

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

**O AMOR COMO PRINCÍPIO EDUCATIVO NA *SUMA TEOLÓGICA* DE
TOMÁS DE AQUINO**

RAFAEL HENRIQUE SANTIN

**MARINGÁ
2012**

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

**O AMOR COMO PRINCÍPIO EDUCATIVO NA *SUMA TEOLÓGICA* DE TOMÁS DE
AQUINO**

Dissertação apresentada por Rafael Henrique Santin, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.
Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientador(a):
Prof^(a). Dr(a).: Terezinha Oliveira

MARINGÁ
2012

FICHA CATALOGRÁFICA:

SANTIN, Rafael Henrique.

O amor como princípio educativo na suma teológica de Tomás de Aquino.
/ Rafael Henrique Santin. Maringá: UEM, 2012.

115p.

Dissertação (mestrado em educação) apresentada à Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Terezinha Oliveira.

1. Educação - Medieval - 2. Teologia

CDD 370. 1

Bibliotecária Responsável: Cleuza Lucas dos Santos CRB -9 /1511

RAFAEL HENRIQUE SANTIN

**O AMOR COMO PRINCÍPIO EDUCATIVO NA *SUMA TEOLÓGICA* DE TOMÁS DE
AQUINO**

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Terezinha Oliveira (Orientadora) – UEM

Prof^a. Dra. Marta Maria de Araújo – UFRN – Natal-RN

Prof^a. Dra. Ana Cristina Teodoro da Silva – UEM

Prof^a. Dra. Patrícia Coradim Sita – UEM

23 de março de 2012

Dedico este trabalho a todos aqueles que, direta ou indiretamente, contribuíram com a minha formação e são corresponsáveis por ele.

AGRADECIMENTOS

Aos meus avós, José e Lourdes, aos meus tios, Rubens e Maria Amélia, à minha mãe, Izabel, que me ensinaram princípios éticos e morais e por serem diretamente responsáveis pelo que sou.

À minha orientadora, professora Dra. Terezinha Oliveira, que me ensina muito sobre o comportamento humano. Agradeço por tê-la como maior exemplo de professora e me orgulho de ter sua assinatura no meu trabalho.

Às professoras: Dra. Marta Maria de Araújo, Dra. Ana Cristina Teodoro da Silva e Dra. Patrícia Coradim Sita, por analisarem meu trabalho e fazerem boas observações que contribuíram para o seu aperfeiçoamento.

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

Ao Hugo e à Márcia, pela disposição e bom-humor no atendimento e resolução de problemas.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo financiamento dessa pesquisa.

À Deus, por ser a referência essencial dos homens.

SANTIN, Rafael Henrique. **O amor como princípio educativo na Suma Teológica de Tomás de Aquino**. 115 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Terezinha Oliveira. Maringá, 2012.

RESUMO

Esta dissertação de Mestrado, intitulada *O 'amor' como princípio educativo na Suma Teológica de Tomás de Aquino*, tem por objetivo analisar a relação entre o amor como paixão da alma e a proposta formativa/educativa de Tomás de Aquino. Este autor foi um importante teólogo dominicano do século XIII. Nosso objetivo é investigar a concepção que Tomás de Aquino elabora de amor, a partir da concepção aristotélica de paixão da alma, relacionada à sua proposta formativa para os homens medievais. Sob esse aspecto, o debate sobre o amor enquanto paixão da alma, tal como o entende mestre Tomás, insere-se no bojo das mudanças econômicas, políticas e sociais do século XIII, das quais se destacam o desenvolvimento da produção feudal, o renascimento comercial e urbano, o nascimento da Universidade e o surgimento das ordens mendicantes (Dominicanos, Franciscanos, Carmelitas e Agostinianos). Consideramos que o amor, sendo o princípio da ação humana e estando submetido ao desenvolvimento do livre-arbítrio (faculdade do intelecto e da vontade), é um sentimento humano essencial para a formação do homem, já que, segundo Tomás de Aquino, o homem necessita viver em sociedade para garantir sua existência. Nesse sentido é que o amor implica o amadurecimento do indivíduo e das instituições humanas. Assim, estudamos as Questões 26, 27 e 28 da primeira seção da segunda parte da *Suma Teológica* – que compreende o terceiro volume da edição de 2003 da Editora Loyola –, bem como obras de autores contemporâneos que discorreram sobre a época pesquisada. A metodologia escolhida foi a da História Social, sob a qual tentamos observar o objeto considerando-o como parte constituinte da sociedade medieval. Os principais autores que fundamentam nossa metodologia são Bloch (2001), Burke (1997) e Cardoso (1979). Optamos por tratar do nosso tema em três capítulos. No primeiro, abordamos as questões contextuais que possibilitaram as reflexões publicadas por Tomás de Aquino. No segundo, procuramos analisar a concepção de paixão de alma elaborada por mestre Tomás, de modo a entender a natureza do amor, visto que este sentimento é considerado pelo autor uma das paixões da alma. Por fim, no terceiro capítulo, discorreremos sobre a relação entre amor e educação nas Questões tomasianas sobre o amor. Este estudo vincula-se ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá e à linha de pesquisa em História e Historiografia da Educação. Destacamos ainda que estamos ligados ao Grupo de Pesquisa Transformações Sociais e Educação na Antiguidade e Medievalidade. Este grupo tem por pressuposto que os autores clássicos do medievo são essenciais para a compreensão de processos educativos, dentre eles, a própria formação de professores.

Palavras-chave: História da Educação Medieval; Tomás de Aquino; Amor; *Suma Teológica*.

SANTIN, Rafael Henrique. **The love as an educational in principle in the *Summa Theologica* of Tomás of Aquin.** 115 f. Dissertation (Master in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Terezinha Oliveira. Maringá, 2012.

ABSTRACT

This Master's thesis, entitled *The 'love' as an educational in principle in the Summa Theologica of Tomás of Aquin*, has the goal of analyzing the relationship between love as the passion of the soul and the educational and formative proposal from Thomas of Aquinas. This author was an important Dominican theologian from the thirteenth century. Our objective is to investigate the conception that Thomas of Aquinas elaborates about love, from the Aristotelian concept of passion of the soul, related to his formative proposal for the medieval men. In this respect, the debate about love as passion of the soul, as understood by master Thomas, is inserted in the middle of the economical, political and social changes from the 13th century, such as the development of feudal production, commercial and urban *renaissance*, the birth of College and the appearance of the mendicant orders (Dominicans, Franciscans, Augustinians and Carmelites). We consider that love, being the principle of human action and submitted to the development of free will (faculty of the intellect and desire) is an essential human feeling for the formation of man, since, according to Thomas of Aquinas, man must live in society to ensure his existence. In this aspect is that love implies maturation of the individual and of human institutions. Thus, we study the Questions 26, 27 and 28 from the first section of the second part of the *Summa Theologica* – that encompasses the third volume from the 2003 edition from publishing house Loyola – as well as works from contemporary authors that discoursed on the studied epoch. The chosen methodology was of the Social History, in which we tried to observe the object, taking it into account as a constituent part of the medieval society. The main authors that base our methodology are Bloch (2001), Burke (1997) and Cardoso (1979). We opted to treat our theme in three sections. In the first one, we shall approach of the contextual questions that made possible the published reflections made by Thomas of Aquinas. In the second one, we tried to analyze idea of passion of soul elaborated by the master Thomas, in order to understand the nature of love, seeing that this feeling is considered by the author one of the passions of the soul. At last, in the third section, we will discourse about the relationship between love and education in the Thomasian Questions about love. This study is connected to the Graduate Program in Education of the State University of Maringá and to the research group in History and Historiography of Education. We will point out that we are also connected to the Research Group in Social Transformations and Education in Antiquity and Medieval Time. This group assumes that classical authors from the medieval time are essential to the comprehension of the educational processes, and, among them, the very formation of professors.

Keywords: History of Medieval Education; Thomas of Aquinas; Love; *Summa Theologica*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. TOMÁS DE AQUINO E AS ORDENS MENDICANTES	17
1.1. O comércio e a cidade	24
1.2. Sobre os intelectuais no século XIII	30
2. OS ATOS HUMANOS, AS PAIXÕES DA ALMA E A FORMAÇÃO HUMANA NA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO.....	45
2.1. Os atos humanos	46
2.2. A concepção tomasiana de paixão da alma.....	56
3. A CONCEPÇÃO DE AMOR DE TOMÁS DE AQUINO E SUA PROPOSTA FORMATIVA	72
3.1. As características do amor segundo Tomás de Aquino	72
3.2. As causas do amor segundo Tomás de Aquino.....	83
3.3. Os efeitos do amor de acordo com Tomás de Aquino	95
CONCLUSÃO.....	109
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

Esta dissertação expõe as reflexões realizadas durante nossa pesquisa de Mestrado, intitulada *O amor como princípio educativo na Suma Teológica de Tomás de Aquino*. Por meio dessa, tivemos a oportunidade de compreender a forma como Tomás de Aquino, importante mestre da universidade do século XIII (cf. NUNES, 1979; LE GOFF, 2010; OLIVEIRA, 2005), entendia a paixão do amor e a importância dela no processo de formação do homem.

Nosso objetivo no trabalho é conhecer a concepção que Tomás de Aquino tinha de amor e as relações entre esta paixão da alma e sua proposta formativa/educacional. Além disso, procuramos entender de que modo as formulações deste teólogo-filósofo estão imbricadas pela ideia de bem comum e norteadas pelas transformações observadas no tempo em que ele viveu, marcado principalmente pela consolidação do sistema feudal e pelo renascimento urbano e comercial (cf. GUIZOT, 2005; LE GOFF, 2005).

Desde nosso primeiro projeto de Iniciação Científica, realizado durante a graduação em Pedagogia (2006-2009), estudamos os escritos de Tomás de Aquino, sob a orientação da professora Terezinha Oliveira. Naquela ocasião, nosso foco de investigação eram os conceitos de consentimento e uso, presentes na segunda parte da *Suma Teológica*.

Nesses primeiros estudos, observamos, em primeiro lugar, que a obra de Tomás de Aquino, ao menos a parte que trata dos atos humanos, tem certa coerência e uma relação muito estreita entre as Questões¹, de modo que podemos estudar suas reflexões gradualmente. Assim, a leitura da primeira Questão, intitulada *O último fim do homem*, tem como tema o ato humano, mas o teólogo não o esgota ali, divide-o entre várias Questões nas quais enfatiza aspectos singulares dos atos humanos fundamentais.

A parte que trata das paixões da alma contém 27 Questões (q. 22 a q 48). As Questões 22, 23, 24 e 25 tratam das paixões em geral, suas características

¹ A denominação de *Questão* refere-se ao método escolástico, utilizado por professores e alunos da Universidade medieval. Tomás de Aquino foi aluno e mestre da Universidade de Paris no século XIII, centro cultural do ocidente cristão naquela época, e utilizou esse método para escrever a *Suma Teológica*. A Questão é, em resumo, uma unidade em que se debate um tema específico. No primeiro capítulo, abordaremos esse método com maior detalhamento.

essenciais. As Questões restantes tratam das onze paixões em particular, amor, ódio, desejo, aversão, alegria, tristeza, esperança, desespero, audácia, temor e ira.

Dissertaremos brevemente sobre as Questões 15 e 16, que tratam do consentimento e do uso respectivamente, pois consideramos relevantes para entendermos a questão sobre o amor. Além disso, teremos um primeiro contato com o método utilizado por Tomás de Aquino, o método escolástico. Com efeito, conhecer o modo como o teólogo analisou os temas, que considerou pertinentes, é de suma importância, uma vez que demonstra a forma como os intelectuais daquela época procediam a análise das ações humanas e dos elementos da natureza.

Em primeiro lugar, consideramos essencial apresentar os princípios do método utilizado pelo teólogo-filósofo na redação da *Suma Teológica*. As Questões da *Suma Teológica* têm a estrutura da ‘disputa’, prática sobre a qual se sustenta o método escolástico, sistematizado nas Universidades do século XIII: primeiro, fixa-se o problema, depois, elabora-se uma hipótese, em seguida, fazem-se objeções para confirmar a hipótese. Às admoestações seguem contra-objeções e a estas a elaboração da resposta pelo mestre, que respeita as posições defendidas no debate. Por fim, dão-se respostas às objeções (LE GOFF, 2010).

Na Questão 15, intitulada *O consentimento, que é ato da vontade, comparado com aquilo que é para o fim*, o autor trata da relação entre intelecto e vontade. O homem, para ele, possui essas duas potências fundamentais. Pelo intelecto, o homem pode conhecer e seu objeto próprio que é a verdade². A vontade é a faculdade pela qual o homem age. Para Tomás de Aquino, a interação entre intelecto e vontade é fundamental, uma vez que o homem deve agir, segundo sua análise, sempre de maneira inteligente. O ato que efetua essa ligação entre as duas potências da alma é o ato de consentir:

Propriamente falando não há consentimento nos animais irracionais. E a razão disso é que o consentimento implica a aplicação do movimento apetitivo para fazer algo. Ora, aplicar o movimento apetitivo para fazer algo é próprio do que tem poder sobre o movimento apetitivo. [...] Por este motivo, não se diz que propriamente consentem, porque isto pertence à natureza racional, que tem domínio sobre o movimento apetitivo, podendo ainda aplicá-

² A ideia de ‘verdade’, na obra de Tomás de Aquino, remete a conhecimento.

lo ou não a isso ou àquilo (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 15, a. 2, rep)³.

Verificamos, na passagem acima, que Tomás de Aquino parte da comparação com os animais irracionais para analisar o que é o consentimento. Segundo o autor, os animais irracionais não podem consentir porque este ato implica o domínio sobre o movimento apetitivo. Para Tomás de Aquino, o apetite é princípio da ação do ser (cf. ABBAGNANO, 2007). O apetite torna-se vontade no momento em que é regrado pela razão, pelo intelecto.

Segundo Abbagnano (2007), as noções de apetite como apetite sensível e de vontade como apetite inteligente são comuns a vários intelectuais medievais, conceitos estes formulados a partir das leituras que tinha de Aristóteles. Nesse sentido, acreditamos que Tomás de Aquino utiliza conceitos que eram relativamente comuns aos universitários de sua época, mas que não o são para nós. Daí a necessidade que temos de buscar o significado que tais conceitos tinham para os pensadores medievais.

Conforme as análises de Tomás de Aquino, o indivíduo torna-se responsável pelos seus atos, uma vez que tanto o agir conforme o apetite sensível quando o agir conforme a razão dependem dele. Nas discussões sobre o amor e as outras paixões da alma, verificaremos o que determina a diferença entre estas duas formas de agir e quanto essas análises eram importantes para os homens medievais do século XIII:

[...] deve-se dizer que a eleição acrescenta ao consentimento uma relação com respeito àquilo para o que se escolheu previamente algo, e por isso, após o consentimento, ainda permanece a eleição. Mas, pode acontecer que pela deliberação encontrem-se muitas coisas que levam ao fim, e se qualquer uma delas agrada, nelas se consente. Todavia, entre as muitas coisas que agradam, escolhemos uma a ser eleita. Mas, se houver uma só que agrada, o consentimento e a eleição não se diferenciam por distinção real, mas, por distinção de razão. Assim, consentimento se diz enquanto

³ Para fazer as referências à *Suma Teológica* partiremos do modelo apresentado pelos tradutores da edição que nos serviu de fonte, dirigida pelo Pe. Gabriel C. Galache, SJ, e pelo Pe. Fidel García Rodríguez e publicada pela Edições Loyola. Portanto, onde está escrito *ST*, I, q. 1, a. 2, rep. deve-se ler *Suma Teológica*, primeira parte, questão 1, artigo 2, resposta; onde está escrito *ST*, I-II, q. 10, a. 4, sol. 2, deve-se ler *Suma Teológica*, primeira seção da segunda parte, questão 10, artigo 4, solução da objeção 2. Para referenciar a segunda seção da segunda parte, seguiremos este modelo: *ST*, II-II, q. 6, a. 9, rep. Por fim, para a terceira parte: *ST*, III, q. 8, a. 7, sol. 5. Entendemos que por ser uma obra clássica, esse modo de fazer referência é mais conveniente. Além disso, um leitor que não utilize a mesma edição da *Suma Teológica* que nós utilizamos, poderá encontrar facilmente as passagens na edição que tiver à mão.

agrada para agir; eleição, enquanto se prefere as coisas que não agradam (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 15, a. 3, sol. 3).

Observamos no excerto que Tomás de Aquino considera a ação humana um ato muito complexo. Desse modo, diferencia três atos cruciais, o consentimento, a eleição e a deliberação. Conforme a leitura que fazemos do texto do autor, pela deliberação, nós consideramos o que nos apetece, determinamos o que podemos fazer segundo nossas possibilidades. Assim, consentimos sobre essas coisas que nos agradam. Nesse sentido, entendemos que o consentimento pode ser chamado, hoje, de consciência. Quando tomamos consciência das coisas que nos agradam, procedemos nossas escolhas, que é o ato de eleger.

Desta forma, acreditamos que essas análises reforçam a ideia de que o homem, na perspectiva de Tomás de Aquino, deve ser responsabilizado pelas suas ações, e seu sucesso depende mais dele do que de fatores exteriores. O que significava, com efeito, tais afirmações para os contemporâneos de Tomás de Aquino? Além disso, qual o sentido de debater o ato humano de escolher e de amar na sociedade ocidental do século XIII? Quais as implicações dessas reflexões para a educação, no sentido de formação humana como um todo, do homem medieval? Acreditamos que nosso trabalho de mestrado pode apontar indícios para essas respostas fundamentais.

Nesse sentido, analisaremos nosso objeto, que abarca as Questões da *Suma Teológica* sobre o amor e a importância delas para a compreensão do processo de formação humana, como parte de uma totalidade, que é a civilização ocidental do século XIII. Acreditamos que as formulações desenvolvidas por Tomás de Aquino na *Suma Teológica*, como a referente ao amor, abordam problemas que faziam parte do cotidiano daquela sociedade. Assim, é necessário que entendamos as formulações deste autor como determinadas historicamente.

Esta perspectiva de análise do objeto, como parte da totalidade representada pela sociedade daquela época, referencia-se ao método da História Social, que encontrou grande divulgação com o movimento dos *Annales*, sistematizado na revista fundada por Marc Bloch e Lucien Febvre em 1929.

Segundo Burke (1997), os fundadores da revista *Annales* propunham uma nova maneira de entender a produção historiográfica, que tendia a uma visão interdisciplinar, isto é, apontava uma tendência de convergir estudos de diversas

disciplinas para compreender a história. Nesse sentido, procuravam estudar algo considerando diversos aspectos, passando pela geografia, pela economia, pela sociologia, pela filosofia etc.

Assim, a disciplina histórica passa a ter um enfoque diferente. Para se entender a história a partir desta abordagem, é preciso pensar, de acordo com Bloch (2001), sobre a trajetória do homem no tempo. Ao considerar a vivência do homem no passado, não se pode deixar de lado a ideia de totalidade, isto é, de que o homem constitui-se a partir das relações sociais que estabelece para garantir o desenvolvimento da sociedade.

O homem em sociedade é, para os estudiosos da História Social, algo profundamente complexo. Por isso, os fundadores dos *Annales* instauraram uma proposta interdisciplinar para a compreensão da história na intenção de convergir estudos das diferentes ciências para a investigação do passado.

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

Podemos, também, tomar a obra *História*, de Políbios, um historiador do século II a.C, para fundamentar nossa posição quanto à metodologia escolhida. Ele considera a história como o conhecimento pelo qual se pode compreender o homem e a sociedade em sua totalidade, pois o passado, afirma ele, serve para pensarmos a situação presente da civilização:

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

Políbios demonstra que é preciso olhar para a totalidade para entendermos as partes e não ao contrário. Daí a necessidade de entender o que estava ocorrendo com a sociedade em que o mestre Tomás viveu.

Em consonância com este princípio metodológico, estabelecemos um recorte para podermos estudar a História da Educação Medieval, qual seja, os ensinamentos de Tomás de Aquino sobre o amor, sentimento que faz do homem um ser social. Para isso, escolhemos como fonte principal as três Questões da segunda parte da *Suma Teológica* que tratam especificamente da paixão do amor, a Questão 26, intitulada *O amor*, trata das características fundantes do amor, a Questão 27, *As causas do amor*, trata das origens deste sentimento na alma humana, a Questão 28, *Os efeitos do amor*, considera as consequências do ato de amar.

Para estudarmos os textos de Tomás de Aquino sobre o amor, é preciso considerar os acontecimentos relacionados à sua formulação. Ainda sob a orientação de Bloch (2001) e dos *Annales*, procedemos com o estudo de autores que já analisaram a Idade Média, a fim de conhecermos um pouco melhor o contexto em que a Escolástica e o pensamento de Tomás de Aquino desenvolveram-se, bem como o andamento da pesquisa contemporânea sobre o tema.

Nesse sentido, podemos afirmar que a análise de nosso objeto, pelo viés da História Social, constitui-se o caminho para alcançarmos os objetivos por nós estabelecidos, visto que a concepção medieval de amor e suas relações com a educação na Idade Média estão imbricadas no processo histórico de desenvolvimento da sociedade medievá, não sendo, portanto, prudente estudar nosso objeto sem considerar as circunstâncias históricas nas quais ele foi engendrado.

Para organizarmos o trabalho, optamos por dividir o texto em três capítulos. No primeiro capítulo, procuramos discorrer sobre o compromisso de Tomás de Aquino com os principais acontecimentos do século XIII. Assim, partimos de autores que estudaram este período, como Le Goff, Verger, Nunes, Oliveira e Lauand. Destacamos as mudanças operadas nas relações sociais, o surgimento das ordens mendicantes, a relação entre o clero regular e a sociedade e o papel de dominicanos e franciscanos nas nascentes universidades. Além disso, procuramos estudar também o renascimento urbano e comercial, considerando que esses fatos foram cruciais para que Tomás de Aquino refletisse sobre os homens e os princípios de suas ações.

No segundo capítulo, nossa intenção é demonstrar o conceito tomasiano de paixão da alma, elaborado nas Questões 22, 23, 24 e 25 da segunda parte da *Suma Teológica*. Essas Questões tratam das características essenciais de uma paixão da alma e antecedem as formulações realizadas pelo teólogo-filósofo sobre cada uma das paixões. Nesse capítulo, observamos que as paixões da alma nos conduzem à ação e a relação entre elas e o intelecto é que determina a natureza moral dos atos humanos.

No terceiro capítulo, desenvolvemos um estudo sobre as três Questões da *Suma Teológica* que enfatizam o amor, considerando a importância de conhecer a natureza humana para educar os homens. A *Questão 26, O amor*, trata das peculiaridades do amor como paixão da alma. A *Questão 27, As causas do amor*, aborda as causas do amor, ou seja, das motivações que levam os homens a amar. Na *Questão 28, Os efeitos do amor*, Tomás de Aquino reflete sobre as consequências do ato de amar. Podemos notar que as afirmações tomasianas esclarecem como e por que o homem ama e que o amor é o que o motiva a agir. Contudo, o homem não nasce sabendo amar, ele é ensinado a amar.

Acreditamos que desse modo podemos situar o objeto no tempo e no espaço que lhe são próprios e introduzir sua compreensão, partindo do geral – a concepção tomasiana de paixão da alma – para o particular – o significado de amor na *Suma Teológica*. Durante a análise desses dois conceitos, observamos a importância da educação para o desenvolvimento humano, uma vez que paixão e amor são constantemente permeados pelas ideias de possibilidade-atualidade e de ignorância/inocência-inteligência/sabedoria. Nós trataremos desses conceitos nos capítulos correspondentes.

1. TOMÁS DE AQUINO E AS ORDENS MENDICANTES

Neste momento do trabalho, pretendemos discorrer sobre alguns acontecimentos do século XIII, época em que Tomás de Aquino viveu e produziu, a fim de compreendermos melhor as razões pelas quais este teólogo analisou na *Suma Teológica* a paixão do amor. Em consonância, ainda, com o método da História Social, procuramos entender o nosso objeto como parte de uma totalidade, como um aspecto de determinada sociedade, marcada por eventos e episódios vividos por homens que procuraram uma maneira peculiar de vivê-los.

Um importante teólogo dominicano do século XX, M. D. Chenu, estudou a vida e a obra de mestre Tomás. Em um de seus livros, intitulado *Santo Tomás de Aquino e a Teologia*, este autor procura demonstrar de que modo aquele mestre entendia os principais temas considerados pela teologia como as virtudes, o pecado, a liberdade e a consciência. No início do livro, procura elucidar que Tomás de Aquino foi um pensador preocupado com os homens que o cercavam, isto é, era um intelectual atento aos acontecimentos do século XIII, principalmente na França:

O jovem Tomás, terceiro filho de um pequeno senhor feudal, nasceu no castelo-forte de Roccasecca, perto de Aquino, em princípios de 1225 ou em fins de 1224, no momento em que Honório III (1216-1227) benignamente prolongava na Igreja e no mundo o prestígio de Inocêncio III, e quando Frederico II (1215-1250) governava, da Germânia até a Sicília, o Sacro Império Romano, reconciliado por um momento com o Sacerdócio pela paz de San Germano (1230). Luís IX, na França, ia inaugurar, ainda infante, o seu longo reinado, numa hora em que a dramática cruzada contra Raimundo VI de Tolosa e contra os albigenses redundava em benefício da realeza dos Capetos. Ainda instalados na Espanha, no reino de Granada, em que pese a vitória dos cruzados em Las Navas (1212), os muçumanos prosseguiram o assédio do mundo cristão; a frágil instauração do reino latino de Jerusalém não fazia senão ressaltar a preocupação pelo Islã. Mais longe, a pressão dos tártaros manifestava o poder e a vitalidade humana do continente asiático. O Cristianismo, que, vazado nas formas geográficas e culturais do Império romano, havia crido que compreendia a humanidade e que edificava sobre a terra a 'cidade de Deus', tomava agora consciência de que a fé não havia tocado mais que uma parte da humanidade, e de que o cosmo existia com seus imensos recursos profanos. (CHENU, 1967, p. 10).

O excerto acima é minucioso no que diz respeito aos principais eventos que aconteciam no momento em que nascia e crescia Tomás de Aquino. Percebemos

que o autor chega a uma conclusão bastante importante, qual seja, a de que os cristãos do Ocidente principiavam a entender que viviam num mundo mais complexo do que supunham. Com efeito, principalmente por conta do renascimento comercial e urbano e das cruzadas, os cristãos ocidentais observavam, segundo o autor, que o cristianismo, tal como eles conheciam, abrangia apenas uma parte do mundo. Nesse sentido, a sociedade medieval do século XIII começava a tomar consciência da marcante diversidade que a caracterizava. Para Chenu, Tomás de Aquino, assim como seus contemporâneos, percebeu este processo. Contudo, diferentemente de outros, procurou entender de que modo o homem poderia viver esse período da história da melhor forma possível.

Tomás de Aquino ingressou na Ordem Dominicana entre 1244 e 1245 (CHENU, 1967), período no qual as Ordens Mendicantes conhecerem uma grande expansão. Chenu (1967) afirma que os mendicantes, principalmente os Menores e os Pregadores, atraíram muitos jovens e pessoas ligadas aos estudos. Não é por acaso, portanto, que Tomás de Aquino ingressou ainda muito jovem na Ordem Dominicana. Vale lembrar que essa escolha do teólogo não agradou à sua família, que tentou impedi-lo de vestir o hábito dominicano, visto que sendo filho de nobres feudais o plano era que ele assumisse um alto cargo num mosteiro tradicional – o mosteiro beneditino de Monte Cassino.

Ainda sobre os Mendicantes, Chenu (1967) explica porque representavam o novo. A comparação que o autor faz entre as novas Ordens e as instituições monásticas antigas permite observar que, diferentemente destas últimas, Menores e Pregadores rompem com as tradições feudais que as antigas Ordens assumiram para si. Ao invés de alimentarem uma “espiritualidade aristocrática”, procuraram aproximar-se da ‘plebe’ que, segundo Chenu, já tinha percebido sua importância na sociedade medieval.

O nascimento das Ordens Mendicantes aconteceu, concomitantemente, com outros eventos importantes, como o renascimento urbano e comercial. Para Chenu (1967), os religiosos a quem definiu como mais tradicionais não se interessavam pelas mudanças que estavam acontecendo com os artesãos e os camponeses. Eles estavam tão apegados aos costumes feudais de fidelidade e juramento, tão seguros de sua supremacia, que não percebiam que o movimento de emancipação municipal causava grandes mudanças na sociedade medievá. Essa transformação das cidades era reflexo da ascensão de camponeses e artesãos que se instalaram nelas

para desenvolverem suas atividades e, com isso, almejem uma vida mais confortável e autônoma em relação à vida no feudo. Segundo o autor, os religiosos mais tradicionais “[...] não se advertem de que um homem novo está prestes a nascer” (CHENU, 1967, p. 14) e tentam por seu expediente manterem a antiga ordem que lhes era bastante conveniente.

Le Goff (2008) é outro pesquisador que se aplicou à compreensão do período medieval. Ele dedicou um artigo às Ordens mendicantes que foi publicado originalmente em *L'Histoire* em 1980 e, depois, traduzido para o português e publicado em *Uma Longa Idade Média*, em 2008. Este artigo traz informações importantes sobre os Mendicantes:

As ordens mendicantes aparecem no século XIII. Receberam tal nome desde essa época, porque seu modo de subsistir pela *esmola* e não pelo recebimento de dízimos e de rendas do tipo feudal chocou os contemporâneos. A mendicância – que praticam de maneira diferente em relação aos ‘verdadeiros’ mendigos – é um ‘valor’ e um comportamento discutido no século XIII. As duas principais ordens mendicantes são a ordem dos *frades pregadores* (comumente chamados hoje *dominicanos* e, na França Medieval, *jacobinos*, por causa do nome de seu convento, Saint-Jacques, de Paris), fundada pelo espanhol Domingos de Calaruega (c. 1170-1221, canonizado em 1233), e a ordem dos *frades menores* (comumente chamados hoje *franciscanos* e, na França medieval, *cordeliers* por causa do grosso cinto de corda de seu hábito), fundada pelo italiano Francisco de Assis (1181/2-1226, canonizado desde 1228). (LE GOFF, 2008, p. 175).

Em primeiro lugar, Le Goff destaca as duas principais Ordens Mendicantes que surgiram no século XIII, a Ordem dos frades pregadores, também conhecidos como dominicanos, e a Ordem dos frades menores, também chamados de franciscanos. Recebem o nome de mendicantes justamente porque vivem da mendicância. O autor destaca que esses religiosos praticavam a mendicância como valor, isto é, como pilar fundamental da Ordem. Essa atitude foi, de certo modo, radical naquela época, uma vez que a Igreja guardava relações com o mundo feudal e com a nobreza, como o próprio Le Goff afirma. Contudo, não devemos pensar na mendicância e na pobreza defendidas pelos mendicantes naquela época a partir das significações que damos a estas palavras hoje. Quando pensamos na mendicância temos a ideia de alguém que pede esmolas porque não trabalha. Entretanto, a mendicância para os frades mendicantes do século XIII era um valor, um princípio

moral que os dignificava diante de Deus. Assim, a mendicância para nós do século XXI tem um sentido negativo, ao passo que para os frades medievais tem uma significação positiva.

Le Goff destaca, ainda, outras peculiaridades importantes dos mendicantes:

Os mendicantes não são monges, mas *frades* [quer dizer, irmãos, do lat. *fratre*] que vivem entre os homens e não na solidão. O quarto concílio de Latrão (1215) proibiu a fundação de ordens que observassem regras novas. Os dominicanos adotaram a regra dita de Santo Agostinho e então se apresentaram canonicamente como sacerdotes regulares, isto é, que vivem sob uma regra. Por causa de uma ficção segundo a qual São Francisco teria apresentado à Santa Sé um projeto de regra anterior ao IV concílio de Latrão, os franciscanos tiveram, em 1223, uma regra redigida por Francisco de Assis, depois de um primeiro projeto recusado, em 1221, pela cúria romana. As duas ordens são dirigidas por um *capítulo geral* que se reúne a cada três anos e elege um *mestre geral* para os dominicanos, um *ministro geral* para os franciscanos (LE GOFF, 2008, p. 175-176).

Assim como observou Chenu (1967), o autor afirma que os frades vivem de maneira diversa em relação a outros religiosos. A escolha dos mendicantes em viver na sociedade e não na solidão, de acordo com Le Goff (2008), é uma diferença significativa em relação aos monges. Segundo ele, os frades, ao contrário das Ordens tradicionais, como a dos Beneditinos, estabeleceram-se nas cidades. A atração que as cidades exercem sobre as Ordens Mendicantes provém de seu próprio desenvolvimento social, econômico, cultural. Ela passa a ser não somente lugar dos pecados próprios da vida camponesa, mas emergem outros que se acrescentam a eles. Os frades exerceriam, então, a função de pregar e ensinar os cidadãos a se relacionarem a partir dos valores cristãos: “A cidade é pagã, é preciso convertê-la” (LE GOFF, 2008, p. 178).

Dominicanos e franciscanos compartilhavam os valores da mendicância, mas a expansão das duas ordens deu-se de modo diverso. De acordo com Le Goff (2008), os dominicanos instalaram-se, principalmente, nos grandes centros urbanos da cristandade latina, enquanto os franciscanos preferiram as cidades menores. Um exemplo é o próprio Tomás de Aquino: frade dominicano, ele esteve em várias cidades para compromissos da Ordem. Contudo, destacou-se como mestre universitário em Paris, a cidade ocidental mais importante daquela época do ponto de vista cultural (Le Goff, 2010). Contudo, uma questão parece certa: “[...] o mapa

dos conventos de mendicantes confunde-se com o mapa das cidades” (LE GOFF, 2008, p. 181).

Ainda segundo Le Goff, Dominicanos e Franciscanos instalaram-se nas cidades também, porque esta necessita de novos homens para guiar a população urbana que crescia:

Pior ainda, a cidade muitas vezes é herética, a vaga das contestações heterodoxas, das quais as dos valdenses e dos cátaros são as mais visíveis e as que mais conquistaram adeptos, ameaça o cristianismo oficial. O clero secular, insuficiente em número e instrução, e insatisfatório quanto aos bons costumes, o monaquismo dominado pelo desprezo do mundo (*contemptus mundi*), a ideologia da solidão não chegaram a impregnar o contexto feudal. Para a nova sociedade urbana, há necessidade de um apostolado novo. Esses novos apóstolos serão os frades mendicantes. As novas ordens encontram sérios problemas para se instalar nas cidades. Beneficiárias desde muito cedo do apoio da cúria romana e dos príncipes leigos – Branca de Castela e seu filho São Luís, por exemplo, foram muito favoráveis a elas –, as novas ordens tiveram na maior parte das vezes o apoio dos bispos e, ao fim e ao cabo, puderam facilmente triunfar diante da hostilidade do clero paroquial que neles via concorrentes não sem motivo (LE GOFF, 2008, p. 178, grifo nosso).

Assim como Chenu (1967), Le Goff (2008) registra que os religiosos daquela época já não conseguiam lidar com as novidades e a diversidade desenvolvidas pelas cidades, principalmente aquelas que ameaçavam o cristianismo. Então, as Ordens Mendicantes nasceram e se projetaram de modo a preencher esta lacuna deixada pelo clero secular e pelas Ordens monásticas. Isto não significa, porém, que os mendicantes foram ‘aceitos’ naturalmente por parte do clero. Segundo o autor, estes religiosos enfrentaram resistências daqueles que os viam como adversários. Os mendicantes também tiveram dificuldades em outras circunstâncias, como quando procuraram se estabelecer nas Universidades. Importantes intelectuais mendicantes, principalmente Dominicanos e Franciscanos, como Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio, tiveram que administrar conflitos contra os mestres seculares (Le Goff, 2010).

Um dos motivos pelos quais parte do clero secular, segundo Le Goff (2008), via os mendicantes como concorrentes é a proximidade com os fieis alcançada por meio de sua pregação, pela qual procuravam falar sobre Deus de maneira que os cidadãos entendessem e aceitassem: “Os mendicantes também saberão encontrar a

fórmula que satisfaz às aspirações dos leigos para viverem uma espiritualidade que a um tempo seja sua própria e se associe à dos sacerdotes” (LE GOFF, 2008, p. 183-184)⁴. E havia mais:

Os mendicantes são mais felizes com os mortos. Sabem ser mais zelosos na assistência aos moribundos, ajudam na redação da nova forma de expressão das últimas vontades, dos testamentos, acolhem, num golpe de gênio, os cadáveres de leigos não apenas nos cemitérios contíguos a suas igrejas, mas até dentro das igrejas, ao lado dos frades. São os maiores propagandistas na nova crença em um Além intermediário entre o Inferno e o Paraíso, terceiro reino do qual ainda se pode ser resgatado entre o julgamento individual que se segue imediatamente à morte e o juízo final: o Purgatório, nascido, como específico, no século XII. Ora, o cisterciense Cesário de Heisterbach escreveu, por volta de 1220, que o Purgatório, para muitos pecadores quase destinados ao Inferno, é a esperança (LE GOFF, 2008, p. 184-185).

A forma como os mendicantes lidavam com a morte e, principalmente, com o perdão, parece ser também, segundo o autor, uma razão pela qual os homens do século XIII aproximaram-se desses novos religiosos. Além disso, os mendicantes ministravam a confissão auricular, isto é, um diálogo entre os leigos e os religiosos para que os primeiros confessassem seus pecados aos segundos e obterem, por meio destes, a remissão e a penitência. Até aquele momento, ao que Le Goff (2008, p. 185) indica, o foco da Igreja era o pecado e as penitências eram preestabelecidas. Com a confissão ao modo dos mendicantes – que se tornou obrigatória a partir do concílio de Latrão de 1215 –, o foco passou a ser a intenção de quem pecou. De acordo com o autor, esta nova forma de confissão causou uma “revolução espiritual”, pois “[...] desenvolve o exame de consciência, sofisticada a casuística moral”. Por fim, o autor afirma que foi preciso escrever manuais para a formação de confessores, o que indica o grau de importância e seriedade requerido pela confissão desenvolvida pelos frades mendicantes.

Le Goff (2008) ainda destaca a importância social e política das novas Ordens no século XIII. Para ele, as atividades que os cidadãos mais exerciam encontravam respaldo no discurso e nas ações dos mendicantes:

⁴ A pregação era uma obrigação dos frades mendicantes (LE GOFF, 2008; FALBEL, 1995). Não é gratuito que muitos frades foram ‘recrutados’ nas Universidades e outros recebiam dispensas especiais para estudarem nos melhores centros universitários do Ocidente Medieval. A pregação, segundo Falbel (1995), exigia grande preparação intelectual.

Desse modo, os mendicantes fornecem as justificações religiosas de que a sociedade urbana tem necessidade. Surgem numerosos mestres e estudantes que devem achar fórmulas de substância em torno das escolas monásticas e episcopais. Os espíritos tradicionais criticam esses mestres por vender a ciência, que só pertence a Deus. Os comerciantes que se multiplicam e estão em boa situação econômica na cidade praticam o empréstimo com juros e outras formas de atividades cujo benefício vem do dinheiro de que podem dispor. A Igreja tradicional os acusa de praticar a usura e de vender o tempo (ao cobrar juros), que também só pertence a Deus. As Ordens Mendicantes legitimam o essencial da atividade dos universitários, enquanto os comerciantes legitimam sua atividade pelo valor de seu trabalho, que merece ser remunerado.

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

Assim, não somente a atividade universitária, mas também o comércio encontrava defensores entre os mendicantes. Os conventos serviam, assim como observamos acima, de centros de reuniões para os governantes das cidades. Deste modo, podemos verificar que as Ordens Mendicantes exerceram um papel político e tiveram um grande prestígio já no século em que nasceram.

Le Goff (2008, p. 187) argumenta, ainda sobre a importância dos frades para as cidades medievais, posto que eles se colocaram na vanguarda do “[...] urbanismo e do patriotismo urbano”. Para alguns frades daquela época, os conventos mendicantes seriam pontos de referência para a organização urbana e a cidade cresceria em torno destes edifícios.

Como podemos observar, as Ordens Mendicantes foram instituições fundamentais para o Ocidente no século XIII. Tomás de Aquino, frade dominicano, acompanhou o desenvolvimento da Ordem e, não por acaso, destacou-se como intelectual e mestre no centro cultural do Ocidente, qual seja, a cidade de Paris. Acreditamos que estudar sobre os mendicantes ajude-nos a entender melhor as formulações deste teólogo, pois podemos apreender suas intenções e a observar a quem se destina seus ensinamentos. Assim, entendemos que as Questões sobre o amor de Tomás de Aquino têm a intenção de ensinar a seus alunos a maneira como o homem relaciona-se com tudo que o cerca.

1.1. O comércio e a cidade

O período que compreende os séculos XI, XII, XIII e XIV, segundo Guizot (2005), foi marcado por uma série de mudanças decorrentes, principalmente, da consolidação do sistema feudal e dos renascimentos urbano e comercial. Estas transformações desenvolveram-se acompanhadas de outras, que colocavam em pauta novos interesses e valores.

O historiador do século XIX analisa estas transformações e destaca o papel do comércio e das corporações de ofício, dos burgueses e dos mercadores que principiavam a expandir sua influência na cristandade, o que provocou o crescimento dos aglomerados urbanos:

No momento em que a feudalidade já estava bem estabelecida, quando cada homem tomou seu lugar, fixando-se na terra, quando a vida errante cessou, ao final de um certo tempo, as cidades recomeçaram a adquirir alguma importância, desenvolvendo-se nelas, novamente, alguma atividade. Como vocês sabem, dá-se com a atividade humana algo semelhante ao que ocorre com a fecundidade da terra: cessada a desordem, tudo volta a germinar e a florir. Basta o menor clarão de ordem e paz e o homem retoma a esperança, e com a esperança o trabalho. É isso que ocorreu nas cidades; desde que o regime feudal se assentara um pouco, surgiram, entre os possuidores de feudos, novas necessidades, um certo gosto pelo progresso, pelo melhoramento. Para satisfazê-las, um pouco de comércio e de indústria reapareceu nas cidades localizadas nos domínios desses senhores; a riqueza, a população, nelas reaparecem (GUIZOT, 2005, p. 34-35).

Guizot considera que as cidades e o comércio renasceram em função dos novos interesses dos homens daquela época. Com efeito, este refinamento dos costumes averiguado por este autor impulsionou o crescimento das cidades, de modo que no século XIII elas figuravam como espaços essenciais para o amadurecimento da civilização.

Le Goff (1991), depois de Guizot, procurou refletir sobre como o comércio contribuiu para o desenvolvimento do Ocidente medieval. Em *Mercadores e banqueiros da Idade Média*, ele investigou a trajetória dos comerciantes na época conhecida como renascimento comercial e urbano:

A paz, relativa, sucede aos ataques, às pilhagens, e a segurança permite uma renovação da economia e, sobretudo, graças à menor periculosidade das rotas terrestres e marítimas, uma aceleração, ou antes, uma retomada do comércio. Melhor ainda: com a diminuição da mortalidade por acidentes e a melhoria das condições de alimentação e das possibilidades de subsistência, produz-se um incomparável surto demográfico que fornece à cristandade consumidores, produtores, uma mão de obra, um reservatório onde o comércio vai buscar os seus homens (LE GOFF, 1991, p. 7).

Verificamos que a análise de Le Goff (1991) aproxima-se da análise de Guizot (2005) que tratamos acima. Oliveira destaca (2008) que, embora tenham escrito em épocas diferentes e com intenções diversas, ambos concordam que o comércio renasceu num período em que as relações entre as diferentes regiões da Europa tornaram-se mais pacíficas e os homens mais desejosos de diferentes produtos – constituindo-se como o berço da sociedade burguesa que se consolidou entre os séculos XVIII e XIX. Percebemos que o período analisado pelos dois historiadores é considerado um tempo de desenvolvimento da sociedade medieval.

Le Goff (1991, p. 8-9) ainda destaca as diferenças regionais do renascimento comercial. Segundo ele, os principais centros do comércio ocidental eram os que se localizavam perto do Mediterrâneo, nos lugares de domínio mulçumano e eslavo-escandinavo – “[...] na Itália e, em menor grau, na Provença e na Espanha; e na Alemanha do Norte”. Contudo, havia também alguma atividade que ele chamava de ‘produtora e industrial’, principalmente na região noroeste da Europa, além das trocas que os mercadores desse lugar faziam com os comerciantes mais ativos do Ocidente.

Esse comércio nascente não se constituiu sem percalços. O autor afirma que os mercadores enfrentavam inúmeras dificuldades no transporte e também para fazer circular suas mercadorias – desde problemas estruturais até taxas cobradas para o uso de pontes e meios de transporte.

As feiras são também um tema explorado por Le Goff (1991, p. 15) neste livro. Ele destaca as feiras realizadas em Champagne como as mais importantes, principalmente a partir do século XIII: “As terras de Champagne eram assim um fato capital. Havia lá um mercado quase permanente do mundo ocidental. Desse modo, durante dois ou quatro meses do ano, reina nessas cidades uma animação extraordinária [...]”.

Além das feiras e da venda de produtos, desenvolveram-se, neste período, as corporações de ofício, fato importante quando se trata do renascimento comercial e urbano. Guizot (2005), em um trecho da *Histoire de la civilisation em France*⁵, afirma que as corporações de ofício da Idade Média remontam a antiguidade romana, quando artesãos livres começaram a se organizar e trabalhar em proveito próprio, não mais como escravos. Acreditamos que Guizot (2005) refere-se à natureza das corporações de ofício que tiveram, durante o renascimento do comércio no Ocidente medieval, um papel essencial.

Nesse sentido, os artesãos medievais organizavam-se, a exemplo dos artesãos livres da antiguidade romana, procurando trabalhar com mais tranquilidade e para si mesmos. Consideramos que esta análise sobre as corporações de ofício na Idade Média é fundamental para entendermos as reflexões tomasianas sobre o amor, visto que Tomás de Aquino fez parte de uma das principais corporações de ofício do século XIII, a Universidade.

A Universidade⁶ surgiu para defender os interesses e o trabalho dos intelectuais que, naquela época, precisavam se organizar de maneira diferente para lidar com as mudanças que estavam ocorrendo. Le Goff (2010) destaca a importância desta nova instituição, principalmente o papel exercido pela Universidade de Paris na constituição da cristandade e no processo de consolidação do pensamento Escolástico. Com efeito, Paris era a cidade em que os estudos filosóficos e teológicos desenvolviam-se mais e para onde afluíam estudantes de várias partes da Europa para estudar com grandes mestres, como Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio. Para se ter uma ideia, de acordo com Verger (2006), na Universidade de Paris, haviam quatro nações, destinadas a abrigar mestres e estudantes conforme sua “proveniência geográfica”: França, Picardia, Normandia, Inglaterra.

Essas condições novas determinaram uma forma diferente de os homens viverem em sociedade. No século XIII, aconteceu, segundo Duby (1994), a retomada

⁵ Texto de 1884 traduzido e publicado por Oliveira e Mendes em 2005, na coletânea intitulada *Formação do Terceiro Estado: as comunas: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry e Prosper de Barante*.

⁶ No tópico 1.4, trataremos mais detidamente sobre a Universidade medieval.

do esquema da trifuncionalidade, que era a forma como os medievais, a partir do século XI, melhor compreendiam a organização social⁷.

Entre os séculos XII e XIII, esta estrutura social consolida-se pela intervenção de intelectuais que se formavam nas escolas e nas Universidades, na medida em que retomavam esta concepção para entender a formação da sociedade como um todo ordenado:

Foram, pois, incitados a voltar os olhos mais deliberadamente para o social. Assim fizeram; e foi então que se abriu, na história da escolástica, esse hiato entre a abstração lógica do primeiro século XII e a abstração metafísica do século XIII: o tempo de Pedro, chantre de Notre-Dame de Paris, rodeado de um grupo de colegas, Roberto de Courçon e Estêvão Langton, e de alunos, Foulque de Neuilly e Tiago de Vitry. Animados do desejo de ver mais claro – o desejo que levava, no seu tempo, a aperfeiçoar os instrumentos de óptica – esses ‘sábios’ aplicavam os mesmos métodos, prosseguiram o mesmo fim que os seus antecessores. As suas investigações prolongavam aquelas cujos resultados Honorius Augustodunensis divulgavam e que Hugo de Saint-Victor fizera progredir. Esforçavam-se por afirmar o mesmo projecto de organização social, de forma a torná-la mais útil e a servir cada vez melhor a acção pastoral. Assim se edificaram, paralelamente, duas construções ideológicas: uma, imagem cavaleiresca da sociedade, enquadrada na corte de Henrique Plantageneta pelo esquema trifuncional; a outra, uma imagem clerical da sociedade, fundada no exame lúcido do concreto (DUBY, 1994, p. 336-337, grifo nosso).

Os intelectuais do século XIII foram incitados a investigar sobre o concreto, sobre o que acontecia na vida terrestre. Com efeito, as transformações que estavam acontecendo naquela época – renascimento urbano e comercial, organização dos estudos a partir da Universidade, o surgimento das ordens mendicantes etc. – faziam os intelectuais preocuparem-se com as relações humanas de modo diverso. Assim, com a explicação destes estudiosos dos valores e dos princípios que

⁷ Em *As três ordens ou o imaginário do Feudalismo*, Duby (1994) estudou esta concepção da trifuncionalidade, que surgiu no século XI com os escritos de Adalberão de Laon e de Gerardo de Cambrai. O esquema trifuncional, segundo este autor, compreende uma maneira de conceber a organização da sociedade feudal, de modo a justificar o sistema de produção baseado nas relações entre senhores e servos. É assim chamado porque é sistematizado sobre o conceito de *função social*, ou seja, para aqueles que pensam a trifuncionalidade, a sociedade é formada por três grupos que se apoiam mutuamente, desempenhando cada qual sua função específica: orar, combater e trabalhar. Os que oram compõem o clero, a Igreja, incumbidos de zelar pelos espíritos de toda a cristandade por meio da oração; os que combatem são os nobres comandados pelo príncipe, aos quais cabe proteger pelas armas toda a sociedade; e os que trabalham são os servos, que devem assegurar o sustento de todos pelo trabalho manual.

organizavam a sociedade, a figura trifuncional desenvolveu-se e constituiu um corpo complexo de explicações sobre as relações sociais.

É sob este contexto que consideramos relevante a análise tomasiana do amor, pois incide sobre este ato da vontade humana fundamental para as interrelações entre os homens e destes com o mundo. Com efeito, demonstra Duby (1994) que os intelectuais do século XIII tendiam a voltar-se para a vida cotidiana dos indivíduos e Tomás de Aquino, a nosso ver, não foi exceção.

Em outra obra, *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade (980-1420)*, Duby (1978) analisa as aproximações entre a sociedade e a arte que produziu no contexto da Idade Média Central. Na segunda parte da obra, em que estuda a arte das catedrais, também demonstra que os estudiosos do século XIII tiveram um papel capital no desenvolvimento da civilização daquela época, na medida em que suas formulações influenciavam a arte, por meio da qual se ensinava princípios morais àqueles que não frequentaram escolas e, portanto, tinham pouco ou nenhum contato com a escrita.

No âmbito artístico, as obras que mais se destacam, segundo o autor, são as catedrais góticas das cidades. Sua arquitetura, afirma, reflete as concepções formuladas no seio da Universidade pelos teólogos, que se esforçavam por convencerem racionalmente a cristandade da importância da Igreja e dos sacramentos na constituição da fé católica que conduz os homens que a seguem à salvação.

O valor da catedral não era apenas estético. Naquela época, segundo Duby (1978), esta estrutura funcionava também como centro de discussões e resoluções de problemas civis, onde se reuniam o clero e os burgueses para resolverem suas contendas. Era símbolo da aglomeração urbana, de sua organização política:

Porque, na escola episcopal, o ensino ganha um novo estilo. Descontrai-se, abre-se para o universo presente. As abadias viraram as costas ao mundo, separavam-se dele, protegiam-se dele pela clausura, que o monge não devia transpor. No mosteiro, a educação não se fazia em grupo, antes por partes: cada jovem ligava-se a um veterano que guiava as suas leituras e as suas meditações, o iniciava, o conduzia de degrau em degrau pelas vias da contemplação. Inversamente, a escola catedral é uma aula: um grupo de discípulos reúne-se aos pés dum mestre que para todos lê um livro, o comenta. Estes estudantes não vivem fechados. Misturavam-se com o século. São vistos nas ruas da cidade. Claro que todos, ou quase todos, pertencem à Igreja: são clérigos,

tonsurados, submetidos à jurisdição do bispo. Aprender é um acto religioso. Mas a missão para que o ensino os prepara é activa; é secular; é pastoral: é um ministério da palavra. São chamados a espalhar entre os laicos o conhecimento de Deus (DUBY, 1978, p. 117, grifo nosso).

Nesta obra, Duby afirma que os intelectuais do século XIII voltavam-se para os problemas cotidianos da sociedade. Contudo, insere algo diferente no debate: este era um fenômeno que se manifesta nas escolas das catedrais, o que o caracterizava como tipicamente urbano. Assim, acreditamos que o mestre dominicano Tomás de Aquino, tendo desenvolvido seus estudos num ambiente urbano (principalmente em Paris), foi influenciado por esta tendência⁸.

Com a leitura deste texto de Duby (1978, p. 117), podemos perceber a relevância do progresso intelectual observado no século XIII. Segundo ele, a sociedade, neste período, torna-se mais complexa e, por isso, “[...] reclama mais homens capazes de compreender e de exprimir-se”. Daí a importância da obra de Tomás de Aquino, que aborda temas concernentes à coletividade dos homens, como as paixões da alma.

Aliás, os sentimentos humanos pareciam um problema bastante presente no século XIII. De acordo com Duby (1978; 1994), as transformações ocorridas nesta época faziam da cidade um *locus* de pecado, mas também de virtude, pois nela, havia elementos que demandavam o controle dos impulsos passionais, pela razão, para manter o necessário equilíbrio no agir. Nesse sentido, tornava-se preciso refletir sobre tais impulsos que, sem a devida regulação, conduziam os homens ao pecado. Desse modo, acreditamos que o estudo de Tomás de Aquino sobre as paixões da alma contribui para a formação dos cidadãos de sua época e seguia a tônica da obra na qual está inserido, essencialmente teológica. Nesse cenário, o papel de um intelectual como Tomás de Aquino figura-se como fundamental para o desenvolvimento cidadão.

De Boni (2003) afirma que a *Suma Teológica* deve ser considerada como um empreendimento teórico voltado para a reflexão teológica. Assim, se Tomás de Aquino aborda a questão da felicidade terrena, é porque este problema implica o fim

⁸ Estes envoltimentos do teólogo-filósofo com o desenvolvimento da cidade medieval é explicitado por De Boni (2003) em *Entre a urbe e o orbe – o De Regno no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino*. Neste artigo, o autor esclarece que este pensador segue Aristóteles e afirma ser a cidade a comunidade perfeita, que oportuniza ao homem o bem viver. Contudo, diferentemente de Aristóteles, mestre Tomás relaciona o bem viver na Terra à felicidade eterna no paraíso, que só pode ser alcançada após a morte.

último do ser humano, que é Deus. O bem viver na mortalidade está submetido ao bem viver na imortalidade junto ao Criador. Segundo este mesmo autor, a felicidade do homem na existência terrena na concepção do teólogo-filósofo também depende da percepção de que o amor é uma virtude natural do homem que tende a levá-lo à comunhão com seus iguais e com Deus. Daí a importância histórica e social do texto tomasiano.

1.2. Sobre os intelectuais no século XIII

Como pudemos perceber, Tomás de Aquino foi um teólogo e filósofo bastante preocupado com os homens de seu tempo. Foi, antes de tudo, um pensador que estudou e ensinou na Universidade. Foi, portanto, um intelectual.

Assim, consideramos relevante refletir sobre os estudos que foram feitos acerca dos intelectuais medievais, principalmente a pesquisa feita por Le Goff intitulada *Os intelectuais na Idade Média* e a feita por Oliveira (2008), *O ambiente citadino e universitário do século XIII: lócus de conflitos e de novos saberes*. Com isso, acreditamos poder entender a trajetória de mestre Tomás.

Em seu livro, Le Goff (2010, p. 11) procura analisar o intelectual medieval. Para ele, essa personagem surge e se desenvolve entre os séculos XII e XIII e entra em declínio entre os séculos XIV e XV. Defende sua tese a partir de uma ideia fundamental, qual seja, o trabalho intelectual naquele período caracterizava-se pela união entre a pesquisa⁹ e o ensino no ambiente urbano.

Um dos fatos mais importantes para o amadurecimento do intelectual medieval, para Le Goff (2010, p. 9), é o renascimento das cidades. Segundo ele, esta personagem só poderia surgir e se desenvolver nas cidades, uma vez que sua organização tornava viável o trabalho daquela: “Urbanos, os novos intelectuais são homens de ofício. Precisam, como os mercadores, uma vez que são “vendedores, de palavras” como aqueles são “vendedores de tempo”, superar o chavão tradicional da ciência que não existe para ser vendida, sendo de Deus”.

⁹ ‘Pesquisa’ é o termo utilizado por Le Goff (2010) para designar o trabalho de investigação dos intelectuais. Esses trabalhos resultaram em grandes obras, como as *Questões da Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Portanto, não devemos confundir a ideia que temos da pesquisa universitária na atualidade com a ‘pesquisa’ na Idade Média.

Oliveira (2008), assim como Le Goff (2010), procura relacionar o trabalho dos intelectuais ao desenvolvimento das cidades medievais. Para ela, as cidades colocam em pauta novos elementos que determinam o progresso intelectual na Idade Média – o espírito de público e de diversidade. Os homens, entre os séculos XI e XIII, passaram a lidar com uma maior diversidade de pessoas e, portanto, de interesses e intenções: “Assim, a vida urbana cria concomitante um ambiente diversificado de pessoas e atividades. Mas gera, também, a exigência de uma unidade social, não mais pautada pelas relações pessoais, mas em instrumentos jurídicos gerais” (OLIVEIRA, 2008, p. 230).

Além disso, as cidades também se alimentavam do trabalho desses intelectuais. Segundo o autor, muitos homens que se dedicavam aos estudos, principalmente aqueles que enveredavam pela gramática, pela retórica e pelo direito, contribuíam com o fortalecimento das cidades enquanto espaços organizados de sociabilidade. As cidades, por isso, devem também aos intelectuais, o seu renascimento e amadurecimento entre os séculos XII e XIII.

Le Goff (2010) reconhece a grande diversidade de pensadores e ideias existentes na Idade Média. Contudo, procura analisar apenas uma espécie de pensador que para ele é representativo do pensamento medieval:

Erudito e professor, pensador por ofício, o intelectual também costuma ser definido por alguns traços psicológicos que podem se projetar sobre o espírito, por algumas dobras do caráter que podem se tornar rígidas, transformar-se em hábitos, manias. Argumentador, o intelectual arrisca-se a cair na raciocinação. Científico, a segura o espreita. Crítico, não irá ele destruir por princípio, denegrir por sistema? Não faltam detratores no mundo contemporâneo para assim fazer dele um bode expiatório. A Idade Média, se ironizou os escolásticos fossilizados, também não foi injusta. Não imputou a perda de Jerusalém aos universitários, nem o desastre de Azincourt aos grupos da Sorbonne. Por trás da razão, a Idade Média soube ver a paixão do justo, por trás da ciência, a sede da verdade, por trás da crítica, a busca do melhor. Aos inimigos do intelectual, Dante respondeu desde séculos, pondo no *Paraíso*, onde os reconcilia, as três maiores figuras de intelectuais do século XIII: Santo Tomás, São Boaventura e Siger de Brabante (LE GOFF, 2010, p. 25-26).

Como podemos observar na passagem acima, Le Goff interessa-se pelo professor e pelo erudito, aquele que pensava e ensinava porque esses eram suas funções primordiais. De acordo com o autor, existem algumas características psicológicas que definem o comportamento dos intelectuais medievais: é um

pensador que argumenta, que preza os aspectos ‘científicos’ da pesquisa e que critica. Isto significa, para nós, que o intelectual medieval era bastante ativo na sociedade e, nesse sentido, preocupava-se em observar os homens e suas relações para conhecê-los. Na medida em que era professor, queria também transmitir esse conhecimento aos outros, difundir suas conclusões àqueles que se interessavam por ouvi-los.

Este caráter ativo do intelectual medieval é elucidado por Le Goff (2010, p. 30), assim que começa a discorrer sobre o nascimento destes homens no século XII. Em primeiro lugar, o que os diferencia de outros pensadores da Idade Média é o modo como veem o conhecimento: “Um homem cujo ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de erudito, em resumo, um intelectual – esse homem só aparecerá com as cidades”.

Em segundo lugar, a escolha das fontes, das autoridades que pautariam as obras e os ensinamentos que pretendiam difundir:

Se esses mestres que são clérigos, que são bons cristãos, preferem como *textbook* Virgílio ao Eclesiastes, Platão a Santo Agostinho, não é apenas por estarem convencidos de que Virgílio e Platão são ricos em ensinamentos morais e de que por trás da casca há a medula (e haverá mais disso nas Escrituras ou nos Padres?), mas porque a *Eneida* e o *Timeu* para eles são obras antes de tudo científicas – escritas por sábios e próprias para serem objeto de ensino especializado, técnico, enquanto a Escritura e os Padres, que também podem ser ricos de matéria científica (o *Gênesis* não é obra de ciências naturais e de cosmologia, por exemplo?), o são apenas secundariamente. Os Antigos são *especialistas*, que encontram lugar mais adequado em um ensino especializado – o das *artes liberais*, das disciplinas escolares – do que os Padres ou a Escritura, que antes devem ser reservados à Teologia. O intelectual do século XII é um profissional, com seus materiais básicos, os antigos, com suas técnicas, a principal das quais é a imitação dos antigos (LE GOFF, 2010, p. 36).

Le Goff afirma que os mestres do século XII passaram a preferir obras filosóficas e científicas em determinados temas às obras dos Padres e à Escritura. Seguiam as artes liberais, que eram sete, divididas em duas partes. O *trivium* compreendia a gramática, a retórica e a dialética. O *quadrivium* compreendia a aritmética, a geometria, a astronomia e a música. Esse era, segundo Le Goff (2010), o currículo fundamental das escolas citadinas no século XII. Passaram a enxergar o

conhecimento numa perspectiva diferente, no sentido de que as obras de Platão e Virgílio eram melhores para aprender gramática, retórica e dialética do que a Escritura e a de Santo Agostinho. Certamente esses clérigos não desmereciam a Escritura nem os escritos dos Padres da Igreja. Os interesses e as fontes eram distintas.

Le Goff (2010) também esclarece como os mestres do século XII tiveram acesso às obras filosóficas e científicas da antiguidade. O meio para que o Ocidente conhecesse tais escritos foram os muçulmanos. De acordo com o autor, os textos antigos circulavam no Oriente com mais tranquilidade que no Ocidente e, a partir do intercâmbio entre o mundo oriental e o mundo ocidental, os intelectuais cristãos puderam conhecer muitas obras que até então não conheciam ou conheciam muito pouco.

Os precursores desse movimento foram, segundo o autor, os tradutores. Na medida em que o Ocidente estabelecia relações bélicas ou comerciais com o Oriente, muitos manuscritos foram trazidos para o seio da cristandade por aqueles que ansiavam por conhecer o modo como os antigos e os orientais pensavam:

Os tradutores: estes são os pioneiros desse Renascimento. O Ocidente não entende mais o grego. Abelardo o deplora e exorta as religiosas do Paráclito a preencher essa lacuna, ultrapassando assim os homens no domínio da cultura. A língua científica é o latim. Originais árabes, versões árabes dos textos gregos, originais gregos são então traduzidos, seja por uma pessoa isolada, seja, é o caso mais frequente, por equipes. Os cristãos do Ocidente utilizam-se de assistentes espanhóis que viveram sob o domínio muçulmano. Assim reúnem-se todas as competências. Uma das equipes é célebre: aquela formada pelo ilustre abade de Cluny, Pedro, o Venerável, para a tradução do Alcorão. Viajando pela Espanha, num roteiro de inspeção dos mosteiros clunistas, nascidos na esteira da Reconquista, Pedro, o Venerável, é o primeiro a conceber a ideia de combater os muçulmanos não no terreno militar, mas no terreno intelectual. Para refutar-lhes a doutrina, é preciso conhecê-la – essa reflexão, que nos parece de simples evidência, é uma audácia nesse tempo de Cruzada (LE GOFF, 2010, p. 38-39).

O trabalho dos tradutores não era apenas de erudição. De um lado, refletia uma preocupação teórica e, de outro, uma preocupação política. As traduções facilitavam o acesso a obras importantes originalmente escritas em grego, árabe e outras línguas desconhecidas por muitos estudiosos do Ocidente medieval. Além disso, os cristãos desconheciam muitas coisas que os muçulmanos já conheciam e

ensinavam. Portanto, era preciso conhecer o modo de pensar daqueles que refletiam de maneira diferente da cristandade, para combatê-los no campo intelectual. Segundo Le Goff (2010), a empresa de Pedro, o Venerável (1092-1156), dava essa necessária dimensão política ao conhecimento e, além disso, tornava mais profissional o trabalho do intelectual na medida em que precisava pagar pelos serviços de tradutores que conheciam o grego e o árabe.

Com o advento das traduções e das obras filosóficas no Ocidente, destacou-se como centro cultural a cidade de Paris. Segundo Le Goff (2010), as opiniões sobre Paris divergiam muito. Para alguns religiosos, principalmente aqueles ligados às ordens monásticas mais tradicionais, consideravam Paris um lugar muito ruim para os homens, pois ali encontrariam ciência e filosofia que os prejudicariam do ponto de vista religioso, dogmático. Outros, menos ortodoxos, a consideravam um lugar bastante proveitoso para aqueles que amavam os estudos. Independentemente de ser amada ou rechaçada, Paris é considerada, desde o século XII, o maior centro intelectual da cristandade:

Dentre todos esses centros, Paris, favorecido pelo prestígio crescente da monarquia dos Capetos, é o mais brilhante. Mestres e estudantes se comprimem todos os dias na Cité e em sua escola catedral, na Rive Gauche, onde gozam de uma enorme independência. Em torno de Saint-Julien-le-Pauvre, entre a rua de Boucherie e a rua de Garlande; mais a leste, em torno da escola de cônegos de Saint-Victor; ao sul, ao subir a Montanha – lá está, a coroá-la, com sua outra grande escola, o mosteiro de Sainte-Geneviève. Ao lado dos professores regulares do Capítulo de Notre-Dame, o cônego de Saint-Victor e de Sainte-Geneviève, mestres mais independentes, os professores *agregés* que tinham recebido do monge encarregado, em nome do bispo, a *licentia docendi*, o direito de ensinar, atraem alunos e estudantes em número crescente e suas casas particulares ou aos claustros de Saint-Victor ou de Sainte-Geneviève que se abrem para eles. Paris deve sua fama primeiro à explosão do ensino teológico, que está no topo das disciplinas escolares, porém logo, mais ainda, ao ramo da filosofia que, usando plenamente a contribuição aristotélica e o recurso ao raciocínio, faz triunfar os métodos racionais do espírito: a dialética (LE GOFF, 2010, p. 44).

Paris destacou-se, como pudemos verificar, principalmente pelo ensino teológico e pela filosofia. A dialética foi uma disciplina fundamental para professores e estudantes daquela época, pois se firmou como o fundamento metodológico dos estudos. Procurava-se chegar ao conhecimento principalmente pela argumentação

racional e, por isso, a dialética ganhou espaço entre os intelectuais. Um dos personagens mais importantes, segundo Le Goff (2010), para estudarmos sobre os intelectuais medievais é Pedro Abelardo¹⁰, destacado professor parisiense.

Abelardo (1079-1142), de acordo com o autor, deixou o ofício das armas para dedicar-se aos estudos. Ele era um jovem bastante talentoso: “Sempre agitado, sente-se bem por toda parte onde há um combate a que possa se entregar. Sempre animador de ideias, por onde passa provoca o nascimento de discussões apaixonadas” (LE GOFF, 2010, p. 59). Esse espírito combativo e curioso de Abelardo o levou a Paris, onde se destacou como estudante e como professor. Nessa cidade, Abelardo envolveu-se em uma série de debates com vários mestres até se tornar professor. Ele conheceu a fama e muitos alunos o seguiram. Sua carreira foi entremeada pela paixão com Heloisa, muito conhecida pelo livro que escreveu com o nome de *História das minhas calamidades*. Ele foi o primeiro intelectual segundo a concepção adotada por Le Goff (2010).

Le Goff (2010) destaca as principais qualidades de Abelardo como intelectual. Ele foi principalmente um lógico que procurou estabelecer um método de investigação. Nas obras *Manual de lógica para principiantes* e *Sic et Non*, ele procurou debater os pormenores deste método para que seus leitores e alunos pudessem ler e interpretar os textos clássicos, os Padres e a Escritura. Com isso, Abelardo estabelece, segundo Le Goff, a importância de uma ciência da linguagem:

Daí a necessidade de uma ciência da linguagem. As palavras são feitas para significar – nominalismo –, mas têm fundamento na realidade. Correspondem às coisas que significam. Todo o esforço da lógica deve consistir em proporcionar essa adequação significativa da linguagem com a realidade que ela manifesta. Para esse espírito exigente, a linguagem não é o véu do real, mas sua expressão. Esse professor acredita no valor ontológico do seu instrumento: o verbo (LE GOFF, 2010, p. 70-71).

Nesse sentido, Abelardo afirma que é preciso ter cuidado com as palavras, com seus significados, pois a compreensão do mundo também depende da forma como lemos e interpretamos as palavras. A linguagem e a realidade fazem parte de um mesmo universo e se relacionam intimamente.

¹⁰ Sabemos da importância de situar Abelardo no debate acerca do nominalismo, principal problema de sua época. Contudo, por não ser o objetivo central desse trabalho tratar do século XII, nem tampouco de Abelardo, não refletiremos sobre o nominalismo.

Além disso, Abelardo também foi, segundo Le Goff, um grande moralista¹¹. Segundo o autor, Abelardo humanizou o sacramento da penitência. Enquanto a Igreja da Alta Idade Média preestabeleceu uma lista de pecados e punições a serem cumpridas, enfatizando a falha do pecador e não a pessoa do pecador, Abelardo procurou inverter a ordem de importância, transferindo o foco do pecado para aquele que o pratica. Assim, considera-se a intenção e a vontade de arrependimento.

O século XII fez do intelectual um artista, um artesão. Para Le Goff (2010), o trabalho dos intelectuais no século XII pode ser comparado ao trabalho de qualquer outro artesão, uma vez que todos eles têm uma arte. Arte aqui é empregada não no sentido de obra artística – afrescos, esculturas, pinturas, romances etc. –, mas sim no sentido de ser ato planejado, organizado, refletido. O intelectual, assim como o ferreiro ou o sapateiro, tem um método e uma organização para realizar o seu trabalho:

Assim o intelectual é um artesão; no meio de todas as ciências [as artes liberais] são chamadas artes as que não implicam apenas o conhecimento, mas também uma produção que se origina imediatamente na razão, como a função da construção (a gramática), dos silogismos (a dialética), do discurso (a retórica), dos números (a aritmética), das medidas (a geometria), das melodias (a música), dos cálculos do curso dos astros (a astronomia).

[...]

Homem de ofício, o intelectual tem consciência da profissão a assumir. Reconhece a ligação necessária entre ciência e o ensino. Não pensa mais que a ciência deve ser entesourada: está persuadido de que deve ser posta em circulação. As escolas são oficinas de onde são exportadas as ideias, como as mercadorias. Sobre o canteiro urbano, o professor acompanha, com igual ímpeto produtor, o artesão e o mercador (LE GOFF, 2010, p. 88).

O intelectual medieval guarda relações também com o mercador. Assim como os mercadores, o intelectual também faz circular artigos de suma importância para a sociedade – ideias. O conhecimento deve ser difundido por meio do ensino e, também, da pesquisa. Os livros e as escolas, nesse sentido, adquirem uma grande importância.

O artigo de Oliveira (2008) também nos traz análises sobre as semelhanças entre os intelectuais e os mercadores:

¹¹ “Moralista” aqui não é empregado como um adjetivo pejorativo, no sentido de ser moralista, aquele que prega e exige rigidamente o cumprimento de regras morais. Abelardo foi um moralista, para Le Goff, porque escreveu sobre a moral do ponto de vista filosófico.

As atividades desempenhadas por esses religiosos, especialmente os mestres, sofreram, em um primeiro momento, os mesmos preconceitos que os mercadores, pois, tal como os mercadores que obtinham lucro pelo comércio e pela usura, os mestres universitários viviam do ensino. Vendiam, por conseguinte, algo que não deveriam vender: sua sabedoria. Na concepção dos mais antigos da Igreja, esta sabedoria proveniente de atividades intelectuais seria um dom, uma graça divina, não sendo justa a sua venda. Desse modo, essas duas atividades, citadinas por essência, distinguem-se das demais e caracterizam, indubitavelmente, as relações oriundas deste universo novo que se abria ao homem medieval do século XIII, “Uma Europa do trabalho intelectual nascia ao lado da Europa do trabalho comercial”. (OLIVEIRA, 2008, p. 241-242).

A autora insere outro dado importante ao debate. O fato de os intelectuais serem vistos como mercadores de sabedoria era algo, segundo ela, considerado pecaminoso por membros mais antigos da Igreja. Ela destaca que tanto as atividades do intelectual quando as do mercador sofriam essas repreensões porque eram novas relações, características das mudanças que estavam ocorrendo na sociedade.

Nessa discussão sobre os intelectuais na Idade Média, tanto Le Goff (2010) e Oliveira (2005; 2008) quanto os outros estudiosos desse período (NUNES, 1979; VERGER, 1990; 2001; 2006), concordam que o nascimento da Universidade é crucial para a cultura no Ocidente medieval. Acreditamos que conhecer melhor a Universidade, considerada como a principal instituição de ensino e de investigação no século XIII (NUNES, 1979; OLIVEIRA, 2005; LE GOFF, 2010), é essencial para refletirmos sobre as obras de Tomás de Aquino. Com efeito, o teólogo-filósofo é um dos principais representantes dessa instituição e suas obras, principalmente a *Suma Teológica*, tornaram-se possíveis por causa da existência e da organização da Universidade, *locus* dos grandes debates do século XIII.

Consideramos importantes os estudos de Jacques Verger sobre a Universidade medieval, distribuídos em várias obras, tais como o verbete *Universidade*, presente do *Dicionário Temático do Ocidente Medieval* (2006), os livros *As universidades na Idade Média* (1990) e *Cultura, ensino e sociedade no Ocidente dos séculos XII e XIII* (2001). Outros autores que também se dedicaram aos estudos da História da Educação Medieval nos ajudaram a entender melhor esta instituição, como Ruy Nunes (1979), Lauand (2004) e Oliveira (2002; 2005). Verger auxilia-nos mais no entendimento da organização e das relações entre a

universidade e a política. Nunes, Lauand, Oliveira e Le Goff enfatizam, também, questões relacionadas à Escolástica, enquanto filosofia e método de pesquisa e ensino.

No início, ela era uma federação de escolas, cada mestre mantendo autoridade sobre seus alunos. Mas estas escolas foram reagrupadas, por disciplina, em faculdades: faculdade preparatória de artes, faculdades 'superiores' de medicina, de direito canônico (o direito civil, demasiado profano, foi banido das escolas parisienses a partir de 1219) e teologia. Cabia às faculdades o papel de organizar uniformemente os estudos e de zelar pela ortodoxia do ensino. De longe a mais numerosa, recebendo os estudantes mais jovens, a faculdade de artes tinha uma organização particular: os mestres distribuíam-se, segundo sua proveniência geográfica, em 'nações' (França, Picardia, Normandia, Inglaterra). A própria Universidade agrupava faculdades e nações; velava pela disciplina geral da comunidade de mestres e estudantes; defendia-os perante os poderes externos (rei, bispo, papa) e negociava com eles a outorga ou a confirmação de liberdades e privilégios (isenções judiciais e fiscais, taxação de aluguéis etc.), que garantiam sua autonomia e sua personalidade moral (VERGER, 2006, p. 577).

Neste artigo, Verger considera a Universidade de Paris um exemplo. Por isso, procura discorrer sobre esta, citando outras universidades da época, como Oxford e Bolonha, somente para destacar algumas características particulares.

Em relação à organização institucional, Verger (2001; 2006) afirma que a Universidade de Paris passou a abrigar, no início do século XIII, as escolas parisienses dividindo-as em faculdades de acordo com as 'disciplinas'. Assim, as escolas eram classificadas e agrupadas em uma faculdade preparatória, a de artes, e três ditas superiores, direito, medicina e teologia. Essas faculdades eram responsáveis pela organização dos estudos, no sentido de estabelecer as referências e as diretrizes para o desenvolvimento dos cursos. O processo de ensino e aprendizagem efetivava-se, por assim dizer, nas faculdades. Além das faculdades, existiam as nações que reuniam mestres e estudantes conforme a origem geográfica. A Universidade era responsável por disciplinar e defender seus membros, para que pudessem desenvolver seus trabalhos da melhor forma possível. Verger (2006) demonstra que a Universidade trouxe importantes inovações para a História da Educação:

De início, a originalidade estava na autonomia ou, como se dizia, nas 'liberdades e privilégios' de que usufruíam mestres e estudantes (em

Bolonha, apenas estes últimos). A comunidade universitária era, no começo, bastante diferente de outros ofícios urbanos e o estatuto de seus membros assemelhava-se ao dos clérigos. Entretanto, como qualquer corporação, a Universidade podia elaborar estatutos para organizar a disciplina interna e estabelecer regras de funcionamento; programas, cursos, exames, colações de graus sucessivos (bacharelado, licenciatura, mestrado ou doutorado) eram livremente definidos, em cada faculdade, pela assembleia dos mestres. A Universidade organizava, também, a confraternização entre seus membros, garantia-lhes a defesa e a representação perante as autoridades externas. Enfim, ela era dona do recrutamento, tanto no que se refere à matrícula de novos estudantes, quanto à eleição ou admissão de novos mestres (VERGER, 2006, p. 579-580).

As corporações universitárias possibilitavam o progresso do ensino, porém Verger (2006) destaca que os poderes (laico e eclesiástico) faziam algumas imposições aos intelectuais e muitos cediam a elas ¹². Sua constituição não se deu, portanto, sem conflito.

Verger enfatiza outra peculiaridade marcante da Universidade medieval: o universalismo, assegurado pelo princípio da 'autoridade' e pelo uso do latim como língua oficial para os estudos. O estabelecimento do latim como língua 'oficial' dos estudos contribuiu para o desenvolvimento desta instituição, uma vez que estudantes de toda parte, independentemente de suas origens, tinham acesso às obras traduzidas de outras línguas e os livros de pensadores medievais, obras que tinham o status de 'autoridade'. As 'autoridades' eram os textos considerados mais importantes numa determinada área de conhecimento, como Aristóteles (384 a.C-322 a.C), Santo Agostinho (354-430), Pedro Lombardo (1100-1160) e a *Bíblia*. Esta uniformidade fez da Universidade medieval, segundo o autor, uma instituição com vocação universalista: "Ao menos em teoria, esta uniformidade proporcionava a validação universal dos graus universitários, onde quer que tivessem sido obtidos e o direito dos estudantes de escolher livremente sua universidade" (VERGER, 2006, p. 580). Mestres e estudantes falavam, portanto, a mesma língua em toda parte.

A filosofia medieval, a Escolástica, desenvolveu-se bastante com o surgimento das universidades (cf. NUNES, 1979; OLIVEIRA, 2002; OLIVEIRA, 2005). Acreditamos que a obra de Nunes (1979), intitulada *História da Educação na*

¹² Vale lembrar que a autonomia da Universidade ainda é um tema bastante discutido por pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. Dadas as devidas diferenças históricas, o debate tem o mesmo tema e o mesmo princípio: liberdade e autonomia são essenciais para a produção e a circulação do saber. Já no século XIII, época em que nasceram as Universidades, estas instituições eram consideradas estratégicas do ponto de vista político, tanto pelos príncipes seculares quanto pelo clero (DE BONI, 2002).

Idade Média, é bastante apropriada para entendermos a Escolástica como filosofia e não somente como método de ensino:

A escolástica foi um método de pensamento e de ensino que surgiu e se formou nas escolas medievais e se plasmou de modo inextinguível nas universidades do século XIII, máxime através do magistério e das obras de Santo Tomás de Aquino. O termo escolástica, porém, significa ainda o conjunto das doutrinas literárias, filosóficas, jurídicas, médicas e teológicas, e mais outras científicas, que se elaboraram e corporificam no ensino das escolas universitárias do século XII ao século XV, pois não nos cabe considerar a Segunda Escolástica que floresceu na época do Renascimento (NUNES, 1979, p. 244).

A passagem evidencia que a Escolástica foi uma forma de pensar e de ensinar que se consolidou nos séculos XII e XIII, mas devemos observar que esta filosofia esteve presente em todo o período que denominamos de Idade Média. Com efeito, desde Boécio, pensador do início da época medieval, a filosofia concentrou-se no problema da distinção e da conciliação entre razão e fé, e é este o eixo fundamental da Escolástica que atingiu a plenitude no século XIII, principalmente pelas obras de Tomás de Aquino (OLIVEIRA, 2005).

Nunes (1979) ajuda-nos a compreender a significação mais geral de Escolástica, que foi não somente um método de ensino, mas também todo o conjunto de teorias que surgiram na Idade Média, desde Boécio no século IV até os primeiros sinais de decadência dos séculos XIV e XV.

Como modo de pensar tipicamente medieval, a Escolástica, em suas diversas manifestações durante a Idade Média, esteve sempre comprometida com as questões mais importantes deste período. Oliveira (2002), em *Considerações sobre o caráter histórico da escolástica*, demonstra como os pensadores escolásticos contribuíram para a consolidação da sociedade medieval, enfatizando Alcuíno (735-804), Scotus Erigena (810-877), Anselmo de Cantuária (1033/34-1109), Abelardo (1079-1142), Alberto Magno (1193 ou 1206-1280) e Tomás de Aquino (1224/25-1274/75).

No que tange ao método de ensino desenvolvido na Escolástica, destacamos principalmente os pilares – a autoridade e a razão – que sustentam tal método, os exercícios característicos e o modo totalizante de entender os problemas propostos no ensino.

Conforme Nunes (1979, p. 245-246), o ensino medieval, principalmente na Universidade do século XIII, funda-se em dois princípios norteadores: a autoridade e a razão. A autoridade significa o recurso aos textos considerados mais importantes em uma determinada área do conhecimento. Assim, em Medicina, estudava-se principalmente Hipócrates e Galeno e em Teologia lia-se e comentava-se a Sagrada Escritura e os escritos dos Padres da Igreja, notadamente Santo Agostinho. A razão significava, na verdade, o recurso ao raciocínio, à análise racional das autoridades. Este princípio desenvolveu-se mais claramente, de acordo com Oliveira (2002), a partir das formulações de Abelardo no século XII, que buscava, na razão humana, os instrumentos necessários para alcançar o conhecimento da verdade.

A partir desses dois preceitos fundamentais, o ensino desenvolvia-se seguindo duas práticas comuns – a *lectio* e a *disputatio*:

Em todas as faculdades, o ensino era dominado por dois tipos fundamentais de exercícios: a aula (*lectio*) e o debate (*disputatio*). A primeira visava a fazer conhecer ao estudante as ‘autoridades’ e, através delas, permitir-lhe dominar o conjunto da disciplina que estudava; a segunda era, ao mesmo tempo, para o professor, o meio de aprofundar mais livremente certas questões do que num comentário de texto e, para o estudante, a ocasião de pôr em prática os princípios da Dialética, de experimentar a vivacidade de seu espírito e a precisão de seu raciocínio (VERGER, 1990, p. 56).

Verger (1990) explicita que o ensino tinha dois pilares fundamentais: a *lectio* e a ‘disputa’. A *lectio*, ou aula, consistia na leitura atenta dos textos de autores considerados autoridades da disciplina em questão. O mestre ou o bacharel realizava a leitura, parando em alguns momentos para esclarecer algum ponto fulcral para a interpretação das autoridades. Existiam as aulas ordinárias, dadas pelos mestres, e as extraordinárias, dadas pelos bacharéis. A ‘disputa’ era o exercício mais original da Universidade e o mais característico do método escolástico, pois era no debate que se observava como mestres e estudantes esforçavam-se para resolver questões pertinentes àquela sociedade, buscando abarcar a totalidades destes problemas.

Nunes (1979) destaca algumas das principais características da ‘disputa’:

A disputa – *quaestio disputata* – nasceu da *lectio* através da questão e se tornou exercício autônomo próprio do mestre universitário que a organizavam para os seus estudantes. Ocorria no período vespertino

e era sustentada pelos bacharéis ou pelo próprio mestre com a participação dos alunos que propunham objeções. A disputa *de quolibet* era uma questão extraordinária ou disputa solene realizada duas vezes por ano, perto do Natal e da Páscoa. Nessa ocasião, os mestres de teologia ou de artes sustentavam uma disputa em que os temas eram imprevisíveis por serem escolhidos na hora pelos assistentes e as perguntas podiam referir-se a qualquer assunto. Daí o nome dessa disputa: *de quolibet*. As *Quaestiones quodlibetales* constituem o modelo primoroso do gênero. Como diz Chenu, 'a disputa era o torneio dos clérigos'. No dia marcado, sob a direção do mestre, o bacharel sustentava a disputa contra doutores, bacharéis e estudantes numa verdadeira desordem de temas, ataques e respostas. Noutro dia, o mestre ordenava o assunto e procedia à *determinatio*, isto é, resolvia de modo autorizado e categórico a questão. Desse modo, a universidade medieval era um ambiente animado pelas investigações, pelos debates e pela atividade dos alunos e professores. Nela não existia esse processo didático exclusivo, monótono e rotineiro de meras aulas expositivas e de modo algum os alunos se mostravam ouvintes passivos a repetirem cegamente as palavras do professor. O método extravagante do *magister dixit* foi invenção antiga dos pitagóricos que nunca se acomodou aos processos ativos e vivazes do método escolástico, mas que se perpetuou nas práticas da escola renascentista decadente, do século XVII quase até os nossos dias, quando a renovação didática da pedagogia moderna retomou o espírito e as técnicas da universidade medieval. (NUNES, 1979, p. 250).

A prática do debate foi o exercício mais importante na Universidade e do método escolástico de ensino nela desenvolvido, de modo que esta era uma instituição viva, animada pelo apreço que alunos e professores tinham pelo conhecimento.

Havia duas formas de debates: as questões disputadas e as de *quolibet*. As primeiras eram realizadas periodicamente, no período da tarde, e tinham como temas as leituras feitas nas aulas matinais. As segundas realizavam-se uma ou duas vezes ao ano, normalmente em datas importantes, como a Páscoa, e não tinham tema predeterminado. Estas últimas, segundo Verger (1990), desenvolviam-se em torno de problemas da sociedade do século XIII, o que ilustra o comprometimento da Universidade medieval com as questões próprias de seu tempo.

Podemos visualizar, ainda, a estrutura destes debates que enriqueciam a Universidade no século XIII. Segundo Nunes (1979), primeiro o mestre ou o bacharel apresentava a questão; em seguida, levantava uma possível solução para o problema que a questão propunha; depois, os participantes (alunos, mestres, bacharéis) sustentavam objeções, questionando a tese inicial. Após os primeiros questionamentos, vinham as contraobjeções feitas pelos que sustentavam a tese

inicial e que se opunham, de certo modo, às objeções. Por último, o mestre sintetizava a discussão e apresentava uma solução para o problema. Quando a solução era contrária às objeções, apresentavam-se respostas particulares a cada objeção feita. Esta dinâmica nos faz supor que os intelectuais medievais concebiam apenas *uma* solução para as questões frente a *outras* igualmente válidas, e que assumiam um compromisso com a verdade e, acima de tudo, com uma forma de questionar respeitosa às afirmações que consideravam equivocadas.

Le Goff (2010) também refletiu sobre essas práticas. Segundo ele, a *lectio* desenvolve-se e dá origem à disputa. Assim, os intelectuais medievais não se contentavam em ler as autoridades e conhecer suas afirmações, mas questionar sobre problemas que lhes pareciam pertinentes a partir dos conhecimentos que elas proporcionavam. O autor cita, nesse sentido, Tomás de Aquino que afirmou que a filosofia não pode ser apenas um meio de conhecer o que os outros disseram, mas sim, o caminho para buscar a verdade:

Mas o comentário provoca a discussão. A dialética permite ultrapassar a compreensão do texto para ir aos problemas que levanta, faz com que o texto se apague diante da busca da verdade. Uma extensa problemática substitui a exegese. De acordo com procedimentos próprios, a *lectio* se desenvolve em *quaestio*. O intelectual universitário nasce a partir do momento em que põe em questão o texto, que não é mais do que uma base, e então de passivo se torna ativo. O mestre deixa de ser um exegeta, torna-se um pensador. Dá suas soluções, cria. Sua conclusão da *quaestio*, a *determinatio*, é a obra de seu pensamento.

A *quaestio*, no século XIII, separa-se mesmo de todo texto. Existe por si própria. Com a participação ativa dos mestres e dos estudantes, transforma-se em objeto de uma discussão, torna-se a *disputatio* (LE GOFF, 2010, p. 120).

Le Goff (2010) cita Mandonnet para apresentar as características mais importantes na espécie de disputa *quolibética*:

Na disputa *quodlibética*, qualquer um pode provocá-lo sobre qualquer problema. Esse é, para o mestre que é o alvo das perguntas, o grande perigo. As questões, ou objeções, podem vir de todos os lados, hostis ou curiosas, ou malignas, tanto faz. Pode-se interrogá-lo de boa-fé, com o objetivo de conhecer-lhe a opinião; mas pode-se tentar fazer com que ele caia em contradição consigo próprio, ou obrigá-lo a se pronunciar sobre assuntos perigosos que ele preferiria não ter de abordar nunca. Às vezes pode ser um forasteiro curioso, ou um espírito inquieto; às vezes será um rival ciumento ou um mestre desejoso de deixá-lo em situação desagradável. Algumas

vezes, os problemas serão claros e interessantes, em outras serão ambíguos e o mestre terá muitas dificuldades para vislumbrar-lhes o exato alcance e compreender-lhes o verdadeiro sentido. Alguns permanecerão candidamente no domínio puramente intelectual; outros jogarão principalmente com segundas intenções políticas ou com a difamação... É essencial, já se vê, que aquele que se candidata a uma disputa *quodlibética* tenha uma presença de espírito incomum e uma competência quase universal (MANDONNET apud LE GOFF, 2010, p. 123).

A disputa *quodlibética* tinha grande importância para os intelectuais medievais. Em primeiro lugar, porque abria espaço para debater qualquer assunto que fosse pertinente aos homens daquela época. Depois, por colocar o mestre e seus estudantes à prova, no sentido de exigir deles maior preparo e ‘presença de espírito’ para defender seus posicionamentos, sempre questionados. Estudar era, então, uma questão de ‘sobrevivência’ enquanto intelectual e mestre. Com efeito, as disputas não eram previamente estabelecidas e, portanto, permitia toda sorte de questionamento. Mestres e estudantes desavisados poderiam ser pressionados, revelando seu despreparo.

Podemos notar, desde já, que a Escolástica não foi simplesmente a repetição das antigas escolas filosóficas e dos preceitos da Sagrada Escritura. Uma afirmação desta natureza faz parte de uma análise depreciativa da Escolástica, realizada por autores do Renascimento em função dos interesses políticos da época, e que minimiza a importância desta filosofia. Devemos considerá-la tal como amadurece na Idade Média, sem estes preconceitos. Com isso, podemos verificar que a Escolástica desenvolveu, entre outras coisas, “[...] a preservação da cultura antiga a partir de uma concepção cristã” (OLIVEIRA, 2005, p. 23).

2. OS ATOS HUMANOS, AS PAIXÕES DA ALMA E A FORMAÇÃO HUMANA NA PERSPECTIVA DE TOMÁS DE AQUINO

O nosso propósito neste capítulo é entender a concepção tomasiana de paixão. Acreditamos que esse capítulo auxilia na compreensão do amor enquanto paixão da alma e fundamenta o debate sobre a relação entre essa paixão e o processo educativo, pois situa o amor na complexidade dos atos humanos.

Na introdução às Questões sobre as paixões, Albert Plé esclarece que Tomás de Aquino analisou as paixões a partir das fontes que lhe eram acessíveis em seu tempo. Afirma que os fundamentos ele buscou principalmente na Bíblia, nos Padres da Igreja e principalmente em Aristóteles. Os textos aristotélicos que, segundo Plé, o teólogo-filósofo utilizou para as suas reflexões, são *Da Alma*, *Da Geração*, *Da Corrupção*, *a Retórica* e *a Física* (cf. PLÉ, 2003, p. 301).

As Questões sobre as paixões estão inseridas na parte da *Suma Teológica* que trata dos atos humanos. Existe, pois, uma ordem no debate estabelecida e esclarecida pelo próprio Tomás de Aquino numa breve introdução feita à Questão 6:

Porque é necessário chegar à bem-aventurança por alguns atos, é preciso conseqüentemente considerar os atos humanos, afim de que saibamos com que atos se chega à bem-aventurança ou quais impedem o caminho para ela. Ora, uma vez que as operações e os atos são a respeito de coisas singulares, por isso toda ciência operativa termina numa consideração particular. Portanto, porque a consideração moral é dos atos humanos, primeiramente deve ser tratada de modo universal e em seguida de modo particular. A respeito da consideração universal dos atos humanos, primeiro, ocorre considerar os mesmos atos humanos; em seguida, os seus princípios. Alguns dos atos humanos são próprios do homem; outros são comuns ao homem e aos animais. E porque a bem-aventurança é um bem próprio do homem, são mais próximos da bem-aventurança os atos que são propriamente humanos do que os atos que são comuns ao homem e aos outros animais. Portanto, primeiro devem-se considerar os atos que são próprios do homem; em seguida os atos que são comuns ao homem e aos outros animais e se chama paixões da alma (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, intr.).

Consideramos as explicações contidas na passagem acima importantes para entendermos o desenvolvimento da reflexão tomasiana sobre os atos humanos, que culmina nas paixões. Com efeito, o teólogo filósofo afirma que o fim último da ação do homem é a bem-aventurança. Para alcançá-la, não basta desejar chegar até ela,

nós precisamos agir. Existem, de acordo com o autor, duas espécies de atos, uma genuinamente humana e outra que é comum a homens e animais. As paixões fazem parte dessa segunda classe de ações.

2.1. Os atos humanos

Para que tenhamos uma ideia sobre os atos próprios do homem, que são chamados por Tomás de Aquino de voluntários, apresentamos uma análise sobre duas questões que tratam deles, a Questão 6, intitulada *O voluntário e o involuntário*, e a Questão 7, intitulada *As circunstâncias dos atos humanos*.

A Questão 6 é composta por oito Artigos. No primeiro, o autor discute se o voluntário está presente nos atos humanos. No segundo, questiona se esse mesmo voluntário encontra-se nos outros animais. O terceiro Artigo é dedicado à omissão e à negligência voluntária. O quarto Artigo é dedicado à possibilidade da vontade de sofrer qualquer forma de violência. Os outros quatro Artigos são dedicados às causas do involuntário. Assim, Tomás de Aquino pergunta se a violência, o medo, a concupiscência e a ignorância causam o involuntário. Consideramos suficientes, para a finalidade da nossa pesquisa, apresentar o conteúdo dos quatro primeiros Artigos e, depois, do oitavo, que trata da ignorância.

Para provar que as ações humanas são voluntárias, o autor parte da noção do princípio do movimento. Segundo ele, os seres movem-se por princípios internos ou por princípios externos. Aqueles que se movem por princípios internos podem fazê-lo por si mesmos ou por meio da ação de outro ser. Nesse sentido, todos os seres movem-se para alcançar determinado fim e os que fazem isso independentemente sabem o que querem, onde pretendem chegar, e detêm em seu poder os meios para alcançarem o que desejam. As ações voluntárias, segundo o teólogo-filósofo são essas, que são executadas de maneira consciente. Portanto, o homem, dotado de inteligência e vontade é capaz de executar atos voluntários (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 1, rep.).

No segundo Artigo dessa Questão 6, Tomás de Aquino insere outro dado importante para entendermos os atos que ele chama de voluntários. Nesse Artigo, ele questiona se os animais são capazes de realizarem ações voluntárias. Segundo

ele, os animais estão aptos para agir voluntariamente, mas de maneira diferente dos homens.

Existem, de acordo com o teólogo-filósofo, dois modos de agir voluntariamente, a partir de um conhecimento perfeito do fim, ou de acordo com um conhecimento imperfeito. Saber perfeitamente a finalidade da ação requer que se saiba não só o objetivo a ser alcançado, mas também as razões pelas quais se deseja isso ou aquilo. Diferentemente, saber imperfeitamente não exige tais reflexões, possíveis apenas aos homens. Nesse sentido, os animais atuam com base num conhecimento imperfeito do fim, determinado pelos sentidos e pelo instinto natural:

Ao perfeito conhecimento do fim segue o voluntário em sua razão perfeita, enquanto apreendido o fim, pode alguém, deliberando sobre este e sobre as coisas que levam a ele, ser ou não ser movida para o fim. Ao imperfeito conhecimento do fim, segue o voluntário em sua razão imperfeita, enquanto ao apreender o fim não delibera, mas é imediatamente movido para o fim. Daí que, só à natureza racional pertence o voluntário segundo a razão perfeita. Mas segundo a razão imperfeita, cabe também aos animais (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 2, rep.).

Na resposta a esse segundo Artigo, o autor não determina somente que apenas o homem pode agir de maneira voluntária de acordo com um perfeito conhecimento de sua finalidade, mas também que esse saber permite a ele fazer escolhas. O homem pode, ou não, agir. Podemos perceber que o conhecimento concede a nós uma liberdade que os outros animais não possuem. Na perspectiva tomasiana, essa liberdade é cada vez melhor exercida na medida em que ampliamos nosso conhecimento. A educação coloca-se, então, como um processo que, de fato, dá liberdade aos indivíduos. Contudo, o processo educativo não deve reduzir-se à acumulação de informações sobre diversos assuntos. De acordo com Tomás de Aquino, o conhecimento perfeito do fim implica em ter ciência da “[...] razão do fim e a proporção com o fim daquilo que se ordena para ele” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 2, rep.). Saber desses elementos é que permite ao homem exercer sua liberdade de agir ou não, desta ou daquela forma, e realizar escolhas pelo exercício da faculdade intelectual.

No terceiro Artigo o autor debate sobre a omissão. Se o homem tem a liberdade, pelo conhecimento perfeito do fim, de agir, ele também tem o alvedrio de não agir:

Chama-se voluntário o que procede da vontade. Duplamente, uma coisa pode proceder de outra: Primeiro, diretamente, quando procede de outra enquanto é agente, como o aquecimento procede do calor. Segundo, indiretamente, quando procede de algo que não age, como se diz que o naufrágio da nave procede do comandante enquanto desistiu de conduzi-la. Deve-se saber que o que se segue à falta de ação nem sempre se atribui ao agente como causa, porque deixou de agir, mas somente quando podia e devia agir. Se o comandante não pudesse governar a nave ou não lhe fosse dada essa incumbência, não lhe seria imputado o naufrágio causado por sua ausência.

Por isso, porque a vontade, querendo e agindo, pode, e às vezes deve, impedir o não agir e o não querer, então, o não querer e o não agir lhe serão imputadas como se delas procedessem. Eis por que o voluntário pode existir sem ato: às vezes, sem o ato exterior, mas com o ato interior, quando quer não agir; às vezes, sem o ato interior, quando não quer (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 3, rep.).

Tomás de Aquino afirma que a negligência é considerada voluntária quando as circunstâncias exigem ação, mas aquele que deveria agir não se move. Consideramos essa análise bastante importante, pois diz respeito à responsabilidade dos homens diante da sociedade. Podemos refletir, por exemplo, na atuação do professor. A omissão desse profissional significa prejuízo não só para ele, mas também para seus alunos, que deixam de aprender conteúdos fundamentais. Assim, o professor que se exime de cumprir com as suas responsabilidades docentes está exercendo sua liberdade de não agir, mesmo sabendo que sua postura terá implicações na vida de seus alunos. A ausência de ação, neste caso, é voluntária, pois o sujeito não age quando deveria agir.

Acreditamos que a noção de responsabilidade é ensinada. Se tomarmos as reflexões do teólogo-filósofo como fundamento de nosso pensamento, podemos afirmar que o senso de responsabilidade, bem como a capacidade de nos comprometermos com os assuntos da sociedade, é uma virtude e, por isso, ela não é inata nos homens. Levar em primeira consideração o bem comum, sem deixar de lado o bem particular, é um exercício diário que pode ser aprimorado com o amadurecimento de nossas faculdades, o intelecto e a vontade, e com a convivência diária com o outro. Nesse sentido, podemos observar que a liberdade e a

responsabilidade, dois valores considerados por Tomás de Aquino como eminentemente humanos, estão intrinsecamente relacionados, na medida em que devemos usufruir de nossa liberdade levando em consideração nossas responsabilidades em relação aos outros, e podem ser ensinados e aprendidos – essa análise nos leva a pensar que liberdade, na perspectiva tomasiana, não implica poder fazer o que se quer fazer indiscriminadamente, mas agir com inteligência e responsabilidade.

O quarto Artigo também traz um debate que avaliamos como importante. Nesse quarto Artigo, o teólogo-filósofo analisa se a vontade pode sofrer alguma espécie de violência:

O ato da vontade é duplo: um, que lhe é imediato, como emanado dela, querer; outro, que é por ela imperado e exercido por outra potência, como andar, falar, que são imperados pela vontade, mas exercidos por uma potência motora. Quanto aos atos imperados pela vontade, ela pode sofrer violência, enquanto os membros exteriores podem ser impedidos de exercerem o império da vontade. Mas, quanto ao próprio ato da vontade, ela não pode sofrer violência alguma.

A razão disto está em que o ato da vontade nada mais é que certa inclinação procedente de princípio interior que conhece, como o apetite natural é uma certa inclinação de um princípio sem conhecimento. O que é coagido ou violentado vem de um princípio exterior. Por isso, é contra a razão do mesmo ato da vontade ser coagido ou violentado, como também é contra a razão da inclinação natural ou do movimento (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 4, rep.).

O ato próprio da vontade, que é o ato de querer, de desejar, não pode sofrer violência. Nesse sentido, querer ou não querer algo depende unicamente de nós mesmos. Podemos, por exemplo, querer ir até outro lugar, mesmo que não dispomos dos meios necessários para realizar a viagem. Podemos querer conhecer matemática ou história, mas às vezes, somos impedidos por forças externas a nós. Em relação ao ato de desejar, não podemos ser cooptados, mas podemos ser impedidos por fatores externos de sair do campo do desejo e realizar o que queremos.

Podemos retomar o debate sobre a liberdade, considerando agora a questão da violência. Nós não podemos ser impedidos de querer, mas podemos ser impedidos de realizar o que queremos devido a elementos externos à nossa vontade. Nesse sentido, dependendo da força desses fatores externos, a nossa

liberdade de agir ou não, até mesmo a ação de querer isso ou aquilo, pode ser prejudicada¹³. Assim como o ato voluntário condiz com a vontade, a ação que contraria a vontade é chamada pelo autor de involuntária (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 6, a. 5, rep.). Devemos, com efeito, agir com inteligência e responsabilidade diante de fatos que podem ameaçar nossa liberdade, que segundo Tomás de Aquino não é um privilégio, mas uma característica humana que precisa ser desenvolvida – com vistas à bem-aventurança, fim último da vontade (cf. ABBAGNANO, 2007).

Além disso, nesse Artigo o teólogo-filósofo distingue o ato específico da vontade dos atos imperados pela vontade. O autor apresenta a natureza dos atos imperados pela vontade em outra Questão da segunda parte da *Suma Teológica*, intitulada *Os atos imperados pela vontade*. Essa Questão é a de número 17 e faz parte do debate maior sobre os atos humanos. Ela é composta por nove Artigos, mas para os objetivos dessa pesquisa, enfatizamos apenas alguns Artigos.

O primeiro Artigo define se imperar é ato da vontade ou da razão. Tomás de Aquino afirma que imperar é função do intelecto, pois é por meio do conhecimento do bem, que é o que o homem busca quando age, que se pode ordenar a ação humana. Nesse sentido, a inteligência coloca-se como princípio do agir humano, pois por ela nós podemos agir conscientemente.

As ações humanas implicam, na análise de mestre Tomás, íntima relação entre as duas potências que caracterizam o homem, o intelecto e a vontade. No entanto, o império, realizado pelo intelecto, é o ato que ordena a ação e nos coloca diante da finalidade da ação. Por isso, a educação coloca-se como processo fundamental, para fazer dos homens indivíduos aptos a agir de maneira inteligente.

Além disso, a reflexão do autor avança no debate. Na resposta à segunda objeção, o autor apresenta uma ideia que consideramos importante:

¹³ Compartilhamos da ideia de que a literatura pode nos ensinar muito sobre os homens e a sociedade. Assim, consideramos que o livro *1984*, de George Orwell, é bastante ilustrativo desse processo de violência contra a vontade e a liberdade humanas. O livro relata a vida num país governado por um ditador, o Grande Irmão, que por meio de órgãos estatais domina por completo os cidadãos, até mesmo os desejos mais íntimos de cada indivíduo. O Ministério mais importante do governo do Grande Irmão era o Ministério da Verdade, por meio do qual toda a história era modificada para que as ações hediondas do regime fossem esquecidas e as supostas conquistas fossem aclamadas, de modo que a população desejasse viver como o regime queria que vivesse. Esse livro demonstra a importância do respeito pela liberdade individual e de pensamento para a sociedade, bem como a impossibilidade de se dominar o ato próprio da vontade – apesar do esforço do regime, nem todos eram completamente dominados por ele, como o protagonista Winston Smith e sua namorada, Julia.

[...] deve-se dizer que a raiz da liberdade é a vontade como sujeito, mas como causa é a razão. Por isso, a vontade pode livremente tender para diversos objetos, porque a razão pode ter concepções diversas do bem. Por esse motivo os filósofos definem o livre arbítrio como: 'O livre juízo da razão'; como se a razão fosse a causa da liberdade (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 17, a. 1, sol. 2).

O exercício da liberdade, para o teólogo-filósofo, depende do conhecimento. Acreditamos que essa afirmação reflete-se em responsabilidade para todos que são responsáveis pela educação de crianças e jovens. O intelecto, na perspectiva tomasiana, é uma potência e, portanto, precisa ser desenvolvida para tornar-se ato, realidade. Se para sermos livres precisamos conhecer, o processo educativo torna-se indispensável para que possamos ser efetivamente livres.

O fato do império¹⁴ nos garantir liberdade tem implicações morais que Tomás de Aquino resolve ainda nessa Questão. No quarto Artigo, ele discorre sobre a relação entre o império em si e o ato que decorre do império. O teólogo-filósofo afirma que império e ato imperado são um ato somente, partindo do princípio da totalidade. O homem, segundo ele, é um todo formado de corpo e alma e suas potências estão todas relacionadas, de modo que as potências inferiores seguem o ato das potências superiores. Assim, o ato imperado está intimamente relacionado ao próprio império, isto é, a ação que o homem realiza é coerente com suas intenções decorrentes do pensamento reflexivo que exerce o império. Acreditamos que esse debate fundamenta a ideia de responsabilidade que já apresentamos anteriormente, pois se os atos de determinado indivíduo decorrem de sua capacidade de decidir como agir por meio do intelecto, ele deve ser responsabilizado, independentemente da natureza moral da ação – boa ou má.

Mestre Tomás, ainda nessa Questão 17, explica, no sexto Artigo, que mesmo o império sendo ato da razão, a própria razão está sujeita ao império. Com efeito, nós podemos apreender algumas coisas naturalmente. Esses saberes são denominados pelo teólogo-filósofo como primeiros princípios. O processo de apreensão desses primeiros princípios não está sujeito ao império da razão. Contudo, há saberes que não são naturalmente retidos pelo homem. Sobre a aprendizagem destes, a razão exerce império sobre si mesma. Nesse sentido, nós

¹⁴ A palavra 'império' hoje remete a determinada sociedade chefiada por um imperador. Na obra de Tomás de Aquino, ela tem um sentido diferente, pois remete ao domínio da razão sobre as emoções humanas.

podemos decidir o que aprender e o que não aprender por diversos motivos. Nós podemos, por exemplo, querer conhecer história porque nos sentimos mais atraídos pelos estudos históricos, ou por não termos inclinação para disciplinas exatas, como matemática e física. Podemos, ainda, decidir conhecer as leis para que sejamos cidadãos exemplares, cumprindo deveres e exigindo direitos, assim como podemos ignorá-las, de modo a não nos incomodarmos com possíveis abusos do governo. O conhecimento, assim como a ignorância, são condições que determinam nossas ações.

Evidentemente, a relação entre saber e ação justa não é direta, nem necessária. No sétimo Artigo dessa Questão 17, Tomás de Aquino trata do império sobre o apetite sensitivo, que é onde residem as paixões da alma, o objeto de estudo desse capítulo:

O que procede de uma potência da alma segue a apreensão. Mas, a apreensão da imaginação, que é particular, é regulada pela apreensão da razão, que é universal, como uma potência ativa particular é regulada pela potência ativa universal. Por isso, sob esse aspecto, o ato da potência apetitiva está submetido ao império da razão. – A qualidade e a disposição do corpo, porém, não se submetem ao império da razão, e por isso impedem que o movimento do apetite sensitivo se submeta totalmente ao império da razão.

Às vezes, acontece que subitamente o movimento do apetite sensitivo se excita à apreensão da imaginação ou dos sentidos. Este movimento está fora do império da razão, embora ela pudesse impedi-lo se o tivesse previsto. Donde dizer o Filósofo no livro I da *Política*, que a razão é superior ao irascível e ao concupiscível não por um *domínio despótico*, que é próprio do senhor em relação ao escravo, mas por um *domínio político e régio*, que é próprio dos homens livres, que não se submetem totalmente a domínio algum (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 17, a. 7, rep.).

Na perspectiva de Tomás de Aquino, o ato do apetite sensitivo, o desejo em si, não está naturalmente relacionado ao império da razão. Nosso desejo pode ser refletido ou não e esse processo depende de um esforço para submetê-lo ao juízo da inteligência. Nesse sentido, o desenvolvimento do intelecto é condição para ações prudentes, mas não garante que sejamos sempre justos e comedidos em nossas ações, pois nosso apetite sensitivo pode suplantar a inteligência e se refletir em leviandade.

Depois de apresentar o que Tomás de Aquino entende por atos imperados pela vontade, retornemos à Questão 6. O oitavo Artigo dessa Questão coloca-nos

diante de um problema que merece destaque. O debate elaborado pelo autor nesse Artigo considera a ignorância como possível causa do ato involuntário. O ato involuntário, segundo o teólogo-filósofo, é o ato que contraria a vontade. Assim, a ignorância pode, sim, causar ações involuntárias, na medida em que a ignorância de determinado fato pode acarretar consequências que fogem de nosso domínio.

A ignorância pode ser voluntária também, de acordo com o teólogo-filósofo. Sempre que as nossas ações têm alguma consequência aparentemente indesejada, tendemos a considerar que essa ação foi involuntária. Contudo, sempre que agimos, devemos refletir sobre nossas ações, de modo a não ignorarmos algo que devemos e podemos saber para agir em vista do fim desejado.

Mais uma vez podemos pensar sobre os professores, mas desta vez enfatizar o problema da formação docente. Antes de ingressarmos em sala de aula, passamos por um período de formação em instituições especializadas, como universidades, centros universitários, faculdades ou escolas médias de magistério. Esse período deve nos fornecer subsídios teórico-metodológicos para podermos ensinar a crianças, jovens e adultos o que é necessário. Mesmo que nossos professores não nos deem todas as condições para sermos bons professores e conseguirmos, assim, alcançar o fim desejado – a aprendizagem e o desenvolvimento integral de nossos alunos – devemos ser preparados para buscar respostas e conhecimentos essenciais para nossa ação enquanto docentes. Nós não podemos atribuir os problemas da educação à formação de professores, mas podemos considerar a ignorância, na concepção tomasiana, como um dos fatores que podem obstaculizar o ensino. Por isso, os docentes que formam professores devem se responsabilizar por prepararem, o melhor possível, seus alunos, que levarão o saber adquirido nos bancos universitários para as salas da educação básica.

Essas reflexões desenvolvidas por Tomás de Aquino sobre o voluntário e o involuntário levam-nos a estudar, também, a Questão 7 da segunda parte, intitulada *As circunstâncias dos atos humanos*. Essa Questão é formada por quatro Artigos. No primeiro, denominado A circunstância é acidente do ato humano?, trata da natureza da circunstância. O segundo trata da importância do teólogo considerar as circunstâncias. No terceiro, Tomás de Aquino apresenta as circunstâncias que caracterizam a ação. No quarto e último Artigo, o autor discorre sobre as principais circunstâncias.

Assim, as ações humanas, denominadas voluntárias na Questão 6, são aqui circunscritas por elementos circunstanciais que as qualificam:

Diz-se que uma coisa está circunscrita localmente por outra, quando esta lhe é extrínseca, mas a atinge, ou dela se aproxima localmente. Por isso, quaisquer condições que estejam fora da substância do ato, mas que de certo modo atingem o ato humano, são chamadas de circunstâncias. Ora, o que está fora da substância da coisa, mas a ela pertence é seu acidente. Logo, as circunstâncias dos atos humanos devem ser chamadas de acidentes deles (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 7, a. 1, rep.).

Na resposta ao primeiro Artigo, o teólogo-filósofo evidencia que as circunstâncias são acidentais em relação às ações humanas, pois não fazem parte de sua essência, mas as modificam. Acreditamos que essa reflexão do mestre Tomás é fundamental para entendermos a complexidade das ações humanas. Retomemos o exemplo da prática pedagógica. O professor age com a finalidade de ensinar algo a um grupo de alunos. Se quisermos compreender o processo de sua ação, não podemos considerar somente a ação em si mesmo, pois assim concluiremos que ela é naturalmente boa ou conveniente. O contexto no qual essa ação se realiza é essencial para entendermos a ação por completo.

Essa perspectiva é bastante importante para a época de Tomás de Aquino. De acordo com Le Goff (2008), os mendicantes foram os principais responsáveis pela confissão auricular e criação do purgatório, estágio intermediário entre o paraíso e o inferno para a remissão dos pecados ainda passíveis de perdão.

Acreditamos que o segundo Artigo da Questão 7 vincula-se a esse debate característico do século XIII. Neste, o teólogo-filósofo discute se as circunstâncias devem preocupar o teólogo. Ele afirma que esses intelectuais deveriam considerá-las por três motivos:

Por três motivos as circunstâncias pertencem à consideração do teólogo. Primeiro, devido ao teólogo considerar os atos humanos porque por eles o homem se ordena para a bem-aventurança. Tudo aquilo que se ordena a um fim, deve ser proporcionado a este fim. Os atos são proporcionados ao fim segundo alguma medida determinada pelas devidas circunstâncias. Onde pertencer ao teólogo a consideração das circunstâncias. – Segundo, porque o teólogo considera os atos humanos enquanto neles se encontra o bem e o mal, o melhor e o pior, e essa diversidade se deve às circunstâncias, como adiante se verá. – Terceiro, porque o teólogo considera os atos humanos enquanto são meritórios ou demeritórios,

o que cabe aos atos humanos e para isso se requer que sejam atos voluntários. Como foi dito, os atos humanos são voluntários ou involuntários de acordo com o conhecimento ou a ignorância das circunstâncias. Consequentemente pertence ao teólogo considerar as circunstâncias (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 7, a. 2, rep.).

Atentemo-nos, em especial, aos dois últimos motivos. Tomás de Aquino afirma que as circunstâncias fazem dos atos humanos coisas boas ou más, melhores ou piores. As condições circunstanciais qualificam as ações humanas e, por isso, devem ser consideradas pelos teólogos. Além disso, esses profissionais precisam investigar se as ações humanas são dignas de mérito ou não, o que está relacionado ao voluntário e ao involuntário. Nesse aspecto, o conhecimento figura como o elemento que distingue uma ação meritória de outra demeritória. Consideramos essa afirmação importante porque enfatiza a importância do desenvolvimento do intelecto para o bem agir. Com efeito, precisamos conhecer o máximo possível as circunstâncias de nossos atos, para que assim possamos proceder com prudência.

As circunstâncias que precisamos conhecer são apresentadas no terceiro Artigo da Questão 7. Existem aquelas circunstâncias que alcançam o ato, outras que atingem a causa da ação e, por fim, aquelas que agem sobre os efeitos, ou consequências, de nossas ações. Tomás de Aquino afirma que o **tempo** e o **lugar** atingem o ato, isto é, agimos sempre num tempo e espaço determinados. O **modo de agir** também age sobre o ato, demonstrando as maneiras de fazer. As circunstâncias que atingem os efeitos são, segundo o autor, **o que** foi feito. Por fim, as que alcançam a causa da ação são mais variadas. Quando se considera, por exemplo, a causa final, existe o **por quê**; em relação à causa material, considera-se **acerca de quê**; sobre a causa eficiente, questiona-se **quem** realizou a ação; pergunta-se sempre **mediante quais auxílios** quando se considera as causas eficientes instrumentais (cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 7, a. 3, rep.). Podemos observar que a investigação sobre as circunstâncias parte sempre de perguntas que nos levam a conhecer mais profundamente um fato qualquer. Acreditamos que esses princípios são fundamentais não só para refletirmos sobre atitudes particulares, como também fatos mais complexos, como temas de pesquisa da área de História e História da Educação. Quando nos propomos a estudar determinado tema, essas perguntas propostas pelo teólogo-filósofo sobre as circunstâncias

podem servir de parâmetros para estudarmos determinado acontecimento, a fim de aprendermos com os homens do passado.

Tomás de Aquino finaliza o debate sobre as circunstâncias destacando as principais, que são, segundo ele, **por quê e em que consiste a ação**. A razão disso é que essas circunstâncias referem-se, respectivamente, à finalidade da ação e à natureza da ação, ou o que efetivamente foi realizado. Percebemos que ambas as questões nos levam a considerar a intenção do ser que age e o que ele realmente fez, de modo a apreender a conformidade entre intenção e ação. Consideramos essas reflexões importantes, pois demonstram a complexidade com que o teólogo-filósofo considera as ações humanas, procurando compreender os acontecimentos antes de emitir julgamentos morais pré-estabelecidos. Além disso, essas reflexões nos servem de fundamento para entender melhor o modo como o teólogo-filósofo entende as paixões da alma, nossa principal preocupação nesse capítulo.

2.2. A concepção tomasiana de paixão da alma

A seguir, analisaremos as Questões que tratam das características essenciais das paixões da alma, que são as de número 22, 23, 24 e 25.

A Questão 22, intitulada *O sujeito das paixões da alma*, trata do significado de paixão da alma. Nessa primeira Questão, Tomás de Aquino explica o que ele entende por paixão da alma em três Artigos: 1) *Existe alguma paixão na alma?*; 2) *Encontra-se mais na parte apetitiva do que na parte apreensiva?*; e 3) *Mais no apetite sensitivo do que no intelectual, chamado vontade?*.

A Questão 23, intitulada *Diferença das paixões entre si*, enfoca as diferenças fundamentais entre as paixões, principalmente entre as paixões que pertencem ao concupiscível – que tendem para o bem ou se afastam do mal sem dificuldade – e as que pertencem ao irascível – que, ao contrário do que acontece com as paixões do concupiscível, manifestam-se quando existe alguma dificuldade. Essa Questão é composta por quatro Artigos: 1) *As paixões do concupiscível e do irascível são diferentes?*; 2) *A contrariedade que existe entre as paixões do irascível é uma contrariedade segundo o bem e o mal?*; 3) *Existe uma paixão que não tem seu*

contrário?; e 4) *Pode haver na mesma potência paixões de espécie diferente que não sejam contrárias entre si?*

A Questão 24, intitulada *O bem e o mal nas paixões da alma*, não trata mais das características próprias das paixões. Nesta Questão, Tomás de Aquino procura situar as paixões na relação entre razão e vontade e, por conseguinte, destacar sua importância na ação humana. O autor a divide em quatro Artigos: 1) *Pode haver bem e mal nas paixões da alma?*; 2) *Todas as paixões da alma são moralmente más?*; 3) *Toda paixão aumenta ou diminui a bondade ou a malícia do ato?*; e 4) *Alguma paixão é boa ou má por sua espécie?*

Na perspectiva das análises feitas nas Questões anteriores, na Questão 25, intitulada *A ordem das paixões entre si*, o teólogo-filósofo procura esclarecer de que modo as paixões relacionam-se e se manifestam no ser, constituindo-se como motores das ações particulares dos indivíduos. Essa Questão é dividida em quatro Artigos: 1) *Sobre a ordem entre as paixões do irascível e do concupiscível*; 2) *Sobre a ordem das paixões do concupiscível entre si*; 3) *Sobre a ordem das paixões do irascível entre si*; e 4) *Sobre as quatro paixões principais*.

Nós não pretendemos estudar aqui todos os Artigos das quatro Questões em tela, pois esse não é o enfoque desse trabalho. Nossa intenção é entender a concepção de paixão que Tomás de Aquino apresenta para refletirmos sobre a relação entre amor e educação na perspectiva do teólogo-filósofo.

Deste modo, no primeiro Artigo da Questão 22, Tomás de Aquino pergunta se existe alguma paixão na alma. O autor então parte da concepção de paixão, afirmando que para este conceito existem três sentidos. Num primeiro sentido, paixão significa padecer enquanto se recebe algo sem que nada se exclua. Este processo, segundo o teólogo-filósofo, é ser aperfeiçoado. O segundo sentido é aquele pelo qual se entende paixão enquanto se recebe algo conveniente com exclusão do que não convém. O exemplo dado desse segundo significado por Tomás de Aquino é bem elucidativo: o doente recebe a saúde com a exclusão da doença. Acreditamos que esse processo também pode ser atendido como aperfeiçoamento, pois o ser torna-se melhor com a recepção de algo que convém com a eliminação daquilo que é inconveniente. Segundo o terceiro sentido de paixão, o ser recebe algo que não convém em substituição àquilo que é conveniente. Assim, o homem que está saudável recebe a doença à custa da saúde.

Nesta análise sobre o significado de paixão, o autor utiliza dois conceitos que consideramos importantes para a compreensão da Questão. Com efeito, o teólogo-filósofo afirma que, quando recebemos algo mais nobre com a eliminação de algo menos nobre, há geração em sentido absoluto e corrupção em sentido relativo. Ao contrário, quando recebemos algo menos nobre com a exclusão do que é mais nobre, há corrupção em sentido absoluto e geração em sentido relativo. **Geração e corrupção** parecem ser conceitos-chave para entendermos a concepção tomasiana de paixão.

Tomás de Aquino busca em Aristóteles esses conceitos. A geração e a corrupção são, em essência, mudanças que ocorrem com o ser. Quando acontece uma mudança positiva acontece a geração. Isso pode ser observado, por exemplo, quando o homem nasce e, durante a sua vida, desenvolve as suas potencialidades convenientemente. Quando, ao contrário, acontece uma mudança negativa ocorre corrupção. Quando o homem morre, por exemplo, ele deixa de existir (cf. ABBAGNANO, 2007). Assim, geração e corrupção são dois conceitos formulados por Aristóteles e utilizados por Tomás de Aquino para entender as mudanças que se processam em tudo que existe.

As explicações acima permitem compreender as paixões como sendo características que permitem as mudanças, positivas ou negativas, no ser. Assim, Tomás de Aquino esclarece que as paixões estão presentes na alma nos três sentidos explicados por ele:

Ocorre, pois, que a paixão está presente na alma nos três sentidos. De fato, segundo a mera recepção se diz que *sentir e compreender é de certo modo padecer*. Mas a paixão acompanhada de exclusão só pode existir por transmutação corporal. Daí que a paixão propriamente dita não possa convir à alma senão acidentalmente, quer dizer, enquanto o composto humano sofre. Mas também aqui há diversidade, porque quando tal transmutação se realiza para o pior, tem muito mais razão de paixão do que quando se realiza para o melhor (TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 22, a. 1, rep.).

As paixões são, portanto, cruciais para o homem enquanto um ser total, isto é, composto por corpo e alma. Elas estão presentes no homem, de acordo com o autor, na medida em que corpo e alma formam uma totalidade e se modifica. Ela está presente no composto humano enquanto **acidente** e permite-nos sentir e compreender, ou seja, as paixões estão intimamente relacionadas ao processo de

aprendizagem, uma vez que aprendemos quando sentimos e compreendemos as coisas por meio dos sentidos e do intelecto (cf. TOMÁS DE AQUINO, *DM*, ...).

Outro ponto importante do debate travado por Tomás de Aquino é o fato de que a “[...] paixão propriamente dita não possa convir à alma senão acidentalmente” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 22, a. 1, rep.). O autor faz essa afirmação porque, pela sua análise, as paixões são, essencialmente, vinculadas ao apetite sensitivo e não ao intelectivo. Nesse sentido, a presença das paixões na alma intelectiva é um acidente, no sentido de que não é um atributo substancial dela, mas é uma qualidade fundamental na sua definição enquanto ser. O homem é formado por substância e acidente, não sendo, portanto, prudente, do ponto de vista do teólogo-filósofo, considerar sua substância ou suas características acidentais.

No segundo Artigo da Questão 22, Tomás de Aquino explica porque a paixão está na parte apetitiva da alma e não na parte apreensiva. Para isso, ele esclarece que há dois modos de nos relacionarmos com as coisas que nos atraem. Quando nos sentimos atraídos por alguma coisa no sentido de possuí-la verdadeiramente, como quando estamos com fome e nos sentimos atraídos pelo alimento, nós somos movidos pela potência apetitiva. Quando nos sentimos atraídos não pelo objeto de desejo em si, mas pela intenção que lhe é própria, nós somos movidos pela potência apreensiva. O teólogo-filósofo afirma que a potência apetitiva tem o bem e o mal como objetos, já a potência apreensiva tem o verdadeiro e o falso como objetos.

Acreditamos que essa diferenciação entre as duas potências é fundamental para compreendermos as concepções tomasiana de homem e de paixão. Com efeito, o apetite nos conduz à ação e a parte apreensiva nos dá o conhecimento sobre as coisas que nos cercam. Elas se complementam na medida em que nos sentimos atraídos apenas por aquilo que conhecemos. O apetite no homem é denominado vontade. Podemos encontrar a concepção tomasiana de vontade em outra Questão da *Suma Teológica*.

Na Questão 82 da primeira parte da *Suma Teológica*, Tomás de Aquino analisa a vontade em cinco Artigos. No primeiro Artigo, intitulado *A vontade deseja alguma coisa de maneira necessária?*, o teólogo-filósofo esclarece que a vontade é a faculdade que move o homem a agir, visando ao fim último do homem que é a bem-aventurança. No segundo Artigo, intitulado *A vontade quer necessariamente tudo o que ela quer?*, o autor afirma que a vontade só deseja necessariamente o que tem relação direta com a bem-aventurança, fim último da vontade. No terceiro Artigo,

intitulado *A vontade é uma potência superior ao intelecto?*, mestre Tomás prova que o intelecto é mais importante que a vontade em função de seu objeto próprio. No quarto Artigo, intitulado *A vontade move o intelecto?*, o teólogo-filósofo afirma que intelecto e vontade estão em intrínseca relação. No quinto e último Artigo, intitulado *Devem-se distinguir a potência irascível e a concupiscível no apetite superior?*, ele investiga se a vontade tem uma parte irascível e outra concupiscível.

Para os propósitos do nosso trabalho, não analisaremos todos os Artigos desta Questão, uma vez que nossa intenção ao estudá-la é entender melhor a concepção que Tomás de Aquino tem acerca da vontade, para entendermos a relação entre as paixões da alma e as potências fundamentais do homem, que são o intelecto e a vontade.

No primeiro Artigo, o autor apresenta três análises que consideramos importantes para o nosso trabalho. Em primeiro lugar, esclarece o que entende por 'necessário'. Segundo ele, necessário é aquilo que não pode não ser. Distingue, então, a necessidade causada por um princípio intrínseco, denominada de necessidade natural e absoluta, da necessidade causada por um princípio extrínseco. A necessidade devida a um princípio extrínseco pode estar relacionada ao fim ou a uma causa eficiente. A primeira o autor denomina de necessidade de fim ou utilidade, e a segunda de necessidade de coação.

Sobre a necessidade de coação, Tomás de Aquino afirma:

Esta última necessidade repugna inteiramente à vontade, pois chamamos violento o que é contrário à inclinação de uma coisa. Ora, o movimento da vontade é certa inclinação para algo. Em consequência, assim como se chama natural o que é segundo a inclinação da natureza, chama-se voluntário o que é segundo a inclinação da vontade. Assim como é impossível que algo seja ao mesmo tempo violento e natural, é igualmente impossível que algo seja absolutamente coercivo ou violento e ao mesmo tempo voluntário (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 82, a. 1, rep.).

Quando algo é necessário por coação, significa que o ser que age é cooptado a fazer algo, independentemente de sua vontade. Por isso, Tomás de Aquino afirma que essa forma de necessidade é violenta em relação à vontade, visto que os seres dotados de vontade agem voluntariamente, isto é, porque querem ou não agir desta ou daquela forma.

Acreditamos que esta ideia é muito importante para nós, educadores do século XXI. Mestre Tomás ensina-nos que somos dotados de uma faculdade chamada vontade e que, por ela, podemos agir voluntariamente. Além disso, esclarece que algumas coisas nós, necessariamente, desejamos, como o alimento que nos dá energia para realizarmos outras atividades que queremos. No entanto, existem outras coisas que nós não desejamos necessariamente. Acreditamos que o conhecimento denominado acadêmico e alguns hábitos que nos formam enquanto sujeitos pertencentes a determinados grupos sociais são exemplos de atos que dependem unicamente de nossa vontade. A coação, nesse aspecto, violenta a vontade, fazendo com que estranhos decidam o futuro de alguns indivíduos.

Nesse contexto, refletir sobre educação torna-se complexo, uma vez que poderíamos afirmar que toda a ação educativa é, em certo sentido, coercitiva. Com efeito, o ato de educar depende da ação de alguém mais experiente sobre outra pessoa menos experiente. Aquele que ensina decide o que ensinar e como ensinar. Por isso, a educação pode ser considerada um ato coercitivo. Porém, Tomás de Aquino analisa a vontade como potência que necessita, portanto, ser formada para chegar à atualidade. O processo educativo, de acordo com o teólogo-filósofo, incide exatamente nesse ponto, no desenvolvimento da potência em ato.

Ainda no primeiro Artigo, o autor afirma que a necessidade natural não é contrária à natureza da vontade. Ele esclarece que a bem-aventurança é o fim último da vontade. Por isso, a vontade adere necessariamente ao fim último.

Para melhores esclarecimentos acerca do conceito de bem-aventurança em Tomás de Aquino, buscamos a interpretação de Lacoste (2004). Segundo ele, o teólogo-filósofo, assim como outros pensadores medievais, considera a bem-aventurança, ou beatitude, como o estado de perfeição do ser. Assim, a bem-aventurança absoluta só seria alcançada com a contemplação de Deus na vida eterna. Contudo, o homem pode provar da bem-aventurança em sua vida na terra, por meio da atividade intelectual e pela ação consciente que conduz à virtude. As paixões fazem parte desse processo na medida em que precisam ser ordenadas pela razão para que o homem chegue, também por elas, à virtude.

No entanto, o fato de aderirmos naturalmente à bem-aventurança não significa que nossas ações nos levarão diretamente a ela. Pela vontade, estabelecemos o norte, que é a bem-aventurança, mas os caminhos nós desenvolvemos com as nossas escolhas:

[...] deve-se dizer que somos senhores de nossos atos enquanto podemos escolher isso ou aquilo. A escolha não versa sobre o fim, ela versa *sobre os meios para o fim*, como está no livro III da *Ética*. Em consequência, o desejo do fim último não faz parte dos atos de que somos senhores (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 82, a. 1, sol. 3).

Podemos, então, chegar ou não ao fim último da vontade. Nosso sucesso dependerá das escolhas que fazemos. Considerando que a vontade é uma potência da alma, os meios que nos servem para sermos bem sucedidos na perspectiva tomasiana podem ser ensinados e aprendidos. Acreditamos que exercer a voluntariedade no sentido que Tomás de Aquino dá à vontade depende do que aprendemos sobre o mundo e sobre as pessoas durante nossa formação ético-moral e escolar.

Esta ideia ganha ainda mais força quando avançamos na análise da Questão 82. No terceiro Artigo, em que o autor pergunta se a vontade é superior ao intelecto, podemos observar que a vontade está subordinada ao intelecto. Com efeito, pelo intelecto, nós podemos conhecer os bens que queremos para nós. Esses bens são aqueles que acreditamos levar à felicidade. Esses bens que estabelecemos como tais não são bens que nos levam à felicidade só porque acreditamos nisso. Pelo intelecto, nós podemos conhecer as coisas e decidir quais delas nos agradam mais (cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 15, a. 3). Este processo é aprendido, uma vez que o intelecto também é uma potência da alma humana, assim como a vontade (cf. TOMÁS DE AQUINO, *DM*,...). Assim, a vontade nos impele à ação mediante o que, pelo intelecto, nós estabelecemos como conveniente. O processo educativo é responsável por nos dar condições para fazermos isso.

No quarto Artigo, Tomás de Aquino segue analisando a relação entre intelecto e vontade. Nesse penúltimo Artigo, o teólogo-filósofo esclarece que essas duas potências da alma estão intrinsecamente relacionadas, não sendo prudente considerá-las em separados quando se trata da ação humana:

Por aí, se pode ver por que essas duas potências se implicam mutuamente em seus atos: pois o intelecto conhece que a vontade quer, e a vontade quer que o intelecto conheça. Por igual razão, o bem está incluído na verdade, enquanto é uma verdade conhecida, e a verdade está incluída no bem, enquanto é um bem desejado (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I, q. 82, a. 4, sol. 1).

O intelecto, faculdade responsável pelo saber, conhece o desejo da vontade e a vontade, faculdade responsável pela ação, deseja que o intelecto saiba. Não há como separar, na perspectiva tomasiana, intelecto e vontade na análise da ação humana.

O autor distingue duas formas pelas quais uma coisa move outra. A primeira maneira é pelo fim. Deste modo, o intelecto move a vontade, pois conhece o bem que a vontade deseja e para o qual tende. A segunda maneira é pelo agente. Nesse sentido, a vontade move não só o intelecto como todas as potências da alma que dependem dela. A vontade, segundo o autor, tem o fim universal como objeto e desejo natural. Por isso é que ela move todas as outras potências, inclusive o intelecto, pois da perspectiva do fim todas as potências estão subordinadas a ela por considerarem bens particulares que levam ao fim universal, que é a bem-aventurança.

Essas explicações sobre a vontade ajudam-nos a compreender por que as paixões estão na parte apetitiva, que no homem é chamada de vontade. Com efeito, as paixões são responsáveis pelas mudanças que ocorrem conosco, tanto material quanto imaterialmente (cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 22, a. 2, sol. 3). Nesse sentido, Tomás de Aquino afirma que as paixões estão na parte apetitiva porque esta é mais ativa do que a parte apreensiva, pois faz “[...] referência às coisas tais como são em si mesmas: pelas ações exteriores, de fato, chegamos a alcançá-las (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 22, a. 2, sol. 2).

No terceiro e último Artigo da Questão 22, Tomás de Aquino indaga se a paixão está mais no apetite sensitivo do que no intelecto, denominado vontade. Na solução que o teólogo-filósofo formulou sobre o problema, ele afirma:

Como já foi dito, existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível, não só espiritual, como na apreensão sensitiva, mas também natural. O ato do apetite intelectual, ao contrário, não requer nenhuma transmutação corporal, porque esse apetite não é potência de nenhum órgão. Daí ficar claro, que a razão de paixão reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo do que no do intelectual; e isso também se vê claramente nas definições aduzidas de Damasceno (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 22, a. 3, rep.).

A paixão, em sentido próprio, pertence mais ao apetite sensitivo. De acordo com o autor, a paixão em sentido próprio requer mudança física e isto pertence ao

apetite sensitivo, relacionado aos sentidos do corpo. O apetite intelectual, ao contrário, não implica mudança corporal, pois ele é eminentemente espiritual. Contudo, como pudemos observar, o homem, para Tomás de Aquino, é uma totalidade e as paixões fazem parte do composto humano. Nesse sentido é que ele afirma que as paixões estão na alma humana acidentalmente e, deste modo, influenciam a vontade. Por isso, o conhecimento pode ser amado ou odiado, conforme veremos no capítulo sobre o amor.

Além disso, o teólogo-filósofo destaca o problema da sensibilidade. Segundo ele, o grau de intensidade da paixão não depende somente daquilo que causa a paixão, mas também da receptividade do indivíduo (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 22, a. 3, sol. 2). Nessa perspectiva, nem todos amam ou odeiam as mesmas coisas com a mesma intensidade. Pode acontecer, por exemplo, de uma pessoa ter mais apreço pelo saber do que outra ou mais interesse por uma disciplina em relação à outra. Enfim, as reflexões de Tomás de Aquino evidenciam não só as capacidades e limites do homem enquanto ser em formação, mas também a diversidade inerente à sociedade.

Depois de discorrer sobre sua concepção de paixão da alma, o autor estabelece algumas diferenças importantes entre as paixões na Questão 23, que trata das *Diferenças das paixões entre si*. Deste modo, no primeiro Artigo ele esclarece que as paixões estão distribuídas entre a parte concupiscível e a parte irascível da alma. A parte concupiscível é responsável por considerar os objetos do desejo absolutamente. Isso significa que, na perspectiva tomasiana, perseguimos o que convém e nos afastamos do que não convém pelo concupiscível. Todavia, quando esses movimentos implicam alguma dificuldade, manifestamos a potência do irascível (cf. TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 23, a. 1, rep.). Diante destas reflexões, Tomás de Aquino conclui:

Logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria, a tristeza, o amor, o ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível. Todas as paixões, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o bem ou o mal sob razão de árduos, enquanto difíceis de algum modo de serem alcançados ou evitados pertencem ao irascível (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 23, a. 1, rep.).

No segundo Artigo dessa Questão 23, o teólogo-filósofo discorre sobre as diferenças fundamentais entre as paixões do concupiscível e as paixões do irascível. Além disso, nesse Artigo ele apresenta as dez primeiras paixões e o que as define.

Deste modo, Tomás de Aquino afirma que as paixões da alma são movimentos do espírito em relação ao bem e ao mal. Nesse sentido, as diferenças entre elas se estabelecem pela espécie de movimento que elas provocam. As paixões do concupiscível, que tem o bem como objeto, movem para ele em sentido absoluto: “Ora, o bem, enquanto bem, não é um termo do qual poderíamos nos afastar, um termo *a quo*, mas apenas *ad quem*, para o qual nos dirigimos, porque nada foge do bem, enquanto bem, tudo, ao contrário, o deseja” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 23, a. 2, rep.). Essas paixões, segundo o autor, são o **amor**, o **desejo** e a **alegria**. Já as paixões do concupiscível que tem o mal como objeto provocam o movimento inverso. Elas são o **ódio**, a **fuga ou aversão** e a **tristeza**.

A diferença fundamental das paixões do irascível em relação às paixões do concupiscível é que elas só se manifestam quando o ser encontra alguma dificuldade na consecução do bem almejado ou prevenção do mal indesejado. As paixões que consideram o bem enquanto difícil de ser alcançado são a **esperança** – enquanto um bem difícil, mas que apresenta razões para ser perseguido – e o **desespero** – enquanto um bem difícil e que não apresenta motivos para ser perseguido, mas para que dele se afaste. As paixões nomeadas pelo teólogo-filósofo como **temor** e **audácia** consideram o mal como algo difícil de ser evitado ou enfrentado. O temor considera o mal enquanto existem razões para evitá-lo. A audácia, diferentemente, considera o mal como algo para ser enfrentado e, por isso, movimenta o ser para o encontro do mal.

Assim, Tomás de Aquino apresenta as peculiaridades fundamentais das primeiras dez paixões da alma. A décima primeira e última paixão, que é a ira, ele apresenta no próximo Artigo dessa Questão 23. Com efeito, a ira é a única paixão que não tem a paixão contrária. No concupiscível o ódio opõe-se ao amor, a fuga, ou aversão, opõe-se ao desejo e a tristeza opõe-se à alegria. No irascível, o desespero opõe-se à esperança, a audácia opõe-se ao temor, e à ira nenhuma paixão se opõe. Na solução dada ao problema principal do Artigo, o autor explica a singularidade da ira: “O singular da paixão da ira é que não pode ter o seu contrário, nem por aproximação e afastamento, nem pela contrariedade do bem e do mal, pois é causada por um mal difícil já presente” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 23, a. 3,

rep.). Nesse sentido, o homem depara-se com um mal já presente e, portanto, não pode mais evitá-lo. O único movimento provocado pela ira é, segundo o próprio mestre Tomás, o combate e o contrário da ira é a interrupção do movimento¹⁵. Por isso, a ira é uma paixão importante porque não permite a apatia diante de um problema que precisa ser resolvido¹⁶.

Tomás de Aquino conclui essa Questão com um quarto Artigo, no qual ele faz um quadro geral das paixões. Acreditamos que este quadro, embora extenso, seja fundamental para situarmos as paixões conforme os seus princípios fundamentais:

Ora, nos movimentos da parte apetitiva, o bem tem um certo poder atrativo, e o mal, repulsivo. Desse modo, o bem causa, primeiramente, na potência apetitiva uma certa inclinação ou aptidão ou conaturalidade para o bem, e isto pertence à paixão do *amor*, ao qual por contrariedade, corresponde ao *ódio*, por parte do mal. – Em segundo lugar, o bem, ainda não possuído, lhe dá o movimento para conseguir o bem amado, o que pertence à paixão do *desejo* ou *concupiscência*, e por contrariedade e quanto ao mal, está a *fuga* ou a *aversão*. – Terceiro, obtido o bem, dá-lhe um certo repouso no bem possuído, o que pertence ao *prazer* ou *alegria*, a que se opõe, do lado do mal, à *dor* ou à *tristeza*.

As paixões do irascível, porém, já pressupõem a aptidão ou inclinação a buscar o bem ou a evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente. Assim, em relação ao bem ainda não possuído, está a *esperança* e o *desespero*; em relação ao mal não presente, o *temor* e a *audácia*. Com respeito, porém, ao bem possuído, não há no irascível nenhuma paixão, porque, não existe nesse caso a razão de árduo, como já foi dito; mas do mal já presente resulta a paixão da *ira*.

Daí fica claro que há três pares de paixões no concupiscível: amor e ódio, desejo e aversão, alegria e tristeza. Semelhantemente, há três no irascível: esperança e desespero, temor e audácia, e a ira, à qual nenhuma paixão se opõe.

Logo, são onze ao todo as paixões especificamente diferentes: seis do concupiscível e cinco do irascível. E estas abrangem todas as paixões da alma (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, Ia IIae, q. 23, a. 4, c.).

Depois de apresentar as paixões da alma, Tomás de Aquino as analisa, na Questão 24, a partir do ponto de vista moral. Deste modo, nos quatro Artigos dessa

¹⁵ Nós destacamos que, no segundo artigo dessa Questão 23, Tomás de Aquino afirma que a paixão é uma espécie de movimento. Por isso, considerando que o contrário da ira é a ausência de movimento, não há como existir, na perspectiva tomasiana, uma paixão contrária à ira.

¹⁶ Oliveira (2009) escreveu um texto sobre a ira em Tomás de Aquino. A autora destaca que a ira, na perspectiva tomasiana, é necessária para os homens, na medida em que esse sentimento o capacita a lidar com situações difíceis, na resolução de problemas cotidianos para o estabelecimento de outra realidade. OLIVEIRA, T. O pecado da ira no mestre Tomás de Aquino: um estudo sobre os costumes e a educação no século XIII. In: _____ (Org.). **Educação, História e Filosofia no Ocidente: Antiguidade e Medievo**. Itajaí: Univali Editora, 2009.

Questão, o autor considera as paixões da alma enquanto estão relacionadas à razão e à vontade e, por isso, conduzem a ações voluntárias e passíveis de avaliação moral.

No primeiro Artigo, o teólogo-filósofo discute de que modo as paixões da alma podem ser consideradas boas ou más, moralmente. Para analisar esse problema, ele afirma, primeiro, que as paixões podem ser consideradas de duas formas, em si mesmas e enquanto estão relacionadas à razão e à vontade.

Nesse sentido, as paixões em si mesmas, segundo o autor, não podem ser consideradas boas ou más, pois a bondade e a maldade do ato humano dependem da razão. Portanto, se consideradas enquanto são movimentos relacionados à inteligência, as paixões podem ser boas ou más. O fato das paixões estarem, na reflexão tomasiana, ligadas à inteligência e à vontade – que é o desejo refletido – dá a elas o caráter de voluntárias: “Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas pela vontade, ou por não serem proibidas por ela” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 24, a. 1, rep.).

Essas reflexões de Tomás de Aquino levam-nos a pensar sobre a importância do intelecto e da educação para o desenvolvimento da pessoa. Com efeito, o intelecto e a vontade são, para o teólogo-filósofo, potências da alma. Por serem potências, dependem de processos formativos para tornarem-se atos e, assim, tornar o homem capaz de perseguir os bens que considera convenientes. As paixões, como já destacamos, são consideradas pelo autor como movimentos que impulsionam o homem à ação. Nesse sentido, a avaliação moral do ato humano passa pelo amadurecimento das potências humanas.

Contudo, a análise do teólogo-filósofo não significa que o desenvolvimento da inteligência e o acúmulo de saber assegurem atitudes consideradas boas e justas pela sociedade. A relação entre paixão e inteligência não se dá naturalmente. No terceiro Artigo, Tomás de Aquino reflete sobre a excelência do ato humano, que é provocado pelas paixões. Assim, na resposta à primeira objeção, ele afirma que existem dois modos das paixões relacionarem-se com a razão. O primeiro modo é **antecedente** e ocorre quando determinada paixão manifesta-se antes da razão, o que diminui a bondade do ato. O segundo modo é **consequente**. A paixão pode ser consequente, de acordo com o autor, por redundância, que acontece quando o conhecimento move intensamente a vontade para o bem, levando consigo a paixão.

Pode acontecer, também, que o homem escolha ser influenciado por determinada paixão para intensificar a ação e, assim, realizá-la da melhor maneira possível.

Portanto, observamos que a relação entre razão e paixão depende da postura do indivíduo diante das situações cotidianas. A quantidade de informações que se apreende durante a vida, nem mesmo a qualidade desse conhecimento, faz com que o ato seja, espontaneamente, bom ou mal. O homem precisa esforçar-se para desenvolver suas potencialidades e relacioná-las às paixões que o movem para agir. Daí decorre a importância da formação humana que transcende à mera acumulação de saber.

Essa relevância da relação entre razão e vontade e da formação humana pode ser notada, também, na Questão 25, na qual Tomás de Aquino debate a ordem das paixões da alma. Com efeito, no primeiro Artigo, ele reflete sobre a prioridade das paixões do concupiscível sobre as paixões do irascível. O argumento que o autor desenvolve tem como fundamento a complexidade das paixões ligadas ao concupiscível. Segundo ele, as paixões do concupiscível referem-se ao repouso e ao movimento, no sentido de que, por elas, os homens movem-se para obterem o bem conhecido e desejado e, depois de alcançá-lo, repousam e se alegram. As paixões do irascível, diferentemente, referem-se apenas ao movimento, pois elas se manifestam quando a consecução do bem mostra-se complicada. Contudo, as relações entre as paixões na perspectiva tomasiana é mais complexa:

O repouso, pois, sendo o fim do movimento, é primeiro na intenção, mas último na execução. Se compararmos as paixões do irascível com as paixões do concupiscível, que supõem o repouso no bem, manifestamente aquelas precedem a estas, na ordem da execução; assim, a esperança precede à alegria e por isso a causa, segundo diz o Apóstolo na Carta aos Romanos: 'Na esperança, alegres'. A paixão concupiscível, porém, que implica o repouso no mal, a saber, a tristeza, é média entre duas paixões do irascível, pois, sendo causada pelo ocorrer do mal que era temido, resulta do temor; mas precede o movimento da ira, porque quando, por causa da tristeza anterior, surge em alguém o desejo de vingança, isso pertence ao movimento da ira. E como vingar-se dos males é apreendido como um bem, o irado se alegra após havê-lo conseguido. Portanto, é evidente que toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que pertence ao repouso, a saber, à alegria e à tristeza. (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 25, a. 1, rep.).

Acreditamos que esta distinção entre intenção e execução é importante para entendermos o processo do ato humano segundo Tomás de Aquino. O teólogo-

filósofo distingue a ordem das paixões de acordo com a perspectiva do observador. Segundo a intenção, o repouso no bem é posto em primeiro lugar pelo indivíduo, mas, na execução, ele é o último. A intenção pode realizar-se ou não, pois depende dos atos do indivíduo para chegar a ser realidade.

Nós podemos, por exemplo, pensar sobre o trabalho do professor. Ao fazer um planejamento, o professor tem a intenção de ensinar determinado conteúdo aos seus alunos. A aprendizagem dos alunos é o bem que ele deseja. Assim, o professor segue o seu planejamento, esperando que alcance o fim amado. Durante as atividades com os alunos, surgem inúmeras dificuldades, previstas ou não, que o professor precisa resolver para que os seus alunos aprendam. Convém que ele não se desespere diante dos problemas e encontre a melhor forma de resolvê-los. Nesse sentido, o docente deve se preparar muito bem para que a sua intenção se realize e deve, sobretudo, agir racionalmente para que as paixões não interfiram inconvenientemente em suas ações. Como podemos verificar, o caminho entre a intenção e a execução é complexo e as paixões, bem como a relação entre intelecto e vontade, são seus elementos essenciais.

Acreditamos que esse exemplo pode ilustrar a afirmação do teólogo-filósofo que as paixões do irascível são intermediárias em relação às paixões do concupiscível, no sentido de que estas são o princípio e o fim daquelas. Deste modo, o amor e o ódio podem gerar a esperança e o desespero, assim como o desejo e a aversão podem gerar a audácia e o temor, a tristeza pode gerar a ira. A alegria está no fim da ação do homem, pois nos alegramos quando obtemos o fim desejado ou evitamos o mal temido.

Essas reflexões nos remetem ao conceito de ato. Westberg (2004), no verbete *Ação/ato* no *Dicionário de crítico teologia*, oferece-nos uma análise sobre a ação, principalmente sobre os princípios, o processo e a avaliação moral do ato¹⁷.

Segundo o autor, são quatro os princípios do ato, motivação, fatores mentais, disposição, lei e graça. A motivação é a influência exercida pelo fim desejado sobre aquele que pretende agir em vista desse fim. Os fatores mentais podem ser explicados pela interação entre inteligência e vontade. A disposição, de acordo com

¹⁷ Como se trata de um dicionário de Teologia, o autor analisa o ato considerando aspectos teológicos. Acreditamos que essa perspectiva pode ilustrar o que o teólogo-filósofo do século XIII afirma sobre as paixões, enquanto movimentos essenciais à ação humana. Com efeito, Tomás de Aquino escreve sobre as paixões numa *Suma Teológica* e direciona o debate aos alunos do curso de Teologia da Universidade de Paris.

Westberg (2004, p. 55), “[...] não são adquiridas ao acaso, são estilos de pensamento e de desejo: estão ligadas aos fins e aos valores, e são fundamento da virtude”. Nesse sentido, a disposição do ato é o que nos torna propensos a agir de determinada maneira. Está relacionada, então, ao que nos foi ensinado durante a vida e nos serve de parâmetro para a ação cotidiana. A lei e graça, finalmente, são os aspectos exteriores que determinam nossas ações. A lei pode ser humana ou divina, e a graça é a inspiração, ou ajuda, de Deus para que o homem possa “[...] ver com mais clareza o verdadeiro bem [...]” (WESTBERG, 2004, p. 55).

Depois de apresentar os princípios do ato, o autor disserta sobre o processo da ação, Segundo ele, ao longo da história do pensamento, existiram diversas interpretações sobre esse tema, que chegaram a enumerar até doze etapas do ato. Contudo, ele parte do princípio de que inteligência e vontade complementam-se e, por isso, considera apenas quatro fases, a intenção, a deliberação, a decisão e a execução. Esse movimento da ação humana adotada por Westberg é bastante semelhante a que Tomás de Aquino elabora nas Questões 15 e 16 da primeira seção da segunda parte da *Suma Teológica*, na qual analisa as concepções de consentimento e uso.

Por fim, para dissertar sobre a avaliação moral do ato, Westberg considera cinco elementos: fins, objeto, circunstâncias, consequências e responsabilidade. Os fins são os significados da ação e são definidos na totalidade do processo, e o objeto é a ação concreta que se pretende realizar, por exemplo, construir uma casa pode ser um objeto com o fim de satisfazer a necessidade de moradia. As circunstâncias são os elementos contextuais sob os quais a ação acontece. Por isso, o autor afirma que “O ato só é verdadeiramente bom se o objeto, o fim e as circunstâncias são todos bons” (WESTBERG, 2004, p. 55).

As consequências são os resultados da ação, tanto aqueles diretos que se planejava e se queria alcançar, quanto àqueles posteriores que eram inesperados. Estes últimos, segundo o autor, não podem ser considerados para a avaliação moral do ato. Contudo, é preciso levar a reflexão o mais longe possível para prever os efeitos do ato.

A responsabilidade significa assumir as consequências da ação, de modo que não podemos nos eximir de responder por aquilo que fazemos mesmo quando queremos ser omissos. Além disso, o autor destaca um problema importante: nós não podemos nos furtar da responsabilidade, deixando de agir, pois a omissão

também é uma ação e, portanto, tem consequências. Na perspectiva cristã, a negligência e a omissão podem ser piores que uma ação pecaminosa (WESTBERG, 2004).

A interpretação de Westberg do conceito de ato presente na filosofia cristã ajuda-nos a entender o modo como Tomás de Aquino entende a ação humana e, por conseguinte, o lugar das paixões nela.

Deste modo, no segundo Artigo da Questão 25, o teólogo-filósofo questiona se o amor é a primeira da ordem das paixões. Ele afirma que o ato humano pode ser entendido de dois modos, a partir da intenção e a partir da execução. Se pensarmos o ato partindo da intenção, o amor é a primeira paixão, pois primeiro o ser ama o bem, o deseja e, então, move-se para alcançá-lo e, no fim, goza com a consecução do fim. Ao contrário, se considerarmos o ato da perspectiva da execução, então o amor é a última na ordem das paixões, de modo que o prazer do fim precede o desejo e o amor.

Tomás de Aquino, ainda na Questão 25, analisa a questão da união causada pelo amor. Acreditamos que esse debate é fundamental para introduzir as reflexões posteriores sobre essa paixão. De acordo com o autor, o amor pode causar duas espécies de união: uma real e outra afetiva. O amor provoca a união real, de modo que amante e amado associam-se de maneira real, o que não necessariamente ocorre na união afetiva. Entendemos que a união afetiva ocorre no âmbito do espírito, por isso, possibilita que o amor aplique-se a diversos objetos e diferentes fins. Por isso, podemos ter apreço pelo conhecimento científico, ou por uma pessoa que está distante de nós. A união modifica-nos. Ela nos move para alcançar o que amamos e esse processo transforma-nos, para o bem ou para o mal.

3. A CONCEPÇÃO DE AMOR DE TOMÁS DE AQUINO E SUA PROPOSTA FORMATIVA

3.1. As características do amor segundo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino analisa o amor em três *Questões* da primeira seção da segunda parte da *Suma Teológica*. Estas *Questões* sobre o amor fazem parte de um tratado sobre as paixões que compreende vinte e sete (27) *Questões* (q. 22 a q. 48). As primeiras quatro *Questões* (q. 22 a q. 25) tratam das características gerais das paixões. As seguintes (q. 26 a q. 48) tratam das peculiaridades de cada uma das onze paixões.

A Questão 26, intitulada *O amor*, é dividida em quatro Artigos: 1) *O amor está no concupiscível?*; 2) *O amor é paixão?*; 3) *Amor é o mesmo que dileção?*; 4) *O amor se divide convenientemente em amor de amizade e amor de concupiscência?*. Nesta primeira Questão exclusivamente dedicada ao amor, o autor trata das peculiares fundamentais do amor.

A Questão 27 tem como título *A causa do amor* e, assim como a anterior, é desenvolvida em quatro Artigos: 1) *O bem é a causa única do amor?*; 2) *O conhecimento é causa do amor?*; 3) *A semelhança é causa do amor?*; 4) *Alguma outra paixão da alma é causa do amor?*. Nesta Questão, Tomás de Aquino trata das coisas que podem ser amadas, isto é, das coisas que causam o amor.

Por fim, a Questão 28 trata d'*Os efeitos do amor*. Esta Questão é um pouco mais extensa que as anteriores, dividindo-se em seis Artigos: 1) *A união é efeitos do amor?*; 2) *A mútua inerência é efeito do amor?*; 3) *O êxtase é efeito do amor?*; 4) *O ciúme é efeito do amor?*; 5) *O amor é paixão que fere o amante?*; 6) *O amor é causa de tudo o que o amante faz?*. Para finalizar a discussão sobre o amor, nesta Questão, o teólogo reflete sobre as consequências do ato de amar.

O amor, segundo o autor, é a principal paixão da parte concupiscível (*ST*, I-II, q. 25, a. 2). As paixões do concupiscível são aquelas que têm o bem e o mal absolutos como objeto, isto é, elas tendem para o bem ou para o mal, proporcionando deleite no primeiro e sofrimento no segundo (*ST*, I-II, q. 23, a. 1). Já as paixões do irascível são aquelas que se desenvolvem diante de alguma

dificuldade encontrada pelo indivíduo em perseguir o que lhe parece algo bom e fugir do que pensa ser algo mau. Deste modo, as paixões do concupiscível e do irascível estão relacionadas na medida em que o concupiscível encontra algum obstáculo para a consecução de seu objeto. Essa dificuldade desperta a parte irascível. As paixões do concupiscível são: o amor, o desejo, a alegria, o ódio, a aversão e a tristeza. As paixões do irascível são: a esperança, o desespero, a audácia, o temor e a ira (ST, I-II, q. 26, a. 4).

Contudo, é necessário ressaltar que as paixões da alma necessitam da moderação do intelecto: “Ora, as paixões não são consideradas doenças ou perturbações da alma senão quando carecem da moderação da razão” (TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 24, a. 2, rep).

Na *Questão 26*, intitulada *O amor*, Tomás de Aquino aborda a natureza do amor enquanto paixão da alma. No primeiro Artigo, o teólogo-filósofo analisa se o amor pertence ou não à parte concupiscível. Inicia seu argumento discorrendo sobre as diferenças de apetite no homem:

O amor é algo próprio do apetite, pois ambos têm o bem por objeto. Daí que segundo seja a diferença do apetite, tal é a diferença do amor. Ora, há um apetite não conseqüente à apreensão do que apetece, mas à de outrem, e este se chama apetite natural. As coisas naturais desejam o que lhes convêm por natureza, não por apreensão própria, mas pela apreensão do autor da natureza, como se disse na I Parte. – Há, além disso, outro apetite conseqüente à apreensão do que apetece, mas por necessidade e não por um juízo livre, e tal é o apetite sensitivo dos animais irracionais, que nos homens participa de alguma liberdade, enquanto obedece à razão. – Enfim, há outro apetite conseqüente à apreensão do que apetece, por um juízo livre, e tal é o apetite racional ou intelectual, e este se chama vontade (TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 26, a. 1, rep.).

Tomás de Aquino distingue três espécies de apetite. A diferença destes apetites reflete-se na diferença do amor, pois ambos têm o mesmo objeto: o bem. Deste modo, existe o amor natural que pertence ao apetite natural, mediante o qual o ser inclina-se para o bem naturalmente, não necessitando de conhecimento e pensamento reflexivo. Existe, também, o apetite sensitivo que, diferentemente do anterior, exige certo grau de conhecimento proveniente dos sentidos corporais (visão, audição, olfato, paladar e tato). Este apetite sensitivo é instintivo nos animais irracionais e no homem partilha da racionalidade implicando, portanto, maior liberdade. Por fim, existe o apetite intelectual, também chamado pelo autor de

vontade, que decorre da apreensão e reflexão sobre o que é apetecível. Para esse pensador,

Ora, em qualquer destes apetites, chama-se amor o princípio do movimento que tende para o fim amado. No apetite natural, o princípio deste movimento é a conaturalidade do que apetece com o objeto para o qual tende, e pode ser chamado amor natural, como a mesma conaturalidade de um corpo pesado em relação ao seu centro se dá pela gravidade, e pode ser chamado amor natural. Do mesmo modo a mútua adequação do apetite sensitivo ou da vontade a um bem, isto é a complacência no bem se chama amor sensitivo, ou intelectual ou racional. Logo, o amor sensitivo está no apetite sensitivo, como o amor intelectual no apetite intelectual. E pertence ao concupiscível porque se refere ao bem absolutamente, não sob o aspecto de árduo, que é objeto do irascível (TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 26, a. 1, rep., grifo nosso).

O amor, nesse sentido, constitui-se como o princípio da ação, em todos os níveis de apetite. Com efeito, para que se alcance o fim, é preciso que primeiro o fim almejado seja tomado como algo conveniente e realizável, processo encerrado no conceito de amor. Deste modo, entendemos que este sentimento, para Tomás de Aquino, refere-se à afinidade do ser com relação ao bem que ama, que pode ser, por exemplo, o dinheiro e/ou o conhecimento.

Esta afeição do ser a determinado bem, de acordo com a leitura que fazemos das questões tomasianas, não é naturalmente determinado. Ao contrário, ele aprende a amar as coisas. Ninguém ama o dinheiro ou o conhecimento desde seu nascimento, nós aprendemos que essas coisas são um bem a ser amado e desejado. A partir do momento em que nós apreendemos estas coisas como bens, passamos a agir no sentido de possuí-las. Nesta perspectiva, o amor está intimamente relacionado com a educação.

No âmbito do apetite intelectual, podemos observar esse processo. De acordo com o que Tomás de Aquino refletiu sobre esta espécie de apetite, o amor das coisas ocorre mediante o exercício do pensamento reflexivo e, por isso, difere do amor natural que é observado no apetite natural que, espontaneamente, identifica a compatibilidade, chamado de conaturalidade, com o fim. Já no primeiro Artigo, podemos perceber a relação entre amor e saber, no sentido de que o apetite intelectual deflagra uma espécie de 'amor inteligente', ou que pressupõe abstração e apreensão por parte daquele que ama.

Diante destas reflexões, o teólogo-filósofo conclui afirmando que o amor está no concupiscível, pois se refere ao bem absolutamente. Isto significa que o amor é o sentimento que desperta o interesse do indivíduo por qualquer coisa diante da possibilidade de obter o fim desejado.

No segundo Artigo, o autor investiga se o amor é ou não uma paixão. Primeiramente, chama-nos a atenção para a definição de paixão. Depois, analisa o amor confrontando o movimento que ele provoca, já apresentado no primeiro Artigo, com a definição dada de paixão:

A paixão é um efeito do agente no paciente. Ora, o agente natural produz um duplo efeito no paciente: primeiramente, dá-lhe uma forma; em seguida, dá o movimento conseqüente à forma. Assim, a geração dá ao corpo a gravidade e o movimento que se lhe segue. A mesma gravidade, que é o princípio do movimento para o seu lugar conatural em razão da gravidade, também pode chamar-se, de certo modo, amor natural. Da mesma maneira, o objeto apetecível dá ao apetite, primeiro, uma certa adaptação para com ele, que é uma certa complacência no objeto, e esta é a complacência apetecível, da qual resulta o movimento para o objeto apetecível. Ora, 'o movimento apetitivo age circularmente', como se diz no livro III da Alma, o objeto apetecível move o apetite, introduzindo-se, de certo modo, em sua intenção, e o apetite tende a conseguir realmente o objeto apetecível, de modo que o fim do movimento coincida com o princípio do mesmo. A primeira mudança do apetite pelo objeto apetecível se chama amor, que não é senão a complacência no objeto apetecível, da qual resulta o movimento para esse objeto, que é o desejo; e por último, o repouso, que é a alegria. Assim, pois, consistindo o amor numa mudança do apetite pelo objeto apetecível, é evidente que o amor seja uma paixão: em sentido próprio, enquanto está no concupiscível; em sentido geral e lato enquanto está na vontade (TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 26, a. 2, rep.).

Paixão para Tomás de Aquino é um movimento pelo qual o agente age sobre o paciente. Nesse caso, agente corresponde ao objeto de desejo e paciente é o próprio homem que deseja. Isto significa que o agente, que pode ser qualquer coisa, como o poder e a honra, exerce sobre o paciente uma atração. Esta atração, segundo Tomás de Aquino, é o amor. O amor é, portanto, o primeiro sentimento que move o ser para aquilo que lhe apetece. Nessa perspectiva, poderíamos afirmar que a história é marcada pelas ações que os homens empreendem movidos pelo amor.

Um exemplo histórico que podemos citar é o nascimento da Universidade. Esta instituição nasceu no século XIII a partir da reunião de mestres e estudantes na forma de uma corporação, a fim de poderem exercer o ensino, a aprendizagem e a

pesquisa (VERGER, 2006). Este apreço pelo conhecimento, de acordo com Tomás de Aquino, pode ser ensinado, visto que o desejo de conhecer não é inato no homem. Para nós, essa perspectiva tomasiana de que a virtude, no sentido de qualidades humanas, pode ser ensinada é fundamental para o nosso trabalho.

Outro exemplo que consideramos importante e que também pode ser considerado a partir da questão do ensino das virtudes, é o dos tiranos. O tirano, segundo Tomás de Aquino (1997), é um governante que ama a si mesmo e governa de modo a garantir seu bem privado. Nesse sentido, ele não se incomoda com o bem da sociedade, com as ações do governo que podem trazer benefícios aos seus governados. Por isso, podemos dizer que o tirano ama o seu próprio bem, o que poderia não ser um problema se ele não fizesse de seu governo um meio para conseguir o que ama.

Em *Sobre o ensino (De Magistro)*¹⁸, Questões sobre educação extraídas das *Quaestiones Disputatae de Veritate*, ao refletir se o homem pode ensinar ou somente Deus, Tomás de Aquino expõe as principais ideias de seu tempo a respeito do processo de aprendizagem. Para uns, de acordo com o autor, nós aprendemos mediante um ‘agente externo’, como se alguém nos doasse conhecimento. Essa ideia apoia-se, como afirma o próprio mestre Tomás, nos escritos de Avicena. Outros pensadores afirmam que o conhecimento e os hábitos existem em ato no homem e que um determinado ‘agente natural’ os trazem à tona. O autor procura desenvolver outra ideia:

É necessário aqui sustentar uma terceira via, intermediária. Na realidade, as formas naturais, sim, são preexistentes na matéria, não em ato (como pretendiam alguns), mas somente em potência, e são conduzidas ao ato por um agente extrínseco próximo (e não só pelo primeiro agente, como pretendiam outros). E algo de semelhante, segundo Aristóteles em *VI Ethicorum*, ocorre com os hábitos e as virtudes antes de seu pleno aperfeiçoamento: preexistem em nós em certas inclinações naturais que são como que incoações das virtudes, mas só pelo posterior exercício das obras as virtudes são levadas à devida consumação. Algo de semelhante ocorre também com a aquisição dos conhecimentos: preexistem em nós certas sementes de saber, que são os primeiros conceitos do intelecto, conhecidos em ato contínuo mediante as espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente: quer sejam complexas, como os primeiros princípios, ou não complexas, como o caráter de ente, o

¹⁸ Tradução do prof. Jean Lauand, de 2001. Nós estudamos a segunda edição, de 2004. Essas Questões são a publicação das aulas de Tomás de Aquino ministradas em Paris entre 1256 e 1259. A Questão sobre o ensino é a 11ª das 29 *Quaestiones Disputatae de Veritate*.

caráter de uno e outros similares que o intelecto apreende de imediato. Ora, nestes princípios universais já estão de certo modo contidas, como em razões seminais, todas as suas consequências. E quando a mente é conduzida a conhecer em ato as consequências particulares que já antes e como que em potência estavam naqueles universais, diz-se que adquiriu conhecimento (TOMÁS DE AQUINO, *DM*, a. 1, rep.).

A ‘terceira via’ que Tomás de Aquino procura apresentar tem como sustentáculo os ensinamentos de Aristóteles. Em primeiro lugar, destacamos a ideia matriz pela qual o mestre entende o ensino e a aprendizagem. O homem tem em si as formas naturais – que seriam, segundo nossa compreensão, tudo o que o homem pode aprender ao existir – em potência, ou seja, a possibilidade de conhecer em ato essas formas naturais. As potências essenciais do homem são o intelecto e a vontade que, unidas, possibilitam a ele aprender e agir de maneira refletida. Deste modo, o homem tem a potência das virtudes e dos hábitos, que podem tornar-se ato mediante as ações cotidianas. Além disso, o homem também possui a potência do conhecimento intelectual a partir da qual pode conhecer verdadeiramente, conhecer em ato. Por fim, observamos que Tomás de Aquino afirma que a mente pode ser conduzida ao saber em ato e, mais à frente, ele esclarece de que modo este processo acontece:

Ora, o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa, senão o homem não poderia adquirir conhecimentos por si mesmo. E assim como há duas formas de cura: a que ocorre só pela ação da natureza e a que ocorre pela ação da natureza ajudada pelos remédios; também há duas formas de adquirir conhecimento: de um modo, quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía, o que se chama *descoberta*; e, de outro modo, quando recebe ajuda de fora, e este modo se chama *ensino* (TOMÁS DE AQUINO, *DM*, a. 1, rep., grifos do autor).

O ser que aprende, na perspectiva do mestre Tomás, pode desenvolver conhecimento por si próprio ou por ajuda externa. O primeiro modo chama-se descoberta e o segundo, ensino. Podemos observar que o autor, já no século XIII, coloca o aprendiz como alguém ativo no processo de conhecer, não sendo, portanto, um recipiente vazio a ser preenchido.

A descoberta caracteriza-se pelo desenvolvimento intelectual individual a partir dos primeiros princípios, já o ensino implica a atuação de um professor que necessita ter, em ato, o conhecimento que pretende ensinar aos alunos. Assim, o

homem pode também ser chamado de mestre, porque tendo o conhecimento em ato, pode ensinar àqueles que o tem apenas em potência.

O ensino, afirma o autor, convém mais à 'vida ativa', isto é, ao cotidiano dos homens, pois em última instância, almeja preparar os alunos para agir no mundo em que estão inseridos. E agir retamente, na observância dos valores e pressupostos morais que organizam a sociedade.

Nesse sentido, o ensino e a descoberta são processos primordiais para o amor. Se o amor constitui-se no primeiro sentimento que move o homem para a ação, e o ensino e a descoberta servem à vida ativa, podemos dizer que o homem aprende a amar o que é conveniente. A educação é, portanto, um processo fundamental para o desenvolvimento dos sentimentos humanos, pois pela descoberta e pelo ensino o homem aprende o que é o amor e que bens é mais conveniente amar.

Conforme foi observado no primeiro Artigo desta *Questão 26*, o amor é o princípio do movimento apetitivo mediante o qual o ser sente-se inclinado para o fim. Configura certa compatibilidade entre o agente (objeto de desejo) e o paciente (o ser que deseja), a partir da qual o indivíduo sente-se impelido a agir de modo a obter o que lhe parece ser benéfico.

Nesse sentido, Tomás de Aquino conclui este Artigo confirmando que o amor é, sim, uma paixão, pois designa o primeiro estágio da ação do agente sobre o paciente, essencial para que o indivíduo principie sua ação para obter a coisa amada.

No terceiro Artigo da *Questão 26*, Tomás de Aquino reflete sobre as diferenças entre amor, dileção, caridade e amizade:

Há quatro palavras que, de certo modo, se referem à mesma coisa: amor, dileção, caridade e amizade. Diferem, contudo, em que a amizade, segundo o Filósofo no livro VIII da *Ética*, é 'quase um hábito'; enquanto que amor e dileção se fazem compreender a modo de ato ou paixão, ao passo que caridade pode ser entendida de ambos os modos.

Essas três palavras exprimem o ato, de diversas maneiras. Assim, o mais geral deles é o amor, pois toda dileção ou caridade é amor, mas não inversamente. A dileção acrescenta ao amor uma eleição precedente, como a própria palavra indica. Por isso, a dileção não está no concupiscível, mas somente na vontade, e apenas na natureza racional. A caridade, por sua vez, acrescenta ao amor uma certa perfeição, na medida em que se tem grande apreço por aquilo

que se ama, como a própria palavra o indica (TOMÁS DE AQUINO, ST, I^a II^{ae}, q. 26, a. 3, c.).

Como podemos verificar no excerto acima, amor, dileção, caridade e amizade dizem respeito à mesma coisa na perspectiva das relações humanas. Contudo, existem diferenças fundamentais. A amizade é, conforme a leitura feita por Tomás de Aquino da *Ética* de Aristóteles, um hábito, isto é, uma disposição do homem que difere das potências e das paixões na medida em que o dispõe a agir de determinado modo com vistas ao que é bom e ao que é mau (cf. ABBAGNANO, 2007). Em outras palavras, a amizade é um hábito que torna os homens sociáveis, capazes de conviver com outros homens. Diferentemente, o amor é uma paixão, um sentimento.

Em outra Questão da *Suma Teológica*, o teólogo-filósofo discute a amizade e afirma que esta é uma virtude social necessária para a constituição da coletividade: “[...] é necessário que cada um se comporte com relação aos outros de maneira conveniente” (TOMÁS DE AQUINO, ST, II-II, q. 114, a. 1, rep.). Assim, a amizade é o meio pelo qual um indivíduo pode agir convenientemente em relação a seu semelhante.

A dileção diferencia-se do amor tomado em particular porque exige sempre a eleição, ou seja, uma reflexão sobre a ação, sobre o que deve ser feito. Entretanto, dileção é amor na medida em que a eleição age sobre o que decorre da deliberação, mediante a qual pode encontrar muitas coisas que agradam o sujeito, isto é, enquanto que a deliberação dispõe o que é agradável, pela eleição escolhe-se o que mais agrada, o que tem compatibilidade com o apetite intelectual (cf. TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 15, a. 3, sol. 3). Nesse sentido é que acreditamos que Tomás de Aquino relaciona amor e dileção.

A caridade, para o teólogo-filósofo, é “[...] a amizade do homem para com Deus” (TOMÁS DE AQUINO, ST, II-II, q. 23, a. 5, rep.). Esta espécie de amizade, segundo ele, tem como fim a bondade divina e como fundamento a bem-aventurança eterna, que só podem ser atingidos mediante a relação do homem com Deus. Assim, a caridade diferencia-se do amor porque toma Deus como princípio e medida, ao passo que o amor pode ser despertado por qualquer coisa, como os bens materiais.

Oliveira (2008), no artigo intitulado *O ensino da caridade: uma virtude para o bem comum sob o olhar de Tomás de Aquino*, ao refletir sobre o sentido da caridade e a necessidade de seu ensino nas obras de Tomás de Aquino, discorreu sobre algumas diferenças fundamentais entre amor, amizade e caridade na perspectiva tomasiana. Segundo a autora:

A amizade e o amor são os sentimentos essenciais à caridade. Não é possível, do ponto de vista do Aquinate, a virtude da caridade se o indivíduo não tiver desenvolvido esses dois sentimentos. Exatamente porque esses sentimentos constituem a essência da natureza humana é que os homens não dirigem esses sentimentos para coisas, mas somente são destinados às pessoas. Ou seja, o homem só pode ter caridade para com o próximo e para com Deus.

[...]

Por conseguinte, é dessa perspectiva que a caridade precisa ser ensinada e aprendida porque não depende somente de escolhas, mas da certeza dessas escolhas, voltadas para o próximo na proporção que o amor de Deus nos liga a ele (OLIVEIRA, 2008, p. 78).

Assim, a caridade e a amizade são sentimentos pelos quais os homens estabelecem relações virtuosas entre si. O amor enquanto paixão da alma, por sua vez, constitui-se como o fundamento a partir do qual o homem pode sentir a caridade e a amizade, bem como a afeição pelas coisas. Nesse sentido, a educação é de fundamental importância, pois a possibilidade do homem ser ou não ser caridoso depende da formação que ele recebe. Esta educação poderá fazer com que a caridade, origem das outras virtudes, consolide-se como hábito. A caridade e a amizade são, pois, dois sentimentos que os homens são capazes de desenvolver e não disposições naturais (OLIVEIRA, 2008).

A partir do que foi apresentado por Tomás de Aquino, não somente neste Artigo da *Questão 26*, mas também em outras *Questões da Suma Teológica*, constata-se que, para ele, o amor é, sob certo aspecto, semelhante à amizade, à dileção e à caridade. Porém, diferencia-se destas qualidades porque pode dirigir-se a qualquer coisa apetecível, sendo paixão presente nos três níveis de apetite já apresentados no primeiro Artigo. Por isso, faz-se necessário o intercâmbio entre o intelecto e a vontade a fim de que as paixões, e o amor em particular, não se manifestem indevidamente. Daí também a importância do desenvolvimento intelectual mediante a educação.

No último Artigo desta *Questão 26*, Tomás de Aquino diferencia amor de amizade e amor de concupiscência, a partir da concepção aristotélica de amor:

Como afirma o Filósofo, no livro II da Retórica, ‘amar é querer bem a alguém’. Assim, pois, o movimento do amor tende para duas coisas, a saber, para o bem que se quer para alguém, para si ou para outro, e para aquele para o qual quer o bem. Ora, para o bem que se quer para outrem se tem amor de concupiscência, e para aquele para o qual quer o bem, amor de amizade.

Esta divisão, porém, é por anterioridade e posterioridade, pois o que se ama por amor de amizade, ama-se de modo absoluto e por si: o que, porém, se ama por amor de concupiscência, não se ama de modo absoluto e por si, mas se ama para outrem. Ora, como é ente absolutamente o que tem o ser; e ente relativo é o que existe em outro; assim o bem conversível com o ente é o que de modo absoluto tem a bondade, ao passo que o bem de outrem é um bem relativo. Por consequência, o amor pelo qual se ama algo para que tenha um bem é amor absoluto, enquanto que o amor pelo qual se ama algo para que seja o bem de outro, é amor relativo (TOMÁS DE AQUINO, ST, I-II, q. 26, a. 4, rep.).

Assim, o autor entende que o amor pode ser direcionado a duas coisas: ao bem que se quer para outro ser ou ao ser para o qual se deseja o bem. Isto é, podemos amar o bem que queremos ou uma pessoa para a qual queremos bem. O primeiro é amor de concupiscência e o segundo é amor de amizade.

O amor de concupiscência, de acordo com o autor, é relativo, pois amamos algo ou alguém porque visamos outra coisa, isto é, constitui-se como um ‘amor interesseiro’, no sentido de que temos outros interesses no ato de amar.

O amor de amizade é absoluto, pois o objeto de amor não tem intermediário. Com efeito, amamos alguém com amor de amizade não porque temos outros interesses, mas porque desejamos o bem do amado, não porque queremos o bem que pode nos proporcionar no futuro.

Ao discorrermos sobre o terceiro Artigo, a amizade para Tomás de Aquino, assim como para Aristóteles¹⁹, é um hábito pelo qual nos aproximamos dos outros homens a fim de constituir uma sociedade. Nesse sentido, o amor de amizade

¹⁹ Aristóteles refere-se à amizade no Livro VIII da *Ética à Nicômacos*: “[...] ela é uma forma de excelência moral ou é concomitante com a excelência moral, além de ser extremamente necessária na vida” (ARISTÓTELES, *Ética...*, L. VIII, 1155 a). Mais à frente, o filósofo estagirista compara a amizade à concórdia: “A amizade parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça; efetivamente, a concórdia parece assemelhar-se à amizade, e eles procuram assegurá-la mais que tudo, ao mesmo tempo que repelem tanto quanto possível o facciosismo, que é a inimizade nas cidades” (ARISTÓTELES, *Ética...*, L. VIII, 1155 a). Para esse pensador, a amizade é fundamental para a sociedade, pois é uma espécie de excelência moral que permite o estabelecimento de vínculos entre semelhantes.

refere-se à compatibilidade entre indivíduos pela partilha de interesses e valores comuns e exige reciprocidade (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, II-II, q. 114, a. 1, rep.). O amor de concupiscência, no pensamento tomasiano, pode ser empregado sobre coisas diversas, como o dinheiro e a felicidade, visto que se pode referir a coisas materiais e imateriais, aos bens da alma como aos bens sensíveis. Esta é, aliás, a natureza da concupiscência de acordo com o mestre Tomás de Aquino (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 30, a. 1).

O amor de amizade, segundo o autor, é absoluto, pois se ama a pessoa para a qual se quer bem enquanto ente, enquanto ela mesma. O amor de concupiscência, diferentemente, é relativo porque se ama uma coisa em relação ao que ela pode nos proporcionar de bom. Deste modo, quando amamos uma pessoa como amiga, deve-se não a alguma vantagem que poderemos obter com sua amizade, mas pelo ser que ela é, por suas eventuais virtudes e vícios. Ao contrário, quando amamos com amor de concupiscência significa que amamos algo ou alguém como meio, visando o que podemos obter dela. Por isso, Tomás de Aquino afirma que com amor de amizade queremos o bem de alguém e com amor de concupiscência queremos o bem que o outro pode nos proporcionar.

Acreditamos que diferenciar o amor como paixão do amor de amizade e o amor de concupiscência é fundamental. Ao estudarmos o amor, percebemos que este sentimento, sendo uma paixão da alma, é uma disposição do ser, ao passo que a amizade e a concupiscência são hábitos relacionados à paixão do amor. O homem só ama por amizade ou concupiscência porque tem o amor, ou seja, a capacidade de amar. Contudo, amar por amizade ou por concupiscência depende do que ele apreende como bem digno de seu amor. Na Questão 27, que estudaremos no próximo tópico, é possível ter mais clareza sobre a relação entre amor e educação. Nessa Questão, Tomás de Aquino afirma que o amor do homem é direcionado àquilo que lhe é apresentado como um bem a ser perseguido e obtido. Nesse sentido, o homem pode descobrir ou ser ensinado que a riqueza, a honra e o conhecimento são desejáveis ou não. O que o homem ama ou deixa de amar, nesta perspectiva, depende sempre do que lhe foi ensinado e do que aprendeu durante a vida.

Esta diferenciação, a nosso ver, tornava-se relevante no tempo de Tomás de Aquino, principalmente, em função dos novos valores que o renascimento comercial e urbano alimentava. O interesse principalmente pelo dinheiro e pelos bens materiais

em geral, segundo Duby (1978), tornava a sociedade diferente, inclinava-a ao pecado. Por isso, acreditamos ser importante este debate de Tomás de Aquino sobre a diferença entre amor de concupiscência e amor de amizade, ensinando aos homens o que deve fundamentar as relações sociais e o que é mais importante na vida em sociedade: o equilíbrio entre a amizade e a concupiscência.

Entendemos que a ação do teólogo no século XIII, comprometida com os problemas de seu tempo, pode esclarecer a responsabilidade que tem os adultos (pais e professores, principalmente) na educação das crianças. Estas são seres em formação e, portanto, exigem que lhes sejam ensinadas as diretrizes para continuar crescendo até se tornarem pessoas aptas a responderem por si mesmas aos problemas cotidianos. Ainda que os pressupostos que organizavam a sociedade medieval guardem diferenças em relação aos que organizam a sociedade contemporânea, a incumbência dos adultos no que tange à educação das próximas gerações continua a ser fundamental. No nosso entendimento, isto é uma das coisas que podemos aprender com o estudo das obras tomasianas.

3.2. As causas do amor segundo Tomás de Aquino

Na *Questão 27*, intitulada *A causa do amor*, Tomás de Aquino aborda o problema da causa do amor. Assim, no primeiro Artigo, apresenta o bem como causa do amor enquanto objeto próprio da vontade:

Como foi dito acima, o amor pertence à potência apetitiva que é uma força passiva. Por isso, seu objeto se refere a ela como a causa de seu movimento ou ato. É preciso, pois, que aquilo que é objeto do amor seja propriamente a sua causa. Ora, o bem é o objeto próprio do amor, porque, como foi dito, o amor implica certa conaturalidade ou complacência do amante com o amado, e para cada um é bom o que lhe é conatural e proporcionado. Por conseguinte, o bem é a causa do amor (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 1, rep., grifo nosso).

Na resposta à *Questão O bem é a causa do amor?*, o autor argumenta que o bem é causa do amor como objeto, ou seja, sendo o bem o objetivo da ação

humana e o amor princípio desta ação, então o bem causa o amor porque é objeto do agir humano.

Além disso, Tomás de Aquino desenvolve a ideia de que o amor está na potência apetitiva da alma, ou seja, pertence à vontade que é uma potência passiva, no sentido de que é movida mediante a ação do intelecto. O objeto próprio da vontade na concepção deste pensador é o bem, que é tido como tal a partir do consentimento acerca do que convém ao indivíduo (GILSON, 1995). O consentimento é, conforme o teólogo-filósofo, o ato de refletir sobre as causas e consequências da ação humana, de modo que funciona, a nosso ver, como uma ponte entre o intelecto e a vontade. Na Questão 15, intitulada *O consentimento, que é ato da vontade, comparado com aquilo que é para o fim*, o autor discorre sobre este processo e afirma: “Assim, consentimento se diz enquanto agrada para agir; eleição, enquanto se prefere às coisas que não agradam” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 15, sol. 3). Deste modo, acreditamos que o consentimento, na concepção tomasiana, remete ao que hoje entendemos como consciência. A consecução do bem depende, como podemos verificar na passagem acima, da adaptabilidade deste com a vontade. Esta adaptabilidade, como ficou demonstrada pelo teólogo-filósofo, é o amor.

Assim, o bem é causa do amor enquanto objeto próprio da vontade, que o ser persegue mediante a “conaturalidade do amante com o amado”. O amor é o princípio do movimento da vontade para a obtenção daquilo que considera como um bem:

[...] portanto, deve-se dizer que o mal nunca é amado senão sob a razão de bem, isto é, enquanto é um bem relativo apreendido como um bem absoluto. Assim é mau o amor que não tende para o que é absolutamente o verdadeiro bem. É desta maneira que o homem ama a iniquidade, enquanto que por ela alcança um certo bem, como o prazer, o dinheiro ou coisa semelhante (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 1, sol. 1, grifo nosso).

Tomás de Aquino, ainda neste primeiro Artigo, na resposta à primeira objeção em que o admoestador – aquele que questiona a tese do mestre – afirma que o mal poderia ser causa do amor, já que o homem pode também amá-lo, demonstra que o mal pode, sim, ser causa do amor, desde que seja tomado sob razão de bem. Isto significa que o bem de que o autor fala é o que se considera como bem em função

do que decorre de certa ação. Deste modo é que o homem pode amar o mal, consentindo que este é um bem e, por isso, um fim a ser perseguido e alcançado.

Podemos considerar, por exemplo, a questão do dinheiro. No tempo de Tomás de Aquino, o século XIII, o Ocidente assiste a uma mudança fundamental, o renascimento do comércio. Nesse processo, os mercadores e artesãos principiam a enriquecer mediante o seu trabalho (LE GOFF, 1991). Ao perceber os benefícios da riqueza, o indivíduo pode, na perspectiva do teólogo dominicano, tornar-se iníquo com o fim de acumular riquezas. Neste caso, o homem encara o mal – o ato de enriquecer-se mediante ações injustas – como um bem – o ato de enriquecer-se pelo trabalho.

Esta característica do amor remete à importância do intelecto no agir do homem. Com efeito, o mal pode ser amado desde que seja tomado como bem. Esta distinção entre o bem e o mal segundo Tomás de Aquino decorre da ação do intelecto. Nesse sentido é que pode existir bem ou mal moral nas ações humanas, na medida em que estas decorrem do juízo da razão (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 24, a. 1, rep.).

Podemos questionar, ainda, sobre a diferença entre bem e mal na concepção de Tomás de Aquino. Segundo Nicolas (2003), o bem para este pensador medieval significa o ser em estado de perfeição, dito de outro modo significa o ser em ato. O bem supremo seria, então, Deus. Assim, o mal, que é o contrário de bem, significa a privação do ser, ou o afastamento do ser com relação ao que deveria compreender a sua substância.

Nesse sentido, há diferença entre amor bom e amor mau, pois pelo primeiro procura-se o que conduz ao estado de perfeição (plena atualização das potências) e pelo segundo priva-se o ser de realizar suas potencialidades.

Esta análise leva-nos a refletir se hoje estamos procurando o que é importante, o que efetivamente permite nossa realização enquanto seres humanos. Tomás de Aquino demonstra que o que caracteriza o homem são as potências do intelecto e da vontade, isto é, as capacidades de pensar e agir conscientemente. Deste modo, as coisas mais importantes para o homem segundo este teólogo-filósofo são o conhecimento, o pensamento e o agir refletido. Ainda de acordo com Tomás de Aquino, esses atos podem ser ensinados aos homens, já que o indivíduo é dotado das potências do intelecto e da vontade.

É preciso, pois, analisarmos as prioridades do nosso tempo histórico, tanto para pensarmos nossa ação quanto para planejarmos a educação das gerações futuras, para que não privilegiemos conhecimentos e comportamentos impertinentes²⁰ em detrimento daqueles que são realmente importantes para a sociedade, daqueles que remetem à essência humana:

[...] deve-se dizer que o belo é idêntico ao bem, mas possui uma diferença de razão. De fato, sendo o bem o *que todos desejam*, é de sua razão acalmar o apetite. Ao passo que é da razão do belo acalmar o apetite com sua vista ou conhecimento. Por isso, referem-se principalmente ao belo os sentidos mais cognoscitivos, a saber, a vista e o ouvido, que servem à razão. Assim, dizemos belas vistas e belos sons. Ao contrário, com respeito aos sensíveis dos outros sentidos não usamos a palavra beleza, pois não dizemos belos sabores, nem belos odores. Fica claro, pois, que o belo acrescenta ao bem uma certa ordem à potência cognoscitiva, de modo que o bem se chama o que agrada de modo absoluto ao apetite, e belo aquilo cuja apreensão agrada (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 1, sol. 3).

Na resposta à terceira objeção, Tomás de Aquino estabelece a diferença entre bem e belo. Segundo o mestre, o bem é o que se deseja possuir, é o que o apetite almeja de modo absoluto no sentido de que deseja realmente alcançar o objeto amado, e o belo significa o que agrada na forma de conhecimento. Daí a importância, por exemplo, das artes plásticas que, ao exporem o que determinada sociedade elege como belo, possibilitam o desenvolvimento do homem na medida em que estimulam a cognição. As paisagens naturais também desempenham esta função. O belo educa, por assim dizer, os sentidos. Por isso, o autor afirma que “[...] o belo acrescenta ao bem uma certa ordem à potência cognoscitiva” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 1, sol. 3). Portanto, amar o belo é também estar aberto ao amadurecimento da inteligência, é estar aberto à aprendizagem.

Mestre Tomás reflete, mais explicitamente, sobre a relação entre amor e conhecimento no segundo Artigo desta *Questão 27*:

²⁰ Concordamos com Aristóteles na *Política* que o convívio social exige dos indivíduos certos conhecimentos e atitudes que contribuam, efetivamente, para a coesão e o desenvolvimento social. Podemos citar como exemplo a obediência às leis. Atualmente, é fundamental que cumpramos as leis estabelecidas, visto que, torna-se importante para o desenvolvimento social a obediência às leis por parte de todos os cidadãos. É nesse sentido que entendemos o debate sobre a necessidade de proporcionar às crianças uma educação para o exercício da cidadania. ARISTÓTELES. **Política**. 15ª ed. Trad. Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Editora Escala, [s./d.].

O bem é causa do amor como objeto, como já foi dito. Ora, o bem não é objeto do apetite senão quando apreendido. Logo, o amor requer uma apreensão do bem que se ama. Por isso, diz o Filósofo, no livro X da *Ética*, que a visão corporal é o princípio do amor sensitivo. De modo semelhante, a contemplação espiritual da beleza ou da bondade é o princípio do amor espiritual. Desse modo, o conhecimento é causa do amor pela mesma razão pela qual o é o bem, que não pode ser amado se não for conhecido (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 2, rep., grifos nossos).

Na resposta à *Questão*, o teólogo-filósofo afirma que, sendo o bem a causa do amor enquanto objeto, é preciso que o ser tenha conhecimento do bem que ama. Nesse sentido, o saber é causa do amor enquanto identifica e apresenta o bem como tal à vontade.

Gostaríamos de chamar a atenção para uma reflexão em especial: “[...] a contemplação espiritual da beleza ou da bondade é o princípio do amor espiritual” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 2, rep.). Entendemos que contemplação espiritual da beleza ou da bondade signifique, no texto de Tomás de Aquino, a reflexão sobre o belo e sobre a virtude, reflexão esta que o professor pode desenvolver com o aluno na escola. Consideramos fundamental a atuação do professor nesta atividade de pensar sobre o belo e sobre a virtude, pois sendo esta contemplação o ‘princípio do amor espiritual’, possibilita aos alunos um espaço em que podem amadurecer o amor pelo conhecimento, pela sabedoria, pela justiça. Isto, a nosso ver, estimula o educando a buscar o saber, porque passa a sentir satisfação e a enxergar sentido no processo de aprendizagem:

[...] portanto, deve-se dizer que quem busca a ciência não a desconhece totalmente, mas de certo modo já tem dela algum conhecimento, quer de modo geral ou por algum de seus efeitos, ou por ouvir alguém que a enaltece, como diz Agostinho. Daí que possuí-la não é conhecê-la desse modo, mas sim de modo perfeito (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 2, sol. 1, grifo nosso).

Como podemos observar na passagem acima, o progresso das ciências também está relacionado com o amor, pois quem ama a ciência tende a buscá-la para possuí-la perfeitamente. Acreditamos que isto não diz respeito apenas às disciplinas científicas, mas também a outros saberes igualmente importantes, como aqueles que possibilitam o homem integrar-se à sociedade e ser aceito por determinado grupo social – saber como dirigir-se ao outro sem ofendê-lo, saber

como portar-se à mesa etc. Portanto, o conhecimento sobre estes saberes (reflexão que conscientiza) é, de acordo com Tomás de Aquino, essencial para o crescimento do homem e da sociedade, visto que é o princípio para possuí-los de maneira perfeita.

Além disso, podemos perceber que, conforme o autor, o indivíduo pode buscar a ciência, o conhecimento, também por influência de quem a exalta. Nesse sentido, entendemos que o professor tem uma atuação fundamental no que tange ao desenvolvimento no aluno do apreço pela sabedoria:

[...] deve-se dizer que para a perfeição do conhecimento se requer algo que não se requer para a perfeição do amor. De fato, o conhecimento pertence à razão, da qual é próprio distinguir o que está unido na realidade e juntar de certo modo o que é diverso, comparando uma coisa com outra. Por isso, para a perfeição do conhecimento se requer que o homem conheça em particular tudo o que há na coisa, como as partes, as potências e as propriedades. Mas o amor está na potência apetitiva, que visa à coisa como é em si. Daí que para a perfeição do amor baste que se ame a coisa segundo se apreende em si mesma. Por essa razão, sucede que uma coisa é mais amada do que conhecida, porque pode ser amada perfeitamente, se bem que não seja perfeitamente conhecida. Como fica claro, sobretudo nas ciências, que alguns amam por um certo conhecimento geral que têm delas. Por exemplo, sabendo que a retórica é uma ciência pela qual o homem pode persuadir, amam nela essa qualidade. Algo semelhante se deve dizer sobre o amor de Deus (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 2, sol. 2).

Contudo, de acordo com o que o mestre Tomás afirma na resposta à segunda objeção, é possível amar algo mesmo que não tenhamos disso conhecimento perfeito. Isto ocorre porque para a perfeição do amor existem exigências diferentes com relação às que são convencionadas para a perfeição do saber. Com efeito, para amarmos perfeitamente, é necessário que nos inclinemos para a coisa tal como ela é, pois o amor está na vontade, de modo que a alcancemos realmente. Para conhecermos perfeitamente, é preciso que busquemos saber sobre todas as particularidades da coisa, tanto seus aspectos essenciais quanto acidentais, pois conhecer é ato do intelecto. Mas é preciso que haja ciência mínima sobre o objeto para que possamos amá-lo.

Mesmo que intelecto e vontade estejam, aqui, separados, vale ressaltar que para Tomás de Aquino estas duas potências são indissociáveis. A relação entre intelecto e vontade é estabelecida no ato de consentir, pelo qual desenvolvemos

consciência sobre nossa própria ação (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 15, a. 3, rep.). Nesse sentido, tanto a afetividade quanto a racionalidade são fundamentais para o homem.

Assim, partindo do pressuposto de que é preciso conhecer para amar, no terceiro Artigo, o teólogo-filósofo aborda a questão da semelhança, analisando se esta pode ou não pode ser causa do amor:

A semelhança propriamente dita é causa do amor. Devemos, contudo, considerar que a semelhança entre várias coisas pode ser considerada sob dois pontos de vista. Primeiro, porque uma e outra coisa têm o mesmo em ato; por exemplo, se diz que são semelhantes duas coisas brancas. Segundo, porque uma tem algo em potência e por certa inclinação o que outro tem em ato; por exemplo, se dizemos que um corpo pesado existente fora de seu lugar tem semelhança com um corpo pesado que está em seu lugar. Ou ainda, porque a potência tem semelhança com o ato mesmo, visto que na mesma potência está de certo modo o ato (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 3, rep.).

Em primeiro lugar, o autor afirma que a semelhança é, sim, causa do amor. Além disso, esclarece que há duas maneiras de concebê-la: a primeira diz respeito à afinidade entre seres que partilham da mesma forma, ou seja, entre seres que têm a mesma coisa em ato; a segunda refere-se à relação entre potência e ato, isto é, dois seres são também similares quando um tem em ato o que o outro tem em potência. Estas duas espécies de semelhança causam amores diferentes:

O primeiro modo de semelhança, portanto, causa o amor de amizade ou de benevolência, pois pelo fato de que duas pessoas são semelhantes, tendo a mesma forma, são por elas de certo modo unificadas. Desse modo, dois homens são um na espécie de humanidade e dois brancos na brancura. Daí que o afeto de um tende para o outro como uma só coisa consigo e lhe quer o bem como a si mesmo. – O segundo modo de semelhança causa o amor de concupiscência ou a amizade do útil ou deleitável. Isso porque tudo o que existe em potência, enquanto tal, tem o apetite de seu ato, e se possui sentido e conhecimento, deleita-se em sua consecução (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 3, rep.).

O amor causado pela semelhança de forma é designado pelo autor no excerto acima como amor de amizade ou de benevolência. Com efeito, o fato de dois seres possuírem o mesmo em ato pode ser causa de uma relação de amizade e benevolência. Os homens, sendo dotados de potência e intelecto e terem a mesma

forma podem desenvolver o amor por semelhança. As corporações de ofício da época de Tomás de Aquino são exemplos dessa relação. A universidade, por exemplo, é a reunião de mestres e estudantes que são, portanto, semelhantes nesse sentido.

Podemos pensar, também, na necessidade em respeitar o semelhante em nossa sociedade. Este preceito, a nosso ver, figura entre os que são essenciais para o desenvolvimento da civilização, uma vez que permite ações justas e coíbe atos injustos para com os outros com os quais se relacione cotidianamente. Tomás de Aquino ensina-nos que todos os humanos são assim denominados porque têm algo em comum: são formados por corpo e alma e dotados de duas potências substanciais, o intelecto e a vontade. Assim, é importante que reconheçamos em nós mesmos e nos outros esta semelhança para que possamos exercer o respeito mútuo²¹.

O amor de concupiscência ou amizade útil é causado pelo segundo modo de ser semelhante. Nesta maneira de se relacionar, aquele que deseja realizar sua potência aproxima-se daquele cuja potência já está realizada. É o que ocorre na relação entre professor e aluno. O primeiro tem em ato o que o segundo tem em potência, que é o conhecimento. Portanto, existe um amor de concupiscência entre quem ensina e quem aprende, mas também existe amor de benevolência, pois professor e aluno são, sobretudo, seres humanos:

Foi dito acima, que no amor de concupiscência o amante propriamente se ama a si mesmo, quando quer o bem que deseja. Pois bem, cada qual se ama a si mesmo mais do que a outro, porque para si é uno na substância, ao passo que para o outro é uno na semelhança de alguma forma. Daí que, se, porque é semelhante a si na participação da forma, é impedido de conseguir o bem que ama, torna-se para ele odioso, não enquanto semelhante, mas enquanto impeditivo de seu próprio bem. Por essa razão *os oleiros brigam entre si*, pois um impede o lucro do outro. *Há contendas entre os soberbos*, porque cada um é obstáculo à superioridade que deseja (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 3, rep.).

²¹ De Boni (2003), ao estudar as obras de Tomás de Aquino sobre a lei divina, afirma que para este teólogo-filósofo, todas as pessoas são iguais em substância. Todos – homens, mulheres, crianças, idosos, religiosos, comerciantes, mestres e estudantes – fazem parte da humanidade e, por isso, são semelhantes do ponto de vista formal. Deduz-se daí a importância do questionamento do mestre Tomás sobre se a semelhança causa amor de amizade ou benevolência, sentimento que parece constituir, para ele, o fundamento das relações sociais.

Como podemos constatar na passagem acima, o teólogo-filósofo destaca que no amor de concupiscência o amante ama a si próprio, pois deseja o bem para si em última instância. Assim, é preciso que o amante procure um equilíbrio entre seu desejo e a necessidade de amar o próximo pela semelhança de substância, de modo que não enxergue seu semelhante como um obstáculo, mas como uma pessoa semelhante a ele próprio, que também tem aspirações, virtudes e vícios.

Acreditamos que o excerto acima é, também, elucidativo sobre o compromisso de Tomás de Aquino com os problemas de seu tempo. Como já ressaltamos, o século XIII é marcado pelo desenvolvimento das relações comerciais. Nesse sentido, cremos que o autor, tendo passado parte de sua vida nas cidades, entrou em contato com mercadores e artesãos e, conseqüentemente, com a concorrência entre os que exerciam o mesmo negócio. Por isso, retoma a questão da semelhança como causa do amor, a fim de demonstrar a necessidade de haver moderação nas relações de interesses:

[...] deve-se dizer que no fato de alguém amar em outrem o que não ama em si, encontra-se a razão de semelhança segundo proporcionalidade. Pois, a mesma proporção existente entre alguém e aquilo que os outros amam nele, há entre ele e o que em si mesmo ama. Por exemplo, se um bom cantor ama um bom escritor, considera-se que aí há semelhança de proporção na medida em que cada um tem o que lhe convém conforme sua arte (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 3, sol. 2).

Deste modo, procurando atualizar nossas potencialidades, respeitando aqueles que são semelhantes a nós é que podemos enxergar e amar, nos outros, o que nós mesmos não temos, por uma razão de proporcionalidade, como Tomás de Aquino explicita na passagem acima. Entendemos que esta semelhança segundo proporcionalidade signifique esta proximidade entre pessoas que têm diferentes habilidades necessárias à sobrevivência de toda a humanidade. Esta proximidade é que faz do homem um animal político e social por natureza, como o próprio mestre Tomás, baseando-se em Aristóteles, afirma em *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre*.

Nessa obra o autor reflete sobre a organização social, afirmando que o homem, sozinho, não é capaz de obter tudo o que necessita para viver bem. Assim, suas necessidades são satisfeitas na e pela sociedade, na medida em que cada indivíduo torna-se responsável por uma parte deste trabalho. Há homens que

cultivam a terra enquanto outros fabricam produtos, como calçados e roupas. Os que homens cuidam dos alimentos precisam de roupas, assim como aqueles que produzem as roupas precisam de alimentos. Cada indivíduo, deste modo, procura contribuir com seu ofício:

É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. Realmente, aos outros animais preparou a natureza o alimento, a vestimenta dos pelos, a defesa, tal como os dentes, os chifres, as unhas ou, pelo menos, a velocidade para a fuga. Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos.

[...]

O homem, no entanto, possui somente em geral o conhecimento natural do que lhe é necessário à sua vida, como quem possa chegar, dos primeiros princípios universais, ao conhecimento das coisas particulares necessárias à vida humana. Ora, não é possível abarcar um homem todas essas coisas pela razão. Por onde é necessário ao homem viver em multidão, para que um seja ajudado por outro e pesquise nas diversas matérias, a saber, uns na medicina, outros nisto, aqueloutro noutra coisa” (TOMÁS DE AQUINO, 1997, p. 127).

A partir dessas reflexões de Tomás de Aquino, podemos observar o entendimento do autor em relação ao que ocorria no século XIII a respeito do renascimento urbano e comercial, bem como do desenvolvimento da concepção da trifuncionalidade estudada por Duby (1994).

As explicações que seguem complementam a discussão que estamos fazendo:

[...] deve-se dizer que segundo a mesma semelhança da potência com o ato, quem não é liberal ama aquele que é, por esperar deste último algo que deseja. E a mesma razão explica quem persevera na amizade em relação com quem não persevera, pois em um e outro caso a amizade parece existir por ser útil. – Ou então, deve-se dizer que embora nem todos os homens tenham essas virtudes enquanto hábito completo, eles as têm enquanto sementes de razão, pelas quais quem não tem a virtude ama o virtuoso, como sendo conforme à sua razão natural (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 3, sol. 4).

Ainda no terceiro Artigo, Tomás de Aquino esclarece também porque aquele que não desenvolveu a virtude pode amar alguém que já a tem em ato. Com efeito, o homem tem em si a potência da virtude e, por isso, quem ainda não é virtuoso é capaz de amar o virtuoso por esta semelhança entre potência e ato.

Nesse sentido, a educação das crianças é importante, pois o educador pode apresentar as virtudes aos educandos para que estes as possam conhecê-las, amá-las e, por conseguinte, desejá-las e desenvolvê-las. A formação de educadores, portanto, é crucial para o ensino das virtudes, bem como dos conhecimentos científicos. Para formar homens virtuosos, conforme entendemos este terceiro Artigo, é preciso que o educador tenha a virtude em ato. Não basta apenas falar sobre a virtude, mas, além disso, é necessário agir virtuosamente.

No *De Magistro*, ao refletir sobre o ensino, Tomás de Aquino afirma a necessidade de o mestre possuir o conhecimento que pretende ensinar em ato:

E é por isto que se diz que o professor ensina ao aluno: porque este processo da razão – que a razão natural faz em si – é proposto de fora pelo professor por meio de sinais, e assim a razão do aluno – por meio do que lhe é proposto como certos instrumentos de ajuda – atinge o conhecimento do que ignorava (TOMÁS DE AQUINO, *DM*, a. 1, rep.).

E ainda:

No aluno, o conhecimento já existia, mas não em ato perfeito, e sim como que em ‘razões seminais’, no sentido que as concepções universais, inscritas em nós, são como que sementes de todos os conhecimentos posteriores. Ora, se bem que essas razões seminais não se transformem em ato por uma virtude criada como se fossem infusas por uma virtude criada, no entanto, essa sua potencialidade pode ser conduzida ao ato pela ação de uma virtude criada. O professor infunde conhecimento no aluno não no sentido – numérico – de que o mesmo conhecimento que está no mestre passe para o aluno, mas porque neste, pelo ensino, se produz passando de potência para ato um conhecimento semelhante ao que há no mestre (TOMÁS DE AQUINO, *DM*, a. 1, sol. 5; sol. 6).

No último Artigo da *Questão 27*, Tomás de Aquino discorre sobre se alguma outra paixão da alma pode ser causa do amor. Após considerar o bem (relação com o objeto), o conhecimento (relação com o saber) e a semelhança (relações humanas), aborda os outros sentimentos (relação do homem com si mesmo). E na resposta à *Questão*, afirma que:

Não existe nenhuma outra paixão da alma que não pressuponha algum amor. A razão disto é que qualquer outra paixão da alma implica em movimento ou descanso em relação a alguma coisa. Ora, todo movimento ou repouso procede de certa conaturalidade ou adequação, que pertence à razão do amor. Por isso, é impossível que alguma outra paixão da alma seja, de modo universal, causa de todo amor. – Ocorre, porém, que alguma outra paixão seja causa de um amor, assim como um bem é causa de outro (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 27, a. 4, rep.).

Como podemos observar na passagem acima, o amor para este autor não pode ser causado por nenhuma outra paixão da alma “de modo universal”. Nesse sentido, o amor é a raiz de todos os sentimentos humanos, configurando-se como princípio do movimento da vontade:

[...] portanto, deve-se dizer que quando alguém ama algo por prazer, tal amor é causado pelo prazer. Mas este prazer é, por sua vez, causado por outro amor precedente, pois ninguém se deleita senão em uma coisa, de algum modo, amada (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I^a II^{ae}, q. 27, a. 4, ad. 1 m.).

Pode ocorrer, como podemos constatar no excerto acima, que o amor seja causado pelo prazer. Contudo, este prazer, segundo Tomás de Aquino, tem origem em outro amor que o precede. Assim, podemos observar que a relação entre as paixões da alma é dinâmica e não pode ser considerada como unilateral e linear.

Na resposta à segunda objeção, o autor retoma o problema da semelhança para explicar a relação entre as paixões da alma. Assim, ao desejar algo, podemos amar a fonte que pode nos proporcionar a posse desta coisa. Deste modo, o desejo causa o amor, como ocorre no exemplo dado por Tomás de Aquino: quando queremos o dinheiro, amamos aquele de quem o recebemos. Neste caso, observamos que o sentimento é condicionado, ou seja, só amamos alguém em função do que podemos obter com esta relação, o bem que almejamos é condição para amarmos algo ou alguém. É o que ocorre quando existe amor de concupiscência entre duas pessoas.

A esperança é a causa do amor na resposta à terceira objeção. Segundo o autor, ela pode aumentar o amor, na medida em que, quando temos esperança, buscamos com maior dedicação o que amamos. Nesse sentido, a esperança causa um amor aumentado. Podemos, por exemplo, esperar com grande ansiedade um

determinado evento que consideramos importante. Assim, amamos esse evento com maior intensidade. Porém, não causa o amor de maneira absoluta, pois a esperança é sempre referente a um bem amado.

3.3. Os efeitos do amor de acordo com Tomás de Aquino

Na Questão 28, intitulada *Os efeitos do amor*, Tomás de Aquino investiga as implicações do amor no agir humano em seis artigos: 1) *A união é efeito do amor?*; 2) *A mútua inerência é efeito do amor?*; 3) *O êxtase é efeito do amor?*; 4) *O ciúme é efeito do amor?*; 5) *O amor é paixão que fere o amante?* e 6) *O amor é causa de tudo o que o amante faz?*:

A união entre amante e amado se dá de duas maneiras. Uma real, por exemplo, quando o amado está presencialmente junto ao amante. – Uma outra, segundo o afeto. E esta deve ser considerada pela apreensão que a precede, pois o movimento apetitivo segue-se à apreensão. Ora, sendo o amor de duas espécies, de concupiscência e de amizade, ambos procedem de certa apreensão de unidade entre o amado e o amante. De fato, quando alguém ama algo com amor de concupiscência, o apreende como necessário a seu bem-estar. Do mesmo modo, quem ama alguém por amor de amizade quer-lhe o bem que quer para si mesmo, e por isso o apreende como outro eu, isto é, enquanto quer o bem para ele como para si mesmo. Por isso se diz que o amigo é um *outro eu*. Agostinho diz: ‘Bem disse alguém de seu amigo que era a metade de sua alma’. Logo, o amor faz a primeira união efetivamente, porque move a desejar e buscar a presença do amado, como algo que lhe convém e lhe pertence. Mas, a segunda união a faz formalmente, porque o amor em si mesmo consiste nessa união ou vínculo. Por isso, Agostinho diz que o amor é quase ‘um laço que une ou tende a unir duas coisas, o amante e o amado’, referindo-se o *une* à união do afeto, sem a qual não há amor; e *tende a unir* à união real (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 1, rep., grifos do autor).

No primeiro Artigo, o autor reflete se a união entre aquele que ama e aquele que é amado é efeito do amor. Como podemos observar, ele diferencia duas espécies de união, a real e a que ocorre pelo afeto. A primeira diz respeito à união presencial entre amante e amado, no sentido de que o amante tem ao seu lado o amado. A segunda refere-se à união formal, isto é, a relação afetiva, abstrata. Esta última, conforme esclarece o teólogo, é realizada mediante o conhecimento daquele

que ama a respeito de seu objeto de amor. No caso de amor de concupiscência, por exemplo, o mercador do século XIII deseja e ama o lucro obtido por meio da venda de seus produtos – por isso ama também seus clientes – e une-se a ele pelo afeto antes de obtê-lo. Depois que realiza seus negócios ele une-se a ele realmente. Em relação ao amor de amizade, um amigo ama o outro por suas peculiaridades e, mesmo distante, une-se a ele pelo afeto. Quando estão juntos, ama-o presencialmente.

Além disso, a compreensão que o amante tem do amado é determinada pela espécie de amor que existe entre eles. Assim, quando há amor de concupiscência, há o entendimento de que o amado é conveniente para o bem do amante e, por isso, este o deseja e quer possuí-lo, como quando alguém ama o dinheiro. Diferentemente, quando há amor de amizade, o amante entende que convém preservar o bem do amado e procura unir-se a ele devido a este conhecimento.

O século XIII foi marcado pelo desenvolvimento das cidades, que adquiriram grande importância para a civilização do Ocidente medieval. Com efeito, as cidades constituíram-se como um espaço de maior liberdade para os homens devido às transformações econômicas e sociais provocadas principalmente pelo renascimento comercial, que trazia o dinheiro, os mercadores e as corporações de ofício para o centro dos interesses citadinos (OLIVEIRA, 2008)²². Nesse sentido, entendemos que mestre Tomás discorre sobre o amor e sobre as paixões porque tem consciência da necessidade de educar os homens para que saibam bem ordenar sua natureza racional e passional neste novo ambiente, mais corruptível e, portanto, mais perigoso.

Deste modo, podemos observar que o teólogo-filósofo atribui ao intelecto a qualidade de faculdade responsável pela boa disposição do amor no homem. Com efeito, é pelo intelecto que o homem pode definir o que convém e o que não convém a si como indivíduo e como membro de uma sociedade. A partir desta reflexão

²² Oliveira (2008), em *O ambiente citadino e universitário do século XIII: lócus de conflitos e de novos saberes*, esclarece que a organização da cidade no século XIII trouxe um elemento novo com o qual os homens deveriam lidar: a unidade na diversidade. O autor que trata da Idade Média, Jacques Le Goff (2008) no artigo *As Ordens Mendicantes*, ao tratar do surgimento dos frades mendicantes, destaca o papel desses novos religiosos nas cidades. De acordo com o autor, os mendicantes assumiram a responsabilidade de tornar a cidade 'mais cristão', pois nela os homens pareciam estar mais próximos ao pecado por causa das transformações sociais que estavam ocorrendo. Deste modo, entendemos que as formulações de Tomás de Aquino sobre as paixões da alma estão relacionadas ao comprometimento deste pensador com a formação do homem citadino.

necessária, o homem pode, então, unir-se ao que julgou ser mais importante para seu desenvolvimento individual e o das relações sociais.

Ao tratar da importância da potência intelectual, Tomás de Aquino aponta para a necessidade de desenvolvê-la, já que não é naturalmente elevada ao ato. Nesse sentido, torna-se importante a educação e a reflexão sobre os atos humanos como princípio formativo do indivíduo:

[...] deve-se dizer que a união se refere ao amor de três maneiras. Uma união é causa do amor. E esta é união substancial quanto ao amor pelo qual alguém ama a si mesmo. É, porém, união de semelhanças quanto ao amor pelo qual alguém ama as outras coisas, segundo foi dito. – Outra união é essencialmente o próprio amor. E esta é união segundo a mútua adaptação do afeto, e se assemelha à união substancial, enquanto o amante, no amor de amizade, se ordena ao amado como a si mesmo, e no amor de concupiscência, como a algo seu. – Outra união é efeito do amor. E esta é união real, que o amante busca na coisa amada. Esta união se funda na conveniência do amor, pois, como refere o Filósofo, no livro II da *Política*, Aristóteles disse que ‘os amantes desejariam fazer-se uma só coisa de ambos’, mas como isso resultaria ‘na destruição de ambos e de cada um deles’, buscam a união que é conveniente e própria, ou seja, que juntos vivam, conversem e estejam unidos em outras coisas semelhantes (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 1, rep. 2).

Na resposta à segunda objeção, conforme a passagem acima, o autor trata de como a união refere-se ao amor, isto é, como ela é entendida quando se fala de amor. Aquela se refere a este de três maneiras: uma, que é causa do amor; outra, que é o próprio amor; e, por último, outra que é efeito do amor. Na primeira, refere-se ao amor como união substancial, aquela que dá origem ao ser, isto é, a união entre matéria e forma. Na segunda, a adesão ocorre pelo afeto, que é o princípio fundamental do amor. Na terceira, ocorre a união real entre amante e amado, tomada como efeito próprio do amor.

Esta passagem, a nosso ver, ajuda a entender melhor a questão da união e do amor, pois esclarece o que reflete Tomás de Aquino em sua resposta a este Artigo. Nesse sentido, podemos perceber a preocupação deste pensador em explicar sobre o emprego que faz do termo união, mais abrangente do que o uso que seus questionadores parecem ter feito nas objeções:

[...] deve-se dizer que o conhecimento é perfeito pelo fato de o que é conhecido unir-se ao que conhece segundo sua semelhança. O

amor, porém, faz com que a mesma coisa que se ama se una de algum modo ao amante, como foi dito. Portanto, o amor é mais unitivo do que o conhecimento (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 1, sol. 3).

Assim, devido à abrangência do conceito de união que emprega em sua análise, na resposta à terceira objeção, mestre Tomás esclarece que tanto o conhecimento quanto o amor propiciam certa adesão do sujeito ao objeto. Enquanto o conhecimento proporciona uma união entre o sujeito e a ideia do objeto conhecido, o amor provoca uma associação com o objeto amado tal como este se constitui na realidade. Isto não significa, entretanto, que conhecimento e amor sejam coisas separadas no homem, como a resposta do autor ao problema permite supor se descontextualizada. Ao contrário, para unir-se ao amado, o amante precisa conhecê-lo e desejá-lo mediante este conhecimento. Daí a importância do saber e da educação para o desenvolvimento humano.

No segundo Artigo, o tema é a mútua inerência:

Com respeito à potência apreensiva, diz-se que o amado está no amante, enquanto o amante mora na apreensão daquele, conforme diz a Carta aos Filipenses: 'Visto que vos tenho do coração'. – Diz-se que o amante está no amado segundo a apreensão, enquanto não se contenta com uma apreensão superficial do amado, mas antes, esforça-se por escutar interiormente cada uma das coisas que pertencem ao amado, e assim penetra em sua intimidade. Nesse sentido, do Espírito Santo, que é o amor de Deus, diz a primeira Carta aos Coríntios que 'sonda até as profundezas de Deus' (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 2, rep.).

Mestre Tomás analisa, em primeiro lugar, a mútua inerência na perspectiva da potência apreensiva, ou intelecto. Assim, esclarece que o amado está no amante na espécie de ideia apreendida. Em contrapartida, o amante está no amado, enquanto o primeiro, para conhecer o segundo, aprofunda-se em sua intimidade.

Nesse sentido, podemos afirmar que amar virtudes fundamentais, como a sabedoria e a justiça, é o princípio para a formação de homens sábios e justos, visto que se há amor por estas virtudes, estes almejarão conhecê-las e, assim, participar delas:

Com respeito à potência apetitiva, diz-se que o amado está no amante na medida em que está em seu afeto mediante certa complacência, de modo que em sua presença ou se deleita nele, ou

em seus bens; ou, em sua ausência, tenda para ele pelo desejo do amor de concupiscência, ou para os bens que quer para o amado com amor de amizade; e não por alguma causa extrínseca, por exemplo, quando se deseja uma coisa por causa de outra, ou como quando se quer um bem para outro por alguma coisa, mas pela complacência no amado enraizada no interior. Daí que também o amor se chame *íntimo* e se fale de *entranhas de caridade*. – Ao contrário, o amante está no amado, de um modo, pelo amor de concupiscência, de outro, pelo amor de amizade. Pois, o amor de concupiscência não repousa em qualquer extrínseca ou superficial posse ou fruição do amado, mas busca possuí-lo perfeitamente, penetrando, por assim dizê-lo, até seu interior. Mas no amor de amizade, o amante está no amado, enquanto considera os bens ou males do amigo como seus e a vontade do amigo como sua, de modo que parece como se ele mesmo recebesse os bens e os males e fosse afetado no amigo. E por isso, segundo o Filósofo no livro IX da *Ética* e no II da *Retórica*, é próprio dos amigos ‘quererem as mesmas coisas e entristecerem-se ou alegrarem-se com elas’. De modo que, enquanto considera seu o que é do amigo, o amante parece estar no amado como identificado com ele. E, ao contrário, enquanto quer e age pelo amigo como por si mesmo, considerando o amigo como uma mesma coisa consigo, então o amado está no amante.

De um terceiro modo, a mútua inerência pode ser entendida no amor de amizade, segundo a via da reciprocidade de amor, pela qual os amigos se amam mutuamente e querem e realizam o bem um para o outro (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 2. rep., grifos do autor).

Em segundo lugar, o autor reflete sobre a mútua inerência na perspectiva da potência apetitiva, ou vontade. Segundo ele, considerando a vontade, o amado está presente na afeição do amante, isto é, este tem aquele como algo ou alguém digno de seu afeto. Na medida em que isto ocorre, o amante procura, na presença do amado, usufruir dele – quando há amor de concupiscência –, ou buscar o bem que quer para ele – quando há amor de amizade. E na ausência do amado, o amante move-se para possuí-lo com amor de concupiscência ou para conseguir os bens que quer para o amado com amor de amizade.

No âmbito da vontade, o amante também pode estar no amado em dois sentidos: pelo amor de concupiscência e pelo amor de amizade. Pelo amor de concupiscência, o amante está no amado enquanto o primeiro visa possuir o segundo perfeitamente. Pelo amor de amizade, o amante está no amado enquanto divide os bens com o amigo e sente-se um só com ele.

Tomás de Aquino retoma a questão da reciprocidade no amor de amizade, discutida por Aristóteles no Livro VIII da *Ética a Nicômacos*, para compreender a mútua inerência. Para Aristóteles, a reciprocidade é um dos fundamentos essenciais

da amizade, já que não existiria amizade se os amigos não se apoiassem mutuamente, mas sim apenas uma relação de utilidade. Do mesmo modo, Tomás de Aquino afirma que um dos efeitos do amor é a mútua inerência, pois quando há amizade é preciso que os amigos desejem o bem uns aos outros mutuamente.

Deste modo, podemos afirmar que a mútua inerência está relacionada à união, pois ambas envolvem o conhecimento e a associação entre amante e amado, revelando a importância do intelecto e sua relação com a vontade na reflexão sobre os atos humanos. Contudo, acreditamos haver diferenças: a união, em nosso entender, denota uma associação do amante com o amado, ao passo que a mútua inerência remete à reciprocidade, isto é, a relação entre o afeto do amante e a contrapartida do amado para esta afeição.

Acreditamos que esta análise de Tomás de Aquino leva-nos a considerar atos que fazem parte da natureza humana, mas que não são evidentes e nem dependem de movimentos naturais do homem, como a respiração e a digestão dos alimentos. Amar algo, como a sabedoria ou o dinheiro, implica uma série de escolhas e estas, em contrapartida, comportam consequências que por vezes desconhecemos e que necessitamos conhecer, sob pena de fracassarmos como seres humanos²³. Daí a importância de retomarmos os escritos deste mestre do século XIII, pois nos conduzem a refletir sobre o homem e as relações sociais e, assim, ajudam-nos a entender a formação humana.

No terceiro Artigo, Tomás de Aquino analisa o êxtase provocado no homem pelo amor e, mais uma vez, recorre à distinção entre o que acontece na potência apreensiva e o que acontece na potência apetitiva:

Diz-se que alguém sofre êxtase quando se põe fora de si. Isso acontece segundo a potência apreensiva, e segundo a potência apetitiva. Segundo a potência apreensiva, diz-se que alguém se põe fora de si, quando se põe fora do conhecimento que lhe é próprio, ou porque se eleva a um conhecimento superior, assim se diz que um homem está em êxtase quando se eleva na compreensão de algumas coisas que ultrapassam o sentido e a razão, enquanto se põe fora da apreensão conatural da razão e do sentido; ou porque se rebaixa a coisas inferiores, por exemplo, quando alguém fica furioso ou demente, se diz que sofreu um êxtase. – Segundo a parte apetitiva se diz que alguém sofre êxtase quando seu apetite tende

²³ A ideia de fracasso é entendida aqui a partir da antropologia tomasiana, segundo a qual o homem é um ser composto por corpo e alma e se caracteriza como um ser potencial, que necessita se movimentar para desenvolver suas potências e, assim, tornar-se de fato um ser humano.

para o outro, saindo de certo modo fora de si mesmo (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 3, rep.).

Em primeiro lugar, como podemos observar no excerto acima, o autor esclarece que o êxtase é um movimento pelo qual o ser desloca-se para fora de si mesmo. Em seguida, distingue o êxtase no âmbito do intelecto e o êxtase no âmbito da vontade. Assim, afirma que, no primeiro, o sujeito sofre o êxtase quando busca conhecer coisas para além do que pode obter naturalmente com os sentidos e com a razão, como, por exemplo, refletir sobre os valores e saberes intrínsecos à determinada obra de arte. Entretanto, pode acontecer, também, que o sujeito sofra êxtase, deixando-se levar por coisas inferiores, como a fúria e a demência, sentimentos que rebaixam a natureza humana porque atropelam o juízo da razão. Na vontade, afirma que se sofre êxtase quando o sujeito direciona seu afeto para outra coisa fora de si. Deste modo, o êxtase é produzido diferentemente no intelecto e na vontade:

O amor produz o primeiro êxtase por modo de disposição, isto é, enquanto faz meditar sobre o amado, como foi dito, e a meditação intensa de uma coisa afasta a mente das outras. – O segundo êxtase, o amor o produz diretamente: de maneira absoluta o amor de amizade, e não de modo absoluto, mas sob certo aspecto, o amor de concupiscência. Pois, no amor de concupiscência o amante é levado de algum modo para fora de si, a saber, enquanto não contente de gozar o bem que possui, busca a fruição de algo fora de si. Mas, porque procura ter este bem exterior para si, não sai absolutamente para fora de si, mas tal afeição ao fim termina em si mesmo. No amor de amizade, porém, a afeição de um sai absolutamente para fora dele, porque quer o bem para o amigo e trabalha por ele como se estivesse encarregado de prover às suas necessidades (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 3, rep.).

Assim, o amor produz o êxtase no intelecto humano quando torna o homem disposto a contemplar e refletir sobre o que se ama, dedicando-se a isto e ignorando outras coisas a sua volta. Acreditamos que estas reflexões de Tomás de Aquino sobre o êxtase no âmbito do intelecto são essenciais para compreender melhor a relação entre o aluno e seu objeto de conhecimento. Quando o educando interessa-se e ama o que está aprendendo, dedica-se a esta atividade até que passe a conhecer o que se propôs a aprender. Nesta situação, o êxtase serve como um mantenedor da motivação pelo aprendizado, sendo, portanto, um importante elemento para o processo de formação humana.

Na vontade, o amor produz o êxtase diretamente, de maneira absoluta no amor de amizade e de maneira relativa no amor de concupiscência. Com efeito, no amor de amizade, o amante dedica-se a alcançar o bem do amado, sendo este seu fim. Já no amor de concupiscência, o amante desloca seu afeto para fora de si, mas para obter a coisa em favor de si mesmo.

A forma como mestre Tomás entende o êxtase na vontade, principalmente no que se refere ao amor de amizade, pode nos ajudar a compreender o homem e suas relações na contemporaneidade. O autor afirma que o amor provoca o êxtase de maneira absoluta na amizade, pois o amante considera primordial o bem da pessoa amada. Nesta perspectiva, entendemos que este sentimento seja um dos fundamentos do preceito de bem comum deste teólogo-filósofo, cujos fundamentos provêm de Aristóteles que discorreu sobre a concórdia enquanto amizade política, na qual se busca a preservação dos bens necessários ao desenvolvimento da sociedade (ARISTÓTELES, *Ética...*, L. IX). Nesse sentido, é essencial que pensemos no bem comum para agirmos, a fim de evitarmos certas consequências que trariam prejuízos à sociedade.

No quarto Artigo, Tomás de Aquino discute o efeito do ciúme. Em primeiro lugar, caracteriza-o como efeito da intensidade do amor:

O ciúme, qualquer que seja o sentido, provém da intensidade do amor. Ora, é evidente que quanto mais intensamente uma potência tende para algo, mais fortemente repele o que lhe é contrário e incompatível. Assim, pois, sendo o amor 'um movimento para o amado', como diz Agostinho, o amor intenso procura excluir tudo o que lhe é contrário (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 4, rep.).

Como observamos na passagem acima, o ciúme para o autor significa o impulso de combater o que contraria a realização do amor quando este se mostra intenso. Assim, parece-nos que o ciúme pode não ser algo prejudicial ao homem e pode até mesmo auxiliá-lo em seus atos. Contudo, deve-se primar pelo equilíbrio para que não nos inclinemos para o vício:

Isso ocorre de maneira diferente no amor de concupiscência e no amor de amizade. No amor de concupiscência, o que deseja alguma coisa intensamente se move contra tudo o que é contrário à consecução ou fruição tranquila do que é amado. Desse modo, diz-se que os maridos têm ciúme de suas esposas, para que a exclusividade que buscam ter delas não seja impedida pela

participação de outros. Do mesmo modo também, os que buscam a excelência se movem contra os que são considerados excelentes, como se estes impedissem a excelência deles. E este é o ciúme da inveja, da qual se diz no Salmo 36: 'Não tenhas inveja dos maus, nem ciúme dos criminosos' (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 4, rep.).

O teólogo-filósofo, como averiguamos no excerto acima, diferencia o ciúme no amor de concupiscência e no amor de amizade. Deste modo, afirma que, no amor de concupiscência, o ciúme move o amado contra o que pode impedir a posse e o usufruto do amado. Além disso, esclarece que o ciúme no amor de concupiscência pode não ser benéfico ao homem, pois pode conduzi-lo a combater algo inconvenientemente, como demonstra o próprio mestre Tomás: aquele que procura a excelência em determinada atividade, pode voltar-se contra aqueles que já são excelentes nesta atividade, desenvolvendo, assim, o ciúme de inveja:

O amor de amizade busca o bem do amigo; por isso, quando é intenso leva o homem a mover-se contra tudo o que é contrário ao bem do amigo. E nesse sentido diz-se que alguém tem ciúmes de seu amigo, quando procura rechaçar tudo o que se diz ou faz contra o bem do amigo. E desse modo também se diz que alguém tem ciúme da glória de Deus quando procura repelir segundo suas possibilidades o que é contra a honra ou a vontade de Deus, segundo o que diz o livro dos Reis: 'Eu me consumo de ciúme pelo Senhor dos exércitos'; e sobre o que diz o Evangelho de João: 'O zelo de tua casa me devorará', diz a Glosa que 'é devorado pelo bom zelo que se esforça em corrigir qualquer mal que vê; e, se não o pode, tolera-o gemendo' (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 4, rep.).

No amor de amizade, como podemos verificar, o ciúme pode ser um aliado, visto que move o amante a defender o amado daquilo que pode impedir o bem deste. Assim, entendemos que este sentimento é importante para o desenvolvimento das relações sociais, pois funciona como um 'mecanismo de defesa' da amizade, laço fundamental que associa os homens em torno de interesses comuns:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que o bem é amado enquanto comunicável ao amante. Por isso, tudo o que impede a perfeição dessa comunicação torna-se odioso. Assim, o ciúme é causado pelo amor do bem. – Acontece, porém, que por deficiência de bondade, certos bens pequenos não podem ser possuídos integralmente por muitos simultaneamente. E o amor de tais bens causa o ciúme da inveja. Não propriamente os bens que integralmente podem ser possuídos por muitos. Assim, ninguém inveja outrem pelo

conhecimento da verdade, que por muitos pode ser conhecida integralmente, a não ser, talvez, pela excelência de tal conhecimento (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 4, sol. 2).

Contudo, de acordo com o autor, é preciso que o intelecto modere o amor para que o ciúme não se desenvolva de maneira inconveniente. Assim, é necessário que se reflita sobre os bens que se ama, a fim de não despertar ciúme de inveja por coisas que não podem ser possuídas de modo perfeito²⁴ por várias pessoas simultaneamente.

Além disso, podemos verificar o valor superior atribuído por Tomás de Aquino ao conhecimento. Para este teólogo-filósofo, o conhecimento da verdade é um bem que pode ser possuído por várias pessoas de modo perfeito e simultaneamente. Por isso, é um bem superior a coisas como o dinheiro e se constitui como fim, não apenas como um meio de obter glórias e honrarias. Nesse sentido, faz-se conveniente amar a sabedoria como um fim em si mesmo, pois desenvolve a faculdade do intelecto e permite o aprimoramento do homem enquanto ser racional.

No quinto artigo, intitulado *O amor é paixão que fere o amante?*, Tomás de Aquino investiga se os efeitos do amor no homem são negativos ou positivos:

Como acima foi dito, o amor significa certa adequação da potência apetitiva a um bem. Mas nada que se adequa a uma coisa que lhe convém, sofre lesão por isso, mas se for possível, sai mais aperfeiçoado e melhorado. Ao contrário, quem se adequa a algo que não lhe convém fica ferido e pior. Ora, o amor do bem conveniente aperfeiçoa e melhora o amante, e o amor do bem que não convém ao amante fere-o e torna-o pior. Daí que o homem se aperfeiçoe e melhore principalmente pelo amor de Deus, e se fira e se degrada pelo amor do pecado, conforme o livro de Oséias: 'Tornaram-se abominação como as coisas que amaram' (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, rep.).

Partindo do pressuposto de que o amor torna o homem disposto para o que considera ser um bem, o autor afirma que os efeitos do amor dependem do juízo do indivíduo sobre o que lhe convém. Desse modo, aquele que ama o que convém

²⁴ Ao discorrermos sobre estas questões, utilizamos a expressão 'de modo perfeito' devido à interpretação que fizemos do texto de Tomás de Aquino. Para nós, essa posse perfeita das coisas refere-se à propriedade. Deste modo, uma pessoa pode ter posse de um terreno, de um carro e de outros bens materiais. Entretanto, quando se trata do conhecimento, exemplo citado pelo próprio Tomás de Aquino, e de outros bens imateriais, como o amor de outrem, pode-se dizer que várias pessoas podem ter dele uma 'posse perfeita'.

aperfeiçoa-se e a mudança é positiva, mas aquele que ama o que não convém sofre e torna-se pior.

Como já comentamos, a cidade era considerada, no século XIII, um espaço diferente das relações entre os homens, pois nela conviviam pessoas bastante diferentes (LE GOFF, 2005 e 2006; OLIVEIRA, 2008). Nesse sentido, este teólogo-filósofo afirma que o amor poderia trazer benefícios ao homem, desde que moderado pela reta razão e pela observância do bem comum. Assim, acreditamos que há na obra tomasiana certo comprometimento com a organização da sociedade de seu tempo.

Assim, como recomenda Tomás de Aquino, é fundamental que pensemos sobre nossas ações, para fazermos as melhores escolhas, ou seja, para elegermos o que nos aperfeiçoa, como a sabedoria, em detrimento do que nos prejudica, como a iniquidade:

Ao amor se podem atribuir quatro efeitos próximos: derretimento, fruição, desfalecimento e fervor. O primeiro é o *derretimento* oposto à congelção. O que está congelado é em si mesmo compacto, de modo que não pode ser facilmente penetrado por outra coisa. O amor, porém, dá ao apetite a adequação para receber o bem amado, na medida em que este está no amante, como já foi dito. Daí que o congelamento ou a dureza de coração seja uma disposição que se opõe ao amor. Ao contrário, o derretimento implica certo amolecimento pelo qual o coração se torna apto a receber o amado. – Quando, pois, o amado está presente e é possuído se produz a fruição ou o prazer. Mas, se estiver ausente, seguem-se duas paixões, a saber: a tristeza, pela ausência, que é significada pelo termo *desfalecimento* (por isso Túlio chama a tristeza especialmente de *doença*); e o desejo intenso de possuir o amado, significado por *fervor*. E estes são, de fato, os efeitos do amor considerado formalmente, conforme a relação entre a potência apetitiva e seu objeto. Mas, na paixão do amor se seguem alguns efeitos proporcionados a estes, segundo a mudança do órgão (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 5, sol. 3).

Na resposta às objeções deste quinto Artigo, Tomás de Aquino expõe o que considera como efeitos próximos do amor. Desde modo, esclarece que o derretimento permite ao homem abrir-se às mudanças que determinado bem amado pode proporcionar. Já a fruição é o desfrute deste bem quando o amante já o conquistou. O desfalecimento decorre da ausência do amado, pela qual o amante sofre. Enfim, a ausência do amado pode provocar fervor, que significa o forte anseio por tomar posse do que se ama:

Mas isso que acaba de ser dito refere-se ao que há de formal do amor, a saber, da parte do apetite. Quanto ao que é material na paixão do amor, que é alguma mudança corporal, acontece que o amor fere por excesso de mudança; por exemplo, no sentido e em todo ato de uma potência da alma que se exerce mediante alguma alteração do órgão corporal (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 5, rep.).

Além disso, o autor esclarece que os efeitos mais próprios do amor são aqueles que se expressam pela mudança corporal. Isto ocorre porque, segundo ele, as paixões da alma são próprias da matéria e seus efeitos 'formais' se fazem presentes devido à união substancial entre corpo e alma (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 22, a. 1). Nesse sentido, as paixões compreendem uma parte da natureza humana e seus movimentos característicos implicam todo o composto que é o homem. Daí a importância da visão de totalidade de mestre Tomás.

A leitura deste quinto Artigo leva-nos a refletir sobre um problema que nos parece importante. Podemos observar que o amor, na perspectiva tomasiana, mesmo sendo uma paixão da alma, é um sentimento que faz transparecer o que sentimos por meio do corpo. Deste modo, podemos perceber o quão importante é a união entre corpo e alma para o teólogo.

Nesse sentido, podemos refletir, também, sobre a necessidade da formação humana ser 'totalizante'. Sendo o homem o produto da união entre corpo e alma, não só esta última depende da educação, como também o primeiro. Basta observarmos um ser humano recém-nascido para percebermos o quanto a educação do corpo é importante. O ensino das virtudes depende, também, da educação corporal, uma vez que a sociedade, além de exigir a caridade e outras qualidades morais e espirituais, exige também que o homem tenha determinados hábitos corporais. Além disso, essas reflexões de Tomás de Aquino levam-nos a pensar que o equilíbrio entre a matéria e o espírito é um dos fundamentos da formação humana.

No sexto e último Artigo desta Questão 28, intitulado *O amor é causa de tudo o que o amante faz?*, o teólogo-filósofo investiga se o amor constitui-se, ou não, a principal motivação do homem: "Quem age o faz por algum fim, como acima foi dito. Ora, o fim é para cada um o bem desejado e amado. Logo, é evidente que todo

agente, quem quer que seja, age por amor” (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, a. 6, rep.).

A resposta de Tomás de Aquino é clara e objetiva. O teólogo afirma, na Questão 26 (*ST*, I-II, q. 26, a. 1, sol. 2) em que analisa a natureza amor, que esta paixão é a que ocorre em primeiro lugar no espírito humano, sendo, deste modo, como que a causa primeira de todas as outras paixões. E reafirma sua posição na Questão 28:

Quanto ao 2º, deve-se dizer que, como foi dito acima, o desejo, a tristeza, o prazer e, por consequência, todas as outras paixões são causadas pelo amor. Logo, toda ação, procedente de qualquer paixão, procede também do amor como da causa primeira. Portanto, não são supérfluas as outras paixões, que são as causas próximas (TOMÁS DE AQUINO, *ST*, I-II, q. 28, q. 6, sol. 2).

Segundo Tomás de Aquino, o amor é a causa primeira dos sentimentos humanos e também a principal motivação para o agir humano, uma vez que as paixões movem os homens para a consecução dos fins que lhe parecem convenientes e, portanto, amados. Por isso, todo agir do homem, para o autor, tem como causa o amor precedido, ou não, pelo juízo da razão.

A leitura e reflexão sobre esta Questão 28 da parte I-II da *Suma Teológica* de Tomás de Aquino levam-nos a considerar a relevância de pensar as consequências dos atos humanos. Com efeito, é esta paixão que torna o homem suscetível ao amadurecimento do intelecto, principal faculdade do espírito humano. É o sentimento que provoca no homem o desejo de conhecer o mundo e relacionar-se convenientemente com os outros. Em consonância com as outras paixões da alma e com a inteligência, o amor move o homem a aperfeiçoar-se como ser social e político. Porém, pode constituir-se como uma fonte de prejuízos, enquanto paixão, e por isso deve ser precedida pelo pensamento reflexivo, pelo qual se pode julgar o que é conveniente para agir.

Nesse sentido, consideramos que se faz necessário abordar estas questões sobre o amor para refletirmos sobre o processo de formação humana que se processa no ato cotidiano de pensar e escolher. Não sendo algo que naturalmente se desenvolve de modo conveniente no homem, o amor, suas causas e consequências, devem fazer parte da reflexão constante do agir, que deve ser considerado, como já dissemos, no contexto da sociedade em que se processa.

Enfim, nossas ações, de acordo com Tomás de Aquino, devem ser norteadas pelos juízos da reta razão e pelo princípio fundamental do bem comum²⁵.

²⁵ O bem comum, para Tomás de Aquino, é um conceito bastante importante, pois é um dos pilares de seu pensamento social. No livro *Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre* (1997), o teólogo afirma que um governo reto e justo é pautado pelo bem comum da sociedade, não pelo bem particular do governante. Entendemos que o bem comum é o conjunto de princípios que estabelece o bem viver em sociedade. Um dos sustentáculos do bem comum, para o autor, é a liberdade. Neste mesmo texto, ele afirma que “[...] a multidão dos livres é ordenada pelo governante ao bem comum da multidão, o regime será reto e justo, como aos livres convém” (1997, p. 128). Consideramos essa passagem muito importante, pois evidencia o compromisso de Tomás de Aquino com a justiça e a liberdade. Evidentemente, entendemos que as ideias de justiça e de liberdade pensadas pelo autor não são iguais às dos homens do século XXI, mas nos ensinam a zelar pelos princípios fundantes da organização social.

CONCLUSÃO

No decorrer da escrita da dissertação, analisamos a concepção tomasiana de amor e a importância desse sentimento para o processo de formação do homem. Para alcançarmos nossos objetivos, estudamos principalmente a Questão 26, intitulada *O amor*, a 27, intitulada *As causas do amor*, e a 28, intitulada *Os efeitos do amor*, presentes na segunda parte da *Suma Teológica*, considerada pelos estudiosos como uma das principais obras da Escolástica medieval.

Nós optamos por dividir o debate em três capítulos. No primeiro, realizamos uma análise do período em que viveu Tomás de Aquino, o século XIII. Destacamos os renascimentos urbano e comercial, o surgimento das Universidades e das Ordens Mendicantes, principalmente as Ordens Franciscana e Dominicana. Com efeito, o teólogo/filósofo foi um dos mais importantes frades dominicanos da época e lecionou na Universidade de Paris – centro cultural do Ocidente medieval.

No segundo capítulo, estudamos algumas Questões da *Suma Teológica* que tratam das paixões da alma em geral. O amor é uma das onze paixões da alma analisadas por mestre Tomás e, nesse sentido, consideramos ser importante entender a natureza das paixões segundo esse pensador. Acreditamos que essa análise auxilia na compreensão do amor e aponta caminhos para relacionar esse sentimento à educação.

No terceiro e último capítulo, refletimos sobre as três Questões que tratam do amor, as de número 26, 27 e 28. Nessas três Questões, Tomás de Aquino explicita as características do amor, suas causas e efeitos, tratando-o como uma das onze paixões da alma. Assim como o ódio, o desejo, a aversão, a alegria, a tristeza, a esperança, o desespero, a audácia, o temor e a ira, o amor constitui-se como princípio do agir humano. De acordo com o teólogo-filósofo, todos os atos que o homem realiza, ele o faz movido primeiro pelo amor. Assim, o indivíduo pode dedicar-se aos mais diversos objetos, desejá-los e buscá-los a fim de chegar à felicidade.

O fim último do homem para o mestre Tomás é a bem-aventurança. A bem-aventurança é, para esse pensador, é o estado de perfeição do ser. Assim, a bem-aventurança absoluta só seria alcançada com a contemplação de Deus na vida eterna. Contudo, o homem pode provar da bem-aventurança em sua vida na terra,

por meio da atividade intelectual e pela ação consciente que conduz à virtude (LACOSTE, 2004). Assim, as ações humanas devem visar sempre à bem-aventurança, pela qual o homem se sentiria feliz e realizado. O caminho para a consecução da felicidade passa pelos atos particulares praticados diariamente. As ações podem ser especificamente humanas ou comuns entre os diversos animais. As primeiras somente os homens podem realizar, mas as segundas tanto eles como outros animais podem desenvolver. As paixões estão situadas na segunda categoria.

Sendo as paixões atos que tanto homens quanto outros animais podem realizar, o que difere os primeiros dos segundos? De acordo com Tomás de Aquino, os animais são movidos por uma espécie de amor instintivo e os homens pelo amor intelectual, que supõe o exercício do intelecto e da vontade. Os animais não precisam refletir, julgar e escolher para realizar o desejo do apetite sensitivo, já o homem deve submeter as paixões ao juízo da razão para que alcance o que pelo apetite intelectual considerou importante para si.

O amor é a primeira paixão que move o homem para a ação, estabelecendo ou não a relação com o intelecto. Isso acontece porque, segundo o teólogo-filósofo, as paixões podem ser antecedentes ou consequentes ao ato do intelecto. Quando as paixões ocorrem de modo antecedente, o homem age por impulso, movido apenas pelo desejo dos sentidos. Quando as paixões são consequentes, o homem utiliza a razão para ordenar o desejo dos sentidos para o seu objeto da maneira que considera mais conveniente. Porém, o fato de ser consequente não significa que a ação é naturalmente boa. O homem pode, pelo pensamento, escolher o caminho da iniquidade para conseguir o que deseja.

Por isso, não basta que o homem desenvolva a razão para que seja uma pessoa justa, no sentido de procurar alcançar o que quer com liberdade sem prejudicar o outro, estabelecendo um equilíbrio entre o bem dele próprio e o bem comum.

Evidentemente, Tomás de Aquino analisa a ação dos homens e sua qualificação moral segundo os preceitos do cristianismo da Igreja Católica. Contudo, acreditamos que suas reflexões podem nos ensinar sobre a natureza humana e sobre a possibilidade de formar cidadãos que ajam de maneira consciente e corajosa em defesa do bem comum, sem abandonar suas aspirações pessoais. A bem-aventurança, para o autor, está diretamente relacionada à vida conforme os

preceitos cristãos e também à vida na terra, na medida em que é somente pelas ações terrenas que se chega à vida eterna. O homem que não conseguisse frear suas paixões traria, por conseguinte, prejuízos para si e para os seus concidadãos. O homem do século XXI, assim como os homens do século XIII, continua a agir por amor, por ódio ou pela ira, mas o objetivo final de suas ações é diferente daquele estabelecido pelo teólogo-filósofo para os seus contemporâneos. Destarte, o princípio do bem comum ainda é fundamental para a organização da sociedade. Agir de modo egoísta e precipitado era na época de mestre Tomás, assim como é hoje, bastante comum, embora considerado inadequado. Isso acontece porque, de acordo com o teólogo-filósofo, as paixões fazem parte da essência do homem. Por isso, todos os homens amam e odeiam, independentemente do tempo em que viveram ou vivem.

Por todas essas razões, a educação, entendida como processo de formação integral do homem, insere-se como um meio essencial para desenvolvermos a razão dos indivíduos. Desse modo, podemos ensiná-los que os interesses da coletividade são fulcrais para o desenvolvimento das relações sociais. O ser humano, na perspectiva tomasiana, não nasce pronto e acabado. Ele necessita da intervenção de outra pessoa mais experiente para instruí-lo em todos os sentidos, conduzindo-o da potencialidade do conhecimento para a atualidade do saber. Nesse processo, estão incluídos valores éticos, morais, sociais e os saberes escolares.

Essas reflexões sobre a obra do teólogo-filósofo do século XIII levam-nos a pensar sobre os problemas da educação na contemporaneidade. Não partilhamos da ideia de que os exemplos dos homens do passado servem-nos de parâmetro para agirmos no presente, mas acreditamos que eles nos ensinam sobre os homens e as relações que estabelecem entre si e com a natureza (BLOCH, 2001). Nesse sentido, o estudo das experiências dos homens que viveram antes de nós serve-nos de oportunidade para aprendermos sobre o ser humano e a sociedade. Esse conhecimento tende a fazer de nós seres mais prudentes e preocupados com problemas importantes, como a educação e o conhecimento.

Entendemos, enfim, que essa pesquisa sobre a relação necessária entre saber, educação e sensibilidade nos conduz a outra problemática fundamental, a de formação de professores. Por isso, pretendemos tratar da importância da sabedoria para a formação de professores em Tomás de Aquino, que trata dessa questão na *Suma Contra os Gentios*, num projeto de doutoramento. Nesse texto, observamos

que a formação dos frades que precisam ensinar os preceitos da religião cristã é algo que preocupa o teólogo-filósofo. Desse modo, ele escreve uma obra para formar esses frades, destacando a necessidade deles serem sábios. O ofício de educar não pressupõe somente o acúmulo de saber nem tampouco o domínio de princípios didáticos. Afinal, o responsável por formar pessoas prudentes e afetas ao conhecimento é o adulto e o ato de ensinar exige sabedoria, pois a educação é um processo essencial para a constituição do indivíduo e, por conseguinte, da sociedade.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. Trad. Alfredo Bossi & Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 4ª ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Apologia da história, ou, O ofício de historiador**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989): a Revolução Francesa da historiografia**. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. **Os métodos da história**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- DUBY, Georges. **No tempo das catedrais**. Trad. José Saramago. Editorial Estampa: Lisboa, 1978.
- DUBY, George. **As três ordens ou o Imaginário do Feudalismo**. 2ª ed. Trad. Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GUIZOT, François. **História da Civilização na Europa**. [s./t.]. Lisboa: Oficinas Typographica e de Encadernação, 1907.
- GUIZOT, François. Sétima lição. In: OLIVEIRA, T.; MENDES, C. M. M. **Formação do Terceiro Estado as comunas: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante**. Trad. Terezinha Oliveira & Claudinei Magno Magre Mendes. Maringá: Eduem, 2005. p. 27-48.
- LACOSTE, Jean-Yves. Beatitude. In: _____ (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. Trad. Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 263-269.
- LE GOFF, Jacques. **Mercadores e Banqueiros na Idade Média**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Trad. José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. Cidade. In: _____, J.; SCHMITT, J.-C (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. Flavio de Campos. Bauru : Edusc, 2006. p. 219-236. v. 1.

LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. In: _____. **Uma longa Idade Média**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média**. 3ª ed. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.

NICOLAS, Marie-Joseph. introdução à Suma Teológica. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.) São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 21-68. v. I.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. Capítulo IX A escolástica. In: _____. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: Edusp, 1979, p. 243-286.

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

OLIVEIRA, Terezinha. A filosofia medieval: uma proposta cristã de reflexão. In: COSTA, Célio Juvenal (org.). **Fundamentos filosóficos da educação**. Maringá: Eduem, 2005a. p. 79-101.

OLIVEIRA, Terezinha. O ambiente citadino e universitário do século XIII: um *locus* de conflitos e novos saberes. In: _____ (org.). **Antiguidade e Medievo: Olhares Histórico-Filosóficos da Educação**. Maringá: Eduem, 2008.

PLÉ, Albert. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2003. v. III. p. 301-302.

POLÍBIOS. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

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

TOMÁS DE AQUINO. **Sobre o ensino (De Magistro), os sete pecados capitais**. Trad. Jean Luiz Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma contra os Gentios**. Trad. D. Odilão Moura O.S.B. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulinas; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990. 2 v.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2003. (v. III).

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2003. (v. V).

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Pe. Gabriel C. Galache, SJ & Pe. Fidel García Rodríguez, SJ (Dir.). São Paulo: Edições Loyola, 2003. (v. VI).

VERGER, Jacques. **As Universidades na Idade Média**. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Unesp, 1990.

VERGER, Jacques. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2001.

VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C (orgs.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. Lênia Márcia Mongelli. Bauru : Edusc, 2006. p. 573-588.

WESTBERG, Daniel. Ação/Ato. In: LACOSTE, Jean-Yves (dir.). **Dicionário crítico de teologia**. Trad. Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004, p. 53-56.