Teológica, o teólogo dominicano comenta obras de Aristóteles – dentre elas o *De Anima*, principal referência de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* –, escreve as Questões sobre a Alma, o Compêndio de Teologia, As Criaturas Espirituais e o Comentário ao Evangelho de João, até retornar à Nápoles como regente de Teologia (1272-1273) e falecer em 1274 a caminho do Concílio de Lyon (TORRELL, 2004; LAUAND, 2004).

A escolha de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* para tratarmos do conceito tomásiano de intelecto, bem como suas implicações para a educação, não é aleatória. Com efeito, essa obra foi produzida a partir da vivência de Tomás de Aquino como professor da Universidade e como frade da Ordem dos Pregadores. Ela se insere num conjunto maior de obras destinadas aos mestres e alunos da Universidade, ao lado da Suma Teológica e das Questões Disputadas. Em que pese o valor filosófico e teológico de *A Unidade do Intelecto*, ressaltamos seu valor pedagógico, sua importância para a formação dos intelectuais que assumiriam a posição de educadores na sociedade.

Sobre o compromisso com a formação de educadores, observamos que Tomás de Aquino apresenta, logo no início da obra, o que pretende fazer, isto é, fornecer aos seus interlocutores os subsídios necessários para se tornarem sábios. Uma vez que a obra se destina à formação de mestres e estudantes da Universidade, percebe-se que a sabedoria aparece, aqui, como princípio para ser mestre e estudante da Universidade:

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

Verificamos que a função do sábio, de acordo com Tomás de Aquino, é perseguir a verdade e, também, refutar os erros contrários a ela. Esse posicionamento é significativo porque implica duas exigências para os universitários: primeiro, é preciso dedicar-se aos estudos de maneira séria e diligente; segundo, é preciso ter coragem para não calar diante da ignorância e do equívoco. Ser sábio é, portanto, ser sapiente, conhecer as coisas, e ser prudente, agir retamente em favor do bem-comum.

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

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

Essa verdade apregoada pelo mestre de Aquino precisava ser analisada e provada, principalmente em virtude do desenvolvimento das ideias averroístas. Por isso, faremos uma reflexão sobre o desenvolvimento dessas ideias, que servem de motivação para a elaboração de *A Unidade do Intelecto*.

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

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

Russell (2015) evidencia duas das teses de Averróis divulgadas no Ocidente cristão e combatidas em *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, de Tomás de Aquino. Trata-se

das questões da mortalidade da alma e da noção de intelecto único para todos os homens. Esta última, inclusive, parece ser o cerne do debate empreendido entre o teólogo dominicano e aqueles que seguiam Averróis. Carvalho (1999) sintetiza o modo como o filósofo mouro do século XII entende a questão do intelecto:

A passagem do que é potencialmente inteligível para um inteligível em acto, isto é, a transformação dos conteúdos cognitivos localizados no cérebro de cada indivíduo em conteúdos racionais de natureza intelectiva implica uma cisão ontológica que poderíamos traduzir por uma passagem do singular para o universal. É aqui que entram o intelecto material (o intelecto possível dos latinos) e o intelecto agente, ambos separados do homem individual, competindo ao primeiro captar os inteligíveis que existem em potência no mundo das coisas já transformadas pela alma de cada pessoa, graças à intervenção actualizadora do intelecto agente, que ainda deposita no intelecto material o que acaba de ser pensado de maneira universal. (CARVALHO, 1999, p. 16-17).

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

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

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

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

O Aristóteles do século XIII não é aquele do século XII. É mais completo, em primeiro lugar. Ao lógico, que basicamente o século XII tinha conhecido, pode-se acrescentar no século seguinte, graças a uma nova geração de tradutores, o físico, o moralista da

Ética a Nicômaco, o metafísico. Em seguida ele é interpretado, aparecem os comentários dos grandes filósofos árabes, Avicena e Averróis principalmente, que o empurraram a um extremo, afastaram-no tanto quanto era possível do cristianismo. (LE GOFF, 2010, p. 139-140).

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

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

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

O autor nos traz alguns dados importantes. Primeiro, apresenta que as primeiras proibições na Universidade de Paris datam de 1210 e 1229, sendo que outras foram editadas e publicadas ao longo de todo o século XIII. Além disso, destaca o trabalho de Siger de Brabante e de Boécio de Dácia, mestres da Faculdade de Artes que estudavam Aristóteles e Averróis, defendendo ideias condenáveis segundo as autoridades eclesiásticas¹. O fato de *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* ter sido escrita em 1270 é um indicativo do que afirmou Le Goff (2010), de que as proibições logo se tornaram ‘letra morta’. O sábio, na perspectiva em que

estamos a empregar este termo – tanto o universitário quanto o noviço dominicano –, era formado nessa ambição, animada pelas diferentes posições assumidas pelos intelectuais acerca da filosofia aristotélica, da influência árabe e da tradição agostiniana.

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

O autor ainda nos apresenta outro marco importante desse debate, do qual *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* faz parte, que é a condenação emitida em 1277 pelo bispo de Paris Estevão Tempier. Segundo Verger (2001), das 219 teses condenadas, pelo menos 44 são de autoria de Siger de Brabante e outras 18 podem estar relacionadas com ela, fazendo deste mestre parisiense, considerado um dos grandes porta-vozes do averroísmo, o principal alvo dessas condenações. Além disso, ele destaca que devemos olhar para esse acontecimento de modo a identificar nele o que há de eminentemente histórico, isto é, o que ele representa para o desenvolvimento da civilização do Ocidente medieval: “Mais do que uma ou outra afirmação particular contrária à fé católica, o escândalo era para eles, mais profundamente, o de uma emancipação da Filosofia, afirmindo a autonomia de seu caminhar, e recusando medir a validade deste caminhar com relação à verdade revelada” (VERGER, 2001, p. 291).

Desse modo, podemos perceber que as condenações de 1277 apresentadas por Tempier constituem-se em um evento crucial do processo de assimilação das obras de Aristóteles pela cristandade ocidental, mas, para além disso, é mais um capítulo da própria história da

Escolástica, pois incide justamente sobre o complicado movimento de conciliação entre fé e razão (GILSON, 1995; OLIVEIRA, 2005; LE GOFF, 2010).

Intelecto e educação em *A Unidade do Intelecto Contra os Averroístas*: o conhecimento da alma como exigência para ser um mestre sábio

Depois de refletir sobre os contornos gerais do debate acerca do aristotelismo e do averroísmo, do qual Tomás de Aquino participou não somente no papel de mestre universitário, mas também como frade dominicano, passemos agora a tratar do texto que escolhemos como fonte. Com isso, pretendemos analisar a relevância do conceito de intelecto para a formação do mestre, do professor que, de acordo com o teólogo dominicano, deve ser sábio – dotado de sapiência e de prudência.

Em *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*, como já evidenciamos, Tomás de Aquino procura esclarecer alguns ‘erros’ que, segundo ele, foram cometidos por Averróis na leitura de Aristóteles e que vinham sendo repetidos por clérigos cristãos. Esses ‘erros’ cometidos, primeiro, pelo filósofo muçulmano e, depois, por quem o seguiu, dizem respeito ao intelecto e são apresentados logo no primeiro parágrafo do capítulo I, o qual já reproduzimos acima.

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

Diante disso, para prosseguirmos com a análise do conceito tomasiano de intelecto, salientemos o que vem a ser ‘intelecto possível’ e ‘intelecto agente’. Com efeito, de acordo com

o próprio Tomás de Aquino, fundamentado em Aristóteles, ‘intelecto possível’ designa a própria natureza da faculdade intelectiva do homem:

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

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

Há, porém, uma diferença entre o sentido e o intelecto, é que o sentido não tem capacidade para conhecer tudo, mas a vista conhece apenas as cores, o ouvido, os sons, e assim sucessivamente. Já o intelecto é absolutamente capaz de conhecer tudo. Julgando que aquilo que conhece deve ter a natureza do conhecido, os antigos filósofos diziam que para que a alma conheça tudo é preciso que seja composta dos princípios de todas as coisas. Mas dado que Aristóteles já tinha provado que o intelecto, à semelhança do sentido, não é em acto, mas é apenas em potência, aquilo que conhece, conclui ao contrário: <<é necessário que o intelectivo, visto que conhece tudo, seja sem mistura>>, isto é, não composto de todas as coisas, contrariamente ao que Empédocles sustentava. (TOMÁS DE AQUINO, A Unidade do Intelecto..., § 20).

As reflexões de Tomás de Aquino sobre a diferença entre o sentido e o intelecto são particularmente importantes para nós, pois evidencia o primeiro pilar que sustenta seu conceito de intelecto e, por conseguinte, sua relevância para aqueles que são responsáveis pelo ensino. Face ao exposto pelo teólogo dominicano, que o intelecto é ‘possível’ porque permanece em potência para todas as formas inteligíveis, tornando-se capaz de conhecer tudo, podemos observar que as possibilidades de ensino e de aprendizagem dos homens são bastante amplas. Se podemos aprender tudo que é inteligível, segue-se que podemos, também, mudar de opinião

acerca de algo – como é o caso do próprio conceito de intelecto. Enfim, qual seria o papel do mestre se o intelecto não fosse ‘possível’?

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

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

Assim, se nós somos uma totalidade constituída de corpo e alma e se o saber e a reflexão são as duas atividades fundamentais da alma, podemos observar que, na perspectiva tomasiana, o elemento que permite a unidade hilemórfica do homem (unidade corpo-alma) é, justamente, o conhecimento.

Para compreendermos melhor esse problema, acreditamos ser importante considerarmos algumas reflexões de Tomás de Aquino expressas no *De Magistro*. Com isso, é possível entender melhor o argumento tomasiano apresentado acima, ou seja, de que o conhecimento é o elemento que permite ao homem ser uma totalidade de corpo e alma.

No primeiro Artigo, o teólogo dominicano questiona as concepções de Avicena e do neoplatonismo, afirmando que o primeiro ignora que a causa primeira (Deus) confere ao homem, além do ser, a capacidade de ser causa eficiente, e o segundo diminui, por assim dizer, a importância de ‘agentes inferiores’ no processo de conhecimento – tudo o que podemos saber é intrínseco a nós e a função do ensino seria, somente, fazer lembrar (TOMÁS DE AQUINO, 2004, a. 1).

Para defender uma ‘terceira via’, o autor parte dos escritos de Aristóteles para afirmar que toda alma humana tem, em si, o conhecimento, mas em potência. Esta afirmação está

intimamente relacionada com o que ele afirma em *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* em passagem que já mencionamos (§ 18), na qual argumenta que o intelecto possível é impassível, incorruptível, porque sua natureza é de pura possibilidade no que tange à assimilação das formas inteligíveis – o conhecimento racional e abstrato da natureza das coisas.

Depois de sustentar essa hipótese, ele argumenta sobre as características essenciais dessa potencialidade do conhecimento humano, verificando que o saber é preexistente no educando de duas formas: ativa e passiva (TOMÁS DE AQUINO, 2004, a. 1). Ativa porque a alma do homem é dotada, em alguns aspectos, de todos os elementos para levar o conhecimento potencial ao ato, como no processo de descoberta, e passiva porque quando não tem tudo que precisa para conhecer em ato, necessita que receba ‘de fora’ o que lhe falta, como ocorre no processo de ensino. Esses são, pois, na perspectiva de Tomás de Aquino, os dois procedimentos primordiais para a transformação do composto humanoⁱⁱ, visto que quando conhecemos não é só a alma que é mobilizada e modificada, mas o sujeito como um todo.

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

Esse problema é abordado pelo autor no último Artigo do *De Magistro*, no qual ele defende que o ensino está intimamente relacionado com a ‘vida ativa’. O autor faz uma distinção importante nesse Artigo, afirmando que o ensino tem uma dupla matéria decorrente de uma dupla finalidade: o ato de ensinar envolve ensinar alguma coisa, um determinado conteúdo, e ensinar alguém, um aluno. Essa dupla matéria do ensino e sua aplicabilidade, tanto para o progresso do conhecimento acumulado quanto para o progresso pessoal do aluno, é entendida a partir da diferença de matérias entre a ‘vida contemplativa’ e a ‘vida ativa’: a primeira é dedicada às “[...] essências inteligíveis das coisas” e a segunda às “[...] realidades temporais sobre as quais versam os atos humanos” (TOMÁS DE AQUINO, 2004, a. 4, rep.).

Assim, o ensino contribui tanto para uma quanto para outra, pois permite a conservação do saber produzido pela humanidade – vida contemplativa – ao mesmo tempo em que oportuniza a atualização das potências dos aprendizes – vida ativa –, que envolve a relação entre intelecto e vontade. Espera-se que as atitudes se modifiquem a partir de novas aprendizagens, mas, em última instância, a mudança do comportamento só acontecerá se o aprendiz escolher ressignificar e reconsiderar suas ações.

Acreditamos que é nessa perspectiva que Tomás de Aquino entende a possibilidade real de transformação global do ser humano por meio do desenvolvimento do intelecto, bem como seus argumentos em favor de uma unidade ontológica do homem: o ser é uma totalidade que só é separado ‘conceitualmente’ para que possamos entender suas diferentes operações.

Aliás, as reflexões que desenvolvemos até o momento nos informam sobre um aspecto essencial da sabedoria exigida pelo teólogo aos mestres: o conhecimento profundo da alma humana e, por meio dele, um saber completo acerca do intelecto e das diferentes concepções acerca dele. De posse desse conhecimento, esperava-se um posicionamento crítico em relação à interpretação ‘equivocada’ da doutrina de Aristóteles – atribuída à Averróis – e a passagem para um entendimento coerente, tanto em relação ao pensamento do estagirita, quanto em relação aos preceitos cristãos. Saber o que é o intelecto e ter dele uma concepção que não trilhe o caminho do monopsiquismoⁱⁱⁱ parecia ser, para o teólogo dominicano, essencial para a formação daqueles cuja função era educar no contexto da Cristandade.

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

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

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

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

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

Deste modo, se o intelecto não fizer parte deste homem, ao ponto de formar autenticamente um uno com ele, mas se lhe unir apenas pelas imagens ou como um motor, a vontade não fará parte deste homem concreto, mas do intelecto separado. A ser assim, este homem não será senhor dos seus actos nem nenhum dos seus actos será digno de louvor ou de condenação, o que equivale a despedaçar os princípios da filosofia moral. Uma vez que isto é absurdo e é contrário à vida humana (nesse caso não seria preciso nem aconselhar nem legislar), segue-se que o intelecto está unido a nós de maneira a que a sua união connosco forme algo verdadeiramente uno. (TOMÁS DE AQUINO, *A Unidade do Intelecto...*, § 78).

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

No Capítulo IV, o teólogo dominicano passa a tratar do segundo ‘erro’ averroísta, que é a questão da unidade do intelecto possível. Como já verificamos acima, ‘intelecto possível’ é a capacidade da alma humana de apreender as ‘formas inteligíveis’, algo que somente os

homens podem fazer e um dado considerado fundamental no debate entre as teses universalistas e as teses nominalistas^{iv} (GILSON, 1995; LE GOFF, 2010).

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

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

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

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

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

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

Para nós, essa afirmação é decisiva, visto que atribui ao sábio a necessidade do ‘hábito da ciência’. Com efeito, o sábio na perspectiva aqui apresentada é aquele que não apenas conhece em ato certas ‘formas inteligíveis’, mas aquele que, além disso, tem o hábito de conhecer. O termo latino empregado por Tomás de Aquino é *habitum*, que interpretamos como um determinado estado^v. Assim, um homem é ‘homem’ por causa de sua natureza de ‘homem’ e um sábio é um ‘sábio’ por causa de seu hábito de ‘sábio’, com a diferença de que a natureza de ‘homem’ não é uma escolha do indivíduo e no caso do sábio, sim. Essas reflexões nos conduzem a uma questão importante: Tomás de Aquino afirma que os mestres da Universidade precisam ser sábios para exercer seu ofício ao mesmo tempo em que afirma ser a sabedoria uma escolha. Acreditamos que a sabedoria se constitui, nesse sentido, uma escolha absolutamente livre para alguns, mas necessária para outros. O mestre, ao escolher a docência, opta por trilhar o caminho da sabedoria.

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

Essa reflexão nos coloca diante de uma distinção fundamental entre a sabedoria, digamos, comum e a sabedoria típica daqueles que ensinam. O teólogo dominicano faz essa distinção logo no início da Suma Contra os Gentios – em trecho que nós já destacamos acima –, mas acreditamos que ela vale como princípio para o modo como ele entende o trabalho do mestre como ‘intelectual’. Com efeito, ter o ‘hábito da ciência’ é suficiente para que um comerciante, por exemplo, seja considerado um sábio, mas não se pode dizer o mesmo daqueles cujo ofício é ensinar. Para ser chamado de ‘mestre’, é preciso ter o hábito da ciência e, também, a ciência em si, isto é, ter ciência e o hábito da ciência, pois só se pode ensinar se se tiver o conhecimento em ato^{vi}.

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

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

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

Nesse sentido, entendemos que o intelecto único, de acordo com as ideias de Tomás de Aquino, inviabiliza, também, o ensino. Com efeito, se partilhamos, segundo a tese averroísta, de uma mesma faculdade intelectiva, um determinado saber não pode estar, ao mesmo tempo, em potência no aluno e em ato no mestre.

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

Considerações finais

Para finalizar nossas reflexões, ressaltamos que o posicionamento assumido por Tomás de Aquino permite compreender que não bastava ao mestre sábio aprender sobre a virtude e sobre a ação do homem. Conhecer as autoridades de cada disciplina e saber como proceder em

uma disputatio era condição para o trabalho dos mestres nas Universidades, mas a efetividade de seus ensinamentos parece estar associada à ‘vida ativa’ – e, aqui, retomamos o De Magistro para destacar a importância do ensino para a contemplação e para a ação. Era preciso, além disso, estar atento aos problemas que afligiam a sociedade e trazê-los para o campo da teoria, a fim de dar as respostas de que os homens do século XIII precisavam.

Acreditamos que esse seja mais um aspecto da distância que separa aqueles que apenas têm ciência e aqueles que são sábios. O intelectual que apenas conhece tem dificuldade em relacionar seu conhecimento teórico com as questões que marcam sua época, procurando enquadrar os problemas aos métodos e teorias que são mais convenientes para ele. Já o intelectual sábio é aquele que, além de conhecer, tem sensibilidade para perceber as múltiplas relações entre a teoria e a sociedade, esforçando-se para que seu trabalho tenha utilidade para o conjunto dos homens, não somente para si mesmo. Essa é, para nós, uma das provocações que o estudo da História da Educação medieval, particularmente das obras de Tomás de Aquino, faz ao nosso tempo: o que é ser um professor sábio no século XIX?

Referências

- BLOCH, Marc L. B. *Apologia da história, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- CARVALHO, Mário Santiago de. Apresentação. In: TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Editorial Presença, 1985.
- GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- LAUAND, Jean. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- LE GOFF, Jaques. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.
- MCEVEDY, Colin. *Atlas de história medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- MENDES, Claudinei M. M. *A importância da pesquisa de fontes para os estudos históricos*. Acta Scientiarum. Education, Maringá, v. 33, n. 2, p. 205-209, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/14174>>. Acesso em 15 mar. 2017.
- OLIVEIRA, Terezinha. *Escolástica*. São Paulo: Mandravá, 2005.
- RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. (Livro 2: a filosofia católica).
- TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- TOMÁS DE AQUINO. *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino*. São Paulo: Loyola, 2004.
- VERGER, Jacques. *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII*. Bauru: EDUSC, 2001.

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

ⁱⁱ Essas reflexões de Tomás de Aquino apontam para um debate que existe até os dias atuais sobre as relações entre aprendizagem e desenvolvimento. Não acreditamos que os teóricos da epistemologia genética ou da teoria histórico-cultural, para citar apenas as mais influentes atualmente no campo da Pedagogia, tenham Tomás de Aquino como a principal referência, mas não podemos deixar de notar que as ideias tomadianas apontam que essa discussão não nasceu no século XX. Tampouco Tomás de Aquino pode ser considerado um ‘pioneiro’, pois suas conclusões são obtidas a partir da leitura dos pensadores da Antiguidade, principalmente Aristóteles. Portanto,

acreditamos que esse seja, talvez, um dos grandes paradigmas da humanidade, que cada época procurou responder à sua maneira, a partir dos meios que tinham à disposição para analisar o funcionamento da mente humana.

ⁱⁱⁱ O termo ‘monopsiquismo’ é utilizado para designar a “Doutrina averroísta da unidade da alma intelectiva em todos os homens” (ABBAGNANO, 2007, p. 794).

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

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

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