



A noção de educação para a mestria filosófica na patrística e escolástica

*Evaniel Brás dos Santos**

Resumo: O propósito deste artigo é apresentar um quesito fundamental pertencente à noção de educação na patrística e escolástica, a saber: a mestria filosófica, esta que, aqui, possui um sentido muito preciso, qual seja, o reconhecimento da própria maturidade racional no que toca às autoridades filosóficas, o que implica, necessariamente, na aquisição da consciência de que, numa perspectiva estritamente humana, natural, em determinadas áreas científicas, não há outro *magister* além da própria razão, do exercício contínuo da inteligência empreendida pelo próprio *magister* de modo que, naquelas áreas, o *magister* não possui outro *magister* em filosofia.

Palavras-chave: Educação. Filosofia. Mestria.

The notion of education for philosophical mastery in the patristic and scholastic

Abstract: The purpose of this article is to present a fundamental question pertaining to the notion of education in the patristic and scholastic, namely: philosophical mastery, which here has a very precise meaning, namely, the recognition of rational maturity itself as regards the philosophical authorities, which necessarily imply in the acquisition of the awareness that in a strictly human, natural perspective, in certain scientific areas, there is no other *magister* beyond reason itself, of the continuous exercise of intelligence undertaken by the *magister* himself so that in those areas, the *magister* has no other *magister* in philosophy.

Keywords: Education. Philosophy. Mastery.

* Doutor em Filosofia pela UNICAMP; Bolsista de Pós Doutorado Junior (CNPq/UFBA); E-mail: evanielbras@gmail.com

La noción de educación para la maestría filosófica en la patrística y escolástica

Resumen: El propósito de este artículo es presentar un aspecto fundamental perteneciente a la noción de educación en la patrística y escolástica, a saber: la maestría filosófica, ésta que, aquí, tiene un sentido muy preciso, es decir, el reconocimiento de la propia madurez racional en lo que toca a las autoridades filosóficas, lo que implica, necesariamente, en la adquisición de la conciencia de que, desde una perspectiva estrictamente humana, natural, en ciertas áreas científicas, no hay otro *magister* más allá de la propia razón, del ejercicio continuo de la inteligencia emprendida por el propio *magister* de modo que, en aquellas áreas, el *magister* no posee otro *magister* en filosofía.

Palabras clave: Educación. Filosofía. Maestría.

Considerações preliminares

Desde os trabalhos pioneiros e eruditos de H. A. Wolfson e W. W. Jaeger somos informados sobre o gigantesco esforço não só de recepção, mas, sobretudo, de transformação de aspectos da cultura clássica grega pelo cristianismo nascente.¹ Tal esforço ultrapassa a patrística,² alcançando a escolástica,³ e inclui, além de uma noção de filosofia, uma noção de educação entendida como a formação integral da pessoa humana.⁴

Será, pois, esta uma marca fundamental da religião cristã, a saber: a perene relação com a cultura clássica grega, aliás, a cultura clássica grega é posta a serviço da paideia cristã, ao menos é assim que Jaeger nos motiva e orienta a pensar:

¹ Cf. (JAEGER, 1943; JAEGER, 1961; WOFLSON, 1956).

² Sobre a noção de educação no período da patrística, além dos textos de Jaeger e Wolfson, ver: (NUNES, 1978).

³ Para a noção de educação escolásticas, incluídos reflexões aprofundadas sobre aspectos educacionais, tais como o currículo e a didática, ver: (NUNES, 1970; NUNES, 1979).

⁴ JAEGER, 1961, c. 1; JAEGER, 1943.

As such a basis Paul chose the Greek philosophical tradition, which was the most representative part that which was alive in Greek culture at the time. A later Christian write, the author of the Acts of the Apostle Philip, has interpreted the intention of Acts in the same way: imitating our canonical Acts of the Apostles, he protagonist come to Athens, like Paul, and speak to the same kind of audience on the same question. He makes the apostle Philip say, “I have come to Athens in order to reveal to you the paideia of Christ”. That was indeed what the author of our Acts wanted to do. In calling Christianity the paideia of Christ, imitator stresses the intention of apostle to make Christianity appear to be a continuation of the classical Greek paideia, which it would be logical for those who possessed the older one to accept. At the same time he implies that the classical paideia is being superseded by making Christ the center of a new culture. The ancient paideia thereby become its instrument.⁵

Embora não aborde os pensadores escolásticos na passagem citada,⁶ as reflexões de Jaeger podem ser estendidas de modo a contemplar tais autores. Nesse sentido, é possível entender que o movimento de relação com o pensamento clássico grego iniciado no nascimento do cristianismo se estende bastante no tempo, talvez ultrapassando não somente a patrística, mas também a escolástica, alcançando inclusive Francisco Suárez.

A escolha do apóstolo Paulo mencionada por Jaeger diz respeito ao anúncio da mensagem cristã. Ele toma por empréstimo, por um lado, as categorias do pensamento da filosofia grega e, por outro lado, a própria língua grega,⁷ um fato, é preciso registrar, determinante para a expansão da paideia de Cristo (*paideia of Christ*) enquanto parte

⁵ JAEGER, 1961, p. 11-12.

⁶ Jaeger aborda a escolástica em seu *Humanism and Theology*, mais precisamente, Tomás de Aquino, a quem Jaeger dirige as seguintes palavras: “[...] to speak of St. Thomas is a little embarrassing for someone who cannot claim possession of specialized scholarship in the field of medieval philosophy. It goes without saying that this is not the first time in my life that I turned to the great Christian pupil of Aristotle, and I confess to have a profound admiration for the supreme master of medieval Christian thought”. (JAEGER, 1943, p. 13).

⁷ JAEGER, 1961, p. 5-7.

substancial do cristianismo concebido como religião universal (*Christian world-religion*).⁸

A postura do apóstolo Paulo que inclui na mensagem cristã a filosofia grega marcará o conceito de educação tanto na patrística quanto na escolástica. Com efeito, não será negligenciando ou repudiando a filosofia grega que os educadores cristãos anunciarão a paideia de Cristo, cuja posse consiste na participação e fruição do *logos* divino. Nesse sentido, é possível indicar que um dentre os propósitos, talvez o central, da educação patrística e escolástica encontra-se na noção de maturidade racional. Mais precisamente, a maturidade racional se refere diretamente à postura perante a filosofia entendida como uma atividade da razão natural materializada nos textos dos filósofos.⁹ Por conseguinte, é função da educação em seu nível mais elevado a preparação para a leitura e aplicação na vida, se for o caso, das teorias filosóficas longamente meditadas. Ademais, compete a mesma educação direcionar o educando à postura racionalmente crítica na ocasião em que é encontrada uma tese filosófica não aprofundada pelo filósofo ou um equívoco filosófico. Nesse contexto, aparece a noção de autoridade filosófica. É muito importante recordar um dado presente em autores patrísticos e escolásticos, a saber: uma autêntica refutação filosófica de um filósofo não é feita a partir de autoridades, seja uma autoridade filosófica, pagã ou cristã, seja uma autoridade teológica. Se a razão natural pertence à espécie humana, então, de posse do devido preparo e na ocasião oportuna, é possível exercitar a razão natural e tornar-se um *magister*.¹⁰

⁸ JAEGER, 1961, p. 5.

⁹ A noção de razão natural é entendida pelos patrísticos e escolásticos como a atividade racional empreendida tão somente com o esforço humano, ou seja, que, ao menos num primeiro momento, não tem vínculo com algo considerado como não constituinte da razão humana, como no caso da revelação divina.

¹⁰ Por um lado, o *magister* mostra um profundo respeito e admiração pelas autoridades filosóficas, mas, por outro lado, o *magister* se sente autorizado a criticar e superar as mesmas autoridades.

Os itens elencados acima estão vinculados com a recepção de teses de Platão e Aristóteles na patrística e na escolástica, podendo servir, dentre outros fins, para a compreensão das preocupações educacionais em nível elevado de filósofos patrísticos e escolásticos. Assim sendo, apresentarei, no que segue, uma característica educacional comum encontrada em alguns filósofos cristãos, característica esta que possui dupla face: a autoeducação e a transmissão de conhecimento a outrem. Com efeito, ao criticar ou aprofundar teses de Platão e Aristóteles, os filósofos patrísticos e escolásticos não só recepcionam e transformam as teses, mas também estabelecem um modo de proceder em filosofia que poderá ser seguido pela posteridade.

A despeito da não nomeação por parte de tais filósofos, o procedimento mencionado pode ser designado de mestria filosófica e indica que o *magister* transforma teses recepcionadas de sorte a não se enquadrar, após a transformação, no pensamento do autor da tese recepcionada. Agostinho de Hipona, Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino, dentre outros, são autores nos quais encontramos a mestria filosófica.

Importa ainda observar que o termo *magister* é empregado pelos escolásticos como sinônimo de *doctor* (doutor), ambos indicando tanto um certo término da educação humana quanto o fato do *magister* (*doctor*) ser um perene pedagogo (*paedagogus*). Ademais, os três termos também podem ser vinculados com a noção de ciência (*scientia*) e com a discussão medieval referente à *scientia Christi* (ciência de Cristo). Nesse contexto, uma passagem da obra de Tomás é bastante significativa:

Há dois modos de se adquirir a ciência, a saber: a invenção e o aprendizado. A invenção é o modo principal; o pela disciplina é secundário. Donde o dizer Aristóteles: *ótimo é o que sabe tudo por si mesmo; bom, porém, quem aproveita tudo que lhe ensinam*. Por isso, a Cristo antes cabia ter a ciência adquirida pela invenção do que pela disciplina, sobretudo porque Deus o ia dar a todos como doutor,

segundo a Escritura: *Alegrai-vos no Senhor vosso Deus, porque ele vos deu um doutor que ensinará a justiça.*¹¹

Tomás articula os verbos *invenire* (inventar, encontrar, descobrir) e *addiscere* (aprender, saber). Ambos os verbos são entendidos no contexto que aborda a aquisição da ciência, esta que é adquirida ou pela invenção, isto é, a autoeducação, ou pelo aprendizado, um processo que torna o aprendiz dependente de outrem, este que já percorreu o mesmo processo.

A invenção é o modo central de aquisição da ciência. Ela consiste na posse dos princípios gerais, seja de determinada disciplina científica, uma ciência específica, seja de uma matriz científica, uma ciência genérica. Ora, de posse dos princípios, é possível mediante eles, conhecer as conclusões, perfazendo, nesse sentido, o conhecimento científico dedutivo. Este seria o caso de Cristo, que dispensaria completamente a presença de guia e o processo do aprendizado.

O exemplo de Cristo não se constitui em anomalia porque, ao menos em certo sentido, a ciência possuída por Cristo desde o início pode ser possuída por outrem no final de determinada etapa, como a citação extraída da *Ética* aristotélica evidencia. O “ótimo” referenciado por Aristóteles diz respeito ao homem maduro, isto é, o homem possuidor de todos os itens que constitui determinada ciência, razão pela qual ele, em seu estado de maturidade, prescinde de guia. A noção de maturidade é importante porque, para Aristóteles, como se sabe, não há ciência inata. Nesse sentido, a posse da determinada ciência completa é entendida numa perspectiva teleológica, ou seja, uma vez

¹¹ (TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teologia*, IIIa, q. 9, a. 4, ad1, trad. Alexandre Correa, 1980, modificada): “Ad primum ergo dicendum quod, cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendi et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius. Unde dicitur in I Ethic., *ille quidem est optimus qui omnia per seipsum intelligit, bonus autem et ille qui bene dicenti obediunt*. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem quam per disciplinam, praesertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem, secundum illud Ioa II, *laetamini in domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae*”.

que já percorreu a disciplina, o homem maduro possui os princípios gerais de determinada ciência. É, ademais, no domínio da invenção que pode ocorrer o alargamento ou aprofundamento de partes basilares de determinada ciência.

Ainda importa observar que o ensinamento decorrente da invenção é mais nobre do que aquele decorrente da disciplina. Cristo é o *doctor* que ensina a justiça como consequência da invenção, sendo seu ensinamento o mais sublime possível, pois a *divinitas* o instituiu como *doctor* para os povos. Não é exagero entender que o exercício do doutorado de Cristo, consequência da invenção, constitui o grande modelo seguido pelos filósofos patrísticos e escolásticos, embora Cristo não seja filósofo.

I. Agostinho e a superação de uma tese platônica: a causalidade divina

É interessante perceber que, embora possuíssem o modelo de Cristo, os filósofos cristãos, conscientes da necessidade de dialogar com povos não cristãos, buscaram na filosofia os instrumentos para anunciar os ensinamentos de Cristo. No interior de um movimento ou tradição que remonta a Clemente Romano,¹² Agostinho também se põe em diálogo com a filosofia de matriz profana, ou seja, que não possui vínculo com a revelação divina. No quesito que toca ao presente estudo, o diálogo que o bispo de Hipona estabelece com Varrão e os platônicos sobre as noções de Deus e causalidade ocupa o destaque. O primeiro, conforme Agostinho, ao investigar a noção de Deus não ultrapassou os dados corpóreos, concebendo Deus, portanto, como uma entidade do mundo, a *anima mundi* que governa o mundo como a alma de um animal ou de uma planta governa o corpo que ela enforma, razão pela qual a concepção causal de Varrão, no termo empregado por Agostinho,

¹² JAEGER, 1961, c. 2.

é *physiologica*, ou seja, é mecânica.¹³ Os platônicos, por sua vez, adquiriram uma compreensão bastante aprofundada sobre a articulação entre as noções de Deus e causalidade.

Dois itens tornam a concepção platônica mais desenvolvida do que a de Varrão, conforme Agostinho, a saber: a descoberta da incorporeidade e, por consequência, a atribuição de uma causalidade não mecânica a Deus.¹⁴ Ademais, unida a tais itens encontra-se a concepção segundo a qual em Deus repousa a *ordo vivendi* (a regra de viver). Nesse contexto, não é tarefa simples demarcar a leitura que Agostinho empreende de Platão e dos platônicos e sua própria concepção. A menção à noção de um Deus *personalis* (pessoal), o Deus especificamente cristão que, além de inteligência, também possui vontade e memória, é suficiente para manifestar a dificuldade. Com efeito, a noção cristã de Deus não se encontra na filosofia profana, incluindo, é óbvio, a filosofia platônica.¹⁵

Platão e os platônicos alcançaram um estágio bastante aprofundado sobre o conhecimento natural acerca da noção de Deus e sua causalidade, beirando os limites da possibilidade da aquisição natural do conhecimento natural sobre Deus:

Talvez, de fato, aqueles que com mais agudeza e verdade compreenderam Platão, filósofo tão acima de todos os gentios, e adquiriram uma maior fama ao tornarem-se seus discípulos, tenham de Deus esta concepção: é nele que se encontra a causa da existência, a razão da inteligência e a regra da vida — três aspectos que se relacionam: o primeiro com a parte natural da filosofia, o segundo com a parte racional e o terceiro com a parte moral.¹⁶

¹³ AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, VI, 5; VII, 5 (doravante citada como DCD). SANTOS, 2017, p. 16-23.

¹⁴ DCD, VIII, 5.

¹⁵ GILSON, 1989.

¹⁶ DCD, VI, 5. (Trad. João Dias Pereira, 1996-2000, modificada): “Fortassis enim qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse ac secuti esse fama celebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere”.

É importante notar que, embora Agostinho louve Platão e os platônicos que o compreenderam, o bispo de Hipona não está afirmando que na concepção platônica encontra-se encerrada toda a compreensão natural e filosófica sobre Deus. Há um dado essencial desconhecido para Platão e os platônicos que a razão natural pode, mesmo que de modo parco, conhecer a respeito de Deus: a criação *ex nihilo*.¹⁷ Deus ao operar não possui diante de si algo, um substrato prévio que recebe a operação divina, tal como ocorre na operação demiúrgica de Platão.¹⁸ Tal negação, aliás, se dá porque tudo aquilo que não é Deus depende ontologicamente de Deus, só existe na medida em que Deus lhe confere a existência.¹⁹

O reconhecimento racional e autêntico da incorporeidade, existência e causalidade de Deus, sobretudo quando se alcança, pela razão natural, a tese da criação *ex nihilo*, conduz o homem a estabelecer para si a máxima: em Deus está a regra de viver (*ordo vivendi*). A articulação entre a criação *ex nihilo* e a *ordo vivendi* é uma novidade filosófica estabelecida pelo cristianismo e se vincula profundamente à noção de *persona* (pessoa). A *persona* possui, por um lado, uma temporalidade cósmica, pois encontra-se no cosmo como as demais criaturas. Por outro lado, a *persona* possui uma temporalidade própria, uma duração na qual é necessário desenvolver todas as suas potencialidades, desde a fase infantil até a velhice. A duração própria da *persona* inicia-se no nascimento e termina com a morte, sendo ela absolutamente irrepitível, uma característica bastante dramática do cristianismo assumido por Agostinho.

Embora não empregue explicitamente a noção de educação (*educatio*) no contexto apresentado, é muito seguro afirmar que implicitamente a noção está presente, seja no exemplo, a atitude de Agostinho ao ler Platão e os platônicos, tornando seus argumentos parte

¹⁷ AGOSTINHO. *Confessionum*, XII.

¹⁸ Sobre a operação demiúrgica de Platão, ver: SANTOS, 2017, p. 33, nota 49.

¹⁹ Ver, sobretudo, *Confessionum*, XII, c. 7.

integrante de sua obra, seja na tese que transmite ao seu leitor: a razão natural gradualmente se direciona para Deus, ela é apta, mesmo que de modo bastante limitado, à aquisição de conhecimento natural sobre Deus. Ademais, a razão natural pode reconhecer racionalmente que no conhecimento sobre Deus encontra-se a regra de viver. Se a razão natural assume para si tal reconhecimento, então o homem se põe em relação pessoal com Deus, cultuando-o interiormente pela nomeação reverencial do seu nome.²⁰ Aqui, Agostinho deliberadamente se aloca noutra terreno, notavelmente distinto do terreno platônico e, sem pretensões de fazer apologia ao agostinismo, Agostinho supera o platonismo, tornando-se, por conseguinte, um *magister* em filosofia como consequência de ser um homem bem-educado.

Na perspectiva do culto interior decorrente da decisão de encontrar em Deus a regra de viver, Agostinho concebe a religião com um termo cujo sentido é muito próximo de “regra” (*ordo*), a saber: “orientação” (*via*). Ele escreve: “A orientação de toda vida boa e feliz é encontrada na verdadeira religião. Por ela, é adorado o único Deus, com piedade muito pura. E é ele reconhecido como o princípio de todas as coisas naturais, origem, aperfeiçoamento e coesão de todo o universo”.²¹

Dentre outros tópicos potencialmente presentes na passagem citada, encontra-se um referente ao termo *inchoatur*, traduzível para o português como “origem”. Entretanto, é preciso notar, por um lado, que o correspondente imediato em latim para o termo português é *origo* e, por outro lado, que o correspondente imediato em latim para incoação é *inchoatus* (*inchoata*, *inchoatum*). A ideia que incoação transmite diz respeito ao início ou começo de algo. O início ou começo de algo pode ser entendido de dois modos, quais sejam, na perspectiva da causa ou

²⁰ Dentre outros textos de Agostinho, ver: *De Doctrina Christiana*, I, c. 7; *De vera religione*, I, c. 1.

²¹ AGOSTINHO. *De vera religione*, I, c. 1. (Tradução de Nair de Assis Oliveira, 1992, modificada): “Cum omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur”.

na perspectiva do efeito. Como na passagem Agostinho se refere tanto às coisas naturais quanto ao universo na medida em que dependem de outrem, o termo *inchoatus* deve ser entendido na perspectiva da causa, pois só Deus é causa não causada, ou seja, não é efeito. Toda outra entidade distinta de Deus, mesmo sendo causa de algo, é efeito. Se o efeito possui outra causa, a causa segunda, além de Deus, a causa primeira, sempre primeira, então é razoável traduzir *inchoatus* como “origem” e não como incoação. O quesito central da discussão repousa no seguinte: “origem” pode ser entendida pela categoria da atemporalidade, sendo Deus atemporal; incoação não, pois “início” e “começo” são categorias temporais vinculadas à noção de movimento, sendo o cosmo natural um móvel.

Agostinho, ademais, poderia ter empregado *origo* no lugar de *inchoatur*. Se ele assim não procedeu é porque deseja transmitir uma ideia segundo a qual abaixo do domínio da existência, no subdomínio do movimento, as entidades naturais também dependem de Deus, sendo ele simultaneamente o *inchoatur* e o *principium* das coisas naturais. Ora, o homem é uma entidade natural, aliás, privilegiada porque pode reconhecer autenticamente sua condição de criatura natural, voltando-se reverente para o seu criador, a única fonte da vida boa e feliz. Nesse sentido, além da dependência do todo, a dependência cósmica, no homem é manifesto uma dependência do tipo vital, donde a suprema importância tanto do *magister* que orienta o educando como do próprio educando, que por si mesmo deve almejar e buscar a mestria.²²

II. Guilherme de Auvergne: Aristóteles e a criação

O duplo aspecto da educação em seu nível mais elevado, o exemplo e o estabelecimento de teses, brevemente investigado em Agostinho, pode ser encontrado em outros autores, como outrora

²² Muitos aspectos da noção agostiniana de educação podem ser encontrados em HARRISON, 1998, p. 64-78; L. QUINN, 1998, p. 79-92.

afirmado. É o caso de Guilherme de Auvergne, um explícito admirador de Agostinho²³.

Ao pertencer a um contexto universitário, diferentemente de Agostinho, Guilherme concebe seu magistério e sua obra visando contribuir com o desenvolvimento da universidade e da educação em geral.²⁴ Além de bispo de Paris entre 1228-1249, Guilherme foi professor de teologia na Universidade de Paris em 1225.²⁵ Ademais, ele se mostra como um dos primeiros acadêmicos do século XIII a defrontar-se intensamente com filósofos gregos e árabes num tempo em que era proibido aos mestres de artes a leitura pública e privada dos textos de Aristóteles (e talvez de Avicena e Alfarabi) sobre a *philosophia naturalis*.²⁶

Importa muito recordar um item presente ao longo de todo o contexto do século XIII referente à *philosophia naturalis* e sua relação com os autênticos representantes intelectuais do século mencionado, qual seja: não há repúdio à *philosophia naturalis*, muito pelo contrário, os maiores representantes do século XIII empreenderam todos os seus esforços para incorporar coerentemente a *philosophia naturalis* no conjunto do conhecimento, incluído o conhecimento teológico. Repudiar a *philosophia naturalis* implicaria necessariamente em negligenciar a condição e a secularização humana, um procedimento totalmente incoerente com o âmago do conceito de paideia cristã presente desde as origens do cristianismo, uma vez que cada *persona* humana é formada ao longo de sua estadia no cosmo, possuindo, por conseguinte, uma duração limitada, necessariamente secular.

²³ GUILIELMI PARISIENSI. De beato Augustino.

²⁴ O que pode ser evidenciado pelo emprego da expressão “pouca educação” (*paucae exercitationis*) no *De universo*, Ia-IIae, c. 2: “[...] quoniam huius erroris autores et inventores vulgares, hoc est, brevis intellectus, et paucae exercitationis homines seduxerunt”.

²⁵ Para uma introdução ao pensamento de Guilherme, ver: (TESKE, 1998, p. 13-29). Ver também: (TESKE, 1990; TESKE, 1995; MARRONE, 1983).

²⁶ A proibição em Paris existia desde 1210, perdurando até 1231. (WIPPEL, 2002, p. 66).

A proibição referente à *philosophia naturalis* pode indicar ao menos um aspecto positivo, ou seja, é preciso postura crítica frente à *philosophia naturalis*. Nesse sentido, o *magister* deveria estar atento à possibilidade de crítica a um ou outro representante da *philosophia naturalis*, nomeadamente Aristóteles. É muito importante recordar, conforme já mencionado, que a refutação filosófica de um filósofo não é feita a partir de autoridades. Assim sendo, o *magisterium* humano é concebido como obra da razão natural, da *philosophia naturalis*, razão pela qual Guilherme chega mesmo a conceber a ideia de uma “verdadeira filosofia” e do “filósofo verdadeiro”.²⁷

No interior da vasta produção de Guilherme, para os propósitos deste estudo, é preciso destacar o *Magisterium divinale* (*Ensino sobre Deus*) constituído por sete obras.²⁸ Nelas, Guilherme se coloca como um *paedagogus*, razão pela qual a intitula “*magisterium*”. O *magisterium divinale* não ocorre somente com argumentos exclusivamente teológicos, mas também com argumentos propriamente filosóficos, mais exatamente metafísicos, como o próprio Guilherme nomeia no *De universo* e,²⁹ no *De Trinitate* referencia a Aristóteles.³⁰ Além disso, no *Magisterium divinale*, sobretudo no *De universo*, *De trinitate* e *De anima*, Guilherme se mostra totalmente lúcido quanto à noção de razão natural e o consequente estabelecimento de um ensino ancorado nessa noção.³¹

²⁷ Para Guilherme existe, de fato, uma *veram philosophiam* (verdadeira filosofia): “alias quoqueiam didicisti, quia philosophantium quorundam errores sic non philosophantur, et animas suas miserabiliter decipiunt, et contra ipsam veram philosophiam quinque modis peccant [...]”. (*De universo*, Ia-IIae, c. 1). Também existe o *philosophos veri* (verdadeiro filósofo): “Huismodi ergo homines non philosophos veri nominis, sed philosophorum simias ridiculosissimas, quod utique vere sunt repudiabo”. (WIPPEL, 2002, p. 66)

²⁸ Eis a ordem dos textos que compõem o *Magisterium divinale*: 1. *De trinitate*; 2. *De universo creaturarum*; 3. *De anima*; 4. *Cur Deus homo*; 5. *De fide et legibus*; 6. *De sacramentis*; 7. *De virtutibus et moralibus*.

²⁹ Ver: *De universo*, Ia-IIae, c. 2-3.

³⁰ *De trinitate*, prologus: “[...] propter quod dixit Aristoteles, quia metaphysica plus est virtus quam ars”.

³¹ Ver, sobretudo, o prologus do *De trinitate*.

No intuito de estabelecer uma educação sólida, em detrimento da “parca educação” (*paucae exercitationis*)³², Guilherme foi obrigado a enfrentar os filósofos em seus próprios terrenos. Excetuando suas discussões com os filósofos árabes, cujo destaque é Avicena³³, cabe-nos reter brevemente a atenção num quesito de sua discussão com Aristóteles a respeito da noção de causalidade.

De modo direto e bastante perspicaz, no *De universo*, Guilherme refuta o que julga ser vários erros filosóficos de diversos autores, dentre os quais encontra-se justamente Aristóteles. A refutação inicia no *De universo* Ia-IIae, c. 27, que possui o seguinte subtítulo: “Sobre as três causas que parecem ter conduzido Aristóteles e outros ao erro acima mencionado”.³⁴ A nomeação explícita de Aristóteles não é casual ou trivial, aliás, Aristóteles é o único filósofo natural nomeado ao longo do *De universo*, I-Iae, cc. 26-30.

O erro consiste na ignorância (*ignorantia*) relacionada à causalidade divina. Com efeito, Aristóteles e outros (*Aristotelem et alios*) entenderam equivocadamente a operação divina como uma operação natural (*per modum naturae*). A despeito da complexidade inerente no conceito de *divinitas* de Aristóteles, é seguro entender que, se a *divinitas* possui operação sobre o cosmo, sua operação é semelhante a operação da natureza. Aqui, mesmo no domínio da metafísica, Aristóteles permanece, pela leitura de Guilherme, como um autêntico filósofo da natureza. Para entender a discussão que Guilherme estabelece com Aristóteles torna-se necessário, mesmo que seja de modo bastante resumido, mencionar a articulação aristotélica entre as noções de natureza e divindade empreendida em sua cosmologia.

A importante diferença entre a filosofia aristotélica e as filosofias medievais é cuidadosamente analisada por Joseph Owens.³⁵ Mais

³² *De universo*, Ia-IIae, c. 1.

³³ STORCK, 2003, p. 113- 130.

³⁴ “De tribus causis, quae videntur in errorem praemissum Aristotelem, et alios induxisse”.

³⁵ OWENS, 1963; OWENS, 1950.

precisamente, para os propósitos deste artigo, enfatizo o tópico segundo o qual a concepção de ser e de natureza de Aristóteles difere notavelmente dos medievais devido à introdução na filosofia medieval da noção metafísica de criação. O ser outrora concebido por Aristóteles torna-se, na filosofia medieval, efeito de outrem. O mesmo ocorre com a natureza. É, pois, uma mudança muito profunda: o ser e a natureza, para Aristóteles, são eternos, incriados.

Cumpra ainda observar, conforme Owens, que Aristóteles na *Physica* VII-VIII não tem o objetivo e não direciona sua argumentação em vista de concluir apontando para a existência de algo que não seja natural, logo, que excede ao escopo de sua filosofia natural.³⁶ O limite do apontamento na *Physica* é a alma da última esfera, a esfera das estrelas fixas. Quanto à *Metaphysica* XII, o cume para o qual ela aponta são as substâncias imateriais, as quais, a despeito de serem puro ato, são finitas, portanto, não se equiparam à noção cristã de *divinitas*. Nessa medida, há uma diferença singular entre o escopo de Aristóteles na *Physica* e na *Metaphysica* e a concepção cristã da noção de *divinitas*.

Aristóteles procede, mesmo no domínio da metafísica, como um filósofo da natureza. Para bem compreender essa asserção é preciso recordar a estrutura do argumento do movimento na *Physica*, qual seja: (i) ele pressupõe, baseado na sensação, que algumas coisas estão em movimento; (ii) postula-se inicialmente a proposição segundo a qual tudo o que é movido, é movido por outro e, posteriormente, se alcança esta outra proposição: na locomoção não se pode proceder ao infinito na série de motores. A primeira proposição pode ser aplicada em um contexto específico ou geral. Em ambos os casos, o movido é dividido em partes, a potência, que depende de outrem, e o ato, este que é *per se*. No primeiro caso, o termo movido tem como referência certa entidade numericamente una, um todo constituído de partes distintas, a segunda e a *per se*. Nesse caso, o todo é movido na medida em que a parte *per*

³⁶ A mesma conclusão é postulada por Jaeger. (JAEGER, 1946, c. XI)

se, o ato, atualiza a segunda parte, a potência. Disso decorre que na proposição tudo o que é movido, é movido por outro, o termo “movido” denota, numa primeira instância, a potência e, numa segunda instância, o todo. Já o termo “outro”, por sua vez, denota a parte *per se*. No que tange ao contexto geral, a referência diz respeito à relação entre entidades distintas. Nesse caso, cada uma é entendida como constituída das partes segunda e *per se*. Semelhante ao primeiro caso, apenas com a ressalva de que se trata de entidades ontologicamente distintas, uma dada entidade “x” é motor de uma dada entidade “y”.

Pela análise das partes que constituem o motor e o movido, Aristóteles alcança o primeiro motor imóvel. Entretanto, uma vez que não há um tratamento da noção de existência na *Physica*, a conclusão do argumento do movimento não aponta para a imaterialidade. Nesse sentido, inexistente uma espécie de complementaridade entre a *Physica* e a *Metaphysica* no que tange à causa eficiente, ou seja, que a *Physica* descobriria a causa eficiente que a *Metaphysica* aprofundaria. A *Physica* cumpre seu propósito que é explicar, no contexto absolutamente restrito da natureza, o movimento. O objetivo de Aristóteles, portanto, é tão somente sustentar que o movido requer outro que deve ser entendido como primeiro motor imóvel, pois do contrário a noção de movimento não possuiria explicação filosófica, donde a necessidade de se estabelecer a proposição negativa sobre a série infinita de motores.

Digno de nota ainda é o fato de que Aristóteles não antecipa considerações metafísicas no que toca à natureza de um primeiro motor imóvel, não lhe cabendo a noção de causa eficiente de existência, nem mesmo mediante o movimento. Compreendido como a *anima* da última esfera, o primeiro motor é causa eficiente de movimento no sentido de atualização de potências no móvel. É, pois, uma entidade cósmica, e mesmo, na concepção grega de cosmo, uma entidade natural, tal como se diz que a alma de qualquer animado é natural.

O primeiro motor imóvel aristotélico, portanto, é uma *anima* imanente na esfera das estrelas fixas, *anima* esta entendida como a forma de algo material. Assim sendo, o motor imóvel alcançado pela filosofia natural aristotélica não pode ser separado da matéria, mesmo porque, como é a causa eficiente primeira do primeiro movimento na natureza, realizado pela última esfera, que é o primeiro motor movido (mesmo sendo automovente), ele não poderia ser separado da matéria. Por conseguinte, mesmo que haja algum sentido em dizer que o primeiro motor imóvel da *Physica* é “imaterial”, ele não é separado da matéria. Ademais, não há conflito entre a *Physica* e a *Metaphysica*, porque nesta os motores imateriais (finitos) são tão somente causas finais do movimento, e o que a *Physica* demonstra é a primeira causa eficiente do movimento. O primeiro motor aristotélico, por mais obscuro que seja, é parte do cosmo. Nessa perspectiva, ele é natural porque pertence ao escopo da filosofia natural.

É justamente contra a aceção aristotélica da causalidade do primeiro motor que Guilherme se posiciona. Para tanto, ele se esforça para estabelecer duas ordens de causalidade: a ordem da natureza (*ordo naturae*) e a ordem da criação (*ordo creationis*).³⁷ Na ordem da natureza a potência sempre precede ao ato, ou seja, a efetivação de algo só ocorre porque antes existiu a condição para tanto, a potencialidade.³⁸ Nesse sentido, toda causa natural, para operar, depende das condições impostas pela natureza, esta que fornece o substrato à operação natural: a potencialidade.

A operação divina, conforme Guilherme, ocorreria noutra ordem, sobretudo pelo poder e liberdade do criador.³⁹ À luz de sua metafísica, Guilherme entende que Deus é causa de existência, razão pela qual ele

³⁷ Cf. *De universo*, Ia-IIae, c. 29.

³⁸ *De universo*, Ia-Iae, c. 27: “Ordine naturae prior erat ei potentialitas sua, quam actualitas sua [...]”.

³⁹ *De universo*, Ia-Iae, c. 27: “Si non esset operatus in creatione per electionem suam, et libertatem supereminentissimam, sed per ordinem, quem isti hic opinantur esset operatus proculdubio per modum naturae”.

transcende completamente a natureza e a causalidade natural. Ora, se a existência é o que há de mais íntimo a toda e qualquer entidade, assim julga o bispo de Paris, a causa da existência da entidade está intimamente presente nela como seu criador.⁴⁰

A noção de um criador, pelo que se nota, demanda uma séria de teses metafísicas. Totalmente consciente disso e, ademais, consciente da dificuldade humana para entender discussões altamente complexas, como um bom *paedagogus*, Guilherme estabelece uma analogia entre o Sol e a *divinitas*, a luz e a existência. Nesse contexto, o bispo de Paris afirma que a luz e a iluminação só ocorrem por causa do Sol, este que naturalmente possui a luz por si. De modo análogo, Deus é o único que possui o ser por si mesmo (*esse essentielle*), ele que é o ser primeiro (*esse primitivus*). As demais entidades que compõem o cosmo (*universus*), portanto, dependem de Deus para existir e para serem conservadas na existência.⁴¹

A noção de Deus entendida como criador é estabelecida por Guilherme pelo exercício da razão natural. É em nome da mesma razão natural que o bispo de Paris ao mesmo tempo em que recebe teses aristotélicas critica filosoficamente o estagirita. O teor da crítica, vale a pena recordar, é filosófico. Aristóteles, portanto, não pode ser excluído do rol do saber: ele permanece como uma importantíssima fonte filosófica, embora o *magister* necessariamente, ao menos é assim que entende Guilherme, deva ultrapassar filosoficamente o mestre do Liceu,

⁴⁰ *De universo*, Ia-IIae, c. 30: “Creator vero unicuiq; creatotu proximus est, ac praesentissimum, imno etia intimus [...]”.

⁴¹ *De universo*, Ia-IIae, c. 30: “Dico igitur, si non esset lux, nisi lux solaris, non esset lucere, vel relucere in alio nisi ab illa, vel perillam. Sic cum non sit esse essentielle, aut primitivum, nisi creator, non erit receptum, vel datum, nisi ab illo, et perillum, et atende diligenter corporationem istam: quoniam esse est primum, et maximum idest amplissimum omnium eorum, quae procedunt a creatore, et quod recipit unumquodque ab ipso. Impossibile enim est manifestum, aliquid recipi, vel fluere, super rem quacumque, ante esse. Non enim receptibile est alicuius influentiae, nisi quod iam recepit, et habet esse est igitur esse sicut lume sparsu a luce creatoris super amplitudine et latitudine universi, et sicut influentia implens profunditatem, et receptibilitatem, sive capacitatem eiusdem”.

deixando depois de si uma via educacional para que outros façam o mesmo.⁴²

III. Tomás de Aquino, leitor de Aristóteles e dos contemporâneos

Embora exceda ao escopo deste artigo vincular diretamente a postura de Guilherme frente a Aristóteles com Tomás de Aquino, ao menos algumas ideias gerais contidas na obra de Guilherme podem pertencer ao contexto geral de Paris no qual Tomás sempre esteve ligado, pois como se sabe, Tomás foi estudante em Paris entre 1245-1248,⁴³ período no qual Guilherme exercia seu episcopado e, ademais, Tomás retornou mais duas vezes à Paris: 1252-1256 e 1268-1272.⁴⁴

Dentre outras diferenças importantes na postura de Tomás, se comparada aquela de Guilherme, encontra-se uma, singular para os propósitos deste artigo, qual seja: Tomás se posiciona criticamente não só frente a Aristóteles (*antiquus*), mas também com relação aos seus contemporâneos, especificamente Alberto Magno e Boaventura (*moderni*), se mostrando, nesse sentido, como um homem atento quanto às teorias do passado e do presente.

A discussão explícita de Tomás envolvendo simultaneamente o *antiquus* e os *moderni* encontra-se numa passagem do seu comentário à *Physica* de Aristóteles. Antes de apresentar a passagem, convém expor brevemente a principal razão que conduziu Tomás a escrever o *In Physica*, uma vez que Tomás sempre foi professor de teologia, o que implica que ele nunca foi professor de artes, logo, não lecionou oficialmente sobre Aristóteles em ambiente universitário.

O contexto universitário de Paris no século XIII, mais precisamente no que toca à leitura e recepção de Aristóteles, era

⁴² *De universo*, Ia-IIae, c. 30: “Haec autem omnia idcirco scripsit tibi hic, ut erigat te quoquomodo ad imaginando sublimitate creatoris, cuius copleta cognitio beatitudo est, et gloria virtutis intellectivae nostrae”.

⁴³ TORRELL, 2004, p. 24-30.

⁴⁴ TORRELL, 2004, c. III-IV e c. X-XII

bastante delicado, sobretudo devido às proibições referentes aos textos aristotélicos. Segundo Weisheipl foi a preocupação pedagógica decorrente do ambiente tenso o fator central que impulsionou Tomás a escrever os comentários a Aristóteles.⁴⁵ O ponto central, conforme Weisheipl, refere-se à necessidade dos mestres das artes de possuírem um guia exegético para entenderem corretamente Aristóteles. Nesse caso, os comentários de Tomás deveriam substituir os comentários de Averróis, mesmo porque Tomás frequentemente repudia as interpretações que Averróis estabelece sobre os textos aristotélicos.⁴⁶ O fato é curioso e não deixa de ser complexo. Com efeito, se o objetivo dos comentários é guiar os mestres das artes na leitura dos textos de Aristóteles, em certos contextos nos quais o intérprete e o filósofo se confundem, ou ainda mais, Tomás enquanto filósofo sobressai a sua postura de intérprete de Aristóteles, de modo velado, o aquinata acaba por tomar o lugar do próprio Aristóteles. Isso é patente quando Tomás introduz nos comentários suas teorias já presentes, por exemplo, no *De ente et essentia* ou na *Summa contra gentiles*, como é o caso da noção de natureza no *In Physica* II, 1.⁴⁷

⁴⁵ WEISHEIPL, 1974, p. 241-292. O mesmo fator com diferenças de pequenos detalhes também é proposto por Torrell e Gauthier, cf. TORRELL, 2004, p. 203; p. 275-279; GAUTHIER, “Préface”, 288*-294*.

⁴⁶ WEISHEIPL, 1974, p. 80-85.

⁴⁷ SANTOS, 2014. É o caso também do final do *In Physica* VIII, 23: “Manifestum est itaque quod primum movens est indivisibile: et quia nullam partem habet, sicut etiam est indivisibile punctum; et etiam sicut omnino nullam habens magnitudinem, quasi extra genus magnitudinis existens. Et sic terminat philosophus considerationem communem de rebus naturalibus, in primo principio totius naturae, qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen”. Numa primeira leitura, o leitor poderá entender que Tomás está simplesmente identificando o motor imóvel postulado por Aristóteles com sua noção de Deus. Entretanto, se o leitor comparar o final dessa passagem com os cc. 4-5 do *De ente et essentia*, uma obra propriamente tomásica, perceberá que, na verdade, Tomás no final do *In Physica* VIII, 23, não está mais interpretando Aristóteles, mas instaurando sua própria filosofia. Com efeito, um dos maiores caracterizadores da noção de Deus em Tomás é a identificação entre essência e existência, uma tese presente no *De ente et essentia* e, posteriormente retomada na *Summa contra gentiles* e que jamais poderá ser encontrada nos textos de Aristóteles. Portanto, por razões pedagógicas, às vezes, Tomás atribui a Aristóteles teses que são frutos de sua mestria.

É justamente ao discutir a definição de natureza estabelecida por Aristóteles na *Physica* II, 1, que Tomás aborda no mesmo contexto a leitura do *antiquus* e dos *moderni*.

Ao iniciar a *Physica* II, 1, Aristóteles se propõe a definir natureza (*natura*). Para tanto, ele busca identificar aquilo que é próprio do ente natural (animal, planta, elemento) e que o diferencia do artefato. A sentença que afirma a diferença entre o ente natural e o artefato em sua língua materna é expressa do seguinte modo: “[...] οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον”.⁴⁸ A tradução latina, por sua vez, registra o seguinte: “[...] *unum habet motum mutationis innatum*”.⁴⁹

O que diferencia o ente natural do artefato é expresso pelo termo ὀρμὴν, este que é traduzido para o latim como *motum*. É em torno da noção de *motum*, no contexto preciso da definição de natureza, que Tomás discute com Aristóteles, Alberto e Boaventura. A questão consiste em saber se o termo denota atividade ou passividade. No caso

⁴⁸ A passagem completa cuja versão latina na tradução *Vetus* encontra-se na nota seguinte, reza: “Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶ φύσει, τὰ δὲ δι’ ἄλλας αἰτίας· φύσει μὲν τὰ τε ζῷα καὶ τὰ μέρη αὐτῶν καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ ἀπλᾶ τῶν σωμάτων, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ καὶ ὕδωρ· ταῦτα γὰρ εἶναι καὶ τὰ τοιαῦτα φύσει φαμέν. πάντα δὲ τὰ ῥηθέντα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα. Τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ’ αὐξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν. Κλίνη δὲ καὶ ἰμάτιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἄλλο γένος ἐστίν, ἢ μὲν τετύχηκε τῆς κατηγορίας ἐκάστης καὶ καθ’ ὅσον ἐστὶν ἀπὸ τέχνης, οὐδεμίαν ὀρμὴν ἔχει μεταβολῆς ἔμφυτον, ἢ δὲ συμβέβηκεν αὐτοῖς εἶναι λιθίνοις ἢ γηϊνοῖς ἢ μικτοῖς ἐκ τούτων, ἔχει, καὶ κατὰ τοσοῦτον, ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἡρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρῶτως καθ’ αὐτό, καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.” (ARISTÓTELES. *Physica* II, 1, p. 55, linhas 1-18 da edição Leonina)

⁴⁹ ARISTÓTELES LATINUS (vetus). *Physica* II, 1: “Horum que sunt alia quidem sunt natura, alia vero propter alias causas; natura quidem sunt animalia que et partes ipsorum et plante et simplicia corporum, ut terra et ignis et aer et aqua (hec enim esse et huiusmodi natura dicimus), omnia autem que dicta sunt videntur differentia ad non natura existentia. Que quidem enim natura sunt omnia videntur habentia in se ipsis principium motus et status, hec quidem secundum locum, illa vero secundum augmentum et detrimentum, quedam autem secundum alterationem; lectulus autem et indumentum et si aliquid huiusmodi aliud genus est, secundum quod contigerit quidem predicamento unicuique et in quantum est ab arte, neque unum habet motum mutationis innatum, secundum autem quod acciderit ipsis lapideis aut terrenis esse aut mixtis ex his, habet, et secundum tantum, quod est natura principium alicuius et causa movendi et quiescendi in quo est primum per se et non secundum accidens”.

da atividade ainda restará saber se é uma atividade completa ou incompleta. Em ambos os casos a atividade denota que o ente natural possui o motor interno do movimento, que é a própria forma natural do ente. Em outras palavras, o motor interno é idêntico à forma.

Tomás não vê problema quando a referência para o ente natural é o animal ou a planta, pois a própria experiência manifesta que tais entes possuem o motor interno. O mesmo não pode ser dito para o elemento. Aqui, Tomás se opõe ao que ele considera ser a posição de Aristóteles, ou seja, que no contexto da locomoção elementar o estagirita teria identificado o motor e a forma, sendo o elemento, por conseguinte, uma entidade automovente.

A crítica de Tomás à tese aristotélica pode ser identificada pelo emprego da seguinte sentença, a saber: “não parece ser verdade que”.⁵⁰ Pelo emprego de tal sentença, Tomás se dirige a Aristóteles ao afirmar que este sustenta que em qualquer mudança dos entes naturais o princípio do movimento está naquilo que é movido. Como a locomoção precede as demais mudanças, os elementos, possuindo o princípio ativo da locomoção, possuem o princípio ativo da mudança, seja o princípio ativo completo, o da alteração, seja o princípio ativo parcial, o que auxilia na geração e corrupção. Porém, Tomás discorda de Aristóteles ao afirmar que todo o princípio ativo da locomoção e das mudanças do elemento provém do agente externo. Os casos elencados para sustentar sua crítica dizem respeito ao aquecimento da água, a alteração; a geração do fogo e a corrupção do ar, a mudança substancial; em ambas as mudanças todo o princípio ativo é externo, contrariamente ao que havia afirmado Aristóteles.

Antes de Tomás escrever o *In Physica*, Alberto e Boaventura estabeleceram suas respectivas interpretações da definição aristotélica

⁵⁰ Cf. *In Physica* II, 1, n. 2, 1-§: “Sed videtur hoc non esse verum, quod secundum quamlibet mutationem rerum naturalium, principium motus sit in eo quod movetur. In alteratione enim et generatione simplicium corporum, totum principium motus videtur esse ab extrinseco agente: puta cum aqua calefit, vel aer in ignem convertitur, principium mutationis est ab exteriori agente”.

de natureza.⁵¹ O ponto central do vínculo de tais autores a Aristóteles, no contexto preciso da definição de natureza, decorre do fato de eles, assim como Aristóteles, conceberem a natureza como princípio ativo da locomoção natural, interno a qualquer ente natural. Em outras palavras, a forma de qualquer ente natural é motor na locomoção natural. Nessa medida, mesmo entendendo a noção de forma como operação incompleta ou imperfeita (*inchoatio formae*), Alberto e Boaventura estão vinculados a Aristóteles porque, independentemente do grau da operação, eles sustentam que o elemento possui por si operação na geração. Como a locomoção elementar é uma consequência inevitável da geração, então, para os dois autores, a forma elementar opera para a locomoção. Assim sendo, no elemento existe uma necessidade da matéria, ou seja, é intrínseca à matéria uma potência ativa incompleta que, ao receber a operação de outro, faz o elemento se locomover *per se*. Tal tese é justificada pela negação de algum tipo de motor que seja externo tornando o elemento meramente passivo, o que implicaria que sua forma não operaria na locomoção. A locomoção, pelo contrário, é natural porque há uma colaboração do elemento, o que na leitura de Alberto e Boaventura se designa de *inchoatio formae*.⁵²

⁵¹ Tomás escreveu o *In Physica* entre 1268-1269 (cf. TORRELL, 2004, p. 398). Conforme Weisheipl o *In Physica* de Alberto fora escrito entre 1249-1257 (WEISHEIPL, 1980, p. 30-36). Segundo Marenbon, o *In Sententiarum* de Boaventura fora escrito entre 1250-1255, (MARENBNON, 1998, p. 227). Tomás redigiu o *In Physica* no início de sua terceira estadia em Paris (1268-1269), tempo em que os textos de Alberto e Boaventura estavam circulando, pois os dois sempre estiveram ligados à Universidade de Paris, (MARENBNON, 1998, p. 227; p. 230-232).

⁵² (ALBERTUS MAGNUS. *In Physica* II, Tract., 1, cap. 9): “[...] quia illa non est proportionata formae, quae simpliciter et maxime nature est, nec ipsa hoc modo naturale principium est, quia sic non est immixta privationi et ideo hoc modo non subicitur motui. Sed materiam, quae est proportionata formae per privationem, quae est in ipsa formam incohans, habet considerare ‘physicus’ propter hoc quod habet cum forma unitatem analogiae et proportioni?”. (ALBERTUS MAGNUS. *In Physica* II, Tract. 1, cap. 7): “[...] est enim natura vis insita rebus naturalibus, ex similibus secundum naturam similia producents”. (BONAVENTURAE. *In II Librum Sententiarum*, d. XVIII, a. 1, q. 2, resp.): “Quia enim semen dicit ut ex quo, et natura dicit ut a quo, ratio seminalis attenditur, in quantum dirigit potentiam naturae, ut ex aliquo fiat aliquid; naturalis vero, ut ab aliquo fiat aliquid. – Vel ratio seminalis respicit inchoationem et intrinsecam virtutem, quae movet et operatur ad

Tomás no *In Physica* II, 1, n. 3, 2-3§§ expõe a posição de Alberto e Boaventura sobre a forma incoada e critica tal posição. Tomás não nomeia seus contemporâneos, referindo-se a eles mediante o emprego do pronome indeterminado *quidam*.⁵³ O sentido da expressão “forma incoada”, tal como é criticada por Tomás significa uma potência ativa imperfeita ou incompleta, ou seja, o elemento possuiria uma potência ativa para operar sobre si ou sobre outrem, porém, só operariam na medida em que algo externo operasse sobre ele. Isso significa, na compreensão de Tomás, que existiria, de fato, uma necessidade da matéria, isto é, que enquanto “natureza” seria intrínseco à matéria uma potência ativa incompleta, uma tese inconsistente porque, segundo Tomás, não há meio termo entre o ato e a potência, isto é, ou o elemento está em ato ou em potência.⁵⁴

A crítica simultânea a Aristóteles, o *antiquus*, e a Alberto e Boaventura, os *moderni*, no *In Physica* II, n. 3, 2-3§§, mostra o quão Tomás era um leitor, filósofo e *paedagogus* atento, sobretudo se recordamos que o objetivo central do *In Physica* era ser lido e usado pelos mestres de artes, os professores e profissionais da filosofia.⁵⁵ Não

effectus productionem; naturalis vero concernit producentis ad productum assimilationem et modi agenda assuetudinem”. (BONAVENTURAE. *In II Librum Sententiarum*, d. XVIII, a. 1, q. 2, resp.): “Et secundum hunc modum accipiendi naturam, mulier de costa non est formata contra naturam. – Alio modo dicitur natura proprie vis insita rebus, secundum quam res naturales peragunt cursus suos et motus solitos; et hoc modo accipiendo naturam, aliquando Deus facit contra naturam, aliquando supra naturam”.

⁵³ GRABMANN, 2006, p. 57; WEISHEIPL, 1955, p. 17, nota 63; AERTSEN, 1988, p. 284.

⁵⁴ (*In Physica* II, 1, n. 3, 2-3§): “Dicunt ergo quidam quod etiam in huiusmodi mutationibus principium activum motus est in eo quod movetur; non quidem perfectum, sed imperfectum, quod coadiuvat actionem exterioris agentis. Dicunt enim quod in materia est quaedam inchoatio formae, quam dicunt esse privationem, quae est tertium principium naturae; et ab hoc principio intrinseco generationes et alterationes corporum simplicium naturales dicuntur. Sed hoc non potest esse: quia, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu, praedicta inchoatio formae, cum non sit actus, sed aptitudo quaedam ad actum, non potest esse principium activum. Et praeterea, etiam si esset forma completa, non ageret in suum subiectum alterando ipsum: quia forma non agit, sed compositum; quod non potest seipsum alterare, nisi sint in eo duae partes, quarum una sit alterans et alia alterata”.

⁵⁵ Muito aspectos interessantes da noção de educação de Tomás podem ser encontrados em MACLINTYRE, 1998, p. 93-106.

é exagero enfatizar o autêntico significado educacional da postura de Tomás em se posicionar criticamente com relação ao *antiquus* e aos *moderni*. Com efeito, pelo testemunho de Rogério Bacon, sabe-se que não só Aristóteles, talvez a autoridade suprema em filosofia no século XIII, mas também Avicena e Averróis, dentre os *antiqui*, gozavam de grade prestígio no que toca ao exercício da razão natural. Ademais, pelo mesmo testemunho de Bacon, sabe-se que, ainda vivo, Alberto era considerado por muitos como uma autoridade tão importante quanto os *antiqui*.⁵⁶ Tais dados tornam a postura de Tomás ainda mais significativa: ele se posiciona criticamente frente às autoridades mortas e vivas. Se a mestria de Tomás foi coerentemente compreendida pelos professores e profissionais da filosofia, certamente eles receberam um grande impulso para a autonomia filosófica e para a própria autoeducação, que é a educação autêntica na medida em que decorre da maturidade racional adquirida pelo contínuo exercício da razão natural.

Considerações finais

Agostinho, Guilherme e Tomás entendiam bem a importância do exercício da razão natural, pois era a única via disponível ao homem para estabelecer uma filosofia cristã.⁵⁷ Eles também reconheceram a própria maturidade racional de modo que se sentiam autorizados a

⁵⁶ (ROGERI BACON. *Opus Tertium*, c. 9, p. 30): “Quinta vero objectio est fortis et gravis mihi; sed solvitur per quartam; et est quod jam aestimatur a vulgo studentium, et a multis qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti; quod philosophia jam data sit Latinis, et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor ejus. Nam sicut Aristoteles, Avicenna, et Averroes allegantur is scholis, sic et ipse: et adhuc vivit [Alberto], et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina”. (ROGERI BACON. *Opus Tertium*, c. 9, p. 31): “Non sine causa haec locutus sum de hoc auctore ficto, quia non solum ad propositum meum facit, sed dolendum est quod studium philosophiae per ipsum est corruptum plus quam per omnes qui fuerunt unquam inter Latinos. Nam alii licet defecerunt, tamen non praesumpserunt de auctoritate, sed iste per modum authenticum scripsit libros suos [Alberto], et ideo totum vulgus insanum allegat eum Parisius, sicut Aristotelem, aut Avicennam, aut Averroem, et alios auctores”.

⁵⁷ Sobre o conceito de filosofia cristã, ver: (GILSON, 1989, cc. 1-2).

criticar Platão e Aristóteles, ao mesmo tempo em que recepcionavam e incluíam na filosofia cristã partes de suas filosofias.

A recepção e inclusão da filosofia grega na filosofia cristã era parte de um procedimento que remonta ao apóstolo Paulo e ao início da divulgação da paideia de Cristo. Embora Cristo não tenha sido um filósofo e, ademais, tenha ensinado sua paideia como consequência da invenção, logo, nunca foi um aprendiz, os demais divulgadores da paideia cristã necessitaram recorrer aos meios propriamente humanos para convencer os não cristãos a se tornarem cristãos. Para tanto, escolheram deliberadamente partes da filosofia grega.

A relação entre a filosofia grega e a mensagem cristã também possuía um tópico importante para os patrísticos e escolásticos, qual seja: se a filosofia estava historicamente acabada, concluída na Grécia. Pela postura de Agostinho de Hipona, Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino percebe-se que não: a filosofia continuava sendo instaurada e restaurada. Nesse sentido, tornava-se urgente a preparação tanto para a leitura dos textos filosóficos quanto para a vivência filosófica, ou seja, uma educação propriamente filosófica. O exemplo do *magister* constituía a coluna central de tal educação, pois ele simultaneamente critica os filósofos e estabelece teses filosóficas, mostrando as consequências da autêntica educação.

Referências

AERTSEN, Jan A. *Nature and Creature: Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden: Brill, 1988.

ALBERTUS MAGNUS. *In Physica*. In: *Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia*. Aschendorff (Monasterii Westfalorum), 1951.

ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica* (translatio Iacobus Veneticus). Leiden, New York: Brill, 1990.

AUGUSTINUS. *De Doctrina christiana libri IV*. Ed. J. Martin. CCSL, 32. Turnhout: Brepols, 1962.

AUGUSTINUS. *Confessionum libri XIII* quos post M. Skutella iterum ed. L. Verheijen. CCSL, 27. Turnholt: Brepols, 1990.

AUGUSTINUS. *A verdadeira religião*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1992.

AUGUSTINUS. *A cidade de Deus*. Tradução de João Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996-2000.

AUGUSTINUS. *De civitate Dei*. Ed. B. Dombart et A. Kalb. CCSL, Scholars' Version, 47-48. Turnhout: Brepols, 2003.

BONAVENTURAE. *In II Librum Sententiarum*. In: *Opera omnia*. Ad Claras Aguas (Quaracchi) prope Florentiam: Collegii S. Bonaventurae, 1883.

GAUTHIER, R. -A. "Préface". In: *Sentencia libri De anima*. Leonine ed., vol.45|1. Roma: Commisio Leonina-J. Vrin, 1984.

GILSON, Étienne. *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Paris: J. Vrin, 1989.

GRABMANN, Martin. *Interpretações Medievais do NOUS POIETIKÓS*. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2006.

GUILIELMI ALVERNI. *De trinitate*. In: *Guilelmi Alverni Episcopi Paresiensis Opera Omnia*, 2 vols. Orléans-Paris, 1674; repr. Frankfurt am Main, 1963.

GUILIELMI ALVERNI. *De universo*. In: *Guilelmi Alverni Episcopi Paresiensis Opera Omnia*, 2 vols. Orléans-Paris, 1674; repr. Frankfurt am Main, 1963.

GUILIELMI ALVERNI. *De anima*. In: *Guilelmi Alverni Episcopi Paresiensis Opera Omnia*, 2 vols. Orléans-Paris, 1674; repr. Frankfurt am Main, 1963.

GUILIELMI ALVERNI. *De beato Augustino*. In: *Guilelmi Alverni Episcopi Paresiensis Opera Omnia*, 2 vols. Orléans-Paris, 1674; repr. Frankfurt am Main, 1963. p. 452.

HARRISON, Simon. Augustine on what we owe to our teachers. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Philosophers on Education: Historical Perspectives*. London and New York: Routledge, 1998. p. 64-78.

JAEGER, Werner Wihelm. *Humanism and Theology: Aquinas Lecture 7*. Milwaukee: Marquette University Press, 1943.

JAEGER, Werner Wihelm. *Aristoteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*. Pánuco, Mexico: Fundo de Cultura Economica, 1946.

JAEGER, Werner Wihelm. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1961.

L.QUINN, Philip. Augustinian Learning. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Philosophers on Education: Historical Perspectives*. London and New York: Routledge, 1998. p. 79-92.

MACLINTYRE, Alasdair. Aquinas's critique of Education: against his own age, against ours. In: RORTY, Amélie Oksenberg (Ed.). *Philosophers on Education: Historical Perspectives*. London and New York: Routledge, 1998. p. 93-106.

MARENBNON, J. Bonaventure, the German Dominicans and the new translations. In: PARKINSON, G.H.R. ; SHANKER, S.G. (eds.). *Routledge History of Philosophy*, vol. III, London and New York: Routledge, 1998. p. 225-240.

MARRONE, S. P. *William of Auvergne and Robert Grosseteste*. New ideas of truth in the early thirteenth century. Princeton: Princeton University Press, 1983. <https://doi.org/10.1515/9781400856053>

NUNES, R. A. C. *A formação intelectual segundo Gilberto de Tournai*. São Paulo: MEC/INEP, 1970.

NUNES, R. A. C. *História da educação na antiguidade cristã*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1978.

NUNES, R. A. C. *História da educação na idade média*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1979.

ROGERI BACON. Opus Tertium. In: ROGERI BACON. *Opera quaedam hactenus inedita*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

SANTOS, Evaniel Brás. Os sentidos de theologia physica para os antiqui: Tomás de Aquino, leitor de Agostinho. *Princípios*, Natal, v. 24, n. 43, p. 9-41, 2017. <https://doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n43ID10144>

SANTOS, Evaniel Brás. A locomoção natural dos elementos: Tomás de Aquino, crítico de Aristóteles latino. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 123-151, 2014.

STORCK, C. Alfredo. Eternidade, Possibilidade e Emissão: Guilherme de Auvergne e Tomás de Aquino leitores de Avicena. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 113-149, 2003.

OWENS, Joseph. The Reality of the Aristotelian Separate Movers. *Review of Metaphysics*, v. 3, n. 3, p. 319-337, 1950.

OWENS, Joseph. *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics': A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963.

TESKE, Roland J. William of Auvergne on the eternity of the world. *The Modern Schoolman*, v. 68, p. 187-205, 1990. <https://doi.org/10.5840/schoolman199067338>

TESKE, Roland J. William of Auvergne's arguments for the newness of the world. *Mediaevalia: Textos e Estudos*, v. 7-8, p. 287-302, 1995.

TESKE, Roland J. "Introduction". In: TESKE, Roland J. *The Universe of creatures*, selections translated from the Latin with an introduction and notes by Roland J. Teske. Milwaukee: Marquette University Press, 1998. p. 13-29.

THOMAE DE AQUINO. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, v. II, Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

THOMAE DE AQUINO. *Tertia pars Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX*. Opera omnia iussu impensa que Leonis XIII P. M. edita, v. XI. Roma: Typographia Polyglotta, 1903.

THOMAE DE AQUINO. *Summa contra gentiles*. Roma: Marietti, 1961-1967.

THOMAE DE AQUINO. *De ente et essentia*. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, v. XLIII, Roma: Editori di San Tommaso, 1976.

THOMAE DE AQUINO. *Suma de Teologia* (11 vols.). Tradução de Alexandre Correia. Porto Alegre: Livraria Sulina Editora, 1980.

TORRELL, Jean-Pierre. *Iniciação à Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 2004.

WEISHEIPL, James A. *Nature and Gravitation*. River Forest, Illinois: Albertus Magnus Lyceum. 1955.

WEISHEIPL, James A. *Friar Thomas D'Aquino: his Life, Thought and Works*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974.

WEISHEIPL, James A. The Life and Works of St. Albert the Great. In: WEISHEIPL, James A. (Ed.). *Albertus Magnus: Commemorative Essay 1980*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980. p. 13-52.

WIPPEL, John F. The Parisian Condemnations of 1270 and 1277. In: GRACIA, Jorge J. E.; NOONE, Timothy B. (Ed.). *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*. Malden, MA: Blackwell, 2002. p. 65-73. <https://doi.org/10.1002/9780470996669.ch8>

WOLFSON, Austryn Harry. *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956.

Data de registro: 20/06/2017

Data de aceite: 20/12/2017