

**O ENSINO EM TOMÁS DE AQUINO COMO CONSEQUÊNCIA DE SUA DOUTRINA
FILOSÓFICA E TEOLÓGICA¹**

**TEACHING IN THOMAS AQUINAS AS A CONSEQUENCE OF HIS PHILOSOPHICAL
AND THEOLOGICAL DOCTRINE**

Matheus Yann Muniz da Assunção²
Dr. Marcos Roberto Nunes Costa³
Dr. Suzano de Aquino Guimarães⁴

Resumo: A partir do texto *De magistro*, depois de analisar alguns conceitos da doutrina de Santo Tomás de Aquino, e após fazer uma apresentação dos temas dos quatro artigos da referida obra, compreenderemos, especificamente, como o ensino é uma consequência de sua doutrina filosófica e teológica. Esperamos que com esse trabalho possamos propiciar uma compreensão mais ampla e profunda do que entendemos como uma filosofia da educação tomista, ainda que o próprio Aquinate não a tenha formulado nesses termos mais modernos. Assim, ao se estudar os princípios presentes no *De magistro* e as implicações oriundas dos mesmos, tornar-se-á explícito que tais princípios, embora sofram acidentalmente os condicionamentos próprios do contexto histórico e cultural do século XIII, oferecem luzes perenes que indicam caminhos de solução para alguns dos problemas educacionais atuais, especialmente quanto a má compreensão do papel do professor e do aluno, e a visão naturalista e fragmentada do ser humano.

Palavras-chave: Tomás de Aquino; *De magistro*; Filosofia da educação.

Abstract: Based on the text *De magistro*, after analyzing some concepts of the doctrine of Saint Thomas Aquinas, and after presenting the themes of the four articles of the aforementioned work, we will understand, specifically, how teaching is a consequence of his philosophical and theological doctrines. We hope that with this work we can provide a broader and deeper understanding of what we understand as a Thomistic philosophy of education, even though Aquinas himself did not formulate it in these more modern terms. Thus, by studying the principles present in *De magistro* and the implications arising from them, it will become clear that such principles, although accidentally subject to the conditionings of the historical and cultural context of the 13th century, offer perennial lights that indicate paths to solutions for some of the current educational problems, especially regarding the misunderstanding of the role of the teacher and the student, and the naturalistic and fragmented view of the human being.

Keywords: Thomas Aquinas; *De magistro*; Philosophy of education.

1 INTRODUÇÃO

Todos os autores são unânimes em dizer que Santo Tomás de Aquino representa o apogeu do pensamento escolástico. Sua capacidade intelectual simultaneamente analítica e sintética fez dele um egrégio autor capaz de realizar a grande síntese filosófica entre os platônicos e aristotélicos, o que resultou na chamada *síntese tomista*.

¹ Trabalho de conclusão de curso apresentado no ano de 2025 ao Curso de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a conclusão da disciplina de TCC II e a obtenção do grau em Filosofia Licenciatura.

² Graduando na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: matheusyann.muniz@gmail.com.

³ Professor orientador – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com.

⁴ Professor coorientador – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: suzano.guimaraes@ufpe.br.

Tomás de Aquino é muito conhecido e celebrado em diversas questões filosóficas e teológicas, sobretudo nos ambientes eclesiais, entretanto, compreendemos que apesar de ter crescido os trabalhos em explicar suas considerações educacionais, ainda é pouco o que se tem publicado sobre ele. Assim, a proposta desse artigo é discorrer sobre as características educacionais do pensamento de Tomás de Aquino que estão contidas implícita e explicitamente na questão *Sobre o mestre*, de forma que se torne possível a compreensão de que, partindo de considerações acerca de problemas filosóficos e teológicos de uma ordem mais geral, tais princípios ou doutrinas desembocam em uma fundamentação para a filosofia da educação tomista.

Com efeito, a relevância do tema se confirma considerando que encontramos no Organizador Curricular Trimestral - Formação Geral Básica (FGB) - Filosofia (2025), que é documento normativo para o Ensino Médio no Currículo de Pernambuco, uma referência explícita ao Doutor Angélico:

HABILIDADES ESPECÍFICAS DOS COMPONENTES:
(EM13CHS101FI01PE) Analisar de modo crítico textos escritos e imagens de diferentes estruturas, fazendo articulação com as correntes filosóficas e considerando suas relações com o contexto sócio-político, econômico e religioso contemporâneo. OBJETOS DE CONHECIMENTO: Escolástica: **Tomás de Aquino** (etc.), Fé e razão. A questão dos universais: nominalismo e realismo (Secretaria, 2025, p. 4, destaque nosso).

O texto conhecido como *Sobre o Mestre* é a décima primeira questão das *Quaestiones Disputatae de Veritate* que contempla 29 questões independentes, sendo a primeira delas, *Sobre a verdade* que dá o nome do conjunto. Tais questões foram preparadas por Tomás de Aquino e versam sobre aspectos da Fé e da condição humana, elas foram preparadas para debates que o Aquinate presidia durante a Quaresma e o Advento. Segundo Jean Lauand (cf. *In: Aquino, 2001*, p. 3), essas questões foram disputadas em Paris de 1256 a 1259, sendo que o mesmo texto é do ano letivo de 1257-1258.

A questão *De magistro*⁵ é composta de quatro artigos: (i) se o homem pode ensinar e ser dito mestre, ou se somente Deus; (ii) se alguém pode ser dito mestre de si mesmo; (iii) se um homem pode ser ensinado por um anjo; (iv) se ensinar é ato da vida ativa ou da contemplativa.

Todos os autores que expõem ou comentam a questão *De Magistro*, de Santo Tomás, marcam a importância da atividade do aluno na aquisição do conhecimento; no entanto, divergem quanto à aproximação que Tomás de Aquino estabelece com Agostinho e Aristóteles: de um lado,

⁵ As citações literais do Aquinate neste texto foram extraídas da tradução de Maurílio Camello (cf. *In: Aquino, 2023*); esta tradução foi a base para o trabalho por considerarmos a mais próxima do texto latino. De Lauand, foram utilizados os estudos introdutórios à tradução e as notas (da edição *Sobre o ensino (De magistro) e Os sete pecados capitais*, Martins Fontes, 2001). Como nenhuma dessas traduções é bilíngue, utilizou-se como referência o texto latino (da edição *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22).

alguns defendem que Tomás não apenas retoma, mas afirma os princípios agostinianos; de outro, alguns reiteram a importância do aristotelismo na fundamentação dos princípios tomistas. No entanto, parece-nos que ambas as coisas não são excludentes. Tomás de Aquino faz as duas, retoma e continua a doutrina agostiniana,⁶ mas com uma fundamentação e rigor aristotélico: eis a *síntese tomista*.

O *De magistro* é um trabalho breve; na verdade, é como um relatório da discussão filosófica que Santo Tomás de Aquino dirigiu, como mestre, na Universidade de Paris. Nele se encontram os princípios fundamentais da doutrina tomista sobre a educação, em que o discípulo ocupa o lugar principal, porém, a importância do mestre é reiterada em sua formação uma vez que somente este possui a ciência em ato e é causa de saber no discípulo. Sua proposição básica, como convém a toda filosofia da educação, é a de que todo homem tem aptidão para ser educado, quer dizer, enquanto a base do processo educativo é o princípio da atualização das potências. Segundo Mary Mayer (cf. *In*: 2023, p. 94), “a tese fundamental do *De magistro* afirma a educabilidade do homem, isto é, sua autoatividade, plasticidade e liberdade”. O conhecimento humano está em estado de potencialidade. Nosso principal objetivo, é mostrar a importância da obra de Tomás de Aquino para a filosofia moderna da educação, pois trata de questões atuais, como a de que se existe uma forma mais ou menos adequada e eficiente para a consecução dessa tarefa, e também do papel do mestre e do discípulo no processo de ensino e aprendizagem.

Segundo Mary Mayer (cf. *In*: 2023, p. 85-86), podemos dizer que os pontos capitais do *De magistro* são, de modo geral, divididos em quatro partes:

(i) *o aluno deve ter um problema*. Deve possuir o conhecimento em potência. Ao mestre cumpre amparar o discípulo e guiá-lo no conhecimento da verdade; (ii) *o aluno necessita que o mestre o auxilie a organizar a própria experiência*. O mestre deve conhecer perfeitamente o assunto a estudar; (iii) *a descrição do método e a descrição do processo reflexivo*; (iv) *o aluno é capaz de se determinar*. O mestre deve respeitar sua liberdade e, também compreender, as consequências dissolventes do erro. O conceito filosófico que o mestre tiver da vida determinar-lhe-á a atitude em face da verdade (cf. Mayer *In*: 2023, p. 85-86, destaque e numeração nossa).

Esses pontos estão intimamente ligados à característica fundamental da sociedade medieval, a saber, a preocupação com a relação entre Deus e o homem. O homem medieval, mais que qualquer outro, tem a clareza de que necessita de um mestre, de um superior, pois todos os homens possuem um desejo natural de integração da sua experiência e o mestre tem um papel fundamental

⁶ Quanto a questão das *razões seminais*, alguns afirmam que Santo Agostinho tenha fundamentado tal noção, em alguma medida, na doutrina aristotélica do ato e da potência, pois na medida em que as *razões seminais* são criaturas criadas apenas em potência que se tornarão ato ao transcorrer do tempo, é inegável que Aristóteles tenha sido uma fonte possível (cf. Costa; Brandão, 2007, p. 21).

nessa questão. Assim, ele pode ter um conhecimento compreensivo e sistemático na compreensão da verdade.

O método apropriado de apresentação de Santo Tomás de Aquino é a estrutura silogística própria da escolástica, cujo centro é a *quaestio disputata*. Segundo Jean Lauand (cf. *In*: 2001, p. 4), a *quaestio disputata* é, justamente, o que integra a própria essência da educação escolástica, pois não era suficiente ao homem medieval a simples exposição dos grandes livros, senão que também as grandes ideias fossem examinadas criticamente na disputa. Essa era a essência da universidade em geral.

Além disso, o Aquinate compreendia que o mestre deveria respeitar a liberdade do discípulo e, no entanto, o afastar do erro. Com o ensino da lógica dentro do sistema das *questões disputadas*, como já mencionamos, a intenção era fazer o discípulo saber pensar segundo a ordem dos conceitos com referência ao real, coisa à qual as escolas atuais estão alheias. Ademais, Tomás de Aquino se preocupava intensamente em atender às necessidades de seus discípulos, buscando oferecer a estes uma ordem e método apropriado de ensino, marcado por uma linguagem clara e precisa, como deixa transparecer o prólogo da *Suma Teológica*:

O doutor da verdade católica deve não apenas ensinar aos que estão mais adiantados, mas também instruir os principiantes, segundo o que diz o Apóstolo: '*Como as criancinhas em Cristo, é leite o que vos dei a beber, e não alimento sólido*'. Por esta razão nos propusemos nesta obra expor o que se refere à religião cristã do modo mais apropriado à formação dos iniciantes. Observamos que os noviços nesta doutrina encontram grande dificuldade nos escritos de diferentes autores, seja pelo acúmulo de questões, artigos e argumentos inúteis; seja porque aquilo que lhes é necessário saber não é exposto segundo a ordem da própria disciplina, mas segundo o que vai sendo pedido pela explicação dos livros ou pelas disputas ocasionais; seja ainda pela repetição frequente dos mesmos temas, o que gera no espírito dos ouvintes cansaço e confusão. No empenho de evitar esses e outros inconvenientes, confiando no auxílio divino, apresentar a doutrina sagrada sucinta e claramente, conforme a matéria o permitir (Aquino, *S.Th.*, Prólogo, § 1-2).

Dessa forma, levando em consideração que Tomás de Aquino se entregou à busca da verdade e na fundamentação racional de diversas questões, marcando assim profundamente a história do pensamento filosófico, dedicando-se à prática educacional como mestre universitário, procuraremos apresentar algumas considerações acerca da concepção educacional tomista que se encontra, sobretudo, no texto *De magistro*, que é a décima primeira questão das *Quaestiones Disputatae de Veritate*.

Assim, a partir do texto *De magistro*, depois de compreender alguns conceitos da doutrina de Tomás de Aquino, e de fazer uma breve apresentação dos temas dos quatro artigos da referida obra, buscaremos compreender, especificamente, como o ensino, segundo Tomás de Aquino, é uma consequência de sua doutrina filosófica e teológica.

Esperamos que com esse trabalho possamos propiciar uma compreensão mais ampla e profunda do que entendemos como uma filosofia da educação tomista, ainda que o próprio Tomás de Aquino não a tenha formulado nesses termos mais modernos; porém, como veremos, estas são implicações necessárias e oriundas do próprio pensamento do Aquinate, o que faz com que percebamos a sua originalidade e colaboração para o ambiente filosófico e para o campo educacional.

2 O CONCEITO DE EDUCAÇÃO

A formação intelectual do homem é essencial para o seu íntegro desenvolvimento pessoal, razão porque tal desenvolvimento exige igualmente a formação moral. Segundo Paulo Faitanin (cf. 2007, p. 196), “educar é formar a inteligência para a *verdade*, a vontade para o *bem* e permitir à liberdade a escolha da verdade e do bem”. Ou seja, verdade e bem são os fins, os ideais da educação, que não podem ser substituídos.

Segundo Aristóteles, todos os homens, por natureza, tendem ao saber, isto é, desejam naturalmente conhecer. Pois bem, ensina Santo Tomás de Aquino em seu comentário à *Metafísica* de Aristóteles, que a operação própria do homem enquanto homem é conhecer, pois naturalmente o desejo do homem se inclina ao conhecimento e, por consequência, à ciência; razão porque é próprio do homem ordenar-se à sabedoria, à verdade e à sua formação integral (cf. *Ibid.*, p. 198). Em sua proposta pedagógica, Tomás de Aquino defende justamente a educação humana até seu estado de perfeição, isto é, a educação é a promoção do homem ao estado de perfeição ou de virtudes.

Observa Paulo Faitanin (cf. 2007, p. 198) que o vocábulo *pedagogia* foi utilizado nos últimos anos para designar qualquer método de ensino. Contudo, originalmente, designava a própria arte de ensino em sua amplitude intelectual e moral. Paulo Faitanin (cf. *Ibid.*) diz no mesmo lugar que em Santo Tomás encontramos uma normativa geral para a educação do homem, assim, *educação* ou *arte de ensino* é o meio pelo qual se dá a formação intelectual, a partir dos hábitos dos primeiros princípios aplicados para o conhecimento da verdade; e a formação moral, a partir do cultivo dos hábitos práticos para a aquisição das virtudes morais em vista da consecução do bem, especialmente no cultivo da virtude da religião para dispor e orientar o homem para Deus, seu fim último. Ou seja, segundo Tomás de Aquino, a educação humana deve ser essencialmente subordinada, quanto ao fim e quanto aos meios, à formação intelectual, moral e religiosa. Isso porque Fé e razão não são excludentes, pois como bem explica Gallus Manser, (cf. 1947, p. 121-

150), segundo Santo Tomás de Aquino, há uma harmonia entre Fé e razão e embora sejam realmente distintas, não há uma separação.

Sobre isso comenta Paulo Faitanin:

O Aquinate buscou em sua plenitude conciliar as verdades de fé com as da razão. Por isso para ele não são excludentes, ao contrário, o ensino da religião nesta perspectiva conciliadora com a ciência, naquilo que de verdade há na ciência, é salutar para a íntegra formação humana. Neste sentido, a formação humana envolve tanto a esfera religiosa, quanto intelectual e todas as instituições civis, desde a menor célula da sociedade, a família, até a mais complexa temporal, o Estado, como também a Igreja, a sociedade eterna. É dentro deste contexto que o Aquinate articula a educação humana (2007, p. 200).

Ainda sobre isso, Paulo Faitanin observa que Tomás de Aquino falou direta e indiretamente acerca deste tema e podemos encontrar no *Corpus Thomisticum* diversas considerações, ainda que o vocábulo *educativo* ocorra apenas 25 vezes no conjunto de suas obras (cf. 2007, p. 200). Tomás de Aquino recorre ao uso de muitas palavras ao considerar a formação do homem. Comumente usa a palavra *formatio*. A palavra *educativo*, tomada como sinônimo de *formatio*, assume os seguintes significados: (i) *moral*, quando se refere à instrução do espírito; (ii) e *física*, quando se refere à manutenção do corpo (cf. Aquino, *S.Th.*, *suppl.* 41, 1; 59, 2). Tomamos aqui o primeiro sentido.

Sobre esse mesmo assunto, diz Platão que “o homem pode converter-se no mais divino dos animais, sempre que se o eduque corretamente; converte-se na criatura mais selvagem de todas as criaturas que habitam a terra em caso de ser mal-educado” (*apud* Faitanin, 2007, p. 200).

Por essa razão, para Tomás de Aquino a educação tem uma estreita relação com a procriação (cf. Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2; Aquino, *S.C.G.*, cap. CXXII, n. 4). Pois, para o marido e para a mulher, no matrimônio, a geração e educação dos filhos são o *fim primário* da relação conjugal; e a ajuda mútua dos cônjuges e o remédio da concupiscência é o *fim secundário*. É por meio do *fim primário* que são os filhos orientados a manifestar toda a riqueza que aprenderam em prol do bem comum e em vista da glória de Deus.

No *De magistro*, Santo Tomás descreve o processo educativo nos conceitos de potência e ato, quer dizer, educação é compreendida como a redução do conhecimento em ato, a partir da potência. Assim, segundo o Aquinate, ensinar consiste em conduzir o discípulo da potência ao ato. Entretanto, o mestre apenas apresenta sinais para que o discípulo possa realizar este processo de redução do ato de conhecimento, ou seja, essa passagem é mais um trabalho do discípulo, conquanto não se exclua o papel específico do mestre, pois o mestre está em ato, ao passo que o discípulo está em potência para o conhecimento.

Segue-se dos princípios fundamentais do pensamento teológico e filosófico de Santo Tomás de Aquino, que ele objetiva oferecer uma formação tal que faça do discípulo, acima de tudo, um

bom cristão. Ou seja, alguém que compreende que o princípio e fundamento de sua vida é louvar, reverenciar e servir a Deus e assim salvar a sua alma. E quanto às coisas criadas, deve usufruir e abster-se delas tanto quanto o ajudem ou o afastem do seu fim, Deus mesmo.

A educação tal como concebemos hoje difere essencialmente do modo medieval. Em nossos dias a educação é responsabilidade primária do Estado e secundariamente da família (cf. *Constituição Federal*, Art. 205), enquanto que no medievo cabia à família, aos mosteiros e corporações de ofício. Desta maneira, organicamente, surgiram as escolas e universidades medievais. Cabia a eles preparar o aluno no âmbito intelectual e moral.

Quanto a este último, desde muito tempo as escolas não se preocupam minimamente. Sobre isso comenta Carolina Belém Pereira:

Para uma sociedade marcada por uma tomada de vida laicizada, consumista, relativista e hedonista, muitas vezes, o ensino religioso é malquisto, porque se aliado à formação intelectual, perfila o senso moral e tornam os alunos críticos do convite às paixões e desventuras da modernidade (2013, p. 4).

Ainda que algumas práticas atuais sejam compatíveis com a noção de educação segundo Tomás de Aquino, na verdade, a noção do Aquinate e a noção atual de educação são essencialmente contrárias e excludentes. A noção atual tem por fundamento o subjetivismo que diz que todo conhecimento depende *indiscernivelmente* do sujeito cognoscente. Sua contraparte prática é o liberalismo, que é a “doutrina segunda a qual o homem não está orientado de modo algum, ou está orientado apenas acidentalmente, a seu fim último, que é Deus mesmo” (Scherer, 2021, p. 243).

Assim, a liberdade é entendida como o valor supremo da pessoa humana. Quer dizer, há uma *falsa noção de liberdade* contraposta polemicamente à autoridade, e entendida não como a potência para a escolha do bem, senão como a faculdade de eleger o bem ou o mal (cf. *Ibid*, p. 242)., quando, na verdade, a liberdade não é um fim em si mesma: não é uma autodeterminação. A liberdade, que é faculdade da vontade e da inteligência, é fundamentada e limitada pela verdade e pelo bem. Pois só há liberdade na *obediência à forma*. A autoridade aperfeiçoa a liberdade ao permitir ao homem escolher com mais certeza o que lhe convém. Em suma, quando a verdade deixa de ser a baliza da liberdade, o subjetivismo e, portanto, o relativismo se instalam.

O ensino para Santo Tomás de Aquino deve ser uma promoção do homem, e não há uma promoção maior do que a que dispõe o espírito para a humildade e para o reconhecimento de verdades que transcendem a vida do homem. Assim, aprender é ato de humildade e ensinar de caridade ou obra de misericórdia espiritual. Ambas atividades fazem transparecer que o homem é um ente *ab alio*. Ao passo que o ensino atual é humanista e tem por fundamento o naturalismo. É

o culto do homem pelo homem. Assim como Prometeu, a educação atual faz com que o homem possa queimar para os homens o incenso reservado a Deus.

3 AS QUESTÕES DISPUTADAS

A *quaestio disputata* como metodologia não é uma invenção própria de Santo Tomás de Aquino, senão que se usava em sua época para tratar dificuldades surgidas em textos lidos e que geravam controvérsias. É o método através do qual Tomás de Aquino apresenta o texto *De magistro*, e a estrutura silogística própria da escolástica, razão pela qual é o que integra a própria essência da educação escolástica, pois o homem medieval queria examinar as grandes ideias na disputa. Com esse método, a intenção era fazer o discípulo saber pensar segundo a ordem dos conceitos com referência ao real.

Para que possamos avaliar o significado de uma *quaestio disputata* em Santo Tomás de Aquino, vejamos a sua estrutura e modo de operação.

Uma *quaestio disputata* está dedicada a um tema e divide-se em artigos. Primeiro anuncia-se a tese de cada artigo sob a forma de polêmica *Utrum...* e a questão, iniciada por um *videtur quod non...*, dá primeiro voz ao adversário pela *objectiones*, objeções à tese que o mestre pretende sustentar.

É fácil observar o caráter paradigmático e atemporal da *quaestio disputata*, pois a temática é considerada sob um ângulo universal. No momento que ocorre a disputa verbal, ocorre também o diálogo universitário que nos tempos de hoje é ainda mais importante.

Após as objeções segue-se o *sed contra*, sentenças pontuais colhidas em favor da tese do artigo; algumas vezes *in contrarium*, que defendem uma terceira posição. Depois disso, o mestre expõe sua tese no corpo do artigo, a *responsio*, a solução. Em seguida, a *responsio ad obiecta*, resposta a cada uma das objeções.

Na *quaestio disputata* Tomás de Aquino nos mostra que podemos conhecer a verdade, mas não podemos esgotá-la. Quando o homem conhece a verdade, na medida em que o pode fazer, a discussão chega a uma *responsio*, a uma certa *determinatio*. Segundo Jean Lauand (cf. *In: Aquino*, 2001, p. 5-6), bem como outros autores, é nota característica da *quaestio disputata* de Santo Tomás de Aquino a apresentação do adversário com toda a honestidade de tal modo que formule suas posições, contrárias às que defende, sem distorções, exageros ou ironia. Alguns até chegam a confundir a tese adversária com a de Tomás de Aquino em razão de grande honestidade.

Segundo Wilson Fernando Mendoza Rivera (cf. *In: 2021*, p. 73), o método *quaestio* é um processo em que se articula em diferentes níveis de conhecimento. O ponto de partida é sempre a

experiência sensível que nos faz conhecer as coisas sensíveis. Aos poucos, à medida que a *quaestio* vai se desenvolvendo, acessamos a essência inteligível nas coisas sensíveis. Poderíamos classificar assim os diferentes níveis de conhecimento: *Utrum* (experiência), *Videtur* (diversas opiniões), *Sed contra* (contraste de opiniões), *Respondeo dicendum* (determinação), *Dicendum* (resposta) (cf. *ibid*).

As *diversas opiniões* estão em um nível de equivocidade e as *opiniões em contraste* estão em um nível de univocidade. Então, na busca pela solução, Tomás percebe que a inteligência é conduzida por critérios verdadeiramente sólidos e com fundamento no real. Assim, a solução não pode ser fundamentada em argumentos de veracidade equívocos que podem dar lugar ao relativismo, tampouco em argumentos unívocos que podem dar lugar ao dogmatismo. Desse modo, a inteligência vai ascendendo a um nível de argumentação analógico para determinar a solução dos problemas. Segundo Wilson Fernando Mendoza Rivera (cf. *Ibid*, p. 74), esse é um nível de síntese porque se reconhecem as ideias principais e verdadeiras da *questio disputata*. Assim, Tomás de Aquino ascende à verdade e refuta os erros das diversas opiniões.

Tal método, ao elucidar questões, lida com argumentos convergentes e divergentes, somados a uma resolução e uma refutação dos argumentos inconsistentes. Por essa razão, para desenvolver no discípulo habilidades intelectuais compatíveis com as exigências da lógica e da dialética, parece que seja um recurso ainda muito válido e que atende às necessidades educacionais atuais que buscam estimular a participação dos estudantes nas discussões em sala de aula.

4 ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Ao longo do *De magistro* por trás de questões pedagógicas encontram-se concepções filosóficas e teológicas, coisa que observaremos no decorrer do artigo.

Ao contrário de seus contemporâneos que influenciados pela tese platônica tinham uma posição demasiadamente espiritualista (como no caso dos franciscanos), Santo Tomás de Aquino afirma o homem em sua integralidade, isto é, com uma união intrínseca entre alma e corpo no composto humano.

Nesse sentido, compreende-se melhor as colocações do Aquinate no próprio *De magistro*: (i) se o homem pode ensinar e ser dito mestre ou se somente Deus; (ii) se alguém pode ser dito mestre de si mesmo; (iii) se um homem pode ser ensinado por um anjo; (iv) se ensinar é ato da vida ativa ou da contemplativa.

Jean Lauand comenta sobre essa posição demasiadamente espiritualista e diz o seguinte:

O exagero do papel de Deus – no caso em relação à aprendizagem – é por conta daquela teologia que considera tão sublime a inteligência humana que, em cada

caso que ela ocorre, requeria uma iluminação imediata de Deus. Tomás, em seu realismo, admite uma iluminação de Deus, mas esta iluminação Deus no-la deu de uma vez por todas, dotando-nos da ‘luz natural da razão’, aliás, dependente das coisas mais sensíveis e materiais... (In: Aquino, 2001, p. 7, destaque do autor).

Essa é a interpretação mesma que Santo Tomás admite do Salmo 4 e do prólogo do Evangelho de São João, quando em ambas passagens se fala da luz que Deus deu aos homens.

Anima forma corporis: a alma é a forma substancial, em intrínseca união com a matéria. Eis a tese fundamental da antropologia tomista. O Aquinate afirma o homem em sua integralidade, porém, não como coisas justapostas extrinsecamente como queria Platão, pois, como veremos mais adiante, a alma é “forma” e o corpo é “matéria”: ambos são coprincípios para a união *intrínseca* do composto humano; e, além disso, há uma ordenação essencial da matéria à forma.

Sobre isso comenta Jean Lauand:

Do ponto de vista aristotélico, esse dualismo platônico atenta contra a intrínseca unidade substancial do homem, ao desprezar a dimensão material do ser humano, exagerando a separação entre o espiritual e o corpóreo. E é esta unidade o que, afinal, permite a cada homem proferir o pronome ‘eu’, englobando tanto o espírito quanto o corpo. Para os platônicos (e para a teologia dominante em Paris no tempo de Tomás), o homem seria essencialmente espírito, em *extrínseca* união com a matéria: a matéria não faria parte da realidade propriamente humana. Já para Tomás há, no homem, uma união intrínseca de espírito e matéria (In: Aquino, 2001, p. 8, destaque do autor).⁷

Ou seja, o homem não é só alma, mas uma união composta de alma e corpo (cf, Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 4).

É errado dizer que só a forma é da razão da espécie e esquecer da matéria, pois, segundo tal posição, esta seria apenas parte do indivíduo, não da espécie. Na verdade, a natureza da espécie é significada pela definição. E a definição das coisas naturais não é só em razão da forma, senão que também da matéria. Daí dizemos: *o homem é um animal racional*. Porque a essência é aquilo que é significado ou expresso pela definição de uma coisa. Assim, diz Santo Tomás, “a matéria é parte específica nas coisas naturais, não a matéria assinalada, que é o princípio da individuação, mas a matéria comum” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 4).

“Alma” designa o princípio⁸ de vida dos seres vivos, pois aos seres vivos chamamos *animados*, e aos carentes de vida de *inanimados*. Assim, “é chamado de vivo tudo o que se move ou age por si mesmo” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 18, a. 1). Por conseguinte, é impossível ao corpo enquanto corpo ser o primeiro princípio da vida, do contrário, todo corpo seria vivo ou princípio

⁷ Jean Lauand comenta que poderíamos dizer ser a união *extrínseca* a que se dá entre o indivíduo e sua roupa; ao passo que a união *intrínseca* a que se dá entre um objeto e sua cor (cf. In: Aquino, 2001, p. 8).

⁸ O nome “princípio” significa aquilo que põe ordem em algum processo. Portanto, implica dupla coisa: (i) o mesmo princípio; (ii) o que é ordenado. Por exemplo, assim diz-se que Deus é princípio porque dele se segue a criação.

de vida. Ademais, o que é *tal* em ato, o é em razão de um princípio que é seu ato. Logo, a alma que é o primeiro princípio da vida não é corpo, mas ato do corpo (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 75, a. 1).

Tal é a aceitação de Tomás de Aquino quanto ao corpo como integrante essencial da natureza humana, que diz o seguinte: “A alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, na medida em que é pelo corpo que adquire a perfeição no conhecimento e na virtude” (Aquino, *S.C.G.*, III, c. CXLIV). E mais: “O intelecto humano, que está acoplado ao corpo, tem por objeto próprio a natureza das coisas existentes corporalmente na matéria. E, mediante a natureza das coisas visíveis, ascende a algum conhecimento das invisíveis” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7).

Nesta afirmação resume-se o que diremos mais adiante sobre o modo como nosso intelecto procede para adquirir conhecimento das coisas. Mas, insista-se, mesmo as realidades mais espirituais só são alcançadas por nós mediante o sensível: “Ora, tudo o que nesta vida conhecemos, é conhecido por comparação com as coisas sensíveis naturais” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7). Essa é a chave de interpretação do pensamento do Aquinate: voltar-se para o real, para o concreto, para o sensível e ascender por via analógica ao que é espiritual. O sensorial marca profundamente não apenas a pedagogia, mas todo o seu edifício doutrinário (cf. Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 49, a. 1).

Para bem compreendermos o *De magistro* é imprescindível oferecer uma explicação dos conceitos fundamentais da antropologia filosófica de Tomás de Aquino que, como se sabe, é eminentemente aristotélica.

5 POTÊNCIA E ATO

Em vista de melhor compreender a redução do conhecimento em ato, nós nos voltaremos para a doutrina aristotélico-tomista, que define a potência como potencialidade de vir a ser e ser em ato aquele que é. Segundo tal doutrina, o ente ou é só em ato ou é em potência; ou é, ao mesmo tempo, em ato e em potência.

Assim, a análise da potência e ato no âmbito físico, isto é, da matéria e da forma, são as raízes físicas da atividade espiritual e, por via analógica, podemos aplicar esse ensinamento também para além da física; neste caso, considerando a matéria enquanto potência e a forma enquanto ato.

Por *actus*, entende-se a ação que se faz (*in fieri*) ou que se fez (*in factus esse*) (cf. Calderón, 2016, tomo I, p. 194). Assim, “ato” é o que é com novidade. Por conseguinte, o termo “ato” pode ser entendido duplamente: (i) ato primeiro, que é a forma; e (ii) ato segundo que é a operação. Contudo, Álvaro Calderón observa que tal distinção não se aplica à Física (cf. *Ibid.*, p. 196).

Por *potentia*, entende-se o que tem aptidão para ser ou fazer (cf. *Ibdi*, p. 195). Também pode ser entendida duplamente: (i) como *potência ativa*, que é o princípio da ação; e (ii) como *potência passiva*, que é a possibilidade de padecer a ação.

É sobre tal doutrina que repousa a poderosa síntese tomista.

Isso pode mudar e mudar: por quê? A genialidade de Aristóteles, o que o fez ser o que foi, o Filósofo por antonomásia, consistiu em resolver o problema da mudança. A ciência é conhecimento pelas causas, e as causas são quatro: final, eficiente, formal e material, em ordem de importância. A primeira ciência que vai investigá-las de maneira própria e completa é a física, deve ser a física.

Já no I livro da *Física*, Aristóteles apresenta essas noções para explicar a mudança. Aqui, a união de matéria-forma exprime a distinção potência-ato. Essa distinção é formalmente dada na explicação do movimento: *ato do que é em potência enquanto tal*. Após outras utilizações dessas noções, o tratado acaba pela evocação do primeiro motor, ato puro, em que se resolve o movimento do universo.

Na *Metafísica*, vemos reaparecer essas noções ao lado das categorias, ao nível das divisões do ente. No livro Θ (theta) se manifesta a preocupação de extrair essas noções do problema particular do movimento para elevá-las até o nível do ato imóvel, forma pura. É aqui que está o fio condutor para compreender o pensamento de Tomás de Aquino sobre o ensino.

Além disso, Aristóteles faz uso contínuo das noções de ato e potência em psicologia, as adapta à lógica e mesmo às matemáticas. Por isso alguns dizem que essas noções são a pedra angular de todo o seu sistema filosófico.

A solução aristotélica do problema da mudança pode ser vista como um realismo puro e simples entre as doutrinas extremas do eleatismo (tudo é ser – melhor seria dizer ente) e o heracliteísmo (tudo é devir). Parmênides, não admitindo nenhum meio termo entre o ente e o não ente, terminava por negar a realidade do devir. Heráclito, pelo contrário, reconhecia a realidade da mudança que, para ele, era um dado primitivo, mas sob o fluxo das aparências parecia não reter nenhuma realidade estável, isto é, não haveria permanência de substrato (*hypokeimenon*) da transformação. A solução de Aristóteles é importante pois o perpétuo dinamismo instaurava a impossibilidade de juízo (enquanto valor verdade) e da ciência.

Como, então, conservar ao mesmo tempo o ente e o devir? Reconhecendo que entre o ente no estado acabado, *o ente em ato* e o puro não ente, há uma espécie de intermediário, *o ente em potência*, que já pertence ao real sem estar ainda perfeitamente realizado. Assim, a mudança é a passagem do ente em potência ao ente em ato.

Por exemplo, um escultor projeta uma estátua, escolhe um bloco de mármore que talha até o acabamento da estátua. O que se passou metafisicamente falando? Quando a estátua estava terminada, diz-se que estava *em ato*. Antes ela tinha ser? Evidentemente não tinha ser em ato. Mas não possuía nenhuma realidade? Se o afirmamos, o processo da fabricação da estátua torna-se ininteligível, pois esta parece saltar do puro nada. De fato, o escultor apenas pode iniciar a tarefa porque dispunha de uma matéria conveniente, o mármore, no caso, de onde, de algum modo, extraiu a estátua. Esta ainda não estava *em ato*, mas podia do mármore ser extraída, estava *em potência*. A fabricação foi uma passagem da estátua em potência à estátua em ato. Assim, analisando o movimento detidamente, o físico é levado a distinguir dois *coprincípios* na entrada da natureza: *matéria, enquanto princípio potencial*, e *forma, enquanto princípio atual*. Ademais, como explica Tomás de Aquino, também chega ao conhecimento da noção de *privação* que “chama-se princípio, não por si, mas por acidente, por coincidir com a matéria” (Aquino, 2003, p. 23). Conclusões análogas surgem da análise de processos naturais como o da germinação. Desse modo, a realidade do devir, como a do ente, encontram-se assim salvaguardadas.

Aristóteles propõe esta doutrina a partir da análise da mudança, quer dizer, no enfoque próprio da física, que é a ciência do ente móvel; porém, depois a considera na *Metafísica*, em seu livro Θ (theta), como já mencionamos. Contudo, Santo Tomás de Aquino a estende, por via de analogia, na consideração própria da Metafísica, ciência do ente enquanto ente, e também da Teologia Sagrada que busca compreender Deus e seus bens.

Assim, para Aristóteles e para Tomás de Aquino afirma-se a realidade espiritual, mas em articulação, em íntima conexão analógica com as realidades físicas.

A *matéria prima* será o sujeito da mudança substancial. É a primeira responsável de todas as passividades das coisas naturais, isto é, de todas as *potências passivas* de ordem accidental, que são sujeitos imediato das *qualidades possíveis* ou formas accidentais (cf. Calderón, 2020, p. 301).

A matéria prima é pura indeterminação ou potência pura, mas possui grande apetite pela forma. Não há maneira de separar a forma da matéria prima, isto é, não há como aniquilar esse apetite. Mesmo que se separe forçadamente em subpartículas, sempre há algo a integrar-se em uma substância inteira.

O próprio da matéria é ser sujeito da forma, e por meio da forma ser sujeito do ser, porém é *subiectum* tanto do *fieri* como do *esse*. Daí que, enquanto sujeito do *esse*, a matéria não deixa de ser sujeito de alguma forma, porém enquanto aberta ao *fieri*, se sabe sujeito aberto a toda forma, *ad omnia*, e não se consola com ser sujeito de uma única e pobre coisa (Calderón, 2020, p. 301, tradução nossa e destaque do autor).⁹

⁹ “Lo propio de la materia es ser sujeto de la forma, y por medio de la forma ser sujeto del ser, pero es subiectum tanto del fieri como del esse. De allí que, en cuanto sujeto del esse, la materia no deja de ser sujeto de alguna forma

A matéria é princípio potencial do ser e do fazer-se. Assim, é (i) *princípio do ser* (princípio intrínseco *in qua*), a matéria determinada que constitui o sujeito da inerência, por exemplo, esta ou aquela matéria que recebe a forma que a atualiza; (ii) *princípio do fazer-se* (princípio passivo *ex qua*), a matéria determinável (moldável, ordenável) para uma determinação, por exemplo, a madeira para fazer uma mesa.

Enquanto a matéria é princípio de individuação, a forma é princípio de especificidade, e, portanto, princípio da universalidade da essência, que é única para todos os indivíduos da mesma espécie, os quais se distinguem somente por seu número e por diferenças puramente acidentais, coisas que provêm da matéria.

A forma é princípio ativo do ser e do fazer, portanto, ato primeiro. A forma se mostra de modo primeiro e imediato como princípio do ser das coisas, em sua função de causa formal; porém, como havíamos dito, também se comporta, de modo segundo e mediato, como princípio do *agere* e do *facere*, da obra e do fazer das coisas, em sua função de causa eficiente. Assim, a forma é, de uma só vez, ato pelo que são as coisas naturais (ato primeiro), e potência ativa pelo qual obram essas mesmas coisas (ato segundo).

Portanto, assim como a matéria, enquanto princípio do *fieri* não se conforma com ser sujeito de uma única coisa, assim, também a forma, enquanto princípio do *agere* e do *facere*, não se limita a ser perfeição de uma única coisa, senão que procura ser também de alguma maneira o que são as outras, *esse quodammodo omnia* (cf. Calderón, 2020, p. 302).

Portanto, a noção filosófica de potência, que se identifica com a matéria, não é um ente completo senão uma *parte* ou princípio, que não pode existir por si mesmo e é um princípio *permanente*. E algo semelhante ocorre com a noção filosófica de ato, que se identifica com a forma, que tampouco é um ente completo senão *parte*, e que somente se dá ao término da mudança, no entanto não remove a potência, senão que a atualiza compondo-se com ela. Ou seja, ambas noções não são contrárias, senão *correlativas*, isto é, são *coprincípios* substanciais (cf. Calderón, 2020, p. 28; 33-35 e 303).¹⁰

A forma e a matéria são mutuamente causas¹¹ quanto ao ser. A forma é causa da matéria na medida em que lhe dá o ser em ato; a matéria é causa da forma na medida em que a sustenta. Dizemos que ambas são causas mutuas do ser quer *simpliciter*, quer *secundum quid* (cf. Calderón, 2020, p. 43).

pero en cuanto abieta al fieri, se sabe sujeto abierto a toda forma, ad omnia, y no se consuela con ser sujeto de una única y pobre cosa” (Calderón, 2020, p. 301).

¹⁰ Álvaro Calderón explica que é totalmente impróprio pensar de maneira sequencial, em *momentos* anteriores e posteriores, pois a mesma *existência* do composto não pode dar-se sem a recíproca influência de todos estes princípios (cf. Calderón, 2020, p. 28; 33-35 e 303).

¹¹ O nome “causa” significa certo influxo ao ser causado.

Assim, observamos que matéria e forma são como que os dois batentes que permitem o ingresso ao escondido reino das causas, imediatamente das causas naturais, porém, logo de todas as outras causas, tanto de ordem metafísica como sobrenaturais. Porque todas se abrem com a mesma chave: as noções analógicas de potência e ato (cf. Calderón, 2020, p. 26-27). Com isso, fica claro que o fim a que se ordena o obrar natural não é natural, senão metafísico (cf. Calderón, 2016, tomo II, p. 297).

6 PRIMO COGNITUM

Outra questão que aparece, mas que o Aquinate não desenvolve, senão que a supõe no texto *De magistro*, é como acontece o conhecimento das espécies inteligíveis nas coisas sensíveis. A relevância de compreendermos tal questão e de passarmos por todas as etapas para isso, é que só se entenderá a importância do mestre, dos sinais externos dados pela experiência e a educação do discípulo por meio de sua relação com mundo exterior, se somente alcançarmos a noção de Tomás de Aquino sobre a abstração.

No cume dos que vivem e conhecem aparece o homem, cuja maneira de viver e conhecer é tão distinta que obriga a reconhecer a presença de uma maravilhosa realidade: a do espírito.

Como podemos medir o intelecto? Pelo objeto, dizemos. Como a natureza está sempre ordenada para uma só coisa, assim há para cada potência um só objeto, como, por exemplo, a cor é o objeto da vista; o som, da audição etc. Por isso, sendo o intelecto uma só potência, lhe é próprio um só objeto; e esse objeto deve ser aquilo sob o qual estão compreendidas todas as coisas que são conhecidas pelo intelecto. Qual é o objeto do conhecimento espiritual próprio e exclusivo do homem? A linguagem, por meio da qual comunicamos tudo o que conhecemos, nos permite responder rapidamente: por sua inteligência o homem conhece “o que é”. Assim como a vista somente vê a cor, porém distinguindo uma cor de outra vê a extensão, a forma, o movimento e tantas outras coisas, assim também a inteligência conhece tudo como coisas “que são” segundo seus modos. O próprio do homem, então, é conhecer “o que é” (cf. Calderón, 2011, p. 34). Ou seja, conhecer o *ente*. A noção de ente que alcançamos ante a primeira percepção sensível é *claríssima* enquanto declara a atual existência de algo,¹² porém *confusíssima* enquanto não distingue o modo como esse algo é.

“Ente” (*ens*) é participio presente do verbo ser (*esse*), como amante, vivente e seguinte são dos verbos amar, viver e seguir. Esta forma verbal se chama “participio” porque participa da

¹² Se bem que, como observamos ao estudar a mudança, o ente pode ser em *ato* [*actus* é participio passivo de *ago*, *agere* (por em movimento) que vem do grego *αγω* (*ago*), que significa levar, conduzir, educar, *ex ducere*] e em *potência* [*possum* = *potis* + *esse*: pode ser], ou também a mescla das duas coisas (cf. Calderón, 2020, p. 62-63).

natureza do nome, tanto substantivo como adjetivo. “Ente” significa aquilo que atualmente é, quer dizer, um sujeito que exerce o ser, conotando a *actualitas* de toda quiddidade *in obliquo*, isto é, significando certa substância [*ut res in concreto*] enquanto é sujeito do acidente (cf. Calderón, 2020, p. 49).¹³ Não devemos confundir ente “*ens*” com coisa “*res*”. O termo “*res*” deriva do verbo *reor*, *reris*, *ratus sum*, *reris*, que significa contar, calcular, pensar. A “*res*” é algo *ratum*, quer dizer, algo determinado, fixo e firme em seu modo de ser e exprime a quiddidade ou entidade do ente; como dissemos, “*ens*” se refere a atual existência de algo (algo que é *de algum modo*), ao passo que “*res*” se refere ao fato de que esse algo existe com uma quiddidade determinada. “*Res*” não poderia constituir o *primeiro conhecido* enquanto tal, pois a noção de limite, determinação e diversidade não pode ser alcançada sem certa maturação da experiência sensível.

Assim, na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino diz: “o que por primeiro o intelecto concebe é o ente, pois algo é cognoscível na medida em que se encontra em ato” (Aquino, *S. Th.*, I, q. 5, a. 2);¹⁴ por conseguinte, seu objeto próprio e formal e sua ideia inclui todas as outras que podemos conhecer: o *ente é o que é* ou está sendo.¹⁵ Assim, o ente, enquanto objeto próprio e primeiro do intelecto, é a noção mais evidente, de cuja claridade participa todo e qualquer conhecimento que o intelecto poderá alcançar. Isso devido ao seu caráter de universalidade que faz com que haja uma simplicidade de sua ideia. Diz Álvaro Calderón:

Do dito se segue que o ente não só seja o primeiro conhecido, senão que também é, de certo modo, todo o conhecido, pois tudo o mais se conhece por ele e nele, como determinação sua. Todos os demais conceitos, quer sejam predicamentais ou transcendentais, se alcançam como modalidades e determinações do conceito de ente; a substância não é senão ‘*aquilo que é em si*’, o uno ‘*aquilo que é indiviso*’, e assim todo conceito. O primeiro princípio ou primeira composição em ordem à segunda operação do intelecto, que é aos demais princípios e proposições o que é ente aos demais conceitos: evidentíssimo e fundamento da evidência dos demais, não se alcança senão explicando a composição que está implícita no conceito de ente: ‘*id est*’, ‘*aquilo é [e não pode não ser]*’ [...]. Todos os demais conceitos são como transparências que só podem ver-se se contrastam com a primeira transparência branca, que é a única imediatamente iluminada. Por isso dizemos que o ente não é somente o objeto primeiro e próprio do intelecto: *id quod cognoscitur primo et proprie*, senão também o objeto formal sob o qual conhece tudo o que conhece: *id per quo vel sub quo cognoscitur omnia* (Calderón, 2020, p. 56, tradução nossa e destaque do autor).¹⁶

¹³ Na língua latina, “ente” (*ens*) é particípio presente do verbo *esse*. Seu correspondente grego parece ser o particípio presente *ὄν* que é do verbo *εἶμι*, cujo correspondente latino é o verbo *sum*. Assim, o ente é o que é ou está sendo. “*Id est*” aquilo é [e não pode não ser]. O ente deriva da atualidade do ser. Daí que *ens est id quod habet esse*. No grego, *ὄν* é justamente o que está sendo atualizado.

¹⁴ “*Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu*” (Aquino, *S. Th.*, I, q. 5, a. 2).

¹⁵ “A esse respeito diz o Aquinate: “Com efeito, o que por primeiro cai na apreensão é o ente, cuja intelecção está incluída em todas aquelas coisas que alguém apreende – *Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit*” (Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2).

¹⁶ “*De lo dicho se sigue que el ente no sólo sea lo primero conocido, sino que también es, en cierto modo, todo lo conocido, pues todo lo demás se conoce por él y en él, como determinación suya. Todos los demás conceptos, ya*

Por essa razão, na *Suma Contra os Gentios*, Santo Tomás diz que o ente é *id sub quo comprehenduntur omnia* (cf. Aquino, *S.C.G.*, II c. LXXXIII). Por conseguinte, o nosso intelecto naturalmente conhece o ente e todas as coisas que pertencem propriamente ao ente como ente, pois tudo o mais se diz por adjunção ao ente. Razão pela qual, ao iniciar *Ente et Essentia*, Tomás diz que ente em si mesmo assume duas acepções: (i) divide-se nas dez categorias, sendo a substância ente *simpliciter*, ao passo que os acidentes *secundum quid* e só analogicamente; (ii) designa tudo aquilo acerca de que se pode construir qualquer proposição afirmativa, ainda que sendo de caráter privativo ou negativo, nada acrescenta à coisa. Ao passo que, o *primum cognitum* das substâncias separadas é sua própria essência; de modo que, assim como o objeto próprio e proporcional à luz intelectual de Deus e dos anjos, pelo qual e no qual conhecem tudo o que conhecem, são suas próprias essências, assim é para o homem o conceito de ente (cf. Calderón, 2020, p. 56).

Sobre essa questão, diz Tomás de Aquino nas *Questões Disputadas sobre a Verdade*:

Aquilo que por primeiro o intelecto concebe como mais evidente, aquilo a que o intelecto dirige todas as suas concepções, é o ente, como Avicena diz no princípio de sua *Metafísica*. Donde necessário é que todas as outras concepções do intelecto sejam entendidas por adição ao ente. [...] ‘ente’ se toma do ato de ser, mas o nome ‘coisa’ exprime a quiddidade ou essência do ente (Aquino, *De veritate*, q. 1. a. 1, p. 29).

Acerca disso, afirma Boécio no livro *Sobre as Semanas*: “em todas as criaturas, o ser (*esse*) difere daquilo que é”. Ou seja, *esse* difere da *essentia* (*quid est* ou *quod quid est esse*). Daí se dizer que *ens est id quod habet esse*. O ente é aquilo que tem ser. Pois Deus comunica o seu ser às coisas *por modo de semelhança* (cf. Aquino, *S.C.G.*, II, c. VII). Sendo, pois, a vontade divina perfeita, não lhe faltará a virtude de comunicar o ser por modo de semelhança (cf. Aquino, *S.C.G.*, II, c. VII). Assim, Deus é causa do *actus essendi* ou ato de ser (*esse*) participado às criaturas. Por conseguinte, o ente criado deriva da atualidade do ser participado por Deus.

E continua Tomás no mesmo lugar:

A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aquele concorda com este, e tal concordância é chamada de ‘adequação do intelecto e da coisa’, e nisto se constitui formalmente a noção de verdadeiro. Isto é, pois, o que verdadeiro acrescenta ao ente, ou seja, a conformidade ou adequação da coisa e do intelecto; a essa conformidade, como foi dito, segue-se o conhecimento da coisa. Assim, pois, a

sean predicamentales o transcendentales, se alcanzan como modalidades y determinaciones del concepto de ente; la substancia no es sino «aquello que es en sí», lo uno «aquello que es indiviso», y así todo concepto. El primer principio o primera composición en el orden de la segunda operación del intelecto, que es a los demás principios y proposiciones lo que el ente a los demás conceptos: evidentísimo y fundamento de la evidencia de los demás, no se alcanza sino explicitando la composición que está implícita en el concepto de ente: «id est», «aquello es [y no puede no ser]». Volviendo entonces a la comparación con la luz, todos los demás conceptos son como transparencias que sólo pueden verse si se contrastan con la primera transparencia blanca, que es la única inmediatamente iluminada. Por eso dijimos que el ente no es sólo el objeto primero y propio del intelecto: id quod cognoscitur primo et proprie, sino también el objeto formal bajo el cual conoce todo lo que conoce: id per quo vel sub quo cognoscitur omnia” (Calderón, 2020, p. 56).

existência da coisa precede a noção de verdade, mas o conhecimento é certo efeito da verdade (Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1, p. 30).

Por isso, Santo Agostinho, nos *Solilóquios* (cf. Agostinho, *Sol.*, V), diz que verdadeiro é aquilo que é. E o próprio Santo Tomás: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*.¹⁷

7 COMO CONHECEMOS

Em *De magistro*, Tomás de Aquino supõe que a experiência seja necessária para o aprendizado, razão porque nos fala do processo de *invenção* que pode ser por meio de autores diversos ou também pela experiência sensível mesma.

Sobre essa questão, diz Mary Mayer (cf. *In*: 2023, p. 116):

A razão pela qual é necessário que haja experiência sensível a fim de haver ato de conhecimento perfeito, é que sem essa experiência do mundo exterior, o espírito só conhece, vagamente, um objeto, sem determinar-lhe as propriedades. Para que o espírito conheça perfeitamente alguma coisa, é preciso que saiba não somente “o que essa coisa é”, mas ainda o que faz (cf. *In*: 2023, p. 116).

Assim, o objeto próprio do intelecto é proporcionado à natureza dos objetos sensíveis. Além disso, o juízo perfeito que podemos emitir sobre um objeto é impossível, sem que tenhamos conhecimento das respectivas propriedades, e, sobretudo, sem saber para que fim se julga.

O que conhecemos no estado presente da vida, conhecemo-lo por analogia com os objetos sensíveis, razão porque é necessário aprofundar o que conhecemos por adjunção ao ente.

7.1 O ESSENCIAL E O ACIDENTAL

O que responde à pergunta *Quid sit?* Se uma pessoa se apresenta, poderíamos dizer dela muitas coisas: 1º É Pedro. 2º É algo, é uma coisa, um ente. 3º É alto, é inteligente. 4º É um argentino, é um médico. 5º É um homem, é um ser vivo, é algo capaz de pensar e falar.

Álvaro Calderón comenta que a primeira resposta nos diz *Quem é*, porém não *Que é*. As segundas são tão gerais como a pergunta, e já sabíamos tudo isso somente com a percepção. As terceiras dizem *como é*, mas não *que é*. As quartas tampouco respondem propriamente, porque a experiência nos ensina que todas essas coisas poderiam haver sido de outro modo sem que aquilo deixe de ser o que é. O que não ocorre com as respostas dadas em quinto lugar.

¹⁷“A primeira relação do ente para com o intelecto é o fato de que aquele concorda com este, e tal concordância é chamada de ‘adequação do intelecto e da coisa’, e nisto se constitui formalmente a noção de verdadeiro – *Prima ergo comparativo entis ad intellectum est ut ens intellectui concordet: quae quidem concordia adaequatio intellectus et rei dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur*” (Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1).

Com isso podemos observar algo simples, mas importante: as coisas possuem muitos aspectos ou partes, porém não é necessário considerar a todos para dizer o que as coisas são. Essa curta reflexão de Álvaro Calderón nos apresenta as seguintes coisas (cf. Calderón, 2011, p. 36):

- Há aspectos que podemos não levar em consideração ao responder *Quid est*:
 1. **Acidentes simples** – Aquelas partes que às vezes se dão e às vezes não, sem que a coisa deixe de ser o que é, por exemplo: a amizade pode dar-se entre os que têm a mesma profissão ou não; ou a cor do gato.
 2. **Acidentes próprios** – Há outras partes que, embora sempre se achem nas coisas, não é necessário ter presente para dizer o que a coisa é, por exemplo: a capacidade de rir, isto é, ter humor, atribuir significado ou a sociabilidade; todo homem tem rosto com nariz, mas por uma malformação rara chamada Arrinia congênita, uma pessoa pode nascer sem o nariz.
- Há outros aspectos ou partes que, por outro lado, não podem deixar de ser considerados, se se quer saber o que a coisa é: não pode haver amizade se não houver uma *relação* mútua.

Estas duas classes de partes ou aspectos das coisas chamamos de “essencial” e “acidental”.

“*Essentialis*” vem de “*essentia*”, que por sua vez vem de “*esse*”. O sufixo *-encia* ou *-ancia* se utiliza para formar o substantivo abstrato de um verbo,¹⁸ dirigindo o espírito a considerar aquilo em que consiste a ação significada pelo verbo. “*Essência*”, então, significa “aquilo em que consiste ser” (*quod quid est esse*).¹⁹ O sufixo *-al* se utiliza para adjetivar um substantivo, indicando pertencimento ou relação à coisa indicada pelo substantivo. “*Essencial*” significa relativo ou pertencente à essência. Como essência (*quod quid est esse*) é um termo equivalente a quiddidade (*quod quid est*), por isso se tem usado essencial para designar todo o relativo a “aquilo que a coisa é” ou quiddidade da coisa. “*Essentia*” considera o que significa o verbo ser *ut res in abstracto*, isto é, a maneira de uma substância existente por si. Assim, se dizemos que Pedro é homem, é branco e é filho de Jonas, estamos atribuindo a Pedro diferentes quiddidades ou formas de ser: *esse homo*, *esse albus*, *esse filius*. Porém, todas estas quiddidades podemos considerá-las em si mesmas, como separadas do sujeito no qual se dão, a maneira de substâncias: *humanitas*, *albedo*, *filiatio*, significando *aquilo que é ser* homem, branco, filho; e se as pode chamar agora “essências”: a humanidade é a essência do homem, a brancura é a essência do branco, a filiação é a essência do filho; quer dizer, *a essência é a atualidade de toda quiddidade considerada em si mesma, abstraída do sujeito, a modo de substância*. Por essa razão diz Álvaro Calderón:

¹⁸De abundar, abundância; de advertir, advertência; de concorrer, concorrência, etc.

¹⁹Como advertência é aquilo no que consiste advertir.

A quiddidade do homem é aquilo que o homem propriamente é: ‘*quod quid est*’, considerada *in concrezione* tal como se conhece em Pedro e se predica dele: ‘Pedro é homem’ (é um sujeito humano); por outro lado, a essência de homem é aquilo que é o ser homem: ‘*quod quid est*’, quer dizer, a mesma quiddidade, mas considerada *in abstractione*, como separada do sujeito em que se dá: ‘a humanidade de Pedro’. A quiddidade, então, se entende a maneira de todo e a essência a maneira de princípio ou parte; porque a quiddidade se dá para responder à pergunta: *Quid est Petrus?* ao passo que a essência responde a pergunta: *Propter quid Petrus est homo?* Daí que a quiddidade se predique de Pedro: ‘Pedro é homem’, porém a essência não, pois a parte não se pode predicar do todo: ‘Pedro não é humanidade’; embora homem e humanidade signifiquem a mesma *ratio* e recebam a mesma definição (Calderón, 2020, p. 51, tradução nossa e destaque do autor).²⁰

Álvaro Calderón precisa esses conceitos, assinalando que entre as noções originais de *quiddidade* e *essência* há apenas uma diferença de enfoque mental, pelo que *essência* implica uma consideração em abstração que quiddidade não supõe.

“*Accidentalis*” vem de “*accidens*”, que por sua vez vem de “*accidere*”, verbo composto de *ad cadere*. Este verbo significa ir a cair, vir a dar-se, sobrevir, acontecer, recair em outro. Se usa justamente para indicar todos aqueles aspectos ou partes que não tem porque levar em consideração, que não constituem o que a coisa é, que podem não se dar e não se ter em consideração, quer dizer, que não são essenciais.

Portanto, ao perguntar *Quid est?* Estamos perguntando: O que é *essencialmente* tal coisa? Mas como distinguir o essencial do accidental nas coisas? Distingue-se *usando a inteligência*. *Intelligere* vem de *inter-legere*. *Legere* significa escolher, eleger. De onde o primeiro significado de *intelligere* (escolher uma coisa entre outras) é *distinguir, discernir*. Distinguir entre o quê? Distinguir entre o *essencial* e o *accidental*, quer dizer, distinguir o essencial entre tudo aquilo que se oferece aos sentidos.

7.2 O PAPEL DOS SENTIDOS EXTERNOS E INTERNOS

Assumindo o que Aristóteles diz, no livro III *De Anima*, a saber, que não há mais de cinco sentidos, Tomás se opõe àqueles que acreditavam que as potências existiam para os órgãos, em sentido contrário, afirma que os órgãos existem para as potências, quer dizer, a natureza instituiu órgãos diferentes para corresponder à diversidade das potências. Assim, também atribuiu diversos

²⁰“La quiddidad de hombre es aquello que el hombre propriamente es: «*quod quid est*», considerada *in concrezione* tal como se conoce em Pedro y se predica de él: «*Pedro es hombre*» (*es un sujeto humano*); en cambio la esencia de hombre es aquello que es el ser hombre «*quod quid est esse*», es decir, la misma quiddidad pero considerada *in abstractione*, como separada del sujeto en que se da: «*la humanidad de Pedro*». La quiddidad, entonces, se entiende a manera de todo y la esencia a manera de principio o parte; porque la quiddidad se da para responder a la pregunta: *Propter quid Petrus est homo?* De allí que la quiddidad se predique de Pedro: «*Pedro es hombre*», pero la esencia no, pues la parte no se puede predicar del todo: «*Pedro no es humanidad*»; aunque hombre y humanidad significan la misma *ratio* y reciben la misma definición” (Calderón, 2020, p. 51).

meios aos diversos sentidos para corresponder à diversas potências (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3).

Por essa razão, Tomás toma o número e distinção dos sentidos externos, segundo o que pertence propriamente e por si mesmo aos sentidos. Por ser o sentido uma potência passiva com aptidão natural para ser modificado por um objeto sensível exterior, é esse mesmo objeto exterior modificado que o sentido percebe, e o que, por sua diversidade, distingue as potências sensitivas. O sentido resulta de um movimento sofrido e de uma paixão. Dir-se-á que o sentido é aquilo que é capaz de receber a forma sem a matéria, mas ainda ligada ao particular.

O sentido aparece-nos como a representação de uma forma (*species*) num sujeito passivo, quer dizer, a forma que está no princípio do conhecimento. A *species* tem como função própria tornar presente à faculdade de conhecer o objeto exterior. Ela informa a potência à maneira dos objetos de conhecimento e segundo o *esse spirituale*. Assim, *species* sensível é princípio especificador do conhecimento, isto é, pura similitude do objeto. Como os objetos dos sentidos já estão em ato ou ao nível da potência cogitativa, eles podem diretamente, sem precisar de um sentido agente, vir atualizar o sentido e determinar nele a formação da *species* sensível.

A respeito da modificação, Tomás de Aquino distingue duas espécies (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3): natural, quando a forma do que causa a mudança é recebida no que é mudado segundo seu ser natural, por exemplo, o calor no que é esquentado; e espiritual, quando a forma é recebida segundo o ser espiritual, por exemplo, a forma da cor na pupila. “Para a ação dos sentidos, requer-se uma modificação espiritual pela qual a forma intencional do objeto sensível é produzida no órgão do sentido” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3). Porque se a modificação natural bastasse por si só para produzir a sensação, então, diz Tomás, todos os corpos naturais, ao se alterarem, sentiriam. Coisa que não procede.

Ademais, deve-se dizer que nem todos os acidentes, enquanto tais, têm o poder de causar uma mudança, mas somente as qualidades da terceira espécie, que encerra qualidades passivas e afeições, que são suscetíveis de alteração. Por conseguinte, apenas essas qualidades são objeto dos sentidos (cf. *Ibid*).

As qualidades que Tomás chama de *passivas* não recebem, efetivamente, esse nome de modo a indicar que as coisas que as encerram sejam *afetadas* ou que *sofrem* transformação em si mesmas. Mas, se tomarmos o calor e a frieza, embora chamemos tais qualidades de passivas, não significa que as coisas que as admitem ou encerram sejam passivas. Porém, quer dizer que as qualidades mencionadas são capazes de produzir uma sensação. Por exemplo, o sentido do tato é afetado pela frieza ou pelo calor. Coisa idêntica ocorre com todas as qualidades semelhantes, são exemplos a

doçura e o amargor, a alvura etc. Em suma, são passivas pois se originam elas mesmas de afeições ou paixões.

Pelo sentido, atingimos das coisas exteriores, não seu ser total, mas como mencionamos, as formas na medida em que existe na matéria corporal. O sentido não apreende a forma substancial ou as essências das coisas, mas unicamente certas formas acidentais exteriores. Por essa razão, insista-se, deve ser considerado objeto dos sentidos o conjunto das qualidades da terceira espécie, denominadas qualidades sensíveis, às quais é preciso acrescentar as determinações quantitativas dos corpos.

Na *Suma Teológica* (cf. I, q. 78, a. 3), tomando como referência o *De anima*, II, c. 6 de Aristóteles, o Doutor Angélico distingue em três classes os objetos da sensação:

- **Sensíveis próprios:** os objetos particulares de cada um dos cinco sentidos externos. Por isso mesmo, modificam o sentido imediatamente e por si mesmos, porque são qualidades que causam uma alteração.
- **Sensíveis comuns:** aqueles que podem ser apreendidos por vários sentidos. Não constituem um objeto absolutamente independente, mas supõem o conhecimento dos sensíveis próprios ao qual acrescentam uma modalidade original, por exemplo, no caso de quando vejo uma extensão colorida. Eles movem os sentidos em razão da qualidade sensível.
- **Sensíveis por acidente:** não é, por si, diretamente apreendido pelos sentidos, mas está ligado às coisas que são efetivamente sentidas.

O conhecimento sensível tem como termo a própria coisa ou suas qualidades objetivas,²¹ as quais são apreendidas direta e imediatamente pelos sentidos. E são distintos por aquilo que é formalmente conveniente a eles, isto é, seu sensível próprio (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 3; Gardeil, 2013, vol. 2, p. 58-68).

Assumindo o que Avicena diz, no livro *De Anima*, IV, c. 1, a saber, que há cinco potências sensitivas internas, porém, com a exclusão da quinta potência intermediária entre a estimativa e a imaginativa, que compõe e divide as formas imaginadas, há então, *sensus communis*, imaginação, estimativa e memória, Tomás de Aquino se dedicou a dar uma justificação *a priori* da existência desses sentidos (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 4). Duas razões parecem motivá-lo: (i) o animal

²¹Os dados imediatos dos sentidos são objetivos, mas por ocasião dos erros dos sentidos, Tomás dá abertamente demonstrações de relativismo (cf. Aquino, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, Livro IV, Lição 14). Pois se os órgãos dos sentidos estão doentes, infectados de humor, as sensações se encontrarão perturbadas. Assim, a enfermidade do sujeito pode ser causa de erro. Mas em condições normais, minimamente, insista-se, percebemos as qualidades sensíveis tais como elas são na realidade.

perfeito, tendo que se deslocar para atender suas necessidades, deve ser capaz de não apenas aprender a coisa quando ela está presente aos sentidos, mas também representar para si os objetos sensíveis mesmo quando estão ausentes; (ii) por outro lado, para que ele esteja em condições de discernir o que convém ou não convém, é necessário certo sentido do útil e do nocivo. Por essas razões, ele diz que “a ovelha que vê o lobo chegar foge, não porque sua cor ou sua forma não são belas, mas porque é seu inimigo natural” (Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 4). “O discernimento dos sentidos internos resulta inicialmente da análise do dado do conhecimento sensível, o qual manifesta as “razões objetivas” que não são redutíveis às dos sentidos externos” (Gardeil, 2013, vol. 2, p. 69). Por essa razão, é conveniente reconhecer a quantidade de potências especiais quantos forem os objetos especificamente distintos.

“Os órgãos dos sentidos externos produzem, pelos cinco sentidos, algo que a potência sensitiva percebe externamente pelos próprios órgãos e, também, internamente, pelos sentidos internos” (Faitanin, 2008, p. 234), e para fazer isso internamente, como mencionamos anteriormente, a potência sensitiva dispõe de quatro sentidos internos (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 78, a. 4), a saber: *sensus communis*, *imaginação* ou *fantasia*, *estimativa* e *cogitativa*, *memória*.

Em resumo, podemos dizer que pelo *sensus communis* a potência sensitiva opera um discernimento e síntese das sensações. A *imaginação* conserva as imagens sensíveis de cada coisa *hic et nunc*. A *cogitativa* percebe naquilo que os sentidos lhe mostram o útil e o nocivo, mas especialmente, é capaz de comparar e realizar um juízo particular. Por fim, a *memória* conserva as imagens sensíveis.

7.3 A SIMPLES APREENSÃO – ABSTRAÇÃO DA ESSÊNCIA NO SENSÍVEL

Antes de tudo, é preciso compreender algumas coisas acerca da linguagem e do pensamento. As palavras emitidas pela voz são os símbolos das paixões da alma, e as palavras escritas são os símbolos das palavras emitidas pela voz. E assim como a escrita não é idêntica em todos os homens, como facilmente observamos no mundo, as línguas também não são semelhantes. No entanto, sabemos que as paixões da alma, das quais as palavras são sinais imediatos, são idênticas para todos os homens, assim como as coisas, de que são imagem essas paixões, também são as mesmas para todos (cf. Aristóteles, *Da interpretação*, I, 16a 3). Insista-se, as palavras escritas e orais não se referem diretamente às coisas, senão que o fazem por meio de certas paixões na alma. Sobre estas paixões da alma em que consiste o pensamento é que devemos refletir. A esse respeito diz Álvaro Calderón:

Aristóteles disse que as palavras são *símbolos* ou *sinais* das paixões da alma em que consiste o pensamento; e que estes sinais não são idênticos para todos os homens. Isto

é evidente porque as letras e as vozes são sinais convencionais, e outros homens usam outras línguas: inglês, francês. Das paixões da alma, porém, ele diz que são *imagens* das coisas e que são idênticas para todos os homens (2011, p. 50, tradução nossa e destaque do autor).²²

Acerca disso, diz Tomás que a representação imaginária é uma semelhança da coisa particular, *phantasma est similitudo rei particularis* (cf. Aquino, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7). Exemplo disso é que (i) muitos que falam diferentes idiomas se colocam em acordo para pensar o mesmo sobre alguma coisa; (ii) a imagem se forma pela impressão que as coisas deixam sobre os sentidos (por isso Álvaro Calderón precisa que Aristóteles às chama *paixões*); além disso, os sentidos são os mesmos para os homens, quer sejam internos quer sejam externos; portanto, as imagens também são as mesmas.

Podemos distinguir uma dupla imagem: (i) imagem sensível, formada a partir das impressões recebidas pelos sentidos, chamada *phantasmata* (fantasma = luminoso, brilhante, evidente: aquilo que se mostra ou aparece) pelos escolásticos; (ii) imagem intelectual, concebida pela inteligência, chamada também de ideia ou conceito (*conceptum*).

A *imagem sensível* se vai formando em nós pela conjunção de experiências que temos da coisa. Nela se reúne de maneira orgânica todos os aspectos alcançados por nossos cinco sentidos, acumulados por nossa memória e comparados entre si.

O *conceito* ou *ideia*, por outro lado, que fica em nosso espírito por obra da inteligência como imagem intelectual da coisa é, de tudo aquilo que nos oferecem os sentidos, somente o *essencial* (*quod quid est esse*). A obra da inteligência consiste, como dissemos, em descobrir o essencial, a quiddidade, entre tudo aquilo que sentimos da coisa.

A imagem e o conceito são, então, em um aspecto o mesmo e em outro muito distintos (cf. Calderón, 2011, p. 51): (i) são o mesmo, porque ambos compõem como uma única imagem o mesmo: a inteligência concebe a ideia entendendo o essencial da coisa *na* imagem sensível alcançada dessa mesma coisa; (ii) são muito distintos, porque o conceito é simples sinal do essencial da coisa, ao passo que a imagem é sinal muito complexo de todos seus aspectos sensíveis.

Agora podemos entender em que consiste a abstração. Bem, os escolásticos chamaram “abstração” ao procedimento pelo qual o intelecto concebe a ideia a partir do *phantasmata*. *Abstractio* vem de *abs-trahere*. A preposição *a*, *ab*, *abs* faz referência a um ponto de partida ou de origem, quer seja local: desde de; temporal: depois de; ou causal: por causa de. *Abs-trahere* significa então “trazer desde”, separar, arrancar, isolar uma coisa desde onde estava originalmente.

²²“Aristóteles dice que las palabras son símbolos o signos de las pasiones del alma en las que consiste el pensamiento; y que estos signos no son idénticos para todos los hombres. Esto es evidente, porque las letras y las voces son signos convencionales, y otros hombres usan otros lenguajes: inglés, francés. De las pasiones del alma, en cambio, dice que son imágenes de las cosas, y que son idénticas para todos los hombres” (Calderón, 2011, p. 50).

Como um trator que traz a coisa para si. Isso é o que faz exatamente o intelecto para conceber a quiddidade: separa ou isola o essencial de tudo aquilo que lhe oferece a imagem sensível acerca da coisa.

A principal propriedade que descobrimos em nossos conceitos das coisas ao refletir sobre elas é a ‘universalidade’. Este é o substantivo abstrato de ‘universal’, que por sua vez é adjetivação do substantivo ‘universo’. É uma palavra composta, ‘*unum-versus*’, que traduz os termos gregos compostos por κατά (em direção a, para) e όλον (totalidade). ‘Universal’ traduz especialmente o termo καθολικόν (geral, universal) utilizado por Aristóteles justamente para indicar a propriedade das palavras que significam o que é comum ou geral. ‘*Universale est – diz Aristóteles – quod pluribus inesse natum est*’ (Calderón, 2011, p. 51-52, tradução nossa e destaque do autor).²³

Assim, os universais são características ou particularidades de coisas que pertencem à espécie ou ao gênero considerado realizados concretamente nos indivíduos. São algo em que os objetos particulares participam, desse modo, *universal é algo que é voltado para muitos*. E este pode ser considerado enquanto *universal metafísico* ou enquanto *universal lógico*.

Do modo *metafísico*, o universal pode ser considerado como *ut res in abstracto*, isto é, a maneira de uma substância (ουσία) existente por si que pode ser partilhada por várias entidades e que confere às entidades a natureza ou o caráter que têm em comum. Se dizemos que Pedro é homem, é branco e é filho de Jonas, estamos atribuindo a Pedro diferentes quiddidades ou formas de ser: *esse homo, esse albus, esse filius*. Porém todas estas quiddidades podemos considerá-las em si mesmas, como separadas do sujeito no qual se dão, a maneira de substâncias: *humanitas, albedine, filiatio*, significando *aquilo que é ser* homem, branco, filho; e se as pode chamar agora “essências”; quer dizer, *a essência é a atualidade de toda quiddidade considerada em si mesma, abstraída do sujeito, a modo de substância*. Por essa razão diz Álvaro Calderón:

A essência de homem é aquilo que é o ser homem: ‘*quod quid est*’, quer dizer, a mesma quiddidade, mas considerada *in abstractione*, como separada do sujeito em que se dá: ‘a humanidade de Pedro’. [...] a essência responde a pergunta: *Propter quid Petrus est homo?* (Calderón, 2011, p. 51, tradução nossa e destaque do autor).²⁴

Assim, o *universal metafísico* é a propriedade pelo que a quiddidade “homem” se refere a Pedro, João e José, e se funda no que se dá realmente neles como aspecto essencial do seu ser.

²³“La propiedad principal que descubrimos en nuestros conceptos de las cosas al reflexionar sobre ellos es la ‘universalidad’. Este es el sustantivo abstracto de «universal», que a su vez es adjetivación del sustantivo ‘universo’. Es una palabra compuesta, ‘unum-versus’, con la que se traduce los términos griegos compuestos por κατά (hacia, en orden a) y όλον (totalidad). ‘Universal’ traduce especialmente el término καθολικόν (general, universal) utilizado por Aristóteles justamente para indicar la propiedad de las palabras que significan lo que es común o general. ‘Universale est - dice Aristóteles - quod pluribus inesse natum est’” (Calderón, 2011, p. 51-52).

²⁴“[...] la esencia de hombre es aquello que es el ser hombre «quod quid est esse», es decir, la misma quiddidad pero considerada in abstractione, como separada del sujeto en que se da: ‘la humanidad de Pedro’. [...] la esencia responde más bien a la pregunta: Propter quid Petrus est homo?” (Calderón, 2020, p. 51).

Do modo *lógico* é, segundo Aristóteles: "o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas" (Aristóteles, *Da interpretação*, VII, 17a 39). O universal lógico se funda na universalidade metafísica, porém "não a considera em intenção direta como relação da quiddidade das coisas, senão que em intenção segunda como relação de conceito a conceitos" (Calderón, 2011, p. 142).²⁵ Razão pela qual, o lógico não se refere a propriedades das coisas reais, senão que se refere a universalidade como uma propriedade de conceitos, quer sejam genéricos ou específicos, que se referem a outros conceitos, específicos e singulares, mas, insista-se, com fundamento remoto *in re*.

Assim, "homem" como universal metafísico se define como "animal racional"; porém, "homem" como universal lógico se define como "predicável de muitos indivíduos" e não se diz de Pedro: "Pedro não é predicável".

A primeira operação do intelecto é, então, aquela pela qual ele entende *Quid sit res*, isto é, a quiddidade ou essência da coisa. A alcança a partir da imagem ou *phantasmata* em que se acumula a experiência sensível de cada classe de coisa. O processo de obtenção é a *abstractio*, pela qual se deixa de lado o accidental e se entende o essencial. A marca ou imagem espiritual que fica no intelecto se chama *conceptus*, porque assim como uma mãe *concebe* a um filho com alegria de ter dado a luz uma imagem de seu amado esposo, assim também a inteligência *concebe* a quiddidade com alegria de ter iluminado o essencial como imagem do amado ser do real (Calderón, 2011, p. 52-53, tradução nossa e destaque do autor).²⁶

É a essa operação do intelecto que chamamos de simples apreensão ou *intelligentia indivisibilium*. Explico: (i) *intelligentia* porque escolhe (*legit*) ou capta o essencial entre (*inter*) o accidental; (ii) *indivisibilium* porque a ideia ou conceito do essencial é algo uno e simples, ao passo que a imagem sensível da qual se obtém é algo muito complexo (cf. Calderón, 2011, p. 53).

Assim, a simples apreensão (*operatio*) se distingue do conceito quidditivo (*opus*) como a ação ou operação se distingue da obra feita. O conceito quidditivo é uma obra imaterial que permanece no intelecto como marca ou imagem intelectual da coisa, não é imagem sensível, mas imagem intelectual alcançada e construída pela abstração da simples apreensão a partir do *phantasmata* (imagem sensível).

Por conseguinte, define-se assim essa operação: ato pelo qual a inteligência apreende a essência de uma coisa, *quidditas*, sem nada afirmar ou negar. Contudo, nas coisas que se oferecem

²⁵"[...] no la considera en intención directa como relación de la quiddidad a las cosas, sino en intención segunda como relación de concepto a conceptos" (Calderón, 2011, p. 142).

²⁶"La primera operación del intelecto es, entonces, aquella por la que entiende *Quid sit res*, es decir, la quiddidad o esencia de la cosa. La alcanza a partir de la imagen o *phantasmata* en el que se acumula la experiencia sensible de cada clase de cosa. El proceso de obtención es la *abstractio*, por el cual se deja de lado lo accidental y se entiende lo esencial. La huella o imagen espiritual que queda en el intelecto se llama *conceptus*, porque así como una madre concibe al hijo con la alegría de haber dado a luz una imagen de su amado esposo, así también la inteligencia concibe la quiddidad con la alegría de haber iluminado lo esencial como imagen del amado ser de lo real" (Calderón, 2011, p. 52-53).

ao nosso conhecimento, as sensitivas se dão em ato, mas as inteligíveis em potência. Isto porque as coisas são *atualmente* visíveis, audíveis, tangíveis, etc., mas não são *atualmente inteligíveis*, porque só se pode entender as quididades consideradas em sua universalidade, e as quididades das coisas se dão singularizadas, por estarem unidas a matéria.

Portanto, basta que as coisas se façam presentes a nossos sentidos para colocar as potências sensíveis em ato de entender, porém não basta isto para colocar o intelecto em ato de entender; porque o princípio motor do ato de entender são os inteligíveis em ato, e nas coisas inteligíveis somente se dão em potência (Calderón, 2020, p. 340, tradução nossa).²⁷

É necessário, então, diz Tomás, haver certa *virtus* por parte do intelecto, que faça os inteligíveis em ato, por abstração das espécies de suas condições materiais; e esta é a necessidade de haver o intelecto agente (cf. Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 3).

Ademais, Deus é o ser universal que contém em si toda perfeição na simplicidade de sua essência; as criaturas intelectuais são imagem de Deus na medida em que se abrem para a universalidade, não por que são em si, pois são anjos ou homens, senão pela apropriação cognoscitiva (*quodammodo omnia*). Por isso é necessário ter (os anjos) ou adquirir (o homem) as espécies de todas as coisas e recriá-las em si pelo ato do entender. Como tínhamos afirmado, no homem, as espécies são adquiridas através do intelecto agente que é a potência, que emana da essência humana, pela qual o homem se faz capaz de abstrair, dos fantasmas sensíveis, as espécies inteligíveis de todas as coisas. O intelecto agente é instrumento da alma para abrir-se à universalidade do ser, pois o espírito do homem é uma tabula rasa;²⁸ a única coisa que possui é esta potência de abstrair as espécies; é desse modo que o homem se assemelha a Deus: pela apropriação cognoscitiva *quodammodo omnia*.

Mas há uma dupla função do intelecto: a agente e a possível. Ambas possuem como objeto o ente na sua universalidade (*ens universale*). Porém, o intelecto agente possui em ato os inteligíveis, ao passo que o intelecto possível os possui em potência. O intelecto agente possui em ato os inteligíveis indeterminados, o intelecto possível possui em potência os inteligíveis determinados. O ato do intelecto agente é abstrair as espécies das coisas. O ato do intelecto possível é, uma vez adornado das espécies inteligíveis abstraídas pelo intelecto agente e postas para si em ato, entender as coisas por suas espécies.

²⁷“Por lo tanto, basta que las cosas se hagan presentes a nuestros sentidos para poner las potencias sensibles en acto de conocer; pero no basta esto para poner al intelecto en acto de entender; porque el principio motor del acto de entender son los inteligibles en acto, y en las cosas los inteligibles sólo se dan en potencia” (Calderón, 2020, p. 340).

²⁸Referimos aqui à concepção do realismo aristotélico-tomista, mas não ao que dizia John Locke que, no dizer de Giovanni Reale e Dario Antiseri, fez praticamente uma paródia das autênticas doutrinas substancialistas e gnosiológicas da metafísica clássica (cf. Reale; Antiseri, 2017, vol. II, p. 417).

[...] Para o intelecto agente a ordem de conhecer se segue da ordem do ser, assim, na ordem do conhecer, o *intelligere* se compara a espécie como, na ordem do ser, o *esse* se compara a essência. As potências intelectivas são justamente as que conectam ambas ordens, porque se fundam no ser da alma e fazem possível o entender. O intelecto agente é a maneira como a essência da alma se abre às espécies ou essências intencionais das demais coisas, ao passo que o intelecto possível (já com sua primeira redução, com hábito de ciência) é a maneira como o *esse* da alma se abre a entender o ser intencional das demais coisas (Calderón, 2020, p. 366, tradução nossa e destaque do autor).²⁹

Isso quer dizer que (i) o intelecto agente se ordena a produzir as essências das coisas em ordem inteligível, por processo de abstração; (ii) o intelecto possível, por outro lado, se ordena a pôr em ato de entender as espécies abstraídas, que é como dar-lhes o ser em ordem inteligível. Isto é, o ato de inteligir que resultará no verbo mental. Ou seja, já há alguma adequação na primeira operação, portanto, já há *algum conhecimento*. Caso contrário, não seria possível dar prosseguimento nas operações do intelecto.

Esses apontamentos sobre como conhecemos as coisas foram necessários em razão do processo mesmo que deve ser efetivado pelo mestre que é causar o saber *semelhante* no discípulo, uma vez que, para tal, o próprio mestre deve compreender a operação da inteligência em apreender as espécies inteligíveis nas coisas sensíveis, pois, sem isso, ele não conseguirá ensinar enquanto propõe deduções a partir de princípios comuns e nem através da analogia com os objetos sensíveis em vista de fazer o discípulo entender os objetos suprassensíveis.

8 O PROBLEMA DO ENSINO NO *DE MAGISTRO (DE VERITATE, Q. 11)*

Segundo Mary Mayer (cf. *In*: 2023, p. 85-86), podemos dizer que os pontos capitais do *De magistro* são, de modo geral, divididos em quatro partes: (i) o aluno deve ter um problema; (ii) o aluno necessita que o mestre o auxilie a organizar a própria experiência; (iii) a descrição do método e a descrição do processo reflexivo; e (iv) o aluno é capaz de se determinar.

Pois bem, o método através do qual Tomás de Aquino apresenta esses pontos capitais no *De magistro* é a *quaestio disputata*. Como mencionamos anteriormente, tal método é a estrutura silogística própria da escolástica. É característica do homem medieval querer que as grandes ideias se examinassem criticamente na disputa. Com esse método, a intenção era fazer o discípulo saber pensar segundo a ordem dos conceitos com referência ao real.

²⁹“Para el intelecto agente el orden del conocer se sigue del orden del ser, por lo que, en el orden del conocer, el *intelligere* se compara a la especie como, en el orden del ser, el *esse* se compara a la esencia. Las potencias intelectivas son justamente las que conectan ambos órdenes, porque se fundan en el ser del alma y hacen posible el entender. El intelecto agente es la manera como la esencia del alma se abre a las especies o esencias intencionales de las demás cosas, mientras que el intelecto posible (ya con su primera reducción, con hábito de ciencia) es la manera como el *esse* del alma se abre al entender o ser intencional de las demás de cosas” (Calderón, 2020, p. 366).

O *De magistro* é composto por quatro artigos: (i) se o homem pode ensinar e ser dito mestre, ou se somente Deus; (ii) se alguém pode ser dito mestre de si mesmo; (iii) se um homem pode ser ensinado por um anjo; (iv) se ensinar é ato da vida ativa ou da contemplativa. Sobre isso comenta Mary Mayer:

Os quatro artigos do *De magistro* são a sùmula da concepção do Aquinate sobre a educabilidade humana. O primeiro artigo representa o homem como autoativo; o segundo, como plástico, precisando do auxílio do mestre, embora capaz de aproveitar bem o auxílio oferecido; o terceiro artigo apresenta-o como livre e deliberado, se bem que suscetível da influência dos ideais; o quarto considera-o o arquiteto do caráter (*In*: 2023, p. 107).

O *Artigo I*, intitula-se “Se o homem pode ensinar e ser dito mestre, ou se somente Deus”. Depois de apresentar os argumentos daqueles que consideram que somente Deus pode ser chamado de mestre, como também o posicionamento dos que defendem a tese de que o homem possui a capacidade de ensinar e ter o título de mestre, Tomás de Aquino defende que ambos, Deus e o homem, podem ser ditos mestres. Sobre isso comenta Mary Mayer:

Santo Tomás refuta as teorias de Platão e Avicena, afirmando serem as formas dispensadas exclusivamente por uma força extrínseca. Diz Santo Tomás que, por essa força extrínseca, Deus nos dá capacidades, mas que, ‘pela abundância de sua própria perfeição’, Ele confere aos seres o poder de lhes adquirir perfeição ou atualidade, por meio da atividade, quer própria, quer devida a agentes extrínsecos (*In*: 2023, p. 108).

Contudo, Deus e o homem não podem ser considerados mestres de forma unívoca, senão que apenas análoga, pois, “somos proibidos de chamar a alguém de mestre de modo a atribuir-lhe principalmente o magistério que a Deus compete” (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, ad 1, p. 412). Isso se justifica, porque, segundo Tomás de Aquino, somente Deus é capaz de ensinar, isto é, causar conhecimento a partir do interior da mente humana; o ensino humano, por sua vez, é exterior à mente humana. Sobre isso fala o Aquinate:

Deus é causa da ciência do homem de modo excelentíssimo, uma vez que adornou a alma com a luz intelectual e, lhe imprimiu o conhecimento dos primeiros princípios que são como que sementes das ciências, assim como, nas outras coisas naturais, imprimiu as razões seminais de todos os efeitos a serem produzidos (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 3, solução, p. 420).

Iluminar é ato próprio do mestre e ninguém além de Deus ilumina todo o homem (cf. prólogo do Evangelho de São João). Contudo, pela eminência de sua bondade, confere às outras coisas não apenas que sejam, mas também que sejam causas. Assim, segundo Batista, “o ensino humano é coadjutor do ensino divino, razão pela qual Deus é o mestre por excelência e o ser humano pode ser o mestre auxiliar” (Batista, 2010, p. 93), como podemos constatar pela seguinte passagem no *De magistro*:

O processo da razão que chega ao conhecimento do desconhecido ao inventar, dá-se porque aplica os princípios comuns, por si mesmos conhecidos, a determinadas matérias, e daí caminha para determinadas conclusões, e dessas a outras. Donde, segundo isso, se diz que alguém ensina a outrem, porque tal discurso da razão, que ele se faz por razão natural, expõe a outro por meio de sinais e, assim, a razão natural do discípulo, através daquelas coisas a si propostas, como através de alguns instrumentos, chega ao conhecimento do desconhecido. Assim, como se diz que o médico causa a saúde no doente com a operação da natureza, também se diz que o homem causa a ciência em outro pela operação da razão natural deste, e isso é ensinar. Daí se diz que um homem ensina a outro e é seu mestre [...]. [Porém], a luz da razão pela qual os princípios nos são conhecidos, foi posto em nós por Deus, como certa semelhança da verdade incriada em nós resultante. Donde, como todo ensinamento humano não pode ter eficácia senão pela virtude daquela luz, consta que somente Deus ensina, interior e principalmente, assim como a natureza cura, interna e principalmente. Não obstante, se diz, propriamente, que o homem cura e ensina pelo modo mencionado (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, solução, p. 412).

Assim, no caso do ensino, ao afirmar que Deus também age pelas criaturas, Tomás de Aquino se manifesta contra o pensamento da época que acreditava ser Deus o único agente no ensino.

Segundo Tomás de Aquino, preexistem em nós algumas “sementes das ciências”, ou seja, as primeiras concepções do intelecto agente, que, imediatamente, sob a luz do intelecto agente, são conhecidas pelas espécies abstraídas dos sensíveis e, desta maneira, imediatamente, o intelecto as apreende. São desses princípios universais que seguem-se todos os princípios, como de algumas *razões seminais*.³⁰ Os hábitos das virtudes preexistem em nós, em certas inclinações naturais e, apenas pelo exercício e pelas obras é que são levadas ao ato. Quando, pois, dos conhecimentos universais a mente é levada para conhecer as coisas particulares, que antes estavam em potência, então se diz que adquiriu conhecimento.

Pelo que diz o Doutor Comum (cf. Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, solução, p. 411), algo preexiste em potência de dois modos: (i) na *potência ativa completa*, ou seja, quando o princípio intrínseco pode, suficientemente, levar ao ato perfeito, como no caso da cura; (ii) na *potência passiva*, ou seja, quando o princípio intrínseco não é suficiente para levar ao ato. Assim, quando preexiste algo na potência ativa completa, então o agente extrínseco age ajudando o agente intrínseco, e ministrando-lhe os meios pelos quais possa passar ao ato. No entanto, quando algo preexiste apenas em potência passiva, então é o agente extrínseco que leva principalmente da potência ao ato, ou seja, ele eduza.

³⁰Segundo Marcos Costa e Ricardo Evangelista Brandão (cf. 2007, p. 21), “razões seminais são criaturas criadas apenas em potência que se tornarão ato no decorrer do tempo”. Assim, o conhecimento no discípulo não existe em ato, mas como *razões seminais*, isto é, em potência como sementes de todos os conhecimentos posteriores. Assim, pelo ensino, é passado de potência para o ato um conhecimento *semelhante* ao que está no mestre, mas não em sentido numérico.

Por essa razão, conclui o Aquinate: “A ciência preexiste naquele que aprende em potência não apenas passiva, mas também ativa. Do contrário, o homem não poderia por si mesmo adquirir ciência” (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, solução, p. 411). Portanto, assim como alguém se cura ou pela operação da natureza ou pela natureza com a ajuda da medicina, assim também são dois os modos de adquirir ciência: *invenção* (por si mesmo) e *disciplina* (com ajuda externa).

Ademais, o Aquinate também se apoia em Mt 23, 8-9, onde se diz ao mesmo tempo: “Um só é o vosso mestre” e, em seguida, “um só é o vosso Pai”. Explica o Doutor Comum: “Que Deus seja Pai de todos não exclui que também o homem não possa verdadeiramente ser dito pai. Logo, também por isso, não se exclui que o homem não possa ser dito mestre” (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, *sed contra* 3). Além disso, explicando as palavras de Santo Agostinho diz que ele, na obra *Sobre o Mestre*, ao provar que só Deus ensina, não quer excluir que o homem não ensine exteriormente, mas dizer que só Deus ensina interiormente.

Por conseguinte, a conclusão do *Artigo I* é que Deus é quem principalmente ensina ao homem, iluminando-o interiormente, isto é, infundindo-lhe, ou dando-lhe potências. O homem, por sua vez, pode desenvolver por si mesmo tais potências, pelo processo de invenção, podendo, também, aceitar o auxílio de um mestre que ajude a sua natureza, tal como faz o médico ao paciente (cf. Mayer, *In*: 2023, p. 114; Silva, 2020, p. 31).

O *Artigo II*, intitula-se “Se alguém pode ser dito mestre de si mesmo”. Tomás de Aquino fala do ensino em contraposição à aquisição de conhecimentos por si próprio. Visto que a *invenção* consiste numa atividade interna à mente e a *disciplina* numa atividade externa, como observamos no *Artigo I*, agora o Doutor Comum considera que embora alguém possa ser chamado mestre de si mesmo, contudo, não o pode absolutamente, senão que *sob certo aspecto*.

Sobre isso comenta Santo Tomás de Aquino:

Quando a ciência é adquirida por alguém por meio de um princípio intrínseco, aquilo que é causa agente da ciência não tem a ciência a ser adquirida, senão em parte, ou seja, quanto às razões seminais da ciência, que são os princípios comuns, e, por isso, de tal causalidade não pode ser extraído o nome de docente ou de mestre, falando propriamente (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 2, solução, p. 416).

Isso porque o ensinamento implica a perfeita ação da ciência no docente, daí que convém que o mestre seja aquele que tenha a ciência que causa no outro, explícita e perfeitamente.

Aprender é obrar de atividade própria, pelo qual se forma o hábito intelectual. Segundo Mary Mayer (cf. *In*: 2023, p. 114), “o ensino constitui o auxílio desse processo, no sentido de fornecer materiais e instrumentos”. O homem é capaz da universalidade porque é plástico, e, graças ao seu intelecto, naturalmente capaz de aprender o conceito universal que representa número infinito de

indivíduos particulares; e igualmente aos seus sentidos, que lhe dão acesso a tudo o que há no mundo material, onde começa o seu conhecimento.

Contudo, o tributo que o homem paga à plasticidade, é não poder ensinar a si mesmo, ou seja, ser seu próprio mestre. Pois não possuiria nenhum conhecimento se não fosse auxiliado por algo exterior, não apenas por um mestre, mas também pelo próprio mundo que possui acesso através da experiência. Todo o conhecimento provém de um conhecimento anterior. Como observamos ao tratar do processo para a aquisição do conhecimento, as imagens são o resultado da experiência sensível, assim, o homem depende, quanto a esse particular, do ambiente que o cerca. Razão pela qual, é necessário que haja experiência sensível a fim de haver conhecimento em ato. Assim, o homem possui ótimos mestres: os símbolos, o universo ordenado, os livros das várias épocas e outros.

O conceito de “ente” é aquele no qual conhecemos tudo por adjunção. Todo o aprendizado consiste no desenvolvimento desse conceito. E o aprendizado é a atualização dos *princípios comuns* ou *primeiros princípios* infundidos por Deus enquanto razões seminais. Ou seja, os primeiros princípios da razão especulativa necessários para todo conhecimento especulativo, e os primeiros princípios da razão prática necessários para bem ordenar os atos humanos.

Assim, como o magistério implica uma relação de superioridade, então semelhantes relações não podem estar em alguém para si mesmo. Logo, não pode alguém ser dito mestre de si mesmo. Isso porque o ensinamento implica a perfeita ação da ciência no docente, porém, no caso de alguém ser mestre de si mesmo, a mesma pessoa teria que ter em ato a ciência, e não ter, de modo a poder ensinar a si mesmo, e isso é impossível.

Por isso mesmo, em certo sentido, Santo Tomás de Aquino defende a superioridade do ensino:

O modo de aquisição da ciência por invenção é mais perfeito da parte de quem recebe a ciência, pois se mostra mais hábil para conhecer. Entretanto, da parte daquele que causa a ciência, o modo mais perfeito é por meio do ensinamento. Isso porque o docente, conhecendo explicitamente toda ciência, pode mais expeditamente induzir à ciência do que alguém que é induzido por si mesmo através dos princípios da ciência que possui em certa generalidade (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 2, ad, 4, p. 416-417).³¹

Por conseguinte, a conclusão do *Artigo II*, é que é perfeitamente possível que alguém, pela luz da razão, possa chegar ao conhecimento de muitas coisas através da *invenção*. No entanto, isso não permite ao homem considerar-se mestre de si mesmo porque o ensino pressupõe que o mestre tenha a ciência que causa no outro de modo perfeito, e, nele mesmo, enquanto aprendiz, não preexiste a ciência completamente porque cada coisa é cognoscível, enquanto é atual, não, porém,

³¹Aqui há uma clara defesa da importância do mestre na formação do discípulo.

enquanto é potencial; ora, “é impossível que aquele que ensina aprenda, pois é necessário que ele, ao ensinar, tenha a ciência, já o discente não a tem” (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 2, *sed contra* 1, p. 416). Portanto, o homem não pode ensinar a si próprio, mas é discípulo eficiente (cf. Mayer, *In*: 2023, p. 126).³²

O *Artigo III*, intitula-se “Se um homem pode ser ensinado por um anjo”.³³ O Aquinate considera que ao anjo, ente puramente espiritual e sem mistura de matéria, “nada impede que o espiritual seja proporcionado ao que age no corporal, pois nada impede que o inferior seja submetido à ação superior” (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 3, ad 14, p. 422).

Por ser o anjo criatura espiritual intermediária entre Deus e o homem, também possui um modo de ensinar intermediário. Apesar de ser incapaz de infundir a luz intelectual, como Deus faz; pode, entretanto, fortalecer a luz infundida por Deus no homem, para que este veja de modo mais perfeito, porque possui naturalmente a luz natural mais perfeitamente do que o homem. Assim, pode para o homem ser causa de saber.

Sobre isso diz Santo Tomás de Aquino:

O anjo, entretanto, porque tem naturalmente a luz natural mais perfeitamente do que o homem, de uma e outra parte pode ser para o homem causa de saber. Porém, de modo inferior com relação a Deus, e superior em relação ao homem. Com efeito, da parte da luz, embora não possa infundir a luz intelectual, como Deus faz, pode, porém, reforçar com a luz infusa, para que veja de modo mais perfeito.

[...] Da parte dos princípios, também pode o anjo ensinar ao homem [...]. Formando na imaginação algumas espécies, que podem ser formadas a partir da comoção de um órgão corporal, como se evidencia nos que dormem e doentes mentais, que, segundo a diversidade de vapores que lhes sobem à cabeça, são dominados por diversas imagens (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 3, solução, p. 420-421).

Tomás de Aquino esclarece o modo pelo qual o anjo pode ensinar ao homem para que não se pense que poderia ensinar comunicando o conhecimento dos primeiros princípios, como faz Deus; e tampouco propondo dedução a partir de princípios, como faz o homem.

Por conseguinte, a conclusão do *Artigo III*, é que é possível ao anjo ensinar ao homem desde que aja formando na imaginação algumas espécies através do estímulo de órgão corporal, isto é, desde que estimule sensivelmente o homem.

O *Artigo IV*, intitula-se “Se ensinar é ato da vida ativa ou da contemplativa”. Em sentido contrário às objeções, Santo Tomás de Aquino diz que por pertencerem as obras de misericórdia à

³²Por razões que manifestaremos mais adiante, acreditamos que os Artigos 2 e 4 são também como que uma resposta de Tomás de Aquino após os incidentes entre os seculares e mendicantes, e reitera a importância do mestre.

³³Esse não é um artigo que nos interessa muito, pois foge da nossa intenção que é mostrar como os princípios de Tomás de Aquino se relacionam com mestre e discípulo no processo de formação. Contudo, falaremos brevemente para que não fique ausente a integralidade do que é dito no *De magistro*.

vida ativa e o ato de ensinar estar computado entre as espirituais, então ensinar é ato da vida ativa (cf. Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 4, *sed contra* 2, p. 423).

A vida contemplativa e a vida ativa distinguem-se entre si, na matéria e no fim. Pela matéria, uma vez que a vida ativa se ocupa das coisas temporais, acerca das quais versa o ato humano, portanto, campo da Ética Teológica nas ciências práticas; ao passo que a matéria da vida contemplativa são as essências inteligíveis das coisas, ou seja, as razões conhecíveis.³⁴ Pelo fim, uma vez que a vida ativa tem como finalidade a operação pela qual se procura atender às necessidades do próximo; ao passo que o fim da vida contemplativa é a visão da verdade incriada, segundo o modo possível ao contemplativo (cf. Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 4, solução, p. 424).

Sobre isso comenta Gustavo Araújo Batista:

Santo Tomás propõe a compreensão do significado de tais expressões, apresentando a vida ativa como a dimensão prática da existência humana, isto é, o conjunto de todo e qualquer tipo de ação que o ser humano possa cometer ou omitir, sendo, por seu turno, a vida contemplativa a expressão que traduz a dimensão teórica da existência humana, ou seja, o conjunto de todo e qualquer tipo de teoria que o ser humano possa elaborar, observar ou compreender [...]. Assim, a finalidade da vida ativa é a orientação da ação da existência humana no âmbito do plano terreno, material e sensível, enquanto que a finalidade da vida contemplativa é a orientação da contemplação da existência humana no âmbito do plano celeste, espiritual e inteligível (2010, p. 68).

Entretanto, embora o Doutor Angélico ressalte o caráter ativo e contemplativo do ato de ensinar, ele conclui o *Artigo IV* defendendo que o ato de ensinar pertence mais à vida ativa que à vida contemplativa, porque, da parte de sua finalidade, isto é, de causar a ciência em alguém, é somente da vida ativa, pois é nela mesma que se consegue o fim intencionado.³⁵

Sobre isso diz Santo Tomás de Aquino:

No ato de ensinar, encontramos dúplice matéria, e como sinal disso, usa-se, no verbo que expressa o ato de ensinar, dois acusativos. E assim, pois, o assunto, que se leciona é uma matéria do ensino e, aquele ao qual se transmite a ciência, é a outra matéria. Pela razão da primeira matéria, o ato de ensinar pertence à vida contemplativa, mas pela razão de segunda, pertence à ativa. Contudo, da parte de sua finalidade, o ensinamento parece pertencer somente à vida ativa, pois a última matéria dela, na qual se consegue o fim intencionado, é matéria da vida ativa. Daí que pertence mais à vida ativa que à

³⁴Segundo o Aquinate, a razão dessa distinção é que a matéria é determinada segundo a exigência do fim (cf. Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 4, solução, p. 424).

³⁵Segundo Rodrigo Godoi, importa lembrar que para se compreender esta tese de Tomás de Aquino, deve-se levar em conta que por detrás da argumentação elaborada no Artigo 4, encontram-se delineados elementos do próprio ambiente universitário do século XIII, principalmente, no que tange à postura dos pregadores no ensino universitário e na pregação. Lembrando que a questão foi disputada no ano letivo de 1257-8, logo após os incidentes entre seculares e mendicantes. Sem que tiremos o esforço e a defesa especulativa da posição do Doutor Comum, talvez o artigo também pode ser tomado como uma defesa quanto ao lugar dos mendicantes na sociedade medieval e, em particular, na universidade de Paris. O Artigo 4 reitera a importância da vida ativa, assim como a resposta ao quarto argumento do Artigo 2 reitera a importância do mestre; juntos, os Artigos 2 e 4 sugerem, apropriadamente, a defesa da ordem dos pregadores (cf. Godoi, 2013, p. 69).

contemplativa, embora também, de certa maneira, pertença à contemplativa, como se evidencia do que foi dito (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 4, solução, p. 424).

Quanto a questão de que no ato de ensinar encontramos dúplice matéria que tem como sinal o verbo que expressa o ato de ensinar, a saber, “*doceo*”, assim se explica: “*Doceo Mathaeum linguam Latinam*”, quer dizer, “Ensino latim a Matheus”, em latim é duplamente transitivo, ou seja, expressa tanto o *conhecimento ensinado* quanto *a quem é ensinado*.

Ademais, ao se entrar em contato com o *De magistro*, deve-se considerar que Tomás de Aquino desenvolve sua concepção de formação em oposição às doutrinas dominantes da época, especialmente aquelas que tinham um fundo aviceniano ou platônico (cf. Mayer, *In*: 2023, p. 94-101).³⁶

Sobre isso diz Tomás de Aquino:

Alguns disseram que todas as formas sensíveis eram de um agente exterior, que é uma substância ou forma separada que chamam de “doador das formas” ou “inteligência agente”, e que todos os agentes inferiores naturais não são senão como preparadores da matéria para a recepção da forma. Semelhantemente, Avicena diz em sua *Metafísica* [IX, 2] que nossa ação não é causa do hábito honesto, mas a ação proíbe o hábito contrário e prepara para o hábito honesto, de modo que aconteça este hábito pela substância que aperfeiçoa as almas dos homens, e tal substância é a inteligência agente, ou outra substância semelhante a ela. Também diz que a ciência não é produzida em nós senão por um agente separado. Donde, no livro VI dos *Naturais* [*De anima* V, 5], Avicena coloca que as formas inteligíveis fluem para nossa mente da inteligência agente.³⁷

Alguns tiveram parecer contrário, ou seja, que todas estas coisas eram inatas na realidade, e, portanto, não teriam causa exterior, mas apenas se manifestariam por ação exterior. Com efeito, alguns puseram que todas as formas naturais estariam latentes na matéria, em ato, e o agente natural não faria senão extrai-las do oculto ao manifesto. (...) Semelhantemente também, outros disseram que é da alma toda ciência co-criada de tudo e que, por semelhante ensinamento e auxílios exteriores da ciência, nada se faz de diferente que induzir a alma à recordação ou consideração daquilo que soube anteriormente – donde dizem que aprender só é lembrar-se.

Mas ambas as opiniões carecem de base razoável. Com efeito, a primeira opinião exclui as causas próximas enquanto atribui somente às causas primeiras todos os efeitos que provêm aos inferiores – no que é contrária à ordem do universo, que se tece pela ordem e conexão das causas. A causa primeira, com efeito, pela eminência de sua bondade, confere às outras coisas não apenas que sejam, mas também que sejam causas. A segunda opinião resulta em inconveniente quase igual. De fato, como o que remove uma

³⁶Segundo Danilo Marcondes, a teoria do conhecimento platônica sobre a doutrina da *reminiscência* ou *anamnese*, é aquela segunda a qual “temos um conhecimento prévio que a alma traz consigo desde o seu nascimento e que resulta da contemplação das formas, as essências das coisas, às quais contemplou antes de encarnar no corpo material e mortal. Ao encarnar no corpo, entretanto, a alma tem a visão das formas obscurecida. O papel do filósofo, através da *maieutica socrática* [grifo do autor], é despertar esse conhecimento esquecido, fazendo assim com que o processo tenha início e que o indivíduo possa aprender por si mesmo” (cf. *apud* Godoi, 2013, p. 69).

³⁷Avicena defendia que só existia um intelecto agente, separado do ser humano, único e comum para toda a humanidade. Ou seja, a alma intelectual, diziam, é completamente separada do corpo. É intelecto distinto, a alma universal. No entanto, segundo José Silveira da Costa, é esse “entendimento agente que fornece ao entendimento paciente, próprio de cada indivíduo, as essências universais abstratas. Sem a ação do entendimento agente único e separado dos indivíduos não se daria o conhecimento intelectual, pois o entendimento paciente permaneceria em potência” (*apud* Godoi, 2013, p. 69). Para mais detalhes (cf. Godoi, 2013, p. 69-70; Mayer, *In*: 2023, p. 94-101).

obstrução não move senão por acidente, como se diz no livro VIII da *Física*, se os agentes inferiores não fazem outra coisa senão levar do oculto ao manifesto, removendo os impedimentos nos quais as formas e os hábitos das virtudes e das ciências se ocultavam, segue-se que todos os agentes inferiores só agem por acidente (Aquino, *De veritate*, q. 11, a. 1, solução, p. 410).

Assim, fica claro que a questão do *De magistro* tem uma abordagem acerca do ensino que foi desenvolvida dentro de discussões referentes a áreas mais amplas da doutrina filosófica e teológica de Tomás de Aquino.

9 CONCLUSÃO

Depois de compreender alguns conceitos da doutrina de Santo Tomás de Aquino, e após analisar os quatro artigos do *De magistro*, podemos observar que nele encontram-se os princípios fundamentais das doutrinas filosófica e teológica tomista sobre a educação, em que o discípulo ocupa o lugar principal, pois, a formação é sobretudo um esforço pessoal, porém, a importância do mestre é reiterada neste processo uma vez que o ensinamento implica a perfeita ação da ciência no docente e é este que é causa de saber no discípulo, enquanto propõe deduções a partir de princípios comuns.

Por essa razão, Tomás de Aquino compara o mestre a um médico tratando o corpo (cf. *De veritate*, q. 11, a. 1, solução, p. 411), pois nenhum médico coloca saúde em um corpo enfermo; porém, por seus cuidados, ele permite que este corpo se cure pela vida que tem nele. Da mesma forma, o mestre apenas orienta o discípulo a ver por si mesmo através de uma luz que já está nele. Por conseguinte, o mestre precisa colocar e ordenar as perguntas da maneira certa para que o discípulo tenha conhecimento não mais em potência, porém em ato. Pois o conhecimento no discípulo não existe em ato, mas como razões seminais ou sementes de todos os conhecimentos posteriores. Assim, pelo ensino, é passado de potência para o ato um conhecimento *semelhante* ao que está no mestre.

Ademais, Deus é quem principalmente ensina ao homem, iluminando-o interiormente, isto é, infundindo-lhe potências. No entanto, isso não impede que o homem, por sua vez, desenvolva por si mesmo tais potências, pelo processo de invenção, podendo, também, aceitar o auxílio de um mestre que ajude a sua natureza.

Além disso, vimos que aprender é obrar de atividade própria, pelo qual se forma o hábito intelectual. E o ensino constitui o auxílio desse processo, no sentido de fornecer meios para alcançar o conhecimento em ato. Assim, todo homem tem aptidão para ser educado, enquanto a base do processo educativo é o princípio da atualização das potências. Por isso mesmo, o papel do mestre é indispensável porque ele dispõe do conhecimento em ato; além disso, enquanto agente

exterior, é quem detém os meios para conduzir e fazer florescer o discípulo em seu desenvolvimento até possuir conhecimento em ato.

Essa é a razão da necessidade e importância da formação do profissional da educação com excelência, pois “a educação imprime nos espíritos a primeira, a mais poderosa e duradoura direção na vida” (Carta Encíclica *Divini Illius Magistri*, Pio XI). Isso porque a educação é sempre educação *de homens*. Por isso mesmo, de questões referentes ao seu fim, à sua individualidade, ao caráter, ao temperamento, aos atos humanos, à importância da liberdade no agir e no ato de aprender.

Assim, a educação trata de buscar uma constante promoção do homem em vista de sua causa final, a saber, a bem-aventurança na contemplação de Deus no Céu. Para que, na Jerusalém Celeste, o homem possa receber o *lumen gloriae*, isto é, a dilatação da inteligência e do amor diante da visão de Deus, primeiro motor, onde estará saciavelmente insaciável, numa eterna novidade.

Por isso mesmo poderíamos dirigir aos educadores as seguintes palavras: reconhece a tua própria dignidade, ó educador. Pois as boas escolas são fruto, não tanto dos bons regulamentos, como principalmente dos bons mestres que são egregiamente preparados e instruídos na disciplina que deve ensinar e adornados de qualidades intelectuais e morais exigidas pelo seu ofício (cf. Carta Encíclica *Divini Illius Magistri*, Pio XI).

Tomás de Aquino não elaborou, de modo sistemático, uma abordagem dedicada única e exclusivamente ao tema da Educação e da Pedagogia, uma vez que, as reflexões realizadas acerca do processo de formação se encontram inseridas em universo de discussão e a um campo teórico mais amplo e complexo, que englobam discussões filosóficas e teológicas: “Prova disso é que suas ideias acerca da educação nada mais são que um subcapítulo que, por sua vez, encaixa-se em um contexto maior, no qual ele discute indagações acerca da verdade” (Batista, 2010, p. 95).

Ademais, de modo algum o *De magistro* pode ser considerado, com base nos moldes atuais, um tratado de Filosofia da Educação ou de Pedagogia, nem mesmo pode se atribuir ao Doutor Comum, “de acordo com o que requer o atual significado da expressão, a patente de filósofo (tampouco de teólogo) da educação” (Batista, 2010, p. 96).

Entretanto, tais constatações, sob hipótese alguma, diminuem a contribuição oferecida por Santo Tomás de Aquino ao campo da Educação e da Pedagogia. Pelo contrário, ao se estudar os princípios presentes no *De magistro* e as implicações oriundas dos mesmos, torna-se explícito que tais princípios, embora sofram acidentalmente os condicionamentos próprios do contexto histórico e cultural do século XIII, oferecem luzes perenes que indicam caminhos de solução para alguns

dos problemas educacionais atuais, especialmente quanto a má compreensão do papel do professor e do aluno, e a visão naturalista e fragmentada do ser humano (cf. Godoi, 2013, p. 77-78).

Em suma, esperamos que este trabalho seja propício e ajude a redescobrir o pensamento de Santo Tomás de Aquino, no que diz respeito às suas considerações acerca da teoria e prática educacional, para que, assim, não apenas os estudiosos de filosofia e teologia, mas também os pedagogos, reconheçam o quanto o pensamento do Doutor Angélico ainda pode contribuir e oferecer ao homem contemporâneo, por ser, justamente, o tomismo uma doutrina perene e viva. Com o tomismo, aprendemos a evitar os erros do passado sem deixar de abraçar as verdades que nunca passam.

10 REFERÊNCIAS

- AQUINO, São Tomás de. **O ente e a essência** - texto latino e português. Tradução de Odilão Moura. Presença, 1981.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Sobre o ensino (De magistro) e Os sete pecados capitais**. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma teológica**. Tradução de G. C. Galache et al. São Paulo: Loyola, 2001-2006. 9 vols.
- AQUINO, São Tomás de. **Os princípios da realidade natural**. Tradução e introdução de Henrique Pinto Rema. Portugal: Porto Editora, 2003.
- AQUINO, São Tomás de. **O ente e a essência**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: 2004.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- AQUINO, Thomae de. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 22: **Quaestiones disputatae de veritate** (Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1973-1976) 3 vol. 5 fascicula.
- AQUINO, Santo Tomás de. **Questões disputadas sobre a verdade**. Tradução de Maurílio Camello. Campinas: Ecclesiae, 2023.
- AQUINO, Tomás de. **Comentários à Metafísica de Aristóteles I-IV**. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016. vol. 1.
- ARISTÓTELES. Órganon: **Da interpretação**. 3. ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.
- BATISTA, Gustavo Araújo. O pensamento educacional de Santo Tomás de Aquino como consequência de sua teologia e de sua filosofia. **Educação Unisinos**, v. 14, n. 2, p. 82-96, 2010.
- CALDERÓN, Álvaro. **Umbrales de la filosofía** - cuatro introducciones tomistas. Mendoza: República da Argentina, 2011.
- CALDERÓN, Álvaro. **La naturaleza y sus causas**. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2016.
- CALDERÓN, Álvaro. **El orden sobrenatural**: una inmersión en el tomismo profundo. Buenos Aires: Ediciones Corredentora, 2020.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes ; BRANDÃO, Ricardo Evangelista. A teoria da criação, segundo Santo Agostinho. **Ágora Filosófica**, Ano 7, n. 1, p. 7-26, 2007.

FAITANIN, Paulo. Educar: a arte de formar o intelecto na verdade, a vontade no bem e a escolha na liberdade, segundo São Tomás de Aquino. **Aquinate**, nº 5, p. 196-220, 2007.

FAITANIN, Paulo. O papel dos sentidos internos na teoria do conhecimento de Tomás de Aquino. **Aquinate**, n. 6, p. 234-241, 2008.

GARDEIL, Henri-Dominique. **Iniciação à filosofia de santo Tomás de Aquino (1)**: introdução, lógica e cosmologia. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013. 2 vols.

GODOI, Rodrigo Aparecido de. A concepção educacional de Tomás de Aquino: um estudo do *De magistro*. **Theoria**, v. 5, nº 14, p. 61-83, 2013.

LAUAND, Jean. Estudos introdutórios. In: AQUINO, Santo Tomás de. **Sobre o ensino (De magistro) e Os sete pecados capitais**. Tradução e estudos introdutórios de Luiz Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 3-22.

LAUAND, Jean. Tomás de Aquino: filosofia e pedagogia, **Acta Scientiarum**, v. 34, n. 1, p. 11-18, 2012.

MANSER, Gallus. **La esencia del tomismo**. Madrid: [s.n.], 1947.

MAYER, Mary. A filosofia pedagógica de Santo Tomás de Aquino. In: MAYER, Mary ; FITZPATRICK, Edward (ogs.). **Filosofia da educação, segundo Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: Editora Rumo à Santidade, 2023, p. 83-143.

PEREIRA, Carolina B. **Reflexões acerca da formação intelectual e moral na filosofia da educação de Santo Tomás de Aquino**. Recife: [s.n.], 2013.

PIO XI. **Carta Encíclica Divini Illius Magistri**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html.

RIVERA, Wilson Fernando Mendoza. El buey mudo de Sicília: el legado de Tomás de Aquino. In: GAVIRIA, Santiago Echeverry ; RIVERA P., Juan Felipe (orgs). **Persona y educación en Tomás de Aquino: lecturas contemporáneas**. Colombia: Ediciones USTA, 2021, p. 51-75.

REALE, Giovanni ; ANTISERI, Dario. **História da filosofia II: Patrística e Escolástica**. Tradução de Ivo Stomilo. São Paulo: Paulus, 2017.

SCHERER, Daniel Corteline. **A raiz antitomista da modernidade filosófica**. 2. ed. Formosa: Edições Santo Tomás, 2021.

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO E ESPORTES DO ESTADO DE PERNAMBUCO. **Organizador Curricular Trimestral da FGB Filosofia**. Disponível em: <https://portal.educacao.pe.gov.br/ensino-medio/>. Acesso em: 20 jun. 2025.

SILVA, Gustavo Felipe. **O ensino na obra *De magistro*, de Tomás de Aquino**. Medianeira: 2020.