

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: História e Historiografia da Educação

**O DIVINO E O HUMANO EM ANSELMO DE BEC:
NOVOS CAMINHOS PARA A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XI**

ELIZABETE CUSTÓDIO DA SILVA RIBEIRO

MARINGÁ
2009

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: MESTRADO
Área de Concentração: História e Historiografia da Educação

**O DIVINO E O HUMANO EM ANSELMO DE BEC:
NOVOS CAMINHOS PARA A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XI**

Dissertação apresentada por Elizabete Custódio da Silva Ribeiro, ao Programa de Pós-Graduação em Educação: História e Historiografia da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora:
Prof^a Dr^a Terezinha Oliveira
Co-orientador:
Prof^o Dr^o Paulo Ricardo Martines

MARINGÁ
2009

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

R484d Ribeiro, Elizabete Custódio da Silva
 O divino e o humano em Anselmo de Bec : novos caminhos
 para a educação no século XI / Elizabete Custódio da Silva
 Ribeiro. -- Maringá : [s.n.], 2009.
 101 f.

 Orientador : Prof^a. Dr^a. Terezinha Oliveira.
 Co-orientador : Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines.
 Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá, Programa de Pós-Graduação em Educação, Área de
Concentração: História e Historiografia da Educação, 2009.

 1. História da Educação. 2. Idade Média. 3. Fé. 4.
Razão. 5. Bec, Anselmo de, 1033-1109. 6. Filosofia da
Educação. I. Universidade Estadual de Maringá, Programa de
Pós-Graduação em Educação. II. Título.

CDD 21.ed. 370.1

ELIZABETE CUSTÓDIO DA SILVA RIBEIRO

**O DIVINO E O HUMANO EM ANSELMO DE BEC:
NOVOS CAMINHOS PARA A EDUCAÇÃO NO SÉCULO XI**

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Terezinha Oliveira (orientadora) – UEM

Profª Drª Nádia Gaiofatto Gonçalves – UFPR

Profª Drª Maria Terezinha Bellanda Galuch – UEM

Profº Drº Sandino Hoff (suplente) – UNOESC

Profª Drª Ivana Guilherme Simili (suplente) - UEM

27 de Março de 2009

Dedico este trabalho à minha querida filha Eduarda, por quem aprendo a cada dia que educar implica conhecer, amar e comprometer-se integralmente.

AGRADECIMENTOS

Ser grato é reconhecer que ao longo do caminho nunca estivemos sozinhos. Muitas mãos estenderam-se para que este momento especial fosse possível. Certamente Deus, nosso pai e amigo mais fiel, cuidou para que em tudo fôssemos supridos. A Ele meu primeiro muito obrigada.

Agradeço também a minha família, em especial, aos meus pais José Roberto e Leontina, meus primeiros educadores e, em grande parte, responsáveis pelo que hoje sou. Ao meu esposo Alexandre e a minha filha Eduarda, pela paciência nos muitos momentos de ausência. A minha sogra Lia e ao meu sogro João, pelas contínuas palavras de incentivo e por cuidar da Eduarda sempre que necessário.

À querida Débora, minha melhor amiga, nos bons e maus momentos.

À professora Terezinha Oliveira, minha orientadora, cujo respeito e admiração ultrapassaram as relações acadêmicas. “Obrigada por acreditar, por exigir o melhor de mim, sem ferir meus limites, por ser um exemplo do que significa ser mestre”.

Ao professor Claudinei, sempre tão agradável e disposto a ajudar.

Ao professor Paulo, meu co-orientador, pelos apontamentos e materiais indispensáveis à pesquisa.

Aos funcionários do ILG, especialmente a Ivana e Ana Lúcia, colegas de trabalho na secretaria e as professoras Sonia, Cleiri e Rose por me ajudarem a ultrapassar as barreiras impostas pela língua.

Aos funcionários da secretaria do PPE, Hugo e Márcia, sempre muito prestativos.

Enfim, meu muito obrigada a todos os que, de alguma maneira, contribuíram para a realização deste trabalho.

No caminho da sabedoria te ensinei, e pelas
carreiras direitas te fiz andar.

Por elas andando, não se embaraçarão os teus
passos; e se correres, não tropeçarás.

Provérbios 4:11-12

RIBEIRO, Elizabete Custódio da Silva. **O divino e o humano em Anselmo de Bec: novos caminhos para a educação no século XI**. 101 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientadora: Terezinha Oliveira. Maringá, 2009.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo compreender o pensamento de Anselmo de Bec a respeito da essência divina e de como este pensar contribuiu para o entendimento da sociedade e da educação no século XI. Tendo em vista a História, em uma perspectiva de longa duração, nosso pressuposto de trabalho considera que as formulações anselmianas evidenciam os primeiros indícios de que a sociedade, devido ao amadurecimento das relações feudais, passaria a adquirir novos contornos. Com isso, seria necessário o estabelecimento de novas formas de explicar Deus, o homem, a natureza, enfim, as relações sociais. Por meio das obras *Monólogo*, *Proslógio*, de relatos de Eadmero e de algumas *Cartas*, observamos que Anselmo estabeleceu a máxima de que há uma razão que a tudo precede e que o intelecto é a condição primeira para a existência do homem cristão. Estaria no uso da razão a possibilidade de entender e praticar uma fé genuína, capaz de reunir os indivíduos em torno de um ideal de sociedade, voltada para o bem comum. Acreditamos que o pensamento de Anselmo expressou, de forma inédita para o momento, a racionalidade humana como elemento constitutivo de nossa essência, sendo o seu desenvolvimento o objetivo maior a ser alcançado por meio da educação.

Palavras-chave: História da Educação; Idade Média; fé; razão; Anselmo de Bec.

RIBEIRO, Elizabete Custódio da Silva. **The divine and human roles according to Anselmo de Bec: new routes for education in the 11th century.** 101 p. Dissertation (Master in Education) – The Stage University of Maringá. Supervisor: Terezinha Oliveira. Maringá, 2009.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to understand Anselmo de Bec's thought in what concerns the divine essence, and how such a thought has contributed for understanding both, society and education during the 11th century. Considering a long time perspective of History, the assumption of this study is that anselmian formulations make evident the first signs that society, due to the maturation of the feudal relations, would acquire new characteristics. Therefore, it would be necessary to establish new ways of explaining God, human beings, and nature, that is, the social relations. Based on *Monológico* and *Proslógico* studies, as well as on Eademero's reports and *Cartas*, it can be stated that Anselmo has established the concept according to which there is a reason that precedes everything and that the intellect is the first condition for the existence of the Christian human being. Thus, the possibility of understanding and practicing a genuine faith able of gathering the individuals around an ideal society with a common sense would be reasoning. We believe that Anselmo's thought has expressed, for the first time, the human rationality as a constitutive element of our essence, and that its development is the most relevant goal to be reached through education.

Key-words: History of Education; Middle Age; faith; reason; Anselmo de Bec.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A IGREJA E SEUS TEÓRICOS: UMA PROPOSTA DE FORMAÇÃO CRISTÃ PARA O OCIDENTE MEDIEVAL	22
1.1. Contribuições da Igreja Cristã do Ocidente para o processo civilizatório na Alta Idade Média.....	22
1.2. Agostinho e Boécio: ícones do pensamento e da educação medieval, fontes de Anselmo de Bec.....	26
2. O OCIDENTAL MEDIEVAL NO SÉCULO XI.....	42
2.1 – Feudalismo e desenvolvimento social	42
2.2 - O movimento de Reforma da Igreja.....	47
3. O SÉCULO XI SOB A ÓTICA ANSELMIANA.....	58
3.1. Anselmo de Bec e seu tempo	59
3.2. Considerações sobre Anselmo e a educação: relatos de Eadmero	64
3.3. As <i>Cartas</i> de Anselmo	69
3.4. <i>Monólogo</i> e <i>Proslógio</i> : provas da existência de Deus.....	80
3.5. Um novo olhar para o medievo.....	90
4. CONCLUSÃO	94
5. FONTES.....	96
6. REFERÊNCIAS.....	97
7. ANEXOS	101
7.1. <i>Dictatus Papae</i>	101

INTRODUÇÃO

Se o problema pedagógico de hoje aproxima-se do da Idade Média, a solução daquela época também não é descabida para nosso tempo: já que é impossível propor para grande número de alunos o estudo aprofundado dos clássicos, damos-lhes – tal como na Primeira Idade Média – traduções de trechos selecionados, damos-lhes fagulhas (e sempre há a possibilidade de uma humilde fagulha provocar um grande incêndio...) (LAUAND, 1998, p. 125).

Para iniciar este trabalho, recordamo-nos das palavras de Lauand porque acreditamos que elas exprimem, em grande medida, o espírito que nos impulsionou a escolher a História da Educação como campo de pesquisa. De nosso ponto de vista, assim como os fragmentos do conhecimento clássico possibilitaram a sobrevivência e o desenvolvimento da civilização nos primórdios da Idade Média, os fragmentos que, nos dias de hoje e por outras razões, utilizamos para levar nossos alunos ao conhecimento clássico poderão ser a fagulha da renovação educacional atual.

Estudando o passado, deparamo-nos com lições que falam intimamente de nós e de nossa sociedade. Somos surpreendidos ao encontrar homens reais como nós e que se tornaram grandes porque buscaram constantemente o conhecimento e o exercício das virtudes. É exatamente por retratá-los que o passado nos chama tanto a atenção.

A leitura dos autores medievais, no caso específico, auxilia-nos a compreender que a formação humana engloba a totalidade do indivíduo, ou seja, seus aspectos físicos, intelectuais, espirituais e afetivos. Assim, como um processo complexo, a educação deve ter uma base sólida de valores humanos pautados na ética, na moral, no amor fraternal e, fundamentalmente, no conhecimento.

O mundo contemporâneo apresenta mudanças que afetam sobremaneira o setor educacional. Devemos agir para que a velocidade e a quantidade de informações, as dificuldades do mundo do trabalho, o individualismo e o apelo exacerbado ao

consumismo não influenciem a educação a ponto de destruir sua essência ou finalidade, qual seja, a de formar homens, indivíduos, que sejam capazes de olhar para além de si próprios, de viver harmonicamente em sociedade. São estes os princípios educativos evidenciados nos grandes pensadores que a História conheceu e são estes os motivos que nos levam a entender que temos tanto a aprender com o passado.

A História tem um caráter educativo imprescindível à formação do homem atual porque amplia seu “leque” de possibilidades e experiências. Conhecê-la é subsidiar-se para o futuro. Diferentes autores, em diferentes épocas, registraram que ela é uma fonte essencial de conhecimento para qualquer momento da existência humana. A título de exemplo, mencionaremos três deles: Políbios (204-122 a.C.); Durkheim (1858-1917); Bloch (1886-1944).

Políbios, um historiador romano, iniciou sua mais conhecida obra, *História*, com a afirmação de que não é possível termos uma idéia do todo se observarmos apenas uma de suas partes. Por isso, “[...] a educação e o exercício mais sadios para uma vida ativa podem ser encontrados no estudo da história” (POLÍBIOS, *História*, I, 1). Portanto, à educação de uma sociedade não basta uma simples leitura do “aqui e agora”: muito do passado o presente preserva.

Outro historiador, Bloch, em *Introdução à História*, afirma que, embora o passado seja algo imutável, seu conhecimento fornece a base necessária para que nossa ação, no presente, seja mais consciente. O passado contém exemplos que nos servem de aprendizado, nos aperfeiçoam, já que os sentimentos humanos, mesmo que se manifestem em momentos ou situações distintas, assemelham-se em muitos aspectos. Bloch chama a atenção também para o fato de que os acontecimentos não nascem e nem se explicam por si próprios, mas se tornam compreensíveis à medida que buscamos, por meio da pesquisa e da reflexão histórica, entender suas causas.

A esta reflexão histórica, o sociólogo e educador do século XIX, Durkheim, em *Evolução Pedagógica*, deu o nome de “afastamento momentâneo do presente”. Segundo ele, esse é um processo que precisa ocorrer por um único motivo: o de

compreendê-lo melhor, já que é o homem em sua totalidade que precisamos conhecer:

O homem de hoje é o homem exigido pelas necessidades do dia, pelo gosto do dia, e a necessidade do dia é unilateral e será substituída por outra, amanhã. Daí o surgimento de todos os tipos de choques, de revoluções que não podem senão perturbar a seqüência regular da evolução. Não é o homem de um instante, o homem tal como o sentimos num momento do tempo, sob a influência de paixões e necessidades momentâneas, que precisamos conhecer, mas sim o homem em sua totalidade (DURKHEIM, 1995, p. 19).

A passagem evidencia que, quando nos propomos a entendê-lo melhor, não é o homem isolado em um único instante que importa; tampouco é proveitoso quando, à luz de nossas necessidades momentâneas, procuramos explicá-lo. Investigar o passado, entrar em contato com as experiências e conhecimentos dos homens que viveram antes de nós é o que nos torna aptos a contribuir de alguma maneira para o nosso presente e, ao mesmo tempo, deixar algo para as gerações futuras.

Entendemos que a educação, em todos os períodos da História, procura abrir caminhos que possibilitem novos horizontes para a formação humana. Por isso, seu ponto de partida deve ser a construção de bases, de alicerces que conduzam a um melhor entendimento da sociedade.

É nesse aspecto que consideramos importante uma pesquisa no campo da História da Educação. As reflexões de Anselmo (1033-1109) a respeito de Deus e de sua principal criação, o homem, são essenciais para que o educador se aproxime do entendimento do que é a essência humana.

Por isso, estabelecemos como objetivo principal do projeto analisar o pensamento de Anselmo acerca da essência divina. Nosso pressuposto é de que esta reflexão, elaborada em meio a um mundo eminentemente cristão, evidencia que a sociedade principiava a adquirir novos contornos. Acreditamos que as mudanças observadas no século XI podem ser interpretadas como os primeiros indícios¹, ainda que frágeis, do surgimento de uma nova forma de sociedade.

¹ Chamamos de indícios, por exemplo, o princípio de retomada do comércio e das cidades e a própria necessidade de legitimação dos conteúdos da fé cristã.

No decorrer da pesquisa, procuramos responder a duas indagações fundamentais: por que Anselmo precisou teorizar a respeito da existência de Deus? Qual é o novo que esta discussão apresenta no campo da mentalidade² e da educação medieval?

Elegemos, como fontes³ principais de nosso estudo, as formulações anselmianas encontradas no *Monológio*, no *Proslógio*, em algumas de suas *Cartas*⁴, e em sua biografia (*Vida de San Anselmo*), escrita por Eadmero⁵. O estudo de dois outros autores foi fundamental para atingirmos nosso objetivo: Santo Agostinho (354-430) e Boécio (470-525). Estes pensadores foram os ascendentes teóricos de Anselmo.

Além dessas fontes antigas, procuramos apoio também em autores, intérpretes e estudiosos da Idade Média, a saber: Guizot (1907, 2005); Nunes (1978, 1979); Le Goff (1991, 2005); Duby (1992, 1999); Durkheim (1995); Martines (1997); Gilson (1997); Oliveira (1997, 1999, 2005, 2006); Lauand (1998, 2008); dentre outros.

Com base nessas fontes, podemos antecipar que Anselmo foi um espírito inquieto, bastante envolvido com as questões de seu tempo. Seu esforço racional, bem como a busca da harmonia entre fé e razão são marcas de sua produção intelectual.

De acordo com o relato de Eadmero, Anselmo foi um teólogo e filósofo nascido em Aosta-Itália. Filho do nobre lombardo Gondolfo e de Ermenberga, Anselmo preferiu a

² Quando falamos em mentalidade referimo-nos às idéias, à maneira com que os homens pensam o mundo, a vida, a educação, a religião, ou seja, todas as relações sociais em um determinado contexto histórico. Em sua obra *“Para uma História das Mentalidades”*, Duby (1999) escreve que estas idéias se materializam em instituições, como a Igreja e a família, definindo assim modelos ideais de homem para cada época.

³ Todas as citações que não estavam na língua portuguesa foram traduzidas e seus respectivos textos mantidos em língua original como notas de rodapé. As traduções foram feitas pelas professoras Sonia Frade Castro de Sousa (língua espanhola) e Cleiri Teresinha Salgueiro Caporusso (língua italiana), ambas são professoras do Instituto de Línguas da Universidade Estadual de Maringá.

⁴ O volume II das *Obras Completas de San Anselmo* contém 143 Cartas escritas em latim e espanhol. Contudo, há uma edição mais completa em latim e italiano, composta de 475 cartas, organizadas em três volumes.

⁵ Eadmero (1055-1124) era um jovem monge em Cantuária quando conheceu Anselmo. Na ocasião, em 1078, Anselmo assumira a abadia de Bec, por ocasião da morte de seu fundador Herluin. Eadmero foi companheiro, discípulo, secretário e amigo de Anselmo e, como viveu muitos anos de sua vida ao lado do mestre, tornou-se apto a escrever sua primeira biografia, que está inserida no primeiro volume das *Obras Completas de San Anselmo*. Southern, reconhecido estudioso de Anselmo e de Eadmero, afirma em *Eadmer's life of Anselm* (1966) que esta biografia é a fonte mais rica de informações a respeito da vida de Anselmo que foi preservada. A exemplo de Anselmo, Eadmero destacou-se nos estudos a respeito da fé cristã, tornando-se o primeiro teólogo ocidental a escrever sobre a imaculada concepção da virgem Maria.

vida religiosa à política. Sobre sua infância e juventude pouco se sabe, mas é certo que recebeu uma excelente educação e que estudou os clássicos com afinco, tornando-se, como poucos do seu tempo, conhecedor do latim. Seu presente foi marcado, essencialmente, pelo início do embate entre os poderes temporal e espiritual, bem como pela desordem na moral e nos costumes no seio da própria Igreja.

Nesse contexto, os teóricos da Igreja procuravam meios de responder às indagações que surgiam em torno da fé cristã, de modo a reformar a própria Igreja e a sociedade. Nesta tarefa, destacou-se Anselmo com as formulações a respeito da existência de Deus que elaborou a pedido de seus pares:

Alguns irmãos de hábito pediram-me muitas vezes e com insistência para transcrever, sob forma de meditação, umas idéias que lhes havia comunicado em conversação familiar, acerca da essência divina e outras questões conexas com esse assunto. Isto é, atendendo mais a como deveria ser redigida esta meditação do que à facilidade da tarefa ou à medida das minhas possibilidades, estabeleceram o método seguinte: sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras, tudo aquilo que fosse exposto ficasse demonstrado pelo encadeamento lógico da razão, empregando argumentos simples, com um estilo acessível, para que se tornasse evidente pela própria clareza da verdade (ANSELMO, *Monológico*, Prólogo).

Assim, sua argumentação em defesa da existência de Deus teria sido elaborada por meio apenas da razão. De nosso ponto de vista, essas formulações expressam a complexidade das relações sociais do momento e a certeza de que a racionalidade humana seria a essência e o caminho para a prática e a compreensão da fé. Anselmo seria a expressão de um destes momentos em que novas formas de interpretação da vida são gestadas.

A estabilidade social que acompanhou a consolidação do sistema feudal propiciou aos indivíduos condições para refletir sobre a própria existência. Segundo Durkheim (1995, p. 76), o século XI aparenta quietude intelectual, mas, no seu íntimo, os homens não conheceram a paz de espírito, sentiram-se “tentados” a procurar explicações para suas relações sociais.

Do ponto de vista de Le Goff, esta necessidade de explicar as relações e este “impulso para o novo”, latentes no século XI, corresponderam a um sentimento que teria desabrochado juntamente com a ampliação dos limites da vida terrena, ou seja, o mundo provisório do homem (o terreno) teria se estendido.

Uma vez que o fim dos tempos que os cristãos alimentavam e esperavam viver demorava a chegar, eles passaram “[...] a conferir maior atenção àquilo que os separaria por muito tempo ainda da Eternidade. O provisório torna-se duradouro. O Ocidente sonha cada vez mais em aparelhar sua morada terrestre [...]” (LE GOFF, 2005, p. 12).

Esta vida, que Le Goff afirma estar mais pautada no mundo terreno, teria levado Anselmo, segundo Gumieri (2002), a sistematizar reflexões que tanto legitimaram a importância da Igreja como mediadora entre Deus e os homens quanto contribuíram para uma melhor aceitação da racionalidade humana por parte do clero:

O bispo de Bec apresentou, através de sua filosofia, argumentos que, além de comprovarem a existência de Deus, ratificavam a importância da Igreja como a intermediadora entre Ele/Deus e o ser humano. Isso foi necessário porque a partir do século XI houve um desenvolvimento da técnica e um aprimoramento das artes mecânicas. Os homens começavam a se dedicar mais acentuadamente à vida terrena. Deste modo as relações prescindem de Deus, logo, era uma questão de sobrevivência para a Igreja explicar qual era a relação entre a natureza, Deus e os homens. Sem dúvida, Santo Anselmo contribuiu para mudar a atitude por parte da Igreja em aceitar que a racionalidade é inerente ao ser humano. Justifica que a racionalidade está presente em todos os homens, uma vez que a essência suprema está no pensamento humano [...] (GUMIERI, 2002, p. 97).

De fato, o século XI foi um momento de efervescência⁶ em todos os âmbitos da sociedade. Oliveira (2005) o descreve como um período no qual os homens vivenciaram um desabrochar de novidades e de questionamentos em torno da fé cristã. Como expressão deste princípio de mudanças, destacou-se o pensamento de Anselmo:

⁶ Southern (1955) destaca que podemos pensar o século XI como um momento de significativo renascimento cultural. Cresceu o número de estudantes de diversas idades e condições dispostos a ir a qualquer parte por amor ao conhecimento; o ensino nas Igrejas começava a despertar respostas em todos os níveis sociais e os eruditos, quando discutiam, pareciam representantes de uma escola ou partido.

Os homens de seu tempo vivem um novo momento histórico. Assistimos, nesse século, o renascimento das cidades, o *studium generale* e a sistematização das relações feudais. Tudo isso adquire uma importância muito grande no Ocidente.

Nesse sentido, suas formulações, exemplo de reflexões Escolásticas, precisavam mostrar, pela razão e pelo intelecto, a existência de Deus em todas as coisas. É por isso que a sua reflexão evidencia alguns aspectos novos e relevantes no que diz respeito ao pensamento educacional.

A maneira que escolhe para discutir e provar que Deus existe expressa um novo caminho do pensamento, pois, embora siga os ensinamentos do grande mestre da Igreja, Santo Agostinho, Anselmo precisa dar respostas a questões e problemas próprios do século XI (OLIVEIRA, 2005, p. 24-25).

Oliveira afirma que as formulações anselmianas expressam o surgimento de uma nova forma de investigar a natureza das coisas, de observar todas as possibilidades de se explicar a existência de algo. Isso pressupõe uma leitura nova de mundo, uma independência maior do homem em relação à Igreja. Estava posta, portanto, a necessidade de explicações mais elaboradas, que dessem conta de esclarecer as relações sociais evidenciadas no princípio de retomada do comércio e das cidades.

Acreditamos que a reflexão de Anselmo ultrapassou a questão divina, abstrata, promoveu uma abertura importante para que os homens pudessem atentar para suas responsabilidades diante da vida. De sua perspectiva, é com essa finalidade que Deus teria presenteado o homem com o dom da razão, do intelecto. Por isso, Anselmo, repetidas vezes, agradece: “Obrigado, meu Deus. Agradeço-te, meu Deus, por ter-me permitido ver, iluminado por ti, com a luz da razão aquilo em que, antes, acreditava pelo dom da fé que me deste” (ANSELMO, *Proslógio*, cap. IV).

Segundo ele, por meio do intelecto o homem poderia crer na existência de Deus e compreender sua própria existência. Esta é a novidade que ele coloca na ordem do dia - o uso da razão como condição primeira do entendimento da sociedade e da formação de todo aquele que se denomina cristão.

A época de Anselmo, o século XI, como já dissemos, é o recorte temporal de nosso trabalho, porém, em nossa análise, precisaremos nos reportar ao importante papel

civilizatório desempenhado pela Igreja na Alta Idade Média⁷, especialmente no que diz respeito à proposta de formação do homem cristão. Abordaremos, em linhas gerais, o pensamento de Agostinho e de Boécio, teóricos reconhecidos como ícones do pensamento e da educação medieval. Como eles constituíram os fundamentos sobre os quais Anselmo elaborou suas teorias, séculos mais tarde, suas obras serão discutidas no primeiro capítulo.

Com uma perspectiva de longa duração⁸, nosso intuito é caracterizar o século XI como o fruto de longos séculos de luta para dissipar o caos deixado pela falência do Império Romano do Ocidente. Nesse momento de caos, dar um norte à sociedade foi o grande desafio que a Igreja enfrentou. Segundo Le Goff, permeavam esta história “sinistros protagonistas”:

[...] Confusão acrescida pelo terror. Mesmo levando em conta os exageros, as notícias de massacres e de devastações que enchem toda a literatura do século 5º não deixam dúvidas quanto às atrocidades e destruições que acompanharam os “passeios” dos povos bárbaros. Eis a macabra abertura que se apresenta no início da história do Ocidente medieval. Continuará a dar o tom ao longo de dez séculos. O ferro, a fome, a epidemia, as feras, tais serão os sinistros protagonistas desta história (LE GOFF, 2005, p. 27).

[...] Queda demográfica, perda de tesouro de arte, ruína de rotas, oficinas, entrepostos, sistemas de irrigação, culturas. Destruição continuada, porque das ruínas dos monumentos antigos retiram-se pedras, colunas, ornamentos [...]. Neste mundo empobrecido, subalimentado, enfraquecido, uma calamidade natural completa o que o bárbaro começou. A partir de 543 a Peste Negra, vinda do Oriente, devasta a Itália, Espanha e uma grande parte da Gália durante mais da metade de um século [...] (LE GOFF, 2005, p. 37).

Embora descreva um cenário em que as relações sociais são permeadas pelo medo, pela pobreza, e em que o drama se torna mais intenso por causa da peste, Le Goff enfatiza que estes séculos foram essenciais, pois corresponderam à infância do Ocidente:

⁷ A subdivisão do período medieval que adotamos consiste, aproximadamente, em: Alta Idade Média – séculos V ao IX, Idade Média Central – séculos IX ao XIII e Baixa Idade Média – séculos XIII ao XVI.

⁸ Em sua obra *História e Ciências Sociais*, Braudel explica que as sociedades, as civilizações, as instituições vivem a um tempo menos precipitado e, para entendê-las, melhor é a longa duração. Em relação a extensões maiores de história, afirma o autor, preparamo-nos para repensar e a analisar o que desejamos em sua totalidade.

Na história das civilizações, como na dos indivíduos, a infância é decisiva. E muito, senão tudo, ali se decide. Entre os séculos 5º e 10º, nascem modos de pensar e de sentir, temas e obras que formam e informam as futuras estruturas das mentalidades e das sensibilidades medievais (LE GOFF, 2005, p. 107).

Muitas destas formas de pensar e de sentir foram instigadas nos homens pela intervenção da Igreja. Le Goff considera os bispos e monges como “chefes polivalentes de um mundo desorganizado” (2005, p. 40).

Portanto, consideramos que a Igreja lutou com os instrumentos que possuía para incutir na sociedade a moral, os costumes, os valores perdidos e, assim, fornecer aos homens novos motivos para viver e buscar a felicidade. Esta felicidade já não seria a terrena, mas a posterior à vida na terra.

Depois de retomar um pouco da história da qual Anselmo é fruto, passaremos ao segundo capítulo, no qual discutiremos o feudalismo e o movimento de reforma da Igreja como os componentes que caracterizam o momento social de Anselmo.

Nosso intuito será apontar o feudalismo como a forma de organização social que possibilitou a paz e criou o ambiente propício ao desenvolvimento da sociedade e dos homens de então. Já o movimento de reforma da Igreja caracterizou, a nosso ver, o amadurecimento das relações pautadas no feudalismo.

Oliveira (2005) destaca que a consolidação do sistema feudal permitiu que novas forças sociais adquirissem poder, tornando-se capazes de responder pela sociedade. Nesse momento, o governo da Igreja passou a ser questionado, e ela, em contrapartida, principiou a assumir a forma tirânica.

Surgiu, então, a necessidade de mostrar a existência de Deus e afirmar que Ele atribuíra à Igreja a tarefa de conduzir os homens na terra. Na reforma, a Igreja se coloca como divinamente soberana, como um poder acima de todos os homens, particularmente acima do estado secular (senhores feudais e príncipes).

Oliveira escreve:

Na verdade, esse movimento de reforma já é um indício de que a sociedade medieval está principiando a assumir novos contornos, pois ao mesmo tempo em que a Igreja procura sobrepôr-se aos segmentos sociais, revela a existência de vícios internos em si mesma como o nicolaísmo e a simonia e, também, a existência de um poder que está principiando a ter uma força considerável na sociedade. Em última instância, ela principia a ter consciência de não ser mais o único poder existente e de que os homens começam a ter outros interesses além daqueles definidos pela Igreja. Sob este aspecto é importante frisar que o ataque ao poder dos príncipes é algo fundamental à instituição porque estes estavam, cada vez mais, imiscuindo-se no campo da Igreja, nomeavam os bispos, os abades. Diante do crescimento do poder laico, a Igreja se vê compelida a recrudescer à sua autoridade (2006, p. 26).

A conclusão da autora, portanto, é de que, quando a Igreja foi questionada, principiou a exercer seu poder pela força. De autoridade passou a ser autoritária. Uma expressão desse fato é a promulgação da *Dictatus Papae* (1074/1075), considerada a Carta Magna da teocracia pontifícia. Nas 27 proposições anunciadas pelo Papa Gregório VII, ele proclama o domínio da igreja sobre os poderes temporal e espiritual.

É interessante mencionar que o *Monológio* de Anselmo foi escrito no ano de 1076 e publicado em 1077, somente dois anos após a divulgação da *Dictatus Papae*. Assim, temos motivos para pensar que foi na e pela reforma da Igreja e da sociedade que Anselmo desenvolveu seu pensamento.

O terceiro capítulo do nosso trabalho é dedicado a uma análise das obras *Monológio* e *Proslógio*, de algumas das *Cartas* de Anselmo e de sua biografia escrita por Eadmero. O objetivo é compreender o pensamento anselmiano acerca de Deus e da formação humana, encontrar “marcas”, indícios, que apontem a novidade desse pensamento e suas possíveis contribuições para a sociedade que principiava a nascer.

De nosso ponto de vista, as formulações anselmianas são produzidas no intuito de responder a questões específicas do século XI, quando se torna necessário pensar novos ideais de formação humana e de sociedade. Por um lado, observamos um grande respeito à tradição, aos ensinamentos da doutrina cristã e, por outro lado, temos um questionar evidente desta tradição, um impulso para o novo.

Acreditamos que o pensamento de Anselmo expressa muito mais do que as convicções de um homem religioso: corresponde à afirmação, firme e inédita, da racionalidade humana como elemento constitutivo de nossa essência e como caminho pelo qual o homem pode exercer sua fé e construir uma sociedade melhor. Trilhar esse caminho, no entanto, só seria possível por meio da educação.

1. A IGREJA E SEUS TEÓRICOS: UMA PROPOSTA DE FORMAÇÃO CRISTÃ PARA O OCIDENTE MEDIEVAL

Se não houvesse existido a Igreja Cristã, o mundo inteiro teria sido entregue à força material (GUIZOT, 1907, p. 77).

Neste momento do nosso trabalho, o objetivo é refletir sobre parte da história da Igreja da qual Anselmo é fruto, é herdeiro. Entendemos que seu presente foi resultado de um processo de construção histórica, empreendido por essa instituição ao longo de muitos séculos. Suas formulações apontavam para o fato de que a sociedade não era mais a mesma e que a educação medieval precisaria se adequar, elaborar uma nova forma de interpretação da vida, criar um novo olhar do homem para Deus, para si mesmo e para a sociedade.

Buscamos mostrar que o pensamento anselmiano constituiu um legado e uma contribuição para as gerações futuras porque não desprezou o conhecimento que a sociedade havia produzido. Este conhecimento, aliado ao das Sagradas Escrituras e à sua fé, proporcionou a Anselmo uma leitura de mundo bastante apurada para o seu tempo, ou seja, forneceu-lhe instrumentos para perceber as mudanças nas relações cotidianas, ainda em seu princípio.

Salientamos que o homem Anselmo só pôde “vir a ser” um grande teólogo pelas leituras que realizou, especialmente de Agostinho e Boécio, dois pensadores de suma importância para entendermos o pensamento e a formação do homem medieval.

1.1. Contribuições da Igreja Cristã do Ocidente para o processo civilizatório na Alta Idade Média.

A aliança entre os conhecimentos da fé e da razão foi uma característica do pensamento que permeou toda a Idade Média. Estes saberes fundamentaram a prática da Igreja em sua função de norteadora da sociedade nas mais adversas situações. Foi por meio deles que essa instituição forneceu aos homens uma nova perspectiva de vida, um caminho para a unidade e para o desenvolvimento dos espíritos. Propôs à sociedade um ideal de homem a ser construído.

A intervenção da Igreja na sociedade foi civilizatória e, apesar dos preconceitos oriundos dos contornos que esta instituição assumiu ao longo de sua trajetória, não é possível diminuir, subestimar ou esquecer o seu papel. Como instituição humana, a Igreja também esteve exposta às vicissitudes da vida, lutando e tomando os caminhos que lhe foram possíveis no momento, de forma que, juntamente com a sociedade, sofreu significativas alterações ao longo de sua existência. Se porventura cometeu acertos ou erros, estes foram em consequência de seu comprometimento com a sociedade e, fundamentalmente, do fato de que ela é uma instituição feita pelos e para os homens.

Segundo Guizot, estudioso da Idade Média, que viveu no século XIX, a Igreja esforçou-se para oferecer direção a uma sociedade completamente desestruturada. Em sua obra *História da Civilização na Europa*, Guizot explica que o processo de reorganização social foi longo e difícil e que a ação unificadora da Igreja cristã foi crucial para a manutenção da sociedade. Segundo esse autor, ela exercia mais do que uma influência moral:

[...] derramava a idéia de uma regra, de uma lei superior a todas as leis humanas; professava a crença, fundamental para a salvação da humanidade, de que acima de todas as leis humanas há uma lei chamada, conforme os tempos, ora a razão, ora o direito divino, mas que sempre e em toda a parte é a mesma lei com nomes diversos (GUIZOT, 1907, p. 77).

Ao estabelecer limites e regras de convivência social, a Igreja pôde, por meio da fé, agregar em torno dos ideais cristãos grande parte dos diferentes povos que formavam a sociedade do período. Esforçou-se, especialmente entre os séculos V e X, para “assimilar a si o mundo externo” (GUIZOT, 1907, p. 105), já que entendia

que o homem que possui fé, razão, noções de ordem, moral e justiça prima por ver, em seu meio, esses mesmos elementos.

É por esta razão que Guizot considera que só há sociedade quando o indivíduo pensa para além de si mesmo, quando direciona suas idéias para o coletivo, proporcionando o desenvolvimento social e humano. Este é o fator que mantém uma sociedade: a capacidade de crescerem, juntos, homens e instituições:

[...] Quando se opera no homem uma alteração moral, quando adquire uma idéia, uma virtude, uma faculdade a mais, em uma palavra, quando se desenvolve individualmente qual é a necessidade que ele desde logo sente? É a de transmitir o seu sentimento ao mundo exterior, de realizar externamente o seu pensamento. Quando o homem adquire alguma coisa, quando ele percebe que o seu ser lucrou desenvolver-se ou ganhar novo valor, nasce-lhe logo a idéia de uma missão, ligada a este desenvolvimento, a este novo valor. Sente-se obrigado e levado pelo seu instinto, por uma voz interior, a alargar, a fazer predominar fora de si mesmo a alteração que nele se realizou. Não é outra a causa que produz os grandes reformadores; não foi outra a força que dirigiu e impeliu os grandes homens, que, depois de se mudarem a si próprios, alteraram por seus atos a face do mundo (GUIZOT, 1907, p. 43).

O excerto acima descreve como um processo de mudança individual pode chegar à esfera coletiva, como um homem pode promover mudanças em si próprio e na sociedade. Entretanto, o movimento inverso, ou seja, uma revolução no estado da sociedade, também influencia e contribui para o desenvolvimento do indivíduo.

Podemos observar que, quando um homem adquire algo que o faz melhor, pode entender com mais clareza o que se passa ao seu redor e desejar que outros experimentem tal mudança. Por isso, o “estado particular da inteligência e sensibilidade” despertado no homem pelo cristianismo é identificado por Durkheim como “idéia de conversão”:

[...] para ser cristão, não basta ter aprendido isso ou aquilo, saber discernir certos ritos ou enunciar certas fórmulas, conhecer certas crenças tradicionais. O cristianismo consiste essencialmente numa certa atitude da alma, num certo *habitus* de nosso ser moral. Suscitar essa atitude na criança será a meta fundamental da educação. Isso é que explica o aparecimento de uma idéia totalmente ignorada pela Antigüidade e que, ao contrário, exerceu no cristianismo um papel considerável: é a idéia de conversão. Com efeito, uma conversão, tal

como o cristianismo a entende, não é a adesão a certas concepções particulares, a certos artigos de fé dados. A verdadeira conversão é um profundo movimento com o qual a alma inteira, ao virar para uma direção totalmente nova, muda de posição, de base, e, conseqüentemente, modifica seu ponto de vista sobre o mundo (DURKHEIM, 1995, p. 35).

A passagem mostra que, para o autor, ser cristão significava um desejo de querer outra direção para a própria vida, uma mudança completa de atitude que brotava da alma humana. Acreditamos que a Igreja pôde direcionar os homens porque possuía ideais, conhecimento e vontade de levar esta nova atitude de vida para além de seu interior⁹.

Na tentativa de proporcionar à sociedade um caminho que fosse distinto do da violência, ou seja, fundamentado na razão, a Igreja propôs hábitos e costumes que valorizavam a vida. Para Roldão (2008), a Igreja não apenas apresentou a idéia de conversão, mencionada por Durkheim, mas também procurou construir cada fundamento desta civilização:

Pensamento econômico, lei internacional, ciência, vida universitária, caridade, idéias religiosas, arte, moralidade – estes são os verdadeiros fundamentos de uma civilização, e no Ocidente cada um deles emergiu do coração da Igreja Católica (ROLDÃO, 2008, p. 5).

O autor evidencia que o papel que a Igreja se atribuiu vai além de direcionar a sociedade, diz respeito à formação do homem. Como uma força de construção de um novo mundo e de esperança, a Igreja se tornou a possibilidade de agregar e desenvolver homens cristãos.

Consideramos que um dos aspectos que contribuiu para que a Igreja se tornasse uma força de construção foi o conhecimento greco-romano que ela preservou e que

⁹ Por certo não podemos desconsiderar que a Igreja possuía seus próprios interesses e que trabalhava para se manter indispensável às relações, porém é inegável que sua ação protegeu a vida e a existência da sociedade do momento, conforme encontramos nas palavras de Nunes (1979, p. 63, nota 61): “Em primeiro lugar, a Igreja proibiu que o escravo fosse vendido a pagãos ou a judeus, para que não imolasse aos seus deuses ou não o obrigassem a abjurar a sua religião. 2) Protegeu-lhe a vida, identificando ao assassino e ferindo com a excomunhão o senhor que o matasse num movimento de cólera. Deu-lhe a família, declarando indissolúvel o casamento, mesmo contra a vontade do senhor. 3) Conservou-lhe a pátria e o lar, proibindo vendê-lo além das fronteiras, o que parece ter sido o destino ordinário dos escravos germânicos outrora. 4) Restituindo-lhe a dignidade de cristão, concedendo-lhe o repouso do Domingo e reivindicando a sua liberdade contra o senhor que queria forçá-lo a trabalhar no dia do senhor”.

lhe deu condições e sensibilidade para perceber que o desenvolvimento de hábitos e de atitudes morais constituía a base da formação.

Oliveira escreve que:

Pelo fato de ter-se apresentado, em todos os períodos de mudança ao longo da época medieval, com um mínimo de organização, de unidade, a Igreja constituiu-se em um apoio fundamental para o estabelecimento da sociedade moderna. Outro aspecto da trajetória da Igreja na sua luta pela civilização dos homens – talvez mais significativo para a sociedade moderna do que o próprio fato desta instituição estar organizada – diz respeito à sua luta, ao longo dos séculos medievais, para a conservação e desenvolvimento dos espíritos, do pensamento e da moral dos homens (1997, p. 316).

Não bastava adornar a mente sem, antes, humanizar o indivíduo. A Igreja cumpriu uma tarefa essencialmente educativa: preocupou-se em conservar o conhecimento, as leis de convívio social, a sensibilidade, a racionalidade. Estas características, que foram a base sobre a qual se firmou o conhecimento e o pensamento de Agostinho e de Boécio, também influenciaram Anselmo posteriormente.

1.2. Agostinho e Boécio: Ícones do pensamento e da educação medieval, fontes de Anselmo de Bec

Agostinho e Boécio presenciaram um dos mais significativos momentos de instabilidade e desorganização social que ocorreram na história. Referimo-nos ao processo de destruição das instituições e às inúmeras incursões nômades sofridas pelo Império Romano do Ocidente. Estes acontecimentos ameaçavam a existência da sociedade, uma vez que estabeleciam a supremacia da força e da violência em detrimento da razão.

O processo de destruição se tornou mais intenso no momento de Boécio, levando este pensador do século VI a “chorar” o fim das instituições, da filosofia, do conhecimento, da capacidade reflexiva humana. Agostinho e Boécio são de épocas distintas, mas ambos expressaram o desejo de manter o conhecimento e a razão

reflexiva como condição primeira da existência humana e da preservação de sua sociedade.

Cada um destes autores descreveu os modelos de formação humana que consideravam necessários ao seu tempo. Para eles, além da adaptação do saber clássico ao cristão e tomando a fé e a razão como fontes de conhecimento, essa formação deveria ter como base a moral e os bons costumes:

[...] Ora, o ensino supõe uma cultura, e não havia então outra cultura senão a pagã. A Igreja tinha, pois, a obrigação de apropriar-se dela. O ensino, a prédica supõem, em quem ensina ou prega, uma certa prática da língua, uma certa dialética, um certo conhecimento do homem e da história. Ora, onde encontrar esses conhecimentos, senão nas obras dos Antigos? (DURKHEIM, 1995, p. 29).

A Igreja, representada na figura dos Santos Padres (Patrística), não surgiu de forma independente, inédita no que se refere às suas teorias. Suas bases remetem às correntes estoicistas¹⁰ e epicuristas, cuja finalidade maior seria a felicidade do indivíduo, não mais na terra, dado o grau de confusão social, mas para além desta vida.

Todavia, a Igreja não desconsiderou que a vida na terra deveria ser organizada, inclusive, para que o alcance da vida eterna fosse possível. Assim, dedicou-se à reforma e ao governo dos costumes, educando para o desenvolvimento e uso da razão e da sensibilidade, especialmente nos primeiros séculos do medievo.

1.2.1. Agostinho

Agostinho (354-430), um dos maiores pensadores da Antiguidade tardia, viveu em um período de caos, de desintegração social; por isso, considerava que o uso da razão era essencial para que os homens, as instituições e o próprio Estado não sucumbissem. Explica Nunes que, posteriormente à queda do Império Romano do

¹⁰ Grabmann (1949, p. 11) escreve que as fontes filosóficas próprias da Patrística são o estoicismo, o platonismo eclético popular e, especialmente, o neoplatonismo.

Ocidente, “[...] estenderam-se séculos de agitações, guerras, inseguranças e invasões [...]” (1979, p. 73).

Nesse contexto mencionado por Nunes, Agostinho escreveu *A Cidade de Deus* (2002), na qual projetou um modelo de sociedade perfeita. Nesta e em outras obras, ele propôs regras de comportamento e de costumes, opostas ao contexto de seu tempo. Por meio do desenvolvimento da abstração, da sensibilidade e da percepção, os cristãos poderiam idealizar essa cidade, mudar a si próprios e a sociedade, buscando ser dignos dessa moradia futura.

Teórico e legitimador da doutrina cristã, Agostinho dava ênfase à necessidade de os sujeitos serem formados, educados, até porque o cristão que desprezasse o conhecimento não teria condições de compreender sua própria fé. A valorização da instrução fica evidente em *O Livre-arbítrio* (1995), na parte em que Agostinho dialoga com Evódio:

Ag. – Julgas a instrução ser algo de bom?

Ev. – Quem se atreveria a dizer que a instrução é um mal?

Ag. E caso não for nem um bem nem um mal?

Ev. – A mim parece-me que é um bem.

Ag. – Por certo! Com efeito, a instrução comunica-nos ou desperta em nós a ciência, e ninguém aprende se não for por meio da instrução. Acaso tens outra opinião?

Ev. – Penso que por meio da instrução não se pode aprender a não ser coisas boas (AGOSTINHO, *O Livre-arbítrio*, I, 1, 2).

Nesse diálogo, com base em sua idéia de que quanto mais o indivíduo conhece, mais condições ele tem de fazer boas escolhas, o autor considera que a instrução é um bem. O mal seria a falta da instrução. Portanto, a formação do caráter e da conduta cristã fundamentalmente passa pelo conhecimento clássico, cujo estudo pode contribuir para a compreensão das Sagradas Escrituras. Este seria o centro da aprendizagem e a orientação pedagógica para toda a Idade Média.

Segundo Pessanha, Agostinho pretendeu interligar fé e razão, já que considerava a necessidade de compreender para crer e crer para entender:

Desde a conversão, Agostinho se propôs a atingir, pela fé nas Escrituras, o entendimento daquilo que elas ensinam, colocando a fé

como a via de acesso à verdade eterna. Mas, por outro lado, sustentou que a fé é precedida por certo trabalho da razão. Ainda que as verdades da fé não sejam demonstráveis, isto é, passíveis de prova, é possível demonstrar o acerto de se crer nelas, e essa tarefa cabe à razão (1984, p. XII).

Tudo o que fosse possível conhecer a fim de entender melhor as Sagradas Escrituras seria válido: as línguas, a ciência, os números. Em *A Doutrina Cristã* (2002), Agostinho expõe uma proposta educativa para os homens medievais, estabelece um verdadeiro programa de estudo, definindo precisamente o que ensinar e como ensinar. Parte do pressuposto de que o homem é o único que pode chegar à investigação do que crê, pois existe, vive e entende.

Em *A Trindade* (1995), Agostinho expõe sua concepção a respeito desta capacidade de inteligência vinculada à mente divina. Assim como Pai, Filho e Espírito Santo compõem a Santíssima Trindade, temos memória, inteligência e vontade, ou seja, três capacidades que constituem nossa racionalidade e que seriam semelhantes à razão divina:

Portanto, as três coisas: memória, inteligência e vontade, como não são três vidas, mas uma vida; e nem são três almas, mas uma alma, conseqüentemente, não são três substâncias, mas uma só. [...] Concluindo: como todas e cada uma das faculdades se contêm reciprocamente, existe igualmente entre cada uma e cada uma das outras, e cada uma com todas juntas em sua totalidade. E as três formam uma só unidade: uma só vida, uma só alma e uma só substância. E agora, já não será tempo de elevar-nos, com quaisquer sejam as forças de nossa atenção, à suma e altíssima essência, da qual a alma humana é uma imagem imperfeita, entretanto, imagem? (AGOSTINHO, *A Trindade*, X, 11, 18).

Nos termos de Agostinho, ainda que sejamos imperfeitos, somos imagem de Deus e, por esta via, superiores a tudo quanto foi criado. Em seu *Sermão 43*¹¹ (1950), pautado no texto de *Isaías 7*, ele defendeu seu raciocínio a respeito do crer para entender:

¹¹ Nosotros sentimos; conocidos son los cinco sentidos del cuerpo: vemos, oímos, olemos, gustamos y, con el tacto, esparcido por todo el cuerpo, distinguimos lo duro de lo blando, lo bronco de lo suave, lo caliente de lo frío. Verdad es; tenemos cinco sentidos, pero los animales los tienen asimismo. Hay, pues, en nosotros algo más; pero aun no considerando, hermanos míos, sino esto que ya hemos visto, ¿no es razón sobrada para mostrarnos agradecidos y alabar al Señor sin tasa? Pero ¿qué tenemos nosotros sobre los animales? La inteligencia, la razón, el discernimiento, de lo cual se hallan privados los cuadrúpedos, los pájaros y los peces; y por ahí somos imagen de Dios.

Nós sentimos; conhecidos são os cinco sentidos do corpo: vemos, ouvimos, cheiramos, saboreamos e, com o tato espalhado por todo o corpo, distinguimos o duro do brando, o rude do suave, o quente do frio. É verdade, temos cinco sentidos, mas os animais os têm do mesmo modo. Há, pois, em nós algo mais; mas também não considerando, irmãos meus, senão isto que já vimos, não é razão de sobra para mostrar-nos agradecidos e louvar ao Senhor sem limite? Mas o que temos nós sobre os animais? A inteligência, a razão, o discernimento, do qual se encontram privados os quadrúpedes, os pássaros e os peixes; e por esse motivo somos imagem de Deus (AGOSTINHO, *Sermão* 43:3).

Por sermos imagem de Deus, de acordo com Agostinho, temos capacidades exclusivas, como persuadir, exortar, entender e aprender. No entanto, embora possamos “plantar e regar”, só a fé proporciona o crescimento. A razão humana diz respeito ao processo educativo, uma vez que o homem se encontra em constante aperfeiçoamento, sendo a fé o seu impulso vital. Isto significa que, do seu ponto de vista, dependemos da fé. É por meio dela que também somos Trindade à semelhança da essência divina.

A este respeito, sob a influência de Agostinho, escreveu Anselmo:

Com efeito, se entre todas as coisas que foram criadas só a mente pode recordar-se de si mesma, ser inteligente e amar, não vejo como se possa negar que existe verdadeiramente nela a imagem daquela essência suprema que – mediante a memória de si, a inteligência e o amor – constitui uma trindade inefável (ANSELMO, *Monólogo*, cap. LXVII).

Assim, tanto Agostinho como Anselmo afirmaram que o homem é superior ao restante da criação porque foi criado à semelhança da essência divina suprema. Memória, inteligência e amor constituiriam a mente de Deus em nós. O objetivo do Criador, de acordo com a leitura que Novaes (1997) faz desses pensadores, foi que guardássemos nossa humanidade nesta semelhança, nesta capacidade de sermos fé e razão:

Pois de modo algum Deus odiaria em nós aquilo em que nos criou melhores do que os outros seres dotados de alma. De modo algum, repito, devemos crer de tal forma a não aceitarmos ou procurarmos razão, pois não poderíamos sequer crer, se não tivéssemos almas racionais (apud NOVAES, 1997, p. 37).

Assim, Deus teria desejado que a razão investigasse os conteúdos da fé, pois é justamente a razão que distingue os homens, é pela alma racional que o homem é mais do que vestígio do Criador. A fé é que impulsiona a razão à investigação:

Se a fé tem um papel, este consiste em proporcionar à razão a firmeza e a esperança de alcançar a inteligência daquilo que aparentemente foge à racionalidade. Mas quem atingirá a inteligência das coisas será a razão; a fé apenas prepara o espírito para tanto (NOVAES, 1997, p. 43).

A fé, portanto, não apenas impulsiona para a transformação, indicando o horizonte invisível do visível, mas é também o modo como a alma racional pode lidar com aqueles conteúdos que ainda não têm condições integrais de entender. A razão, abandonada a si mesma, conhece o visível como visível, o temporal como temporal. A fé vem lhe proporcionar a esperança segundo a qual o visível *designa* o invisível, o temporal conduz ao eterno (NOVAES, 1997, p. 49).

A racionalidade da fé, portanto, proporcionaria uma orientação para que o homem pudesse compreender sua realidade e tomar decisões. Seria um caminho para o intelecto manter submetida a si as vontades ilícitas do corpo.

Esta é a interpretação que Novaes (1997) e Souza (2001) compartilham em relação às formulações agostinianas de *O Livre-arbítrio*. Souza destaca que esta capacidade humana de escolher o que é correto ou não, dada por meio do intelecto, orienta a vontade humana e torna possível a vida em sociedade.

Em Agostinho, vimos que o ser supremo não escraviza a mente humana, pelo contrário, dá-lhe liberdade. Nesse sentido, a vontade humana tem fundamental importância. É preciso querer, ou não, fazer o bem:

De todas essas faculdades, a mais importante é a vontade, intervindo em todos os atos do espírito e constituindo o centro da personalidade humana. A vontade seria essencialmente criadora e livre, e nela tem raízes a possibilidade de o homem afastar-se de Deus. Tal afastamento significa, porém, distanciar-se do ser e caminhar para o não-ser, isto é, aproximar-se do mal. Reside aqui a essência do pecado, que de maneira alguma é necessário e cujo único responsável seria o próprio livre-arbítrio da vontade humana (PESSANHA, 1984, p. XVII).

Ao falar do papel da vontade humana em Agostinho, Pessanha observa que esta faculdade determina a personalidade do indivíduo, interfere em sua formação, no que ele é.

Optar pelo bem não é uma imposição de Deus, é uma possibilidade. Segundo este pensamento, o homem que não tiver a capacidade de livre escolha não pode ser chamado bom ou justo. Neste caso, suas ações não são livres, mas impostas, ou seja, ele não age virtuosamente, age por falta de possibilidades.

As posições de Agostinho a respeito do livre-arbítrio influenciaram Anselmo. Também ele o considera como um querer, ou não, fazer bom uso da vontade, ou seja, é uma opção humana para o bem ou para o mal:

Mestre – Com que fim achas que tiveram este livre-arbítrio? Era para fazer o que queriam ou para querer o que deviam e convinha que quisessem?

Discípulo – Para querer o que deviam querer e o que lhes era conveniente querer.

Mestre – Logo tiveram a liberdade para a retidão da vontade; com efeito, enquanto o que deviam, tiveram a retidão da vontade (ANSELMO, *Del Libre-Arbedrío*, cap. III)¹².

Para Anselmo, quando faz mau uso da vontade, o homem peca; este fato, porém, não diminui em nada que sua liberdade seja um bem. Em razão da proximidade entre o pensamento de Agostinho e o de Anselmo a respeito do livre-arbítrio, destacamos a passagem abaixo:

[...] vêes que grande privação é para o corpo não ter as mãos, e contudo acontece que há quem use mal das próprias mãos. Realizam com elas ações cruéis e vergonhosas. Se visses uma pessoa sem pés, afirmarias que lhe falta à integridade do corpo, um bem muito valioso. [...] Ora, compreendes quão precioso bem faltaria ao rosto quando lhe faltam os olhos. [...] do mesmo modo como aprovas a presença desses bens no corpo e que, sem considerar os que deles abusam, louvas o doador, de igual modo deve ser quanto à vontade

¹² M.-¿Con qué fin te parece a ti que tuvieron este libre albedrío? ¿Era para hacer lo que querían o para querer lo que debían y convenía que quisiesen?

D.-Para querer lo que debían querer y lo que les sería conveniente querer.

M.-Luego tuvieron la libertad para la rectitud de la voluntad; en efecto, mientras lo que debían, tuvieron la rectitud de la voluntad.

livre, sem a qual ninguém pode viver com retidão (AGOSTINHO, *O Livre-arbítrio*, II, 18, 48).

A analogia de Agostinho entre os membros do corpo e o livre arbítrio da vontade é semelhante à citada discussão de Anselmo.

Para Agostinho e Anselmo, o conveniente seria que o homem possuísse uma retidão da vontade. Desse modo, o corpo estaria submisso ao intelecto e o homem seria capaz de observar os valores, a moral e os bons costumes, que são a base da formação cristã e que fornecem meios para mudar o próprio comportamento e a sociedade.

Esta é uma idéia que está ligada intimamente à educação, pois só o conhecimento pode dar condições para o homem fazer bom uso do seu livre-arbítrio, dá suporte para saber escolher entre o que é bom ou mau em relação a cada momento e situação em que se vive. O homem cristão seria aquele que conhece, que se dedica aos estudos a fim de entender as Escrituras Sagradas e a sua fé.

Pela leitura aguçada de seu tempo, Agostinho pôde formar opiniões e contribuir imensamente para o processo de reconstrução social proporcionado por uma ação da Igreja que marcou a história. As formulações de Agostinho são profundas e ainda atuais, em nossa breve análise não poderíamos deixar de apontá-las.

Ele foi o maior teórico da doutrina cristã e idealizou homens capazes de se abstrair das dificuldades cotidianas de seu presente. Por isso, segundo Boehner e Gilson (1970, p. 203), os futuros sistemas cristãos não poderiam ignorar a influência do pensamento de Agostinho, que constituiu a base teórica do pensamento e da educação por toda a Idade Média.

Outro pensador de suma importância para o entendimento da história da Igreja e do desenvolvimento da civilização na Alta Idade Média foi Boécio, que reconheceu a influência que Agostinho exerceu sobre sua formação. Ao traduzir o *De Trinitate* de Boécio, Lauand afirma:

A *Introdução* termina com uma referência à influência que recebeu de Agostinho. De Agostinho, com sua base neo-platônica (a que Boécio acrescentará contribuições de Aristóteles), procede o estímulo para a investigação filosófica, acentuando mais o *intellige ut credas* do que o *crede ut intelligas* [...] (LAUAND, 2008, p. 4).

No entanto, Boécio não foi o único a ser influenciado e estimulado pela investigação filosófica de Agostinho. Séculos mais tarde, nas formulações de Anselmo também ecoa essa forma de pensar. Deus, seus atributos e a criação serão pontos discutidos sob semelhante ótica e com a mesma certeza de que o homem precisa “viver pensando”.

1.2.2. Boécio

Boécio (480-524) vivenciou um difícil período, no qual a tradição clássica vem dar *corpus* ao pensamento cristão. Boehner e Gilson o descrevem como transmissor de um patrimônio fadado ao declínio:

Boécio é chamado o último romano e o primeiro escolástico. Exprime-se assim, muito acertadamente, o seu papel de intermediário. Ele próprio, aliás, esteve plenamente consciente dessa tarefa. Compenetrado de sua missão de transmissor de um patrimônio cultural fadado ao declínio, quis servir de educador daqueles povos ainda jovens e robustos que, ignorantes do idioma grego, não tinham acesso para as obras de Aristóteles e os diálogos de Platão. Alentava, ademais, o generoso ideal de reunir numa síntese compreensiva as doutrinas de Aristóteles e Platão. Seu propósito era traduzir para o latim todas as obras deles e, na base de uma série de comentários, demonstrar o acordo substancial entre os dois filósofos. Basta relancear a obra de Boécio para darmos conta do quanto pôde realizar e de quão longe a realidade dista do seu grandioso ideal (BOEHNER e GILSON, 1970, p. 210).

Boehner e Gilson explicitam que o grande ideal de Boécio foi disponibilizar o conhecimento das obras de Aristóteles por meio das traduções para o latim. O papel de Boécio na educação medieval foi fundamental e, embora tenha lançado as primeiras sementes de conhecimento para a jovem sociedade que nascia, a colheita ficou para os séculos posteriores.

Sobre o ideal boeciano de manter viva a tradição clássica, também escreveu Savian Filho:

Pode-se dizer que Boécio é o principal representante dessa sociedade romana e de sua cultura, porém um representante relativamente mais refinado. Manifestava, como se sabe, a consciência da missão urgente de manter viva essa tradição, sobretudo porque constatava o atraso da cultura latina comparada à do oriente grego. O mundo latino não tinha, ainda, adquirido a possibilidade de um estudo sério, científico, da filosofia, que parece ser o apanágio dos gregos. Eis para onde tendem os escritos de Boécio, o auxílio que eles devem fornecer. Enquanto cônsul, enfatiza que o dever de assegurar a instrução pública é um dos deveres dos quais ele foi investido e aos quais pretende permanecer fiel [...] (SAVIAN FILHO, 2005, p. 28-29).

Porque se dedicou a manter o patrimônio cultural de sua época, colocando-o à disposição da sociedade que emergia, Boécio foi denominado “o verdadeiro *educador* do Ocidente” por Steenberghen:

A atividade política de Boécio não o desviou nunca da filosofia, de cujo valor cultural ele claramente se apercebeu. O seu objetivo parece ter sido colocar ao serviço da jovem civilização que desabrochava no reino gótico os tesouros da sabedoria grega que pudera conhecer em Atenas. Tinha querido traduzir para o latim tudo o que conhecia de Aristóteles e, sem dúvida, de Platão e do platonismo [...]. Por isso, o papel de Boécio foi capital como veículo da filosofia grega e sobretudo da lógica de Aristóteles. Transmitiu também idéias estoicas, neoplatônicas e agostinianas. A sua influência foi profunda durante toda a Idade Média; foi o verdadeiro *educador do Ocidente* (s/d, p. 54-55).

Nessa passagem, à semelhança de Boehner e Gilson (1970) e Savian Filho (2005), Steenberghen afirma que a atuação de Boécio foi educativa. Seja como autor, tradutor ou comentador, ele contribuiu para construir uma via pela qual o conhecimento pôde chegar às novas gerações, inclusive a nossa.

O grau de importância que atribuiu ao conhecimento na existência dos homens e da sociedade evidencia-se em sua mais conhecida obra, *A consolação da Filosofia*¹³ (1998), um grande exemplo da importância da memória e da manutenção do pensamento reflexivo. Nela, Boécio lamentou não só a sua condição, a perda dos

¹³ Juntamente com a *Bíblia* e a *Regra de São Bento*, *A Consolação da Filosofia* compõe o rol das obras mais lidas da Idade Média. Não é nosso objetivo discutir a *Regra*. Seu conteúdo pode ser encontrado, na íntegra, no endereço eletrônico: <http://www.ricardocosta.com/textos/bento.htm>.

bens, mas o fato de a sociedade ter abandonado a filosofia, a reflexão, a cultura e o conhecimento.

A referida obra, escrita pouco antes de sua morte, período em que Boécio esteve preso, acusado de traição política, evidencia a importância da racionalidade humana, a importância de os homens pensarem a formação de sujeitos que são e não que *têm*:

[...] assim é a natureza humana: superior a todo o resto da criação quando usa de suas faculdades racionais, mas da mais baixa condição quando cessa de ser o que realmente é. Nos animais, essa ignorância de si mesmo é inerente à sua natureza; no homem é uma degradação. Como é grande o vosso erro quando pensais em vos exaltar com coisas externas! É algo inconcebível! E ademais, quando alguém se distingue pelos ornamentos que ostenta, são os ornamentos que são admirados, e não quem os traz (BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, II, 9, 2).

Boécio demonstrou sua preocupação com o excesso de apego dos homens aos bens materiais. Na passagem transcrita, ele está descrevendo a degradação do homem quando ele se afasta da sua racionalidade, deixando-se levar pelo que é aparente. O homem deixa de ser superior aos demais seres quando se afasta de sua essência. Esta é uma das preciosas lições de Boécio para a atualidade.

Para este pensador, o que nos torna homens é o conhecimento e este é o único bem que verdadeiramente nos pertence. Na *Consolação da Filosofia*, por meio de um diálogo e da personificação da filosofia, ele discute que os bens materiais são o que temos e não o que somos. Quando perdeu seu prestígio e fortuna, Boécio se deu conta de que estas eram coisas externas, ou seja, não lhe pertenciam de fato. Despojado de seus bens, pôde perceber o que lhe era precioso: o discernimento das coisas.

[...] Acaso achas de pouca importância o fato de esta severa e temível Fortuna te revelar quem são teus verdadeiros amigos, distinguir a franqueza e a hipocrisia de teus companheiros e levar o que te foi dado por ela para deixar apenas o que é teu? Por que preço buscarias adquirir esse discernimento quando não estavas abalado pela Fortuna e te acreditavas feliz? Agora, tu te queixas da ruína; contudo, encontraste por isso mesmo tua mais preciosa riqueza: teus verdadeiros amigos (BOÉCIO, *A Consolação da Filosofia*, II, 15, 2).

Tudo para Boécio era mutável, exceto o conhecimento. É o que explica Fumaroli no prefácio de *A Consolação da Filosofia*:

[...] o que Boécio nos ensina, com tanta autoridade hoje como no século VI, é que a única cultura fértil, oral ou escrita, é a que trazemos intimamente em nós, são os textos clássicos inesgotáveis inseminados na memória e cujas palavras tornam-se fontes vivas, à prova de tristeza, do sofrimento, da morte. O resto, de fato, é “literatura” (1998, p. XXIII).

Para Boécio, o homem pode se tornar cristão exatamente porque pensa e tem fé. Fé e razão perpassam toda a Idade Média, e, portanto, aparecem como duas fontes marcantes de conhecimento nas reflexões de Boécio, especialmente em *De Trinitate*, obra disponibilizada em português por intermédio da tradução de Lauand (2008).

Segundo Lauand, o *De Trinitate* foi o principal escrito teológico de Boécio. Nele se expressam as “primícias do método escolástico”.

[...] O surgimento desse opúsculo, no início do século VI, assinala o nascimento da Escolástica, um método que iria marcar por quase mil anos o pensamento ocidental e, séculos mais tarde, consubstanciar-se em sua mais importante instituição educacional: as Universidades. Mas o *De Trinitate* não se restringe a aspectos formais ou metodológicos. Ao valer-se do instrumental aristotélico para a análise do conteúdo da fé, Boécio lançava conceitos e teses fundamentais, que exerceriam extraordinária influência sobre o pensamento teológico posterior. [...] há ainda uma outra contribuição inovadora de Boécio que incide sobre outro elemento ainda mais decisivamente essencial na constituição da escolástica como método: um estilo de pensamento teológico. Os opúsculos teológicos de Boécio – dos quais o principal é precisamente o *De Trinitate* – são as “primícias do método escolástico” [...] (LAUAND, 2008, p. 1-3).

Assim, Lauand considera que este escrito de Boécio é um marco do pensamento que influenciou toda a Idade Média: a filosofia-cristã ou Escolástica. Existem divergências quanto à definição do início da Escolástica.

Reconhecidos autores, como Le Goff e Schmitt (2006), afirmam que este foi um método de ensino organizado que nasceu conjuntamente com a universidade medieval e que seus principais protagonistas foram os mestres pertencentes às ordens mendicantes emergentes de meados do século XIII.

Divergindo deste pensamento, Nunes aponta que “É preciso saber que a Escolástica começou a formar-se desde o início da Idade Média [...]” (1979, p. 243) e que, em seu primeiro momento, unem-se na Escolástica a concepção filosófica da vida terrena e a revelação do além, da vida após a morte. Outra face da Escolástica é a que emparelha a autoridade (estudo dos escritos clássicos e sagrados) e a razão.

Fica evidente, portanto, a existência de um esforço para formar um entendimento de mundo, uma construção do pensamento educacional que une fé e razão, tendo como base dois pilares fundamentais para a Idade Média: memória e debate. Este esforço é encontrado nas obras de Boécio e Anselmo. Eles fizeram um intenso trabalho, cuja base é a autoridade, intimamente ligada à prática do raciocínio, a uma investigação meticulosa das coisas, conforme lhes permitiam as condições sociais de seu tempo.

Compartilhamos do ponto de vista dos autores que remontam as origens da Escolástica a Boécio, tais como Grabmann (1949); Nunes (1979); Oliveira (2005c); e Lauand (2008). Estes autores defendem que, mais do que um método de ensino do medievo, a Escolástica foi a própria expressão da forma de ser e de pensar as relações entre os homens medievais, sinônimo de Filosofia-cristã.

Boécio e Anselmo, em dois momentos da Escolástica, partiram do que era predominante em suas épocas. Boécio parte da razão em busca da fé, em um momento em que a educação se desenvolvia com base na razão e na sensibilidade. Anselmo, por sua vez, procurou inteligir as verdades de sua fé por meio da razão. A educação do século XI estava profundamente vinculada à fé e ganhou novo impulso com a consolidação do sistema feudal.

Na medida em que as relações feudais se fortaleceram, os indivíduos, de uma maneira geral, puderam depender menos da Igreja. Este fato levou Anselmo a elaborar argumentos que, por um lado, chamavam a atenção da Igreja para a nova realidade, e por outro lado, legitimavam sua supremacia, escrevendo que o homem possui uma racionalidade que não pode ser independente da fé.

Embora Boécio e Anselmo tenham vivenciado realidades diferentes, como dois representantes ímpares da Escolástica que foram, é possível reconhecer várias semelhanças de pensamento entre os dois. Dentre elas, gostaríamos de destacar o que eles pensam da Trindade:

[...] Dessa fé, a sentença da unidade da Trindade é: “O Pai é Deus, o Filho é Deus, o Espírito Santo é Deus”. E, portanto, Pai, Filho e Espírito Santo são um deus e não três deuses (BOÉCIO, *De Trinitate*, cap. I).

Devemos, portanto, crer de igual modo no pai e no filho em seu espírito, quer em cada um deles em particular, quer nos três conjuntamente, porque cada um deles em particular: pai, filho e espírito, conjuntamente, são uma única e mesma essência suprema na qual todo homem deve crer por ser o único fim que o nosso amor há de propor-se em todos os seus atos e pensamentos (ANSELMO, *Monólogo*, cap. LXXVI).

Fica evidente que o Pai, o Filho e o Espírito Santo constituem, para ambos, um só Deus, uma única e harmoniosa essência. Esta essência é a única que “é o que é”, que existe por si e que comunica a existência a tudo:

[...] o homem não realiza em si a totalidade do ser humano, e por isso não é substância; o que ele é, deve-o a outras coisas que não são homem. Deus, porém, é o próprio Deus; não é outra coisa senão “o que é” e, por isso, é Deus mesmo (BOÉCIO, *De Trinitate*, cap. IV).

[...] o espírito criador é o único que existe de verdade, e todas as coisas criadas não existem, apesar de a sua não-existência não ser absoluta, porque foram transformadas em algo ao serem criadas do nada por aquele que, único, existe de maneira absoluta (ANSELMO, *Monólogo*, cap. XXVIII).

Somente tu, ó Senhor, és aquilo que és, e somente tu és aquele que és (ANSELMO, *Proslógio*, cap. XXII).

Da mesma forma que este ser é a essência absoluta, ele o é em relação aos atributos. Ele é a própria grandeza, justiça e bondade:

“Grande” também se diz do homem ou de Deus como se fosse a mesma coisa dizer “homem grande” ou “Deus grande”; na verdade, porém, o homem pode até ser grande; mas Deus é, Ele mesmo, o próprio grande (BOÉCIO, *De Trinitate*, cap. IV).

Ser justa e ser a justiça, para a essência suprema, é a mesma coisa; e assim o mesmo acontece com os outros atributos, dos quais nenhum

expressa sua qualidade e grandeza, mas a essência (ANSELMO, *Monólogo*, cap. IV).

Tanto Boécio como Anselmo teorizaram a respeito da existência de Deus e, ao fazê-lo, pensaram no que o homem é e no que pensa sobre a vida. Sobre o pensar Deus, Savian Filho escreveu:

A reflexão sobre Deus implica, portanto, antes de tudo, uma reflexão sobre as possibilidades e limites do próprio conhecimento humano, e é no conjunto do saber especulativo, tal como formalizado por Aristóteles, que Boécio encontra apoio para falar de Deus. Dessa perspectiva, fé e razão constituem, uma para a outra, como que a possibilidade de expansão de limites, pois a fé expande-se para a intelecção de seus conteúdos, enquanto a razão, por sua vez, expande-se para o campo que a transcende inteiramente, campo esse que é aberto pela fé, pois ela, a razão, por si só, aí não entraria; ao mesmo tempo, na contrapartida, a razão oferece à fé o contributo de uma inteligibilidade e universalidade possíveis (1997, p. 115).

Esta integração entre fé e razão, segundo Zilles (1996), recebe novo impulso no século XI. A dialética passa a ser aplicada “afoitamente” às verdades da fé, inaugurando um período áureo da escolástica. Embora vislumbremos o novo, não podemos nos esquecer de que, desde seu início, com Boécio, os escolásticos evidenciaram os embates entre fé e razão como uma forma de pensar própria do medievo:

Os escolásticos vivem numa extraordinária confiança na razão para penetrar nas profundezas do mistério. Para eles a fé não é um carisma extraordinário, cuja transcendência se situe fora da maneira de pensar. É antes a encarnação da verdade divina em nosso espírito. A fé tende à busca de razões de sua esperança; procurar formular, estudar e resolver os problemas de maneira racional no âmbito do mistério. [...] A fé fornece a verdade divina que permite usar a razão sem equívoco (ZILLES, 1996, p. 57 e 61).

Podemos dizer que ao cristão não poderia faltar nenhum desses conhecimentos¹⁴, ou seja, a fé ou a razão. Foi graças à manutenção desse pensamento reflexivo, desenvolvido essencialmente na Igreja e nos mosteiros¹⁵, encontrados com tamanha profundidade em Agostinho e em Boécio, que a sociedade pôde ser norteadas,

¹⁴ Consideramos fontes de conhecimento tanto a fé quanto a razão, pois ambas são esforços empreendidos na busca por explicar a vida e as relações humanas.

¹⁵ Os mosteiros foram espaços de preservação da vida física e intelectual, lócus do saber da Idade Média. O patrimônio cultural pôde ser salvaguardado graças ao trabalho dos monges copistas.

educada, e se desenvolver até o ponto em que a encontramos nos dias de Anselmo. Acreditamos que foi por meio das leituras que Anselmo fez de autoridades como Agostinho e Boécio que ele se tornou apto a refletir e a teorizar sobre seu presente.

Assim, encerramos a discussão sobre o papel desempenhado pela Igreja na Alta Idade Média e sobre as duas principais fontes teóricas anselmianas: Agostinho e Boécio. O próximo capítulo contém uma discussão sobre o feudalismo e o movimento de reforma da Igreja do século XI, pois estes são os dois elementos essenciais que caracterizam a sociedade de Anselmo.

2. O OCIDENTAL MEDIEVAL NO SÉCULO XI

*Cessada a desordem, tudo volta a germinar e a florir
(GUIZOT, 2005, p. 34).*

Nosso intuito, neste segundo momento do trabalho, é abordar tanto o feudalismo quanto o movimento de reforma da Igreja como frutos, ou seja, como expressões do desenvolvimento da civilização no medievo.

Le Goff (2005, p. 53) escreve que “Quando o sonho romano do ano mil se acaba, uma renovação está prestes a ocorrer: a do Ocidente inteiro. Sua brusca eclosão fará do século 11 o século do verdadeiro arranque da Cristandade ocidental”. O século XI foi, portanto, um momento especial da civilização medieval.

2.1 – Feudalismo e desenvolvimento social

Vimos que, com a falência do Império romano, a Igreja se colocou como força organizadora ao longo de séculos, procurando sempre criar condições para educar os homens e para dar à sociedade novos contornos, priorizando o uso da razão em detrimento da força.

Durante os primeiros séculos do medievo, sucessivas tentativas de organização da sociedade ocorreram, mas somente o sistema feudal, como forma de ser social e a partir do século X, pôde assegurar maior estabilidade às relações sociais.

Nunes (1979, p. 47-48) escreve que as relações feudais, embora já esboçadas entre os merovíngios, têm suas origens na vassalagem carolíngia. Esse autor aponta que o aspecto essencial do feudalismo foi ter surgido da prática real dos homens e não de uma teoria abstrata de sociedade, ou seja, o feudalismo foi a forma com que os homens, no cotidiano, puderam se organizar com o fim de proteger suas vidas.

Segundo Nunes, os homens que juravam fidelidade uns aos outros eram pobres, servos, aventureiros, ricos, poderosos e nobres. O juramento mútuo de proteção e fidelidade salvaguardava a vida de ambas as partes em uma sociedade ainda muito insegura.

A insegurança, segundo Le Goff, foi um sentimento quase inerente ao mundo medieval:

O que domina a mentalidade e a sensibilidade dos homens da Idade Média e o que determina o essencial de suas atitudes é o sentimento de insegurança. Insegurança material e moral às quais, segundo a Igreja, não havia senão um remédio: apoiar-se na solidariedade do grupo, nas comunidades de que se fazia parte, evitar a ruptura pela ambição ou o enfraquecimento desta solidariedade. Insegurança fundamental que é a da vida futura na eternidade, que não é assegurada a ninguém e que nem as boas obras e nem a boa conduta garantem totalmente (LE GOFF, 2005, p. 325).

É interessante observar que, mesmo sem garantias quanto à vida terrena ou celestial, os homens se mantiveram impregnados de certo “espírito de civilização”. Guizot escreve que, em meio ao caos de uma sociedade que caminhava para seu fim, surgia outra, completamente nova e inevitável. Para este autor, a sociedade feudal “era a única forma de ser possível” para aquele momento histórico específico. Afirmou ainda que o feudalismo “[...] foi o que foi, fez o que devia fazer” (GUIZOT, 1907, 145), estabelecendo um molde ao qual tudo se ajustava:

A universalidade do estabelecimento do regime feudal é boa prova de que no século X ele era necessário e quiçá o único estado social que então podia existir. Onde cessou a barbárie, tudo adaptou à forma feudal. No começo parecia que triunfava o caos. Desaparecia inteiramente a unidade e a civilização geral; a sociedade desconjuntava-se por todos os lados; por toda a parte se levantava um sem número de pequenas sociedades obscuras, isoladas, incoerentes. Julgavam os contemporâneos que este estado era a dissolução de tudo, a anarquia universal. Consultem os poetas ou os cronistas daquele tempo; julgam todos que está chegando o fim do mundo. Contudo era uma sociedade nova que ia começar, tão necessária, tão inevitável, tão completamente a única consequência possível do estado anterior, que tudo coube no seu molde e adaptou a sua forma (GUIZOT, 1907, p. 119-120).

Ao sentir esta “dissolução de tudo” ¹⁶ e este “fim de mundo” tão próximo, os homens passaram a procurar meios de proteger suas vidas. Muitos deles passaram, então, a se entregar aos cuidados de outros que reuniam melhores condições de manutenção da vida.

A relação de dependência entre os homens tornou-se, assim, uma característica fundamental do feudalismo; foi um modo de vida que principiou no século IX e pôde ser percebido mais nitidamente na sociedade dos séculos X a XIII.

A respeito do feudalismo, é comum, ainda hoje, encontrarmos certo preconceito. A imagem que se tem do senhor feudal é rotineiramente vinculada a alguém tirano e opressor, porém, ainda que assim o fosse, ele era o grande responsável por um fragmento, por uma célula da sociedade: o feudo. Ele era o administrador, o governo e a esta função dedicava-se cotidianamente. Era ele quem devia regular as relações dentro do seu micro-estado e promover meios de manutenção da ordem e da paz.

Em *Que é o feudalismo?* Ganshof afirma que esta foi a forma de organização da sociedade que a Europa conheceu e define-a como

[...] um conjunto de instituições que criam e regulam obrigações de obediência e de serviço – sobretudo militar – da parte de um homem livre, chamado *vassalo*, para com outro homem livre, chamado *senhor*, e obrigações de proteção e sustento da parte do *senhor* para com o *vassalo*; a obrigação de sustento tem como efeito, na maior parte dos casos, a concessão pelo senhor ao seu vassalo de um bem chamado *feudo* (GANSHOF, 1976, p. 10-11).

Estes laços, estas obrigações entre senhores e vassalos, como vimos nessa passagem, tornaram-se cada vez mais comuns e, com o passar do tempo, concretizaram-se como a forma das relações entre os homens medievais.

As relações de dependência implicavam obrigações e direitos para ambas as partes. O homem passou a ser educado para respeitar este formato de relação, mais

¹⁶ Bloch (s/d, p. 157-158) escreve que estes sentimentos inerentes ao início do feudalismo incluem o que ele chamou de “estreitamento dos laços de sangue”, porque, segundo Bloch “(...) os tempos eram agitados e a autoridade pública não tinha força, o homem tomava uma consciência mais viva das suas relações com os pequenos grupos, fossem quais fossem, de que podia esperar algum socorro”.

organizada, particular e com compromissos bem especificados, conforme escreve Fourquim:

[...] laços de dependência de homem para homem estabelecendo uma hierarquia entre os indivíduos. Um homem, o vassalo, confia-se a outro homem, que escolhe para seu amo, e que aceita esta entrega voluntária. O vassalo deve ao amo fidelidade, conselho, ajuda militar e material. O amo, o senhor, deve ao seu vassalo fidelidade, proteção, sustento. O sustento pode ser assegurado de diversas maneiras. Geralmente faz-se através da concessão ao vassalo de uma terra, o benefício ou feudo (1987, p. 11).

Nesta passagem, Fourquim esclarece quais eram os compromissos mais comuns dos senhores e dos servos. Todos os direitos e deveres de ambas as partes eram selados por meio de juramento em uma cerimônia conhecida como *homenagem*.

Encontramos em Bloch uma descrição dessa cerimônia:

Eis dois homens a frente: um, que quer servir; o outro, que aceita, ou deseja, ser chefe. O primeiro une as mãos e, assim juntas, coloca-as nas mãos do segundo: claro símbolo de submissão, cujo sentido, por vezes, era ainda acentuado pela genuflexão. Ao mesmo tempo, a personagem que oferece as mãos pronuncia algumas palavras, muito breves, pelas quais se reconhece o homem de quem está a sua frente. Depois, chefe e subordinado beijam-se na boca: símbolo de acordo e de amizade. Eram estes – muito simples e, por isso mesmo, eminentemente adequados para impressionar espíritos tão sensíveis às coisas – os gestos que serviam para estabelecer um dos vínculos mais fortes que a época feudal conheceu. [...] O vínculo formado deste modo durava, em princípio, o tempo que duravam as duas vidas que unia (BLOCH, s/d, p. 160-161).

A *homenagem* descrita acima estabelecia o que Bloch chamou de “um dos vínculos mais fortes que a época feudal conheceu”. O autor deixa claro que o compromisso assumido na cerimônia de homenagem deveria durar até a morte. Como podemos observar, estas relações mantinham-se desde que fossem cumpridos os direitos e os deveres entre senhores e vassalos.

Alguns elementos relatados por Bloch, como a submissão, os “espíritos sensíveis” e o beijo, levam-nos a pensar que, de fato, a sociedade estava procurando meios de romper com a violência e que, aos poucos, as regras e os bons costumes estavam se estabelecendo entre os homens.

Podemos considerar que estes são alguns indícios do desenvolvimento representado pelo feudalismo: criou a necessidade da submissão às regras, da obediência às hierarquias, deu origem a laços afetivos em relação ao lugar de moradia e à família, permitiu que os homens se dedicassem à sua religião e a pensamentos maiores do que sua simples sobrevivência. Este passou a ser o modelo de formação ideal para o momento.

Especialmente em relação ao estreitamento dos laços familiares, Duby escreve:

[...] Por volta do ano 1000, a Igreja impôs, primeiramente às populações rurais, depois à aristocracia, a monogamia e a exogamia, isto é, possuir uma só mulher e não esposar primas-irmãs. Assim se construiu um ambiente estável, o lar, em que as crianças eram mais bem-educadas e protegidas [...] (1999, p. 40).

Nessa passagem, chama-nos a atenção a importância da família, do aconchego e da segurança que ela proporciona à educação dos filhos. Certamente este fator melhorou muito as condições das crianças, embora seja evidente que estas e outras conquistas não aconteceram de um dia para outro.

Os períodos de transição são sempre confusos e difíceis. Contudo, ao final do primeiro milênio cristão, “[...] depois da sementeira feita durante séculos com sangue, suor e lágrimas” (NUNES, 1979, p. 171), surgiu uma grande expectativa de novos tempos.

As relações feudais significavam um avanço porque apontavam o estabelecimento de um período de paz, condição primeira para o desenvolvimento dos indivíduos e da sociedade. Com as relações feudais amadurecidas, tanto os indivíduos como a sociedade, em geral, foram positivamente influenciados.

O feudalismo fecundou as relações humanas do período, impulsionando-as para o desenvolvimento:

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 [...] (GUIZOT, 2005, p. 34).

Guizot mostra que o feudalismo, ao tomar uma forma mais madura, pôde proporcionar um princípio de retomada do desenvolvimento do comércio e das cidades (comunas), ou seja, um “florir” das relações humanas. O feudalismo criou condições para se combater a desordem social e estabeleceu o que é primordial ao desenvolvimento dos homens e das instituições: a paz. Assim um novo modelo de homem, diferente do da época de Agostinho e Boécio, mas ainda medieval, pôde ser construído.

Guizot acrescenta que o feudalismo suscitou nas almas, idéias e sentimentos enérgicos, necessidades morais, belas demonstrações de caráter e de paixão (1907, p. 140-141). A analogia do feudalismo com a fecundidade da terra, em Guizot, pode ser comparada às palavras de Strefling (1997). Para este autor o feudalismo significou “ter saúde após a enfermidade”, ou seja, a organização social pautada no feudalismo trouxe uma grande sensação de alívio e seu resultado foi uma efervescência em todos os segmentos da sociedade.

2.2 - O movimento de Reforma¹⁷ da Igreja

As mudanças proporcionadas pelo amadurecimento do sistema feudal levaram a sociedade, como já dissemos, a vivenciar um período de efervescência. Durkheim nos mostra que, de um lado, havia um sentimento de respeito à tradição posta e, de outro, uma grande atração pela liberdade de examinar o mundo e as novas condições sociais:

Há algo verdadeiramente fascinante e dramático no espetáculo proporcionado por essa época agitada, empurrada entre o respeito da tradição e a atração do livre exame, entre o desejo de manter-se fiel à Igreja e a crescente necessidade de entender. Esses séculos representados às vezes como mergulhados numa espécie de quietude

¹⁷ Durante nossas leituras, encontramos o termo “reforma gregoriana”, já que o papa Gregório VII foi a figura de grande destaque nesse movimento. No entanto, em grande parte dos livros, encontramos somente “reforma”.

e torpor intelectual, não conheceram a paz de espírito. Foram divididos contra si, puxados em direções contraditórias; é um dos momentos em que a mente humana conheceu a maior efervescência, a maior criação de novidades (DURKHEIM, 1995, p. 77).

Neste pensamento de Durkheim, aparece a idéia de que no íntimo dos homens havia um sentimento de divisão que oscilava entre respeitar e questionar as interpretações da vida à luz da Igreja. O momento aponta para o início de um maior uso da razão, por meio do qual cada um dos indivíduos dispõe-se a entender e explicar a própria vida.

Todos os fatores evidenciam que a organização feudal tornou possível uma sociedade mais estável. Era um universo novo, despertado pelas próprias transformações nas relações feudais:

Os séculos que se seguem apresentam um mundo quase novo em comparação com o passado. Pela primeira vez podemos ver uma sociedade definitivamente estável e em expansão, uma sociedade política, social e economicamente coerente, uma sociedade com suas próprias formas de leis, na própria cultura, seu próprio *ethos* (STREFLING, 1997, p. 16).

A sociedade mais estável, observada por Strefling, assumiu novos contornos. Houve uma revolução da vida no interior do feudo, pois o aprimoramento do trabalho possibilitava mais tempo para o homem se envolver em outras atividades. Novas técnicas¹⁸ surgiram, tornando possível uma maior produtividade e melhorando as condições de trabalho no campo e no setor da construção, no qual a madeira foi substituída por pedra. É o que relata Le Goff nas duas passagens abaixo:

A partir do século 11, o grande avanço da construção, fenômeno essencial do desenvolvimento econômico medieval, consistiu quase sempre em substituir a construção em madeira por uma construção em pedra [...] (LE GOFF, 2005, p. 57).

A lenta difusão do afolhamento trienal permitiu aumentar a superfície cultivada (com um terço do solo em repouso, em vez da metade), variar os tipos de cultivo e lutar contra as intempéries com o recurso aos cereais de primavera quando as do outono davam pouco (ou o contrário). A adoção da charrua dissimétrica de rodas e aiveca e o emprego crescente do ferro nos instrumentos agrícolas permitiam

¹⁸ Duby (1999, p. 31) escreve que o uso de instrumentos de ferro forneceu à atividade do campo maiores resultados, que a produtividade das terras cresceu consideravelmente.

lavar mais fundo e com maior frequência. As superfícies cultivadas, os rendimentos, a variedade da produção e, por conseguinte, da alimentação, melhoraram (LE GOFF, 2005, p. 59).

Le Goff evidencia que a melhor e maior utilização das terras, da pedra e, essencialmente, do ferro trouxe um grande desenvolvimento à população. O fato é que, com um melhor desempenho nas atividades no campo, as pessoas puderam dedicar-se mais a outras atividades, como é o caso dos artesãos. Por outro lado, a produção mais abundante e de melhor qualidade pode ter promovido um refinamento nos hábitos e nos costumes dos senhores feudais.

De nosso ponto de vista, estas mudanças foram resultado do desenvolvimento proporcionado pelos intervalos maiores de paz. Segundo Le Goff, as condições de vida sofreram significativas alterações, especialmente a partir do século XI.

De fato, as mudanças foram lentas, mas podem ser evidenciadas nos hábitos, no pensamento das pessoas e, em especial, no refinamento dos hábitos e costumes dos senhores feudais. Estes senhores trouxeram para junto de si os artesãos e passaram a comercializar a produção desses trabalhadores, produção essa que era cada vez maior em quantidade e em qualidade. Os artesãos, por sua vez, deram-se conta de que eles é que produziam a riqueza do senhor e começaram a se organizar e a lutar por um espaço próprio.

A este assunto Guizot dedica a 7ª lição de sua obra *História da Civilização da Europa*, recorrendo sobre a formação das comunas¹⁹. Estas comunas são assim chamadas por serem espaços de interesse comum, espaço do feudo, mas dele separado por muros.

Guimarães e Oliveira escrevem:

A partir do ano 1000, os núcleos urbanos começaram a receber um número maior de habitantes, na sua maioria, provenientes do campo, buscando dedicar-se a uma atividade que não estivesse ligada diretamente aos senhores feudais. Com o tempo, as atividades econômicas ligadas à troca, à compra e venda vão ocupando o lugar

¹⁹ Indicamos a leitura da coletânea de textos traduzidos por Mendes e Oliveira intitulada *"Formação do Terceiro Estado: as Comunas"* (2005).

que antes pertencia à produção agrícola. [...] À medida que os interesses mercantis se fazem sentir, mais evidentes se tornam as mudanças operadas na sociedade feudal (2003, p. 5).

A própria formação desses espaços, das comunas, dá-nos a idéia de como as relações estavam se modificando. A vida terrena estava se sobrepondo à divina e a incipiente mudança dos homens, que, de rurais, tornavam-se cidadãos, já apontava para a sociedade que nasceria séculos mais tarde.

Estas mudanças, que estavam apenas em seu início, segundo Gumieri (2003, p. 88), colocavam em xeque o poder da Igreja. Como os feudos e as vilas iam se tornando cada vez mais independentes, iam criando novos centros de interesses que desafiavam o poder divino: este já não era mais o único que norteava a ação humana.

Se, por um lado, pelo próprio amadurecimento do sistema feudal, a sociedade estava mais organizada, menos dependente da Igreja, podendo questioná-la, a Igreja, por outro lado, principiava a deixar de lado seu papel de norteadora dos homens, atendo-se mais aos seus próprios interesses.

Para Le Goff, a grande influência da Igreja foi durante a Alta Idade Média, pois:

A partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano, as coisas mudam. Por mais fortes que continuem a ser os interesses religiosos, por mais poderosa que seja a alta hierarquia eclesiástica, grupos sociais antigos ou novos têm outras preocupações, têm sede de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, criam para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios (LE GOFF, 1991, p. 103).

Podemos dizer, portanto, que os questionamentos em torno da doutrina cristã aparecem à medida que outras necessidades passam a chamar a atenção da sociedade; foi o caso da retomada do comércio e da formação das comunas.

Este assunto também foi abordado por Oliveira (2005, p. 8). Esta autora escreve que, internamente, os representantes da Igreja deixaram de se vincular e se interessar pelos problemas sociais, voltando-se mais para seus problemas particulares.

Ao mesmo tempo em que a Igreja se isolava da sociedade, outros setores ganhavam força, como foi o caso dos senhores feudais. Assim, espaços de poder que antes pertenciam exclusivamente à Igreja foram sendo ocupados por outros segmentos da sociedade.

Na realidade do século XI, cabe lembrar, os senhores feudais eram um grande incômodo para a Igreja, pois, além de governarem seus feudos, passaram também a nomear seus bispos. Este fato, chamado de “investidura leiga” por Duffy, foi duramente criticado pelos reformadores da Igreja, como Anselmo.

Para Duffy, a influência leiga disseminava-se por toda a Igreja e este processo tinha um grande potencial de corrupção.

Em toda a Europa, os governos vigiavam de perto a escolha de bispos e abades. Os mosteiros e outras igrejas fundados por reis ou príncipes a eles pertenciam, e suas rendas geralmente ficavam à disposição desses “proprietários” leigos. O controle do governante era simbolizado na cerimônia de consagração de um bispo, durante o qual o rei (ou seu representante) entregava-lhe o báculo e o anel do ofício. Tal “investidura leiga” haveria de tornar-se o foco do ataque do papado reformista à interferência secular em assuntos espirituais (DUFFY, 1998, p. 89).

Duffy acrescenta que, com muita frequência, o novo bispo era obrigado a pagar enormes somas ao governante que o havia nomeado. Os reformadores denunciaram tal comércio como venda de coisas sagradas, ou seja, o pecado da “simonia”²⁰.

Além do crescente aumento do poder dos senhores feudais, a Igreja precisava preocupar-se com a corrupção interna e também com o que os homens estavam pensando, pois, com a vida terrena mais organizada, estes puderam refletir sobre o porquê das coisas, inclusive sobre o porquê do poder da Igreja. Foi por este motivo que, pela primeira vez desde a queda do Império Romano, teorias de legitimação do poder exercido pela Igreja sobre a sociedade precisaram ser elaboradas.

²⁰ Embora a simonia esteja mais ligada à venda de objetos sagrados, como relicários e imagens, os reformadores interpretavam a investidura leiga como sendo, também, um comércio das coisas sagradas.

Segundo Duby (1992, p. 188), destacaram-se nessa elaboração os bispos Adalberão e Gerardo. Defendendo a Igreja como um poder superior, um governo legítimo e instituído por Deus, eles elaboraram a teoria da trifuncionalidade, ou seja, em analogia com a Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo, a sociedade estaria dividida em três segmentos harmônicos. O autor especifica qual seria cada um destes segmentos e suas respectivas funções na sociedade:

Compensação, reciprocidade, caridade. Gerardo especifica: se os *oratores* podem permanecer no ócio sagrado que o próprio ofício exige, eles o devem aos *pugnatores* que lhe garantem a segurança e aos *agricultores* que produzem, pelo seu labor, o alimento dos seus corpos. Defendidos pelos guerreiros, os agricultores devem às orações dos padres o receberem o perdão de Deus. No que respeita às gentes de guerra, elas são mantidas pelas rendas dos camponeses e pelas taxas que os mercadores pagam; e são, pela intervenção das gentes de oração, lavados das faltas que cometem por usar armas. Porque, pelo manejo destas, ninguém pode conservar as mãos limpas. Mesmo quando a guerra é justa, é ocasião de pecado. E os *oratores* são necessários aos *pugnatores*, não apenas para forçar o céu a conceder-lhes as vitórias, como também para cooperarem na sua redenção, por meio da liturgia e do sacramento (DUBY, 1992, p. 54).

Segundo esta teoria, cada qual dos grupos sociais funcionaria coligado aos outros. Isso pressupõe a importância de todos e a necessidade de união para que a sociedade exista. Os *oratores* seriam os representantes de Deus na terra, cuidando do espírito dos homens, os *pugnatores* os defenderiam e os *agricultores* proveriam, a todos, o sustento material.

Duby (1994, p. 183) acrescenta que a teoria da trifuncionalidade não surgiu por acaso. Ela teria sido formulada para atenuar o contraste entre trabalho e ócio, que se tornava mais evidente com o incontestável progresso da economia rural do século XI. Para este autor,

[...] o sistema foi formulado nesse momento e dessa maneira, porque poderosos movimentos agitavam as profundezas da formação social, movimentos que, de há já algum tempo, se percebiam distintamente e que havia que considerar, porque exigiam o retoque dos modelos conceptuais que as gerações anteriores haviam utilizado para julgar a sociedade (DUBY, 1994, p. 148).

Além de teorizar sobre o funcionamento da sociedade, especialmente sobre sua supremacia, a Igreja necessitava se preocupar com sua grande desestruturação

interna. Duby (1994, p. 188) escreve que "Expulsar da Igreja os clérigos que gostavam demasiado de mulheres e os que amavam demasiado a guerra, constituía, efetivamente, no limiar do século XI, o principal objetivo dos reformadores eclesiásticos".

Entendemos que o movimento de reforma tinha a finalidade de reestabelecer a supremacia da Igreja, porém, mais importante do que isso, como vimos nessa passagem, era a preocupação de moralizar a Igreja e fazê-la voltar às suas origens, ou seja, ao cristianismo primitivo.

Esse foi o espírito que caracterizou o movimento de reforma, um processo lento de mudanças, do qual o século XI simbolizava apenas o começo. Reescrevendo as palavras de Durkheim (1995, p. 77), "A colheita ficou para outros tempos; mas, naquela época, foi feita a sementeira [...]".

A reforma seria uma nova aliança dos homens com Deus, a começar pela própria Igreja, ou seja, uma forma de devolver a dignidade à vida religiosa. Enfim, a Igreja precisava retornar às suas origens, pois, desordenada como estava, não poderia ser um modelo para os homens daquela sociedade.

A Igreja buscava, portanto, meios para se modificar²¹ e, em consequência, modificar a sociedade. Este era um forte indício de que essa instituição começava a tomar consciência de que a sociedade mudara e que seu poder não era mais exclusivo.

Esse fato pode significar que, pela primeira vez depois da queda do Império Romano, a sociedade questionou, de forma sistemática, o poder da Igreja. Este questionamento atingiu até mesmo a figura suprema do cristianismo: Deus. É por isso que Anselmo precisou teorizar a respeito de sua existência. Nas obras

²¹ A Igreja procurava retirar de seu meio os que lhe feriam a dignidade. Segundo Duby (1992, p. 141) "[...] nessa altura, difunde-se no cerimonial da Igreja, o uso da excomunhão e do interdito, cujo efeito é separar do corpo da cristandade os membros atingidos pelo mal, para que a podridão de que são portadores não venha a propagar-se". É semelhante ao que diz as Escrituras: "separar o joio do trigo" (*Mateus 13:24*).

Monológio e *Proslógio*, ele aponta Deus como criador de todas as coisas, um ser supremo que não só existe, como, também, dá existência a tudo:

Como tudo aquilo que tem sido criado vive, necessariamente, em virtude de outro, e este outro tem vida totalmente própria, segue-se que, da mesma maneira – pois nada existe senão criado pela essência suprema (ANSELMO, *Monológio*, cap. XIII).

Para Anselmo, de fato, há uma razão que precede todas as coisas, por isso, em seu *Monológio*, insiste em provar que o nada não existe:

[...] O nada ou é alguma coisa ou não é nenhuma. Se é alguma coisa, então tudo o que saiu do nada foi feito de algo. Mas, ao contrário, se não é nenhuma coisa, fica incompreensível como algo possa ter sido feito do nada, que é carência de tudo: do nada, nada se origina, como sói dizer-se comumente. Donde se conclui que tudo aquilo que foi feito recebeu a origem de algo, pois uma coisa é feita de algo ou de nada. Pense-se, então, o nada como sendo alguma coisa ou nenhuma, porém fica evidente que tudo o que foi feito origina-se de algo (ANSELMO, *Monológio*, cap. VIII).

As formulações anselmianas foram ao encontro da necessidade de se responder aos questionamentos em torno da fé cristã, especialmente sobre o autor desta fé: Deus. Correspondeu ao início de um processo em que a Igreja passou a exercer seu poder pela força. Segundo Guizot, esta é uma atitude comum de quem deteve o poder e sentia-se ameaçado a perdê-lo:

Infelizmente é fácil passar da necessidade da liberdade ao desejo de dominar; e foi o que sucedeu no seio da Igreja; descaindo naturalmente pelo pendor da ambição e do orgulho humano, a Igreja tentou estabelecer não só a independência, mas a supremacia do poder espiritual em relação ao temporal (GUIZOT, 1907, p. 172).

A defesa da supremacia total da Igreja sobre a sociedade expressa que seu poder estava sendo ameaçado. Como já mencionamos, as 27 proposições da *Dictatus Papae* são uma demonstração de que era sua intenção estabelecer o domínio sobre os poderes temporal e espiritual. Destacamos para análise as de número 3, 7 e 12:

3. Que só ele possa depor ou absolver os bispos.
7. Que só ao Papa é lícito, segundo a necessidade temporal, ditar novas leis, formar novas comunidades, converter uma fundação em

abadia e, reciprocamente, dividir uma diocese rica e reunir dioceses pobres.

12. Que lhe é lícito depor os imperadores (2007, p. 1).

Nestas três proposições, especificamente, fica transparente a necessidade de sustentar a autoridade do papa Gregório VII sobre o poder temporal e restringir a do rei à de uma figura simbólica que deveria desempenhar uma missão divina. Em caso de faltar com este compromisso, seria lícito ao papa destituí-lo do cargo. A reforma não visaria assim ganhar almas, mas reorganizar a Igreja e reconquistar seu poder sobre a sociedade cristã.

Segundo Oliveira (2005, 10-11): “Na verdade, a *Dictatus* é a expressão do desejo da Igreja, sob o comando de Gregório VII, de assumir, pela força, o governo da Igreja e dos laicos, ou seja, assumir, definitivamente, os dois gládios”. A autora acrescenta que o rei precisava saber que estava acima dos homens comuns, mas, antes de tudo, precisava ter consciência que estava abaixo da força divina, representada na terra pelos homens da Igreja. Tanto o poder do rei quanto o poder da Igreja precisariam ser legitimados.

As proposições do *Dictatus Papae*, conforme explicitam os excertos acima, atestam um poder que, a partir desse momento, abrangeria todos os homens, particularmente os que integravam o estado secular (senhores feudais e príncipes). A Igreja tinha sido levada a tomar medidas para manter seu poder a qualquer custo, porque uma sociedade só aceita naturalmente um governo que de fato a represente e com o qual se identifique.

Oliveira afirma que o estabelecimento das instituições em qualquer tempo histórico decorre das ações humanas:

[...] elas surgem dentro de determinadas condições e somente mantêm sua vitalidade enquanto persistirem as relações humanas que as criaram e que delas necessitam para organizarem e legitimarem a existência desses homens (OLIVEIRA, 2005, p. 5-6).

No entendimento da autora, quando as ações humanas principiaram a se modificar, quando as condições sociais que mantinham a sua vitalidade perderam seu vigor, a Igreja precisou rever seu papel e adotar novas medidas para legitimar seu poder.

O amadurecimento das relações feudais trouxe consigo a exigência de uma nova interpretação da vida. As discussões precisavam, portanto, dar conta de elucidar quem era esse Deus que regia a sociedade por meio da Igreja.

A necessidade de novas teorias explicativas da sociedade tem uma estreita ligação com o princípio de retomada do comércio, cuja expansão tornou o apego pelas coisas materiais irresistível. De acordo com Pirenne (1989, p. 77), podemos dizer que deste fato resulta que a Igreja se viu na necessidade de se modificar e de procurar interpretações da vida que se adaptassem à nova realidade cotidiana. Como lembra o referido autor (PIRENNE, 1989, p. 40), a Igreja tinha pouca simpatia pelo comércio.

Toda concessão parecia perigosa demais para a Igreja, que pretendia defender seu poder temporal e espiritual. Foi a esta necessidade de mudanças e de novas teorias explicativas da vida que ela procurou responder. Segundo Oliveira (2005, p. 27), Anselmo “[...] precisou mostrar que há uma razão que a tudo precede. Ao estabelecer essa máxima, ele explicitou aos homens que eles só poderiam crer na existência de Deus a partir do uso de sua própria inteligência, ou seja, sua razão”.

Foi por meio da razão que Anselmo procurou demonstrar a existência de Deus. De um ponto de vista lógico, ele estaria na origem de tudo, já que todas as coisas precisam partir de um princípio, de um bem supremo e superior a tudo o que existe.

Anselmo foi um importante representante da Igreja desse período exatamente porque conseguiu atribuir um entendimento novo à fé. No entanto, ao legitimar a razão divina, inconscientemente, promoveu uma abertura para que a educação do homem medievo pudesse ser discutida e reformulada. Assim, se os homens são criaturas presenteadas com o dom da razão (caminho pelo qual se exercita a fé) teriam responsabilidades diante da vida e a maior delas seria a de construir e desenvolver a sociedade para o bem comum.

Neste capítulo, procuramos discorrer sobre o feudalismo e a reforma da Igreja do século XI, procurando caracterizar, por meio desses dois elementos, a sociedade em que Anselmo viveu. No terceiro e último capítulo, vamos analisar o pensamento anselmiano, tendo como fontes as obras *Monólogo* e *Proslógio*, algumas *Cartas* e sua biografia escrita por seu discípulo Eadmero.

3. O SÉCULO XI SOB A ÓTICA ANSELMIANA

*Tu és o ser do qual não é possível pensar nada maior
(ANSELMO, Proslógio, cap. II).*

No capítulo anterior, pudemos observar que o amadurecimento das relações feudais encaminhou a sociedade para um novo momento do medievo. Cardini escreve que, nos séculos X e XI, a sociedade pôde vivenciar um desenvolvimento significativo e inédito para o período:

Entre os séculos X e XI, em grandes áreas da Europa ocidental, houve um notável progresso na técnica e na economia; paralelamente, o crescimento demográfico acelerou, de modo notável, seus ritmos. Depois de muitos séculos, o claro restabelecimento da tranquilidade derivada do fim das incursões germânicas e húngaras, bem como uma provável melhoria das condições climáticas, permitiram tanto o aumento da população quanto melhores condições de vida; e os dois fenômenos acabaram por entrecruzar-se e interagir, intensificando-se reciprocamente. A Itália viveu plenamente esse desenvolvimento [...] (CARDINI, 1997, p. 85).

Nessa passagem, a paz, ou seja, a estabilidade social, é apresentada como fator desencadeante do desenvolvimento vivenciado pela sociedade do século XI. Foi a paz que deu condições para que se refletisse sobre as relações humanas.

Apaziguados os homens, solucionados os problemas referentes à sobrevivência e despertados os primeiros germes de retomada do desenvolvimento do comércio e das cidades, desabrocharam, nos indivíduos, uma maior percepção e uma maior curiosidade em relação à imagem de um mundo estabelecido por Deus como ordem invariável e justa.

Começou então a se alterar a concepção de mundo que caminhava exclusivamente no sentido de superar a vida terrena em prol da eternidade. Semeou-se nesse momento uma luta que perduraria pelos séculos seguintes do medievo: de um lado, o grande desejo de se manter fiel à tradição, ou seja, à Igreja; de outro, a crescente urgência de entender, de examinar o mundo.

A Igreja, que “[...] foi o “palco fixo” por trás do qual se moveu toda a história da Idade Média e um dos motores do seu inquieto desenvolvimento [...]” (CAMBI, 1999, p. 145), caminhou no sentido de legitimar sua supremacia em meio às mudanças. Nesta tarefa destacou-se Anselmo que, sem ferir a tradição, procurou provar a existência de Deus unicamente pela via racional.

Em nossa análise, procuraremos mostrar que Anselmo, ao falar de Deus, não só fundamentou sua fé como também afirmou que a razão é inerente à essência humana. O homem cristão, portanto, é resultado do desenvolvimento de dois elementos que compõem sua totalidade: a fé e a razão. Ou seja, ele entende porque crê e crê porque entende.

3.1. Anselmo de Bec e seu tempo

Aos 27 anos de idade, Anselmo optou por se dedicar inteiramente à vida religiosa, abrindo mão da significativa herança de seus pais. Vivendo entre os anos de 1033 e 1109, pôde presenciar e participar ativamente de um momento de grande efervescência social.

Por meio dos relatos de seu discípulo e biógrafo Eadmero, temos acesso a vários detalhes da vida de Anselmo. Essa biografia, também chamada de *Vida de San Anselmo*, faz parte do primeiro volume das *Obras Completas de San Anselmo*. Nela, narrando as viagens, as inquietações e os ricos ensinamentos de Anselmo, Eadmero não deixa de enfatizar que o século XI era de muitas atribulações. Eadmero relata que:

[...] o século XI foi o século das proclamações, da luta entre o poder civil e eclesiástico, entre os reis e os papas, luta em que se intentava negar a autoridade do papa, se não em teoria, pelo menos na prática. Precisamente a vida de Santo Anselmo foi um contínuo batalhar pela

defesa dos interesses da Igreja, de sua unidade, de sua supremacia, de seus direitos (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, IV, 1)²².

É importante salientar que, em sua batalha para defender os interesses da Igreja, Anselmo não desconsiderou que, para fornecer um norte às relações humanas, essa instituição precisava retomar suas origens e isentar-se dos crimes de que estava sendo acusada, a exemplo da simonia (comércio dos objetos sagrados), do nicolaísmo (desordem nos costumes) e da corrupção.

Em suas cartas ou formulações que foram transformadas em livros, Anselmo exortava a Igreja a ser um exemplo para toda a sociedade. Como ele acreditava que ela era a representante de Deus na terra, um exemplo a ser seguido, uma importante e incorruptível força de organização social voltada para o bem comum, dedicou sua vida e seus escritos a reformá-la e, assim, recuperar sua credibilidade e poder.

Sua atividade mais intensa ocorreu na abadia de Bec, onde, de 1093 até sua morte (1109), foi arcebispo. No entanto, já tivera, nessa mesma abadia, uma atuação educacional como prior (1063) e abade (1078), situação em que pôde dedicar mais tempo à orientação de seus discípulos, aos estudos, à escrita e à correção de livros.

Como arcebispo, cargo que ocupou em lugar de seu mestre e conselheiro Lanfranco²³, enfrentava a luta entre os poderes espiritual e temporal. Uma multidão de causas, como escreve Eadmero, levaram, não poucas vezes, Anselmo a ficar enfermo

Contudo, às vezes lhe era fato, vinham a alterar esta paz uma multidão de causas, como a invasão das posses da Igreja, executada por alguns malvados diante da indiferença do rei; a cobrança injusta de impostos que oprimia a todo seu reino e, especialmente, as suas

²² [...] el siglo XI fue el siglo de las investiduras, de la lucha entre el poder civil y el eclesiástico, entre los reyes y los papas, lucha en que se intentó negar la autoridad del papa, si no en teoría, por lo menos en la práctica. Precisamente la vida de San Anselmo fue un continuo batallar por la defensa de los intereses de la Iglesia, de su unidad, de su supremacia, de sus derechos.

²³ De acordo com os relatos de Eadmero, Lanfranco era conhecido como o religioso de maior renome do período. Foi atraído por esta fama e respeito que Anselmo decidiu ficar em Bec. Ao elaborar seu pensamento, Anselmo submeteu-o ao crivo da sabedoria e autoridade do mestre Lanfranco. Observamos que Anselmo tinha, em relação a seu mestre, não só submissão pelo cargo superior de Lanfranco, mas também uma incontestável amizade e confiança.

gentes; a opressão dos mosteiros, que não podiam evitar, e dos que continuamente teria notícia (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, II, 2, 19)²⁴.

Os conflitos eram constantes. Eadmero descreve a opressão sofrida pelas igrejas e monastérios ingleses porque se recusavam a pagar tantos tributos. Os bens do arcebispado chegaram a ser confiscados: “Quando o rei Enrique soube que o Papa continuava em sua decisão, se apressou a apoderar-se de todos os bens do arcebispado, deixando Anselmo sem nada” (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, II, 6, 63)²⁵.

Em meio a estas disputas, Anselmo tinha como missão justificar teoricamente a supremacia da Igreja e protegê-la, além de ajudá-la a retomar sua santidade e liderança. Nas cartas endereçadas a reis, príncipes e papas de seu tempo, ele reitera suas recomendações:

Eles são reis, são príncipes da terra, mas nenhuma honra, nenhuma glória maior podem ter do que honrar, servir e defender a Igreja. A Igreja é vossa mãe – lhes disse -; sede, pois, filhos amorosos e submissos; a Igreja é a esposa de Jesus Cristo, que seu divino Esposo deixou como viúva e exilada neste mundo; protegei-a (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, IV, 4)²⁶.

No excerto acima, fica clara a idéia de que o poder temporal deveria ser submetido à autoridade da Igreja, que era a esposa de Cristo e a representante de Deus na terra. Por isso, reis e príncipes deveriam protegê-la e os intelectuais, legitimá-la. Dessa forma, todo raciocínio desenvolvido por Anselmo passa pela premissa de se ter a certeza de que Deus existe. Para este fim, o uso da razão seria imprescindível.

²⁴ Sin embargo, no siempre le era factible; venían a turbar esta paz una muchedumbre de causas, como la invasión de las posesiones de la iglesia, perpetrada por algunos malvados ante la indiferencia del rey; la exacción de impuestos que oprimía a todo su reino, y especialmente a sus gentes; la opresión de los mosteiros, que no podía evitar, y de los que continuamente tenía noticia.

²⁵ Cuando el rey Enrique supo que el Papa continuaba en su decisión, se apresuró a apoderarse de todos los bienes del arzobispado, dejando sin nada a Anselmo.

²⁶ Ellos son reyes, son príncipes de la tierra, pero ningún honor, ninguna gloria mayor pueden tener como honrar y servir y defender a la Iglesia. La Iglesia es vuestra madre – les dice - ; sed, pues, hijos amantes y sumisos; la Iglesia es la esposa de Jesucristo, que su divino Esposo ha dejado como viuda y desterrada en este mundo; protegida.

A certeza da existência de Deus, segundo Anselmo, é possível quando observamos as coisas criadas, das quais a mais singular é o homem, o único portador da capacidade de refletir sobre sua fé e seus atos.

O próprio Anselmo pode ser citado como exemplo dos progressos que o intelecto humano é capaz de realizar quando estimulado por meio de uma vida dedicada aos estudos. Nesse período, era comum a prática do estudo estar vinculada ao exercício espiritual, à busca de Deus.

A inquietação por compreender as coisas aparece de forma bem explícita nas obras de Anselmo:

Tal ocorre, por exemplo, com o *Monólogo*, o *Proslógio* e o *Cur Deus homo* e todas suas obras filosóficas e teológicas em geral. Nelas se sublima até as verdades mais altas da religião e da metafísica, especialmente até as perfeições mais escondidas da essência divina, e as analisa, as decompõe, as contempla em todos seus aspectos, desfaz equívocos, joga com as palavras, expõe sutilmente seus diversos sentidos, e não pára, incansável, até chegar às últimas deduções, às últimas análises, até deixar a verdade limpa, descarnada, livre de toda impureza (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, III, 2)²⁷.

Eadmero afirma que Anselmo tinha a necessidade de compreender como as coisas eram, suas causas. Esse teria sido o caminho percorrido por ele em todas as suas formulações: primeiro acreditou na existência de Deus por meio de sua fé; depois se munuiu de duas fontes de conhecimento: fé e razão; por fim, a razão lhe permitiu confirmar os dados de sua fé. A esse respeito, mas com outras palavras, Gilson escreve:

[...] Compreender sua fé é aproximar-se da própria visão de Deus. A ordem a observar na busca da verdade é, pois, a seguinte: primeiro crer nos mistérios da fé antes de discuti-los pela razão; depois esforçar-se por compreender aquilo em que se crê. Não dar precedência à fé, como fazem os dialéticos, é presunção; não apelar em seguida para a

²⁷ Tal ocurre, por ejemplo, con el *Monologio*, el *Proslogio*, el *Cur Deus homo* y todas sus obras filosóficas y teológicas en general. En ellas se remonta hasta las verdades más altas de la religión y de la metafísica, especialmente hasta las perfecciones más abstrusas de la esencia divina, y las analiza, las decompone, las contempla en todos sus aspectos, deshace equívocos, juega con las palabras, expone sutilmente sus diversos sentidos, y no para, incansable, hasta bajar a las últimas deducciones, a los últimos análisis, hasta dejar la verdad limpia, descarnada, libre de toda impureza.

razão, como nos proíbem seus adversários, é negligência. Portanto, cumpre evitar ambos os defeitos [...] (1997, p. 292-293).

Anselmo não só buscou crer para compreender, como também incentivou os jovens de sua abadia a, por amor a Deus, realizar o mesmo esforço racional. Segundo Eadmero, o método que Anselmo utilizava era diferente: ele gostava de ensinar por meio de comparações simples para que os alunos pudessem compreender:

Não dava estes avisos e ensinamentos da mesma maneira como o fazem os que ensinam; seguia um caminho distinto, explicando cada coisa por comparações comuns e conhecidas, apoiando seus conselhos em razões sólidas e fortes. Assim, seus ensinamentos tornaram-se convincentes e brilhantes (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 6, 47)²⁸.

Ele relata que Anselmo tanto apreciava dar lições quanto recebê-las: era um dedicado estudioso.

Gilson (1997, p. 303) esclarece que toda a época de Anselmo testemunhou um intenso trabalho de reflexão teológica²⁹ e enfatiza a importância de suas reflexões para aquele momento:

[...] Santo Anselmo fez, portanto, com a técnica filosófica de que dispunha, o que Santo Tomás iria refazer no século XIII com uma técnica filosófica enriquecida pela descoberta da obra inteira de Aristóteles. Argumentando como puro dialético, não se propôs tornar os mistérios inteligíveis em si mesmos, o que teria sido suprimi-los, mas provar pelo que chama de “razões necessárias” que a razão humana bem conduzida leva necessariamente a afirmá-los. Já era muito [...] (GILSON, 1997, p. 293).

Com base no pensamento de Anselmo, segundo Gilson (1997, p. 304), a reflexão filosófica dos teólogos abraçou a natureza e a existência de Deus, a criação e, em particular, o homem considerado em sua atividade intelectual e moral. Mesmo

²⁸ No daba El Santo estos avisos y enseñanzas de la manera con que lo hacen los que enseñan; seguía un camino distinto, explicando cada cosa por comparaciones comunes y conocidas y apoyando sus consejos en razones sólidas y fuertes. Así sus enseñanzas resultaban claras y luminosas.

²⁹ Antes mesmo de Anselmo, o ato de pensar sobre Deus demandava esforço intelectual e dedicação, era objeto de acirradas discussões (entre Lanfranco e Berengário, a respeito da Eucaristia, por exemplo). Anselmo fora atraído à abadia de Bec especialmente pela fama e reconhecimento do trabalho de reflexão teológica do mestre Lanfranco. Nunes (1979, p. 139) escreve que de Bec “espargiram luzes” e que graças ao trabalho de Lanfranco e Anselmo os estudos sagrados e profanos renasceram.

Eadmero, que viveu poucos anos mais que Anselmo, constatou sua influência e importância para as gerações futuras, atribuindo a seu mestre o mérito de inaugurar um caminho pelo qual a ciência teológica pôde se consagrar.

3.2. Considerações sobre Anselmo e a educação: relatos de Eadmero

Enquanto Anselmo foi prior e abade de Bec pôde se dedicar mais à educação dos jovens, sua maior preocupação. Para Anselmo, a juventude é o momento crucial da formação, é o período que separa os dois extremos da vida. Ele fazia uma analogia entre a juventude e a cera bem preparada para receber a impressão de um selo:

Quando se imprime um selo sobre a cera, se a cera está demasiadamente mole ou endurecida não recebe a impressão mais do que de uma forma parcial. Se, pelo contrário, tem o meio entre estes dois extremos, reproduz o selo inteiramente e de uma maneira muito clara. O mesmo ocorre com as idades da vida [...] (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 2, 16)³⁰.

Anselmo explica que a criança ainda não distingue o bem do mal: é a cera mole e incapaz de receber uma forma. Já na fase adulta, a pessoa equivale “à cera endurecida”; ou seja, não consegue, mesmo que queira muito, aprender adequadamente. A juventude, conclui Anselmo, é a boa idade para modelar o indivíduo ao padrão ideal para uma sociedade, é a fase da formação que exige maior dedicação e cuidado.

Eadmero relata que Anselmo era muito dedicado e tinha êxitos notáveis na educação de jovens. Sua abordagem educacional era diferente. Em suas orientações utilizava muitas analogias e comparações simples. Era amável com todos e seus ensinamentos eram adequados às mais diferentes condições, de modo que alcançava o íntimo dos corações de seus discípulos e conduzia-os a uma boa formação cristã.

³⁰ Cuando se imprime un sello sobre a cera, si la cera está demasiado blanda o demasiado endurecida, no recibe la impronta más que de una manera parcial; si, por el contrario, tiene el medio entre estos dos extremos, reproduce el sello enteramente y de una manera muy clara. Lo mismo ocurre con las edades de la vida [...].

Esta formação, segundo ele, abrange duas fases distintas. A primeira é a mais importante, pois é dela que depende o sucesso do indivíduo na vida social. Trata-se da própria essência do que nos torna humanos, ou seja, a formação ética, moral e fraternal. Este é o alicerce sobre o qual se consolida a segunda fase, a de apreensão de conteúdos.

O relato do relacionamento entre Anselmo e Osbern chamou nossa atenção porque é um exemplo da ação educativa entre mestre e discípulo:

Entre os monges de Bec se encontrava um jovem chamado Osbern. De espírito penetrante e muito hábil nos trabalhos manuais, era sujeito de grandes esperanças. Mas a perversidade de seus costumes encobria essas boas qualidades. O que mais lhe prejudicava era o ódio que mantinha contra Anselmo. Pelo que a sua pessoa se referia, muito pouco se preocupava Anselmo com este ódio enraizado, mas desejava vivamente que os costumes do jovem estivessem de acordo com a sua fina inteligência [...] (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 2, 13)³¹.

É interessante observar a postura do mestre na relação com um jovem inteligente, porém de costumes perversos, de caráter indomável, seguramente incompatível com as ordens do monastério. Ao invés de lhe impor duros castigos³², como era costume na época, Anselmo opta por colocar em prática dois pressupostos essenciais ao educador: moderação e afetividade.

Anselmo “[...] lhe rodeia de um afeto particular, lhe admite em sua intimidade, lhe proporciona toda classe de cuidados e sinais da mais viva ternura e lhe exorta de mil maneiras a praticar o bem” (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 2, 13). Faz como um ourives que não usa a força para dar forma ao metal precioso, mas molda-o com suavidade e delicadeza.

³¹ Entre los monjes de Bec se encontraba un joven llamado Osbern. De espíritu penetrante y muy hábil en los trabajos manuales, era sujeto de grandes esperanzas. Pero la perversidad de sus costumbres empañaba esas buenas cualidades. Lo que más le perjudicaba era el odio que mantenía contra Anselmo. Por lo que a su persona se refería, se preocupaba muy poco de este odio encarnizado, pero deseaba vivamente que las costumbres del joven respondiesen a su fina inteligencia [...].

³² Eadmero (*Vida de San Anselmo*, I, 4, 30) descreve uma situação em que Anselmo repreende um abade famoso por sua falta de moderação e aplicação de castigos excessivos: “Se estivesse em seu lugar, gostaria que o tratasse da mesma maneira?” O relato evidencia que as correções do abade sobre seus discípulos incluíam empurrões, golpes e ameaças. Anselmo ensina que o educador assemelha-se a um pai, sendo sua ação permeada por amor fraternal e sua assistência farta de suavidade.

Neste caso, Eadmero faz mais do que um relato. Ele enfatiza o relacionamento entre Anselmo e Osbern de maneira a evidenciar o conceito de formação humana do mestre. De forma planejada, ele “prepara a cera”, certo de que, do contrário, não conseguiria realizar a devida “impressão do selo”.

Para que Osbern pudesse se dedicar a uma vida cenobítica, ou seja, para que fosse capaz de engendrar Cristo na vida dos membros de sua comunidade, era primordial que desenvolvesse em seu íntimo a moral e a caridade, um compromisso declarado consigo mesmo e com os outros, ou seja, viver de fato os ensinamentos cristãos, a exemplo de seu mestre Anselmo.

Observamos outra atitude educacional importante. Anselmo aproxima-se de Osbern sem se preocupar com seus “rótulos”, com sua fama de perverso e indomável. O mestre não só pretende participar da vida do discípulo, como também o admite em sua intimidade. Isto faz com que Anselmo o conheça e projete a melhor forma de proceder em sua formação.

Pouco a pouco, Anselmo consegue se aproximar de Osbern e suavizar sua rudez. Somente depois de ter-se aproximado, de ter-se tornado alguém da confiança do jovem, é que Anselmo passa a lhe ministrar os conteúdos referentes à formação monástica.

Na *Carta 37* (versão espanhola), Anselmo recomenda Osbern a Lanfranco: “[...] lhe rogo que acolha a este irmão com benignidade e lhe trate com bondade, não só porque Osbern é digno, mas porque vosso fiel servidor deseja assim e lhe pede” ³³. Chamando-o de discípulo confiável, dedicado e que já havia realizado consideráveis progressos na carreira eclesiástica, Anselmo termina seu pedido expressando seu desejo de poder terminar seus dias ao lado de Osbern.

Se atentarmos para o que significava caridade, podemos entender o sentimento e o profundo compromisso de Anselmo para com a formação de Osbern. Não encontramos nos relatos, nas obras ou nas cartas um conceito definido e explícito

³³ [...] le ruego que acoja a este hermano con benignidad y le trate con bondad, no solamente porque Osbern es digno, sino también porque vuestro fiel servidor lo desea y porque, deseándolo, os lo pide.

de caridade, porém suas exortações e comportamento expressam que ela é um complemento do amor, uma ação desencadeada por ele.

A caridade em Anselmo ultrapassa o simples ato de dar esmolas, implica benevolência com todos, compreensão com as imperfeições alheias, perdão. Enfim, é uma responsabilidade que se assume com os outros sem desejar nada em troca, como no texto bíblico de I *Coríntios* 13:1-8:

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, e não tivesse caridade, seria como o metal que soa, ou como o sino que tine. Ainda que eu tivesse o dom de profecia, e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência, e ainda que eu tivesse toda a fé, de maneira tal que transportasse os montes, e não tivesse caridade, nada seria. E ainda que distribuísse toda a minha fortuna para o sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, e não tivesse caridade, nada disso me aproveitaria. A caridade é paciente, é benigna. A caridade não inveja, não se vangloria, não se ensoberbece. Não se porta inconvenientemente, não busca seus próprios interesses, não se irrita, não suspeita mal. Não se alegra com a injustiça [...]. Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. A caridade nunca falha.

Como vimos, sem a caridade, nem a ciência, nem os bens ou os próprios interesses importam; ela pressupõe acreditar que o outro é capaz e, com base nisso, esperar pacientemente para colher os resultados. A proposta educacional anselmiana tem como base este sentimento, de forma que o mestre deve conter os exageros dos castigos físicos e dar o espaço necessário para a formação de jovens mais autônomos. Outra analogia explica melhor este pensamento:

[...] suponhamos que plantais uma árvore em vosso jardim; se lhe oprime de sorte que não possa estender seus galhos e lhe prendem por alguns anos, que árvore sairá? Seguramente uma árvore inútil, de galhos torcidos e revoltos. E, de quem será a culpa senão do que lhe atou? [...] (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 4, 30)³⁴.

³⁴ [...] supongamos que plantáis un árbol en vuestro jardín; si se le oprime de suerte que no pueda extender sus ramas y no se le quitan estas trabas más que después de algunos años, ¿qué árbol saldrá? Seguramente un árbol inútil, de ramas torcidas y revueltas. Y ¿de quién será la culpa sino del que le ató? [...].

Inspirado nas sagradas escrituras, Anselmo expõe que há tempo para cada coisa na vida³⁵, tempo de deixar a árvore crescer e tempo de lhe podar os galhos. Exemplifica com a situação de uma criança que, em uma primeira fase, precisa alimentar-se de leite e, somente depois, de pão: “[...] o pão, como todo alimento sólido, é excelente para aquele que pode comê-lo; mas dê a uma criança que acaba de deixar o peito e vereis que ela se asfixiará em vez de fortificar-se [...]” (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 4, 31)³⁶.

Para Anselmo, é preciso saber alimentar a mente distintamente em cada fase da vida, da mesma maneira que se procede com o corpo. Esta orientação foi dirigida a um companheiro de hábito, aflito com a indisciplina no interior de sua abadia:

Indica-me, te suplico – disse a Anselmo – que regra havemos de observar com eles, porque são perversos e incorrigíveis. Dia e noite os castigamos e, no entanto, cada vez são piores [...] e quando forem adultos, que será deles? Embrutecidos e selvagens. Mas, então, para quê gastar tanto com eles, se terminam por fazerem-se uns brutos? (EADMERO, *Vida de San Anselmo*, I, 4, 30)³⁷.

As palavras do abade lembram situações da educação atual. “Para que gastar tanto com eles, se por fim não aprendem?” Anselmo explica que o crescimento acontece pelo alimento que proporcionamos aos educandos. Se a educação é permeada por ódio e irritação, o crescimento também ocorrerá junto a toda sorte de suspeitas e vícios.

Ao chamar a atenção de seus pares para a forma com que conduziam a educação no século XI, Anselmo nos deixou uma grande lição: conteúdos são essenciais, mas não podem, sozinhos, dar conta da formação humana. É preciso ensinar, sem tirar do indivíduo a sensibilidade que o torna homem, possibilitar-lhe homem cada vez mais conhecimento para que possa discernir e optar pela retidão da vontade.

³⁵ Eclesiastes 3:1-2: “Tudo tem um tempo determinado, e há tempo para todo o propósito debaixo do céu: há tempo de nascer, e há tempo de morrer, tempo de plantar, e tempo de arrancar o que plantou [...] tempo de espalhar pedras, e tempo de ajuntá-las; tempo de abraçar e tempo de afastar-se [...]”.

³⁶ [...] el pan, como todo otro alimento sólido, es excelente para aquel que puede comerlo; pero dádsele a un niño que acaba de dejar el pecho, y veréis que le asfixiará en vez de fortificarle [...].

³⁷ Indícame, te suplico – le dice a Anselmo -, qué regla hay que observar con ellos, porque son perversos e incorregibles. Día y noche los castigamos, y, sin embargo, cada vez son peores [...] ¿ y cuando sean adultos, qué será de ellos? Embrutecidos y salvajes. Pero entonces¿para qué gastar tanto con ellos, si terminan por hacerse unos brutos?

3.3. As *Cartas* de Anselmo

As correspondências³⁸ de Anselmo são preciosas fontes de pesquisa. Segundo Southern (1955, p. 227) as cartas, de uma maneira geral, constituem-se em agradáveis instrumentos de instrução, são caminhos informais de aprendizagem.

Desta forma, em um primeiro momento, nosso intuito será abordar algumas correspondências que nos permitem conhecer as diversas faces do homem Anselmo: o amigo, o conselheiro, o aconselhado, o decepcionado, o saudoso, o criticado. Para este fim escolhemos, da edição em espanhol, as *Cartas* 2, 25, 43, 47, 51, 52 (do Livro I - escritas de 1063 a 1078) e 82, 83, 84, 140, 143 (do Livro II – escritas de 1093 a 1109).

Em um segundo momento, o critério da escolha foi o de evidenciar aspectos voltados à educação do período. Assim, escolhemos as *Cartas* 49 e 125 da versão espanhola e, as *Cartas* 37, 64 e 113 da versão italiana³⁹.

Acrescentamos que, para além dos limites deste trabalho, todas as *Cartas* de Anselmo são fontes fundamentais, pois, por meio delas, temos acesso às questões que permeavam as relações sociais do século XI, de forma clara, simples e íntima. As *Cartas* constituem o caminho pelo qual Anselmo ensinou seus discípulos e orientou seus pares e autoridades instituídas de seu momento.

A importância das correspondências de Anselmo constam na introdução deste documento:

³⁸ Durante a maior parte de nossa pesquisa, valemo-nos da edição espanhola da BAC, a única que então conhecíamos. Posteriormente fomos informados pelo professor Paulo Ricardo Martines (Professor Dr. do departamento de Filosofia da UEM, especialista em Santo Anselmo) da existência da edição italiana (475 cartas), mais completa do que a edição espanhola (143 cartas). Cumpre que o referido professor gentilmente nos emprestou o material, mas infelizmente não dispúnhamos de tempo suficiente para um estudo atento da edição italiana. Por isso, limitamo-nos a analisar apenas três cartas da edição italiana. Temos consciência da limitação desta opção, mas era a melhor possível nas condições em que nos encontrávamos, em razão dos prazos. A atenuante é que pretendemos prosseguir em nossos estudos posteriormente, em nível de doutorado, sobre Anselmo. Poderemos, então, recorrendo à edição italiana, corrigir possíveis equívocos ou lacunas em nossa dissertação.

³⁹ Em especial, essas três *Cartas* da versão italiana foram indicadas pelo artigo de Pierre Riché (1984) intitulado "*Vie scolaire et pédagogie au Bec*".

A correspondência de Santo Anselmo foi extensíssima, mas não nos resta mais que uma pequena parte. Os reis e os bispos de toda a Europa vinham a ele consultar e pedir seus conselhos: da Francia, da Inglaterra, da Escócia, da Irlanda, da Normandia, da Itália, da Espanha, da Dinamarca. Isto é um sinal de sua influência e de sua ação. Ainda que sofram do mau gosto da época, especialmente da retórica, permitem, contudo, conhecer bem os diversos aspectos da vida do Santo e de sua doutrina espiritual, ao mesmo tempo em que mostram com grande destaque os principais traços de sua fisionomia moral: o amigo, o diretor espiritual, o defensor da Igreja. Entre as cartas de espiritualidade é possível saborear páginas excelentes sobre as virtudes religiosas, a perfeição, o amor de Deus e do próximo, o silêncio, a humildade, a alegria, a paz; também se encontram excelentes conselhos aos superiores (*Cartas*, Introdução)⁴⁰.

Segundo relatos de Eadmero, as correspondências deixavam transparecer a vida de Anselmo; por meio delas podemos conhecer um pouco melhor seu pensamento, verificar que sua formação de teólogo ocorreu por meio dos conhecimentos da fé e da razão e que, assim, ele se preparou para cumprir o objetivo tão complexo de falar de Deus. Compartilharemos, portanto, seu conteúdo.

Na *Carta 2*, Anselmo escreve aos companheiros de hábito e discorre sobre a importância de uma verdadeira amizade, destacando que isso é digno de admiração. Ele nutria pelos monges uma amizade sincera e não demonstrava constrangimento em dizer que se esforçava para deles conquistar maior afeto e confiança do que já possuía.

Durante os períodos de viagem, em virtude dos compromissos de seu cargo, Anselmo escrevia aos amigos para dizer que não os esquecia e aproveitava a oportunidade para aconselhá-los e lembrá-los de que o exercício das virtudes é muito difícil, porém, deve ser uma prática cotidiana.

⁴⁰ La correspondencia de San Anselmo fué extensísima, pero no nos queda más que una pequeña parte. Los reyes y los obispos de toda Europa acudían a él a consultarle y pedirle sus consejos: de Francia, de Inglaterra, de Escocia, de Irlanda, de Normandia, de Italia, de España, de Dinamarca. Esto es un índice de su influencia y de su acción. Aunque adolecen un tanto del mal gusto de la época, especialmente de retórica, permiten, sin embargo, conocer bien los diversos aspectos de la vida del Santo y de su doctrina espiritual, al mismo tiempo que se acusan con fuerte relieve los principales rasgos de su fisionomía moral: el amigo, el director espiritual, el defensor de la Iglesia. Entre las cartas de espiritualidad se pueden gustar páginas exquisitas sobre las virtudes religiosas, la perfección, el amor de Dios y del prójimo, el silencio, la humildad, la alegría, la paz; también se encuentran excelentes consejos a los superiores.

No exercício das virtudes é mais difícil obter um resultado que ainda não se obteve do que privar-se por indolência de um proveito; assim como recobrar o que a negligência fez perder é mais penoso que adquirir o que se sabe que não tem ainda [...] (ANSELMO, *Carta* 2:52)⁴¹.

Pela carta, podemos perceber que não só é difícil obter resultados na busca das virtudes, como também é possível perder as que já se tem. Por este motivo, Anselmo ressaltava que a única certeza da vida é a morte, as demais são todas mutáveis: “Assim que, vendo que tua vida passada vai crescendo de dia em dia, podes ter a segurança de que o tempo de viver bem diminui para ti todas as manhãs” ⁴² (ANSELMO, *Carta* 2:93). Portanto, as virtudes deveriam ser buscadas diariamente, na vida terrena, no presente, para que se alcançasse a certeza de estar entre os eleitos de Deus.

Na *Carta* 52, novamente Anselmo fala de amizade e descreve o sofrimento pela ausência do amigo Gilberto. Confessa que não tinha a dimensão do quanto estimava o amigo e que só descobriu esse sentimento com a ausência. Em razão do cargo que ocupava e dos inúmeros compromissos a que o arcebispado o obrigava, o sentimento de saudade dos amigos tornou-se uma constante em sua vida.

Nas *Cartas* 82, 83 e 84 Anselmo consola os amigos que lamentavam sua ausência, descrevendo seus sentimentos em relação ao cargo de arcebispo. Observamos que, nelas, Anselmo confidenciou aos amigos que fora praticamente arrastado para o cargo e que este o impossibilitava de fazer as duas coisas de que mais gostava: estudar e aconselhar os jovens.

Por ter relutado e, posteriormente, aceitado o arcebispado, Anselmo foi criticado e a atitude lembrada por alguns como uma “humildade fingida”. Anselmo apontava a gravidade desta acusação, pois considerava que uma figura de destaque na Igreja deveria ser exemplo para todos.

⁴¹ En el trabajo de las virtudes es más difícil obtener un resultado que aún no se ha obtenido que privarse por indolencia de un provecho; así como el recobrar lo que la negligencia ha hecho perder es más penoso que adquirir lo que se sabe que no tiene aún [...].

⁴² Así que, viendo que tu vida pasada va creciendo de día en día, puedes tener la seguridad de que el tiempo de vivir bien disminuye para ti todas las mañanas.

Anselmo esclarece que jamais se negaria a realizar algum bem ou dizer não à obra que Deus lhe confiara, mas não nega que a aceitação do arcebispado tenha sido um momento de dor, já que estava bastante debilitado pelo acúmulo de atividades das quais precisava dar conta.

Embora extensa, gostaríamos de transcrever a passagem na íntegra:

Quais sejam meus sentimentos, Ele mesmo os conhece, Ele cuja presença ilumina o exterior e o interior do homem; minhas lágrimas e meus gritos dão testemunho disto, assim como os soluços de meu coração, semelhantes a rugidos; eu não recordo senti-los inferiores ao peso do episcopado que caía sobre mim, me confiou o destino da Igreja de Cantorbery. Os poetas não expressaram muito bem, a meu juízo, estas lamentações, estes gemidos; eram verdadeiros dardos de dor que penetravam em minha alma para torturá-la, e também a torturam flechas penetrantes. Não puderam ignorar o feito aqueles que viram meu rosto nesse dia em que os bispos e os abades, com os grandes do reino, arrastando-me apesar de meus clamores e protestos, me levaram à força à Igreja; não se pôde dizer se eram loucos que haviam se apoderado de um homem em seu bom sentido ou se eram homens sãos que levavam a um louco. A única diferença entre nós é que eles cantavam, enquanto eu, cheio de assombro e dor, parecia mais morto que vivo. Neste mesmo dia, quando pude refletir atentamente sobre vosso afeto, como sobre a carga imposta à minha debilidade, explodi em lamentos e choros de uma maneira inusitada, porque a tristeza podia mais do que a razão; estas pessoas me ouviram de longe, correram e, ao ver-me, creram que eu ia perder a vida ou o juízo; pensando assim, espargiram água benta e me deram de beber (ANSELMO, *Carta 82:15*)⁴³.

No relato acima, percebemos o quanto Anselmo sofreu ao ser obrigado a aceitar o arcebispado, consciente da grande responsabilidade que o cargo lhe imporia. Tendo sido mal interpretado porque, depois de expressar tamanha repulsa, se tornou

⁴³ [...] Cuáles sean mis sentimientos, Él mismo los conoce, Él cuya presencia ilumina el exterior y el interior del hombre; mis lágrimas y mis gritos dan testimonio de ello, así como los sollozos de mi corazón, semejantes a rugidos; yo no recuerdo haberlos tenido como ellos bajo el peso del episcopado que caía sobre mí, se me confió el destino de la iglesia de Cantorbery. Los poetas no han expresado bastante bien, a mi juicio, estas lamentaciones, estos gemidos; eran verdaderos dardos de dolor que penetraban en mi alma para torturarla, y aun la torturan flechas aceradas. No pudieron ignorar el hecho aquellos que vieron mi rostro en ese día en que los obispos y los abades, con los grandes del reino, arrastrándome a pesar de mis clamores y protestas, me llevaron por la fuerza a la iglesia; no se hubiera podido decir si eran locos que se habían apoderado de un hombre en su buen sentido o eran hombres sanos que llevaban a un loco. La única diferencia entre nosotros es que ellos cantaban, mientras que yo, lleno de estupefacción y dolor parecía más a un muerto que a un vivo. Este mismo día, cuando pude reflexionar atentamente sobre vuestro afecto, como sobre la carga impuesta a mi debilidad, estallé en quejas y lloros de una manera inusitada, porque la tristeza podía más que la razón; estas gentes me oyeron de lejos, corrieron y, al verme, creyeron que iba a perder la vida o el juicio; en esta idea me rociaron con agua bendita y me dieron de beber.

arcebispo, pediu aos amigos que saíssem em sua defesa. Declarando que, para ele, teria sido mais fácil submeter-se à autoridade de um superior do que se tornar o responsável pelo governo das almas e socorro dos necessitados, afirmava que estavam fazendo falso e imprudente juízo de si.

Em uma carta anterior, a de número 25, Anselmo confidenciou a seu amigo Enrique que estava descontente consigo mesmo. Sentia-se um “desgraçado”, digno de reprovação, mas explica que essa angústia tinha uma causa: muitos eram os obstáculos que o impediam de avançar em seus estudos e que o privavam de ler, escrever e meditar.

A *Carta 25* contém uma nota de essencial importância:

Seu cargo de prior obrigava Anselmo a ocupações completamente contrárias a seus gostos e atrativos espirituais, obrigando-lhe a dispersar suas forças nos cuidados da administração. Somente os conselhos e quase as ordens de seu amigo Maurílio, arcebispo de Rouen, lhe impediram de renunciar seu cargo (*Carta 25:25*, nota 1)⁴⁴.

Anselmo sentia o peso das obrigações do arcebispado e se entristecia porque as inúmeras ocupações o impediam de estudar e acompanhar a formação de seus discípulos de maneira mais próxima, como vimos no tópico 3.2. Em diversos momentos da leitura das *Cartas*, percebemos que, mesmo debilitado e entristecido pelas lutas de seu cotidiano, Anselmo não deixa de falar de sentimentos:

Quando o sentimento de um verdadeiro afeto acende em um coração, arde nele verdadeiramente sempre, sem ter a necessidade de um sopro estranho que lhe atice; no entanto, a frequência de relações dá aos amigos muito contentamento: conversas mútuas se estão juntos, troca de afetos se estão separados (ANSELMO, *Carta 25:4*)⁴⁵.

⁴⁴ Su cargo de prior obligaba a Anselmo a ocupaciones completamente contrarias a sus gustos y atrativos espirituales, obligándole a dispersar sus fuerzas en los cuidados de la administración. Solamente los consejos y casi las órdenes de su amigo Maurilio, arzobispo de Rouen, le impidieron renunciar a su cargo.

⁴⁵ Cuando el sentimiento de un verdadero afecto se ha encendido en un corazón, arde en él verdadeiramente siempre, sin tener necesidad de un sopro extraño que le atice; sin embargo, la frecuencia de relaciones da a los amigos no poco contento: conversaciones mutuas si están juntos, cambio de afectos si están separados.

Nas palavras de Anselmo vimos que, estando longe ou perto, os amigos eram causa de contentamento, era com eles que compartilhava os momentos de alegria ou de angústias.

Na *Carta* 140, Anselmo aponta que o maior exemplo de uma sociedade precisa ser a própria Igreja, dela precisam emanar lições de amizade, amor e respeito ao próximo:

Entre os seculares, cada um procura insistentemente prevalecer sua opinião pessoal, dizendo ao outro: “Não será como queres, mas sim como eu quero”. Todo o contrário deve se ouvir entre religiosos, por exemplo: “Que não se faça segundo a minha vontade, mas sim como a tua” (ANSELMO, *Carta* 140:18)⁴⁶.

Anselmo enfatiza a importância do exemplo, considera-o uma via essencial que liga educador e educando. Nesta e em outras cartas, ele se refere à conduta de cada um e à necessidade de se proceder de forma sempre cautelosa. É possível que esse pensamento tenha sido motivado pela postura que ele próprio devia adotar por ocupar uma posição de destaque, ou seja, por ser alvo de críticas.

Esse cuidado com a própria imagem fica claro nas *Cartas* 43, 47 e 51, cujo tema é o *Monólogo*. Na *Carta* 43, Anselmo escreve a Lanfranco, pedindo-lhe que examine o *Monólogo*, na expectativa da aprovação do mestre.

Anselmo esclarece que, em caso de desaprovação, o *Monólogo* deveria ser destruído: “[...] não entregueis o exemplar que vos envio nem a mim nem a D. Mauricio: destrua-o de qualquer maneira, pela água ou pelo fogo, ou rasgue-o; em resumo, faça-o desaparecer” (ANSELMO, *Carta* 43:26)⁴⁷.

Na *Carta* 47, endereçada a Lanfranco antes de ter recebido a resposta da carta anterior, Anselmo dá explicações sobre o *Monólogo*. Esclarece que toda sua obra

⁴⁶ [...] Entre los seculares, cada uno procura a porfía hacer prevalecer su opinión personal, diciendo al otro: “No será como quieres, sino como yo quiero”. Todo lo contrario debe oírse entre religiosos, por ejemplo: “Que no se haga según mi voluntad, sino según la tuya”.

⁴⁷ [...] Pero en caso de un juicio desfavorable, no entreguéis el ejemplar que os envío ni a mí ni a D. Mauricio: destruídlo de cualquier manera, por el agua o por el fuego, o rompedlo; en una palabra, hacedlo desaparecer.

foi, várias vezes, revisada e que não tinha nenhuma intenção de fazer qualquer afirmação que se opusesse aos conteúdos bíblicos ou do mestre Agostinho.

O conteúdo dessa carta, juntamente com o da *Carta 51*, expressa o receio de ser mal interpretado em suas formulações. Vejamos dois exemplos:

[...] É certo que em determinados lugares pude explicar-me de um modo distinto e melhor, de sorte que é bastante fácil interpretar o pensamento em um sentido bem mais favorável [...] (ANSELMO, *Carta 47:50*).

Temo que venha a cair nas mãos dessa gente que se ocupa mais em criticar o que lê de que compreendê-lo: se vêem nesta obra algo que não ouviram antes ou que não tenham notado até então, começarão em seguida a gritar que lanço novidades ou opiniões contrárias à verdade [...] (ANSELMO, *Carta 51:5*)⁴⁸.

Nas duas passagens, Anselmo demonstra insegurança quanto à boa aceitação do conteúdo de sua obra *Monológico*. De certa forma, ele manifesta consciência de que abordava os conteúdos de sua fé de uma maneira inovadora. Anselmo queria que todos conhecessem sua verdadeira intenção e que suas formulações contribuíssem para um melhor entendimento das verdades da fé.

Esse é o conteúdo da *Carta 143*:

Seria, com efeito, pouco razoável e intolerável tratar como questões duvidosas o que está solidamente fundamentado sobre a firme pedra, e isto por causa de quem não o compreende. Porque nossa fé deve ser defendida pela razão contra os ímpios, e não contra aqueles que se envaidecem chamando-se cristãos. [...] Com efeito, o cristão deve ir pela fé à inteligência, e não pela inteligência à fé, nem cessar de crer se não pode compreender (ANSELMO, *Carta 143:42*)⁴⁹.

⁴⁸ [...] Es cierto que en ciertos lugares hubiera podido explicarme de un modo distinto y mejor, de suerte que es bastante fácil interpretar el pensamiento en un sentido más bien desfavorable [...].
[...] Temo que venga a caer entre manos de esa gente que se ocupa más de criticar lo que lee de que comprenderlo: si ven en esta obra algo de que no han oído hablar antes o que no hayan advertido hasta entonces, empezarán en seguida a gritar que lanzo novedades u opiniones contrarias a la verdad [...].

⁴⁹ Sería, en efecto, poco razonable e intolerable tratar como cuestiones dudosas lo que está sólidamente fundado sobre la firme piedra, y esto por causa de quien no lo comprende. Porque nuestra fe debe ser defendida por la razón contra los impíos, y no contra aquellos que se honran llamándose cristianos. [...] En efecto, el cristiano debe ir por la fe a la inteligencia, y no por la inteligencia a la fe, ni cesar de creer si no puede comprender [...].

Vimos que Anselmo atribui à razão um papel essencial na compreensão da própria essência do ser cristão. Este pensamento remete às formulações de Agostinho e Boécio. A inteligência da fé é uma herança e isso pode ser comprovado por meio de uma particularidade que aproxima o *De Trinitate*, de Boécio, e o *Monólogo*, de Anselmo:

[...] não há nem sequer uma única citação ou referência à Bíblia, e isto num tratado teológico sobre a Santíssima Trindade. Não que a Escolástica se caracterize por ser racional, não-bíblica, mas é preciso frisar aqui a especial importância dada à razão na tarefa de conjugar razão e fé [...] (LAUAND, 2008, p. 3).

Além do fato de os dois autores não citarem a Bíblia, merecem destaque também as semelhanças quanto ao estilo de pensamento e de escrita das obras: ambos trataram os conteúdos da fé pela razão. Fé e razão constituem o fio condutor do pensamento na Idade Média, especialmente o de Boécio e de Anselmo. Mais do que isso, percebemos que, embora haja uma supremacia da fé sobre a razão, esta desempenha um papel de muita evidência, sendo constantemente convocada a confirmar os dados da fé.

Certamente, devemos pesquisar até onde for dado ao olhar da razão humana ascender às alturas do conhecimento da divindade [...] (BOÉCIO, *De Trinitate*, Introdução).

Fica claro, então, que a criatura racional deve colocar todo o seu poder e querer para recordar, compreender e amar o bem supremo, finalidade para a qual ela reconhece ter recebido a sua existência (ANSELMO, *Monólogo*, cap. LXVIII).

Tal como seus influenciadores, Anselmo tinha a convicção de sua fé e da racionalidade humana. Ele pediu que o conteúdo da carta fosse lido na presença da assembléia e que todos pudessem ouvir que sua intenção era a de que os cristãos passassem, pela fé, à inteligência.

Até aqui evidenciamos cartas que retrataram um homem vivendo seu tempo, procurando compreender sua fé e ser alguém melhor para a sociedade. Passaremos agora a abordar as *Cartas* com conteúdos mais voltados à educação.

Na *Carta* 64, Anselmo expressou sua alegria pelo progresso do monge Maurizio no exercício da declinação. Anselmo afirmou ter-se “entediado” ao tentar ensinar a declinação a outros jovens, porque se tratava de um exercício complexo, que compreendia o estudo aprofundado de cada palavra e de suas possíveis variações. Segundo ele, entender o sentido das palavras é extremamente importante para uma melhor compreensão do que se lê. Por isso, aconselhou e motivou Maurizio a ser ainda mais aplicado em seu aprendizado.

Semelhante exortação é encontrada na *Carta* 125, endereçada a um sobrinho. Nela, vemos que Anselmo era querido pela irmã, que o homenageara dando ao filho o nome do irmão. Ao consolar o sobrinho pela ausência da mãe, Anselmo destaca a importância dos estudos, afirmando que o cristão precisa ser alguém que, de fato, conheça a natureza das coisas:

[...] recomendo-te e ordeno que evites a ociosidade para aplicar-te ao aperfeiçoamento dos teus estudos, fim pelo qual te deixei um tempo na Inglaterra. Procura compreender bem as regras da gramática; acostuma-te por um exercício cotidiano a compor, especialmente em prosa; não busques demasiadamente as dificuldades, mas expressa-te de uma maneira clara e razoável. Fale sempre em latim, a menos que a necessidade te obrigue a outra coisa (ANSELMO, *Carta* 125:25)⁵⁰.

Na passagem, Anselmo recomenda ao sobrinho que estude sempre, que inicie pelo que é simples e que se dedique a aprimorar seu conhecimento por meio de exercícios cotidianos. Orienta que observe sua conduta, uma vez que a educação também ocorre quando se observam as palavras, se miram os bons exemplos:

Sobretudo vigia tua conduta e a importância dos modos. [...] porque calando e escutando, para aprender com a atenção posta nas palavras e nos exemplos de outro, se faz mais progressos que querendo mostrar sua ciência por discursos retóricos e inúteis (ANSELMO, *Carta* 125:33)⁵¹.

⁵⁰ [...] te recomiendo y ordeno que evites la ociosidad para aplicarte al perfeccionamiento de tus estudios, con cuyo fin te he dejado un tiempo en Inglaterra. Procura penetrarte bien de las reglas de la gramática; acostúmbrate por un ejercicio cotidiano a componer, especialmente en prosa; no busques demasiado las dificultades, pero exprésate de una manera clara y razonable. Habla siempre en latín, a menos que la necesidad te obligue a otra cosa.

⁵¹ [...] Por encima de todo vigila tu conducta y la gravedad de los modales. [...] porque callando y escuchando, para aprender con la atención puesta en las palabras y en los ejemplos de otro, se hacen más progresos que queriendo mostrar su ciencia por discursos retóricos e inútiles [...].

A possibilidade de se educar pelo exemplo também foi tema da *Carta 49*, escrita a Paulo. Nela, Anselmo alerta o abade para o fato de que as pessoas são mais influenciáveis pela conduta do que pelas palavras:

[...] porque o que não podeis expressar por palavras, podeis manifestar por meio da vossa vida. O exemplo tem muito mais eficácia para persuadir ao bem que a palavra, tanto mais quando edificam as boas obras em um homem que não disse nada e se deprecia a eloquência naquele que não faz nada [...] (ANSELMO, *Carta 49:5*)⁵².

Anselmo explica que Paulo mais respeito conquistaria e mais pessoas persuadiria ao bem por meio de uma conduta exemplar do que pelo excesso de severidade ou por uma justiça implacável. Insta-o a ser um líder amado, cuja ação seja permeada por moderação e caridade.

É importante ressaltar que, em todas as cartas de Anselmo, observamos uma constância dos votos de amizade e de exortações imbuídas de mansidão. Independentemente de para quem escrevesse, Anselmo dispensava um tratamento afetuoso e particular. É o caso da *Carta 37*, destinada a exortar o noviço Lanzone a ser estável.

No início da carta, vimos a amizade e a intimidade com que Anselmo escreveu ao noviço. Percebemos que esta era sua marca. Ele envolvia-se, dedicava-se à formação das pessoas, estabelecia um compromisso para toda a vida⁵³. Esta era a sua forma de educar.

Ao escrever a Lanzone, que mudava seguidamente de abadia, não progredindo em seus estudos, exorta-o a ter constância, explicando que essa virtude era essencial à formação. Sobre a importância da estabilidade, ele faz a seguinte analogia:

⁵² [...] porque lo que no podéis expresar de palabra podéis manifestarlo por vuestra vida. El ejemplo tiene mucha más eficacia para persuadir al bien que la palabra, tanto más cuando que edifican las buenas obras en un hombre que no dice nada y se desprecia la elocuencia en aquel que no hace nada [...].

⁵³ Eadmero relata que Anselmo foi mestre e amigo de Osbern, inclusive quando esse discípulo adoeceu. Nessa ocasião, era Anselmo quem lhe dava alimento e remédios, sem se afastar de seu leito por um só dia. Vindo a falecer o discípulo, Anselmo chorou como quem perde um filho amado. A Carta 4 da versão espanhola relata o pesar de Anselmo e o pedido de orações pelo discípulo morto.

Uma arvorezinha, se é frequentemente transplantada ou plantada há pouco tempo, é nesse mesmo lugar prejudicada com a contínua agitação, não tendo, de modo algum, forças para criar raízes, rapidamente seca, não produz nenhuma colheita de frutos [...] (ANSELMO, *Carta 37:44*)⁵⁴.

A instabilidade em que vivia o noviço não lhe dava condições espaciais de desenvolvimento, nem tempo para que as raízes pudessem crescer. Anselmo observa que, sem a devida constância, Lanzzone não poderia ter a tranquilidade de espírito necessária ao desenvolvimento. Orienta-o, em primeiro plano, a desejar desenvolver estas raízes, ter paciência e voluntariamente dedicar-se aos objetivos de sua formação.

De certo modo, esta é também a orientação de Anselmo na *Carta 113*, escrita ao abade Pietro. Ele aconselhava o abade a permitir que seu clérigo, espontaneamente, decidisse se aceitava ou não o manto monacal e em qual monastério. Explica Anselmo:

[...] o noviço vive no monastério e em plena segurança pretende espontaneamente a conversão monástica, é apreendido pela nossa regra como um adiantamento com o objetivo de provar a estabilidade da mesma. Ninguém pode, nesse meio tempo, constrangê-lo a permanecer, mas lhe é concedida a faculdade de ir embora livremente. [...] se quiserdes reconduzir a vós o dito clérigo, mandai buscá-lo; e se ele quiser, terá livre faculdade de deixar-nos; se porém não quiser, não deve o vosso discernimento infligir-lhe a calúnia de querer permanecer conosco, nem de existir de nossa parte alguma intenção de repudiá-lo (ANSELMO, *Carta 113:23*)⁵⁵.

Para Anselmo, o jovem não pode ser forçado ou constrangido a fazer o que repudia. É certo que precisa ser orientado constantemente, contido nos excessos, porém o poder de decisão sobre a própria vida é parte fundamental de sua formação.

⁵⁴ Un arboscello, se spesso à trapiantato, o, piantato di recente, è sul luogo stesso disturbato collo scompigliarlo di continuo, nona vendo affatto la forza di metter radici, rapidamente inaridendosi si dissecca, né produce alcun felice raccolto di frutti [...].

⁵⁵ [...] il novizio vive nel monastero e in piena sicurezza aspira spontaneamente alla conversione monastica, è inteso dalla nostra regola come un rinvio al fine di saggiarne la stabilità. Nè alcuno può nel frattempo costringerlo a rimanere, ma gli è concessa la facoltà di andarsene liberamente. [...] se volete ricondurre a voi il detto chierico, mandatelo a prendere; e se egli vorrà, abbia libera facoltà di lasciarci; se invece non vorrà, non deve il vostro discernimento infliggergli la calunnia di voler rimanere con noi, nè deve esserci da parte nostra alcuna intenzione di repudiarlo.

3.4. *Monológio e Proslógio*: provas da existência de Deus

3.4.1. O *Monológio*

O *Monológio* ou “Exemplo de meditação sobre o fundamento racional da fé” foi escrito no ano de 1076. Já nas primeiras páginas, encontramos a carta escrita por Anselmo a seu mestre e conselheiro Lanfranco (1005-1089). Nela, Anselmo expõe que seu *Monológio* foi escrito após insistentes pedidos de seus companheiros de hábito e pede ao seu mestre que o analise:

[...] submeto ao vosso juízo este escrito devendo ser examinado, para que com a autoridade desse conselheiro seja retirado o que está mal e venha a ser dado, corrigido, aos que o desejam (ANSELMO, *Monológio*, Carta ao arcebispo Lanfranco).

No prólogo, o autor explicita que se propôs a discutir a essência divina e outras questões conexas, como a de seus atributos e sua criação. Ele se preocupa em apresentar o assunto da obra, mas também em expor o quão árdua foi sua tarefa, já que lhe foi permitido utilizar somente a razão na elaboração de seu pensamento, “[...] sem, absolutamente, recorrer, em nada, à autoridade das Sagradas Escrituras” (ANSELMO, *Monológio*, Prólogo).

Em virtude da complexidade dos argumentos, ele dizia acreditar que seus escritos logo seriam esquecidos

[...] confortava-me também a esperança de que este escrito ficaria conhecido apenas por aqueles que o encomendaram e que, rapidamente cansados de lê-lo, sepultariam no desprezo e no esquecimento uma obra feita mais para que me deixassem em paz do que para corresponder, com competência, à sua justa curiosidade (ANSELMO, *Monológio*, Prólogo).

Explica que teve cuidado ao escolher sua fonte principal: o *De Trinitate* de Santo Agostinho. Esta obra deveria ser o parâmetro pelo qual ele gostaria que seu *Monológio* fosse julgado, já que tinha a certeza de que suas formulações em nada ofendiam aos princípios cristãos.

Explica que não se reportou à grande autoridade de Agostinho para copiá-lo, mas para dar credibilidade às suas próprias argumentações. Embora o momento histórico de Anselmo e o de Agostinho sejam bem distintos e as questões sociais com que se depararam tenham sido outras, os princípios e a seriedade com que ambos trataram os conteúdos da fé são os mesmos.

No século XI as relações principiavam a depender menos da Igreja e por esse motivo era preciso afirmar que a razão é imprescindível, que só a fé não basta, já que não comporia a totalidade do indivíduo.

O papel da razão em relação à fé seria o de defendê-la, justificá-la, ou seja, fazer com que a compreensão de sua crença fosse possível por via do intelecto. Para ambos os autores, Agostinho e Anselmo, a fé e a razão, juntas, seriam fontes de conhecimento, não rivais.

Anselmo afirma que somente a ausência da razão poderia levar o homem a duvidar da existência de Deus. Segundo ele, a reflexão, ou o uso do intelecto humano, deveria ser algo inerente ao verdadeiro cristão; mais do que isto, até mesmo as pessoas de “inteligência medíocre” poderiam, por meio da razão, ser levadas a crer na existência de Deus e na sua autoria de criação.

[...] se alguém ignorasse isso e muitas outras coisas, nas quais nós cremos com certeza acerca de Deus e das suas criaturas, penso que tal pessoa, embora de inteligência medíocre, possa chegar a convencer-se ao menos em grande parte, dessas coisas usando apenas a razão (ANSELMO, *Monólogo*, cap. I).

O *Monólogo* explicita um caminho de firme convicção racional: crer na existência de Deus é o princípio básico da existência humana. Todos os argumentos formulados nesta obra são exaustivamente discutidos, questionados, repetidos. Anselmo levanta o maior número possível de hipóteses para cada um dos argumentos, pautando-se na razão e inaugurando uma nova linguagem textual, um novo momento da escolástica. É o que Oliveira escreve:

Neste sentido, suas formulações, exemplo de reflexões Escolásticas, precisavam mostrar, pela razão e pelo intelecto, a existência de Deus em todas as coisas. É por isso que a sua reflexão evidencia alguns

aspectos novos e relevantes no que diz respeito ao pensamento educacional. A maneira que escolhe para discutir e provar que Deus existe expressa um novo caminho do pensamento [...] (OLIVEIRA, 2005, p. 24).

De acordo com Oliveira (2005, p. 15), no século XI, a busca por novas teorias que explicassem e legitimassem as coisas humanas e terrenas era intensa. Portanto, o grande desafio de Anselmo era responder a estas questões, principalmente legitimar a existência de Deus. Nesse caso, ele explica que todas as coisas que julgamos, por exemplo, boas em maior ou em menor grau, precisam estar pautadas em algo que seja a essência absoluta da bondade e de outros atributos, tais como grandeza, justiça e sabedoria.

[...] Sendo, portanto, certo de que todas as coisas, quando comparadas entre si, apresentam-se boas no mesmo grau ou em grau diferente, é necessário que elas sejam boas por um “algo” que é o mesmo em todas. [...] Quem poderia pensar, entretanto, que não seja um grande bem aquilo pelo qual todas as coisas são boas? De fato ele é bom por si mesmo, pois todos os outros bens derivam dele (ANSELMO, *Monólogo*, cap. I).

Para Anselmo, a essência absoluta seria, ela própria, a essência dos atributos. Sendo, portanto, superior a tudo o que existe, ela seria a causa única de todos os bens:

Se, portanto, todas as coisas que existem derivam dessa mesma causa, não há dúvida de que ela é única; e que existe por si. E, se tudo o que existe procede de uma causa única, é necessário que ela exista por si e o resto derive a sua origem de outra. Mas tudo o que se origina de outro é menor do que a causa que produz todos os seres e que só existe por si. Assim, o que existe por si mesmo é superior a todas as coisas (ANSELMO, *Monólogo*, cap. III).

Verifica-se, portanto, que Anselmo vai compondo um raciocínio baseado no argumento central de que a essência suprema é superior a tudo porque existe por si mesma, e não por outro, e porque dela tudo o que existe derivou. Ele desenvolve essa discussão entre os capítulos I e III, terminando, no capítulo IV, com a afirmação de que esta essência absoluta precisa ser única e não múltipla. Ao final, conclui que Deus, de fato, é o único que é, sendo todas as outras criaturas participantes de seu ser.

Essa argumentação é encontrada também na discussão boeciana dos *Septenários*, conforme interpretação de Savian Filho (2005, p. 97): “[...] as coisas são definidas como bens segundos, provenientes do primeiro bem, cujo ser mesmo é o bem”.

Para chegar à conclusão de que este ser existe por si e é único, Anselmo apontou e discutiu três hipóteses: a essência absoluta pode ser causa do *nada*, de si própria ou derivar de outro ser.

Argumenta que, se ela existir por outra, de maneira alguma poderia ser considerada absoluta ou superior a tudo, pois, deste modo, teríamos vários princípios criadores e não uma só essência absoluta, o que seria absurdo pensar.

Quanto à outra hipótese, se esta essência fosse fruto do nada, ele se pergunta: como seria possível todas as coisas emanarem deste *nada*? Ele próprio já tinha afirmado antes que do “*nada, nada emana*”⁵⁶. Anselmo é levado, então, pela razão a concluir “Que aquela natureza, portanto, sem a qual não há nenhuma outra coisa, possa ser considerada o *nada* é tão falso quanto é absurdo afirmar que tudo o que existe não existe” (ANSELMO, *Monólogo*, cap. VI). Assim, já que seria equívoco pensar que a essência suprema é fruto do nada, não seria esta também a hipótese verdadeira.

De sua perspectiva, se, como demonstrou por via racional, a essência suprema não pode derivar de outra nem ter surgido do *nada*, resta apenas uma hipótese, a que exprime a verdade: ela existe por si e, única, comunica seu ser e seus atributos a tudo o que existe.

[...] Com efeito, por uma razão completamente semelhante àquela que nos permitiu concluir que todas as coisas que existem, existem por uma única causa, que única existe por si mesma, enquanto as demais existem em virtude apenas do ser que as produziu; por essa razão, é possível demonstrar que tudo aquilo que tem vida vive por causa de algo que é o único a ter vida por si mesmo, quando, ao contrário, as outras coisas vivem por causa de um princípio distinto delas (ANSELMO, *Monólogo*, cap. XIII).

⁵⁶ Anselmo, *Monólogo*, cap. VI.

Nessa passagem, Anselmo esclarece que esta natureza suprema, uma vez que existe por si mesma, é a causa única da existência de todas as coisas. As criaturas têm, portanto, uma não-existência, ou seja, compartilham da existência divina. Nesta conclusão, evidencia-se um Deus que está mais próximo do homem, que está presente em tudo o que foi criado. Anselmo, mesmo sem citar as Escrituras, lembrou-se da passagem de *Gálatas* 2:20: “[...] vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim [...]”, como se observa na passagem seguinte:

[...] Segundo este raciocínio, portanto, o espírito criador é o único que existe de verdade, e todas as coisas criadas não existem, apesar de a sua não-existência não ser absoluta, porque foram transformadas em algo ao serem criadas do nada por aquele que, único, existe de maneira absoluta (ANSELMO, *Monólogo*, cap. XXVIII).

Com base nesse pensar Deus como único ser absoluto em relação à existência e aos atributos, Anselmo defendeu que todas as coisas criadas são essencialmente boas, justas e perfeitas. Tal como em *Gênesis* 1,31, onde se lê “Viu Deus tudo o que tinha feito, e que era muito bom”, Anselmo assim se expressou: *dele, por ele e nele* todas as coisas existem, inclusive o bem.

Anselmo demonstra não ter dúvidas em relação ao cuidado de Deus para com a criação. Ele estava diante da tarefa mais árdua de sua vida, uma vez que abordava em seus escritos a existência do ser que era a razão não só de sua vida, mas da própria identidade do homem medieval. Além de o contexto social ser complexo, o “pensar Deus” ultrapassava todos os limites da racionalidade humana:

A mim parece que o mistério desta coisa tão sublime transcenda todo o alcance da inteligência humana e por isso julgo dever renunciar a qualquer esforço para explicar como possa acontecer. Com efeito, creio que, para quem investiga uma coisa incompreensível, deva ser suficiente alcançar, mediante a razão, o conhecimento da existência certíssima dela, ainda que não consiga penetrar com a inteligência como ela existe (ANSELMO, *Monólogo*, cap. LXIV).

Exatamente porque enfrentava uma investigação do incompreensível, Anselmo utilizou a repetição, o argumento e o contra-argumento, ou seja, as etapas do método escolástico, à exaustão. Estas etapas são simbolicamente comparadas por Zilles (1996, p. 68) ao desenvolvimento de uma criança: “[...] primeiro se lhe diz

como são as coisas (leitura); depois ela mesma começa a perguntar (*quaestio*) e a discutir (fase ativa: *disputatio*)”.

Também se reportando à utilização das etapas do método escolástico por Anselmo, Alain de Libera acrescenta que sua reflexão teológica sobre a relação homem x Deus “forja instrumentos, inventa uma língua”, faz com que o trabalho teológico seja estimulado e que o mundo latinófono encontre sua identidade.

Libera, em sua obra *A Filosofia Medieval*, acrescenta que a filosofia deve muito a Anselmo. Esse autor nos leva a perceber que Anselmo representou uma novidade para o medievo. O próprio Anselmo sentia que era portador de algo novo, o que fica claro nas *Cartas* 43, 47 e 51, nas quais registrou os cuidados com a elaboração e a divulgação do *Monólogo*, como vimos no tópico 3.3.

A confiança de Anselmo na articulação entre fé e razão levou-o a escrever, com autoridade, sobre os mistérios da fé, da existência divina e humana. É por meio da existência e racionalidade humanas que Anselmo legitima a divina.

Segundo Anselmo, o homem provém da essência suprema, é parte da criação, mas dela difere pelo fato de possuir intelecto, capacidade de pensar, de recordar. A isso Anselmo chamou de “mente”, nossa parte imortal, a particularidade que faz do homem uma criatura especial. O intelecto humano é que nos torna semelhantes ao criador e únicos em relação a todos os seres criados.

Com efeito, reconhecemos que ela (a mente) é a mais verdadeira imagem da essência suprema justamente por aquilo que possui de maior e de mais semelhante com esta. E não resta dúvida que não é possível pensar que tenha sido dado pela natureza à criatura racional algo mais excelente e mais semelhante à essência suprema do que a faculdade de poder recordar, compreender e amar aquilo que é o ser melhor e maior entre todas as coisas (ANSELMO, *Monólogo*, cap. LXVII).

Para Anselmo, as capacidades de pensar e de recordar são meios pelos quais o homem busca conhecer a essência divina e, por amor a ela, viver harmoniosamente com seus semelhantes, ou seja, em sociedade.

O uso da razão seria o caminho pelo qual o homem poderia discernir entre o bem e o mal, transitar da terra para uma vida eterna e feliz. A felicidade, então, poderíamos assim dizer, estaria concentrada na razão humana que é o meio imprescindível pelo qual o homem busca conhecer a Deus e a si mesmo. Com base nesse discernimento das coisas, o homem poderia construir uma sociedade mais voltada para a coletividade:

[...] Outrossim, para uma natureza racional, a propriedade da racionalidade outra coisa não é senão poder discernir o justo do não justo, o verdadeiro do não verdadeiro, o bom do não bom, o melhor do menos bom. Mas este poder seria para ela completamente inútil e supérfluo se não amasse ou rechaçasse aquilo que distingue, segundo um juízo de verdadeiro discernimento. Disto parece decorrer, com suficiente evidência, que todo ser racional foi criado com a finalidade de amar mais, de amar menos ou de repelir as coisas, segundo as julgue, pelo discernimento racional, melhores ou menos boas ou completamente más (ANSELMO, *Monólogo*, cap. LXVIII).

Vemos, nessa passagem, que o homem pode, pela razão, escolher o que ama ou o que repele, afastar-se do mal ou dirigir-se para o bem. Anselmo admite ser um grande mistério compreender como esta essência suprema existe e se manifesta em nosso intelecto, mas considera que um fato parece certo: a racionalidade humana implica um compromisso bastante evidente com a sociedade. É preciso olhar o outro, aprender e ensinar sempre que a ocasião permitir, comprometer-se com a sociedade e com a formação das pessoas que a compõem; enfim, construir as relações de forma a manter e desenvolver o todo social.

3.4.2 - O *Proslógio*

Redigido nos dois anos seguintes ao *Monólogo*, o *Proslógio*, ou “A fé buscando apoiar-se na razão”, é caracterizado como um esforço para sintetizar⁵⁷ os argumentos apontados no *Monólogo* em um único argumento, que por si só exprimisse toda a essência divina.

⁵⁷ A palavra sintetizar aqui tem o sentido de torná-lo mais claro e não simplificá-lo. Martines (1997, p. 90) esclarece que tanto o *Monólogo* quanto o *Proslógio* pretenderam abordar a essência divina, mas que o *Proslógio* adquire uma forma diferenciada: é estruturado com base na negação, na impossibilidade de pensar Deus e em forma de prece.

No Proêmio, Anselmo confidencia que pensou em abandonar esse objetivo. Explicita que o *Monológio* foi um debate consigo mesmo, ao passo que o *Proslógio* seria uma meditação sobre tudo o que escrevera. Anselmo enxergava a complexidade de seus argumentos e procurou expressar, de outra forma, a mesma convicção que tinha na existência de Deus.

A este respeito, escreve Eadmero

Compôs também um livro ao qual nomeou de *Monológio*, porque nele dialoga consigo mesmo e, deixando de um lado a Sagrada Escritura, busca somente com a razão o que é Deus e como é certo o que sobre o particular nos diz a fé, e que não pode ser de outro modo.

Depois disso lhe veio à mente a idéia de investigar se não poderia demonstrar por um argumento único e breve tudo o que a fé nos ensina sobre Deus e seus atributos, como sua eternidade, sua imutabilidade, sua onipotência, sua onipresença, sua incompreensibilidade, sua justiça, seu amor, sua misericórdia, sua verdade, sua veracidade, sua bondade e muitos outros, e como se poderia mostrar que todas estas coisas Nele são uma só. Encontrou nesta investigação, como ele mesmo contava, uma grande dificuldade. [...] Anselmo recomeça a escrever seus argumentos sobre novos formatos [...] ao que chamou Proslógio, porque nele se entretém com Deus e consigo mesmo (*Vida de San Anselmo*, I, 3, 25-26)⁵⁸.

A passagem mostra que Anselmo teve dificuldades em elaborar um só e breve argumento sobre a essência divina. Ele estava convencido de que precisava ser mais claro e objetivo em suas demonstrações. A este respeito Gilson escreve que as provas do *Monológio* eram complicadas e Anselmo estava à procura de um argumento que, por si só, levasse à certeza da existência divina:

[...] santo Anselmo está preocupado como fornecer provas tão manifestas quanto possível e que se impõem como que por si mesmas ao assentimento de nosso espírito. Ele apenas leva ao extremo esse caráter da prova, coroando as demonstrações precedentes com um

⁵⁸ [...] Compuso también un libro al que puso por título *Monologio*, porque en él habla consigo mismo, y, dejando de un lado la Sagrada Escritura, busca con solo la razón lo que es Dios, y cómo es cierto lo que sobre el particular nos dice la fe, y que no puede ser de otro modo. Tras de esto le vino a la mente la idea de investigar si no podría demostrar por un argumento único y breve todo lo que la fe nos enseña sobre Dios e sus atributos, como su eternidad, su inmutabilidad, su omnipotencia, su ubicuidad, su incompreensibilidad, su justicia, su amor, su misericordia, su verdad, su veracidad, su bondad y otros muchos, y como se podría mostrar que todas estas cosas no hacen en El más que una sola. Encontró en esta investigación, como él mismo contaba, una gran dificultad. [...] Anselmo comienza de nuevo a escribir su argumento sobre nuevas tablillas [...] al que llamó *Proslógio*, porque en él se entretiene con Dios y consigo mismo.

argumento ontológico desenvolvido no *Proslogium* (GILSON, 1997, p. 296).

Podemos observar que Anselmo não tinha o intuito de diminuir ou de simplificar seus argumentos e sim o de chegar, por quaisquer um deles, ao “ser do qual não é possível pensar nada maior”⁵⁹.

Anselmo (*Proslógio*, cap. XV) explicou que este ser é tão grande que supera a nossa capacidade de pensá-lo. Esta incompreensibilidade de Deus, segundo Martines (1997, p. 90), é uma característica marcante do *Proslógio*, uma nova forma de trabalhar a questão: do ser que existe por si e é superior a tudo, para o ser a respeito do qual não é possível pensar nada maior.

Segundo Martines, como o *Proslógio* tem outras características, a exemplo dos inúmeros momentos de prece: “Eis-me, ó Senhor meu Deus, ensina, agora, ao meu coração onde e como procurar-te [...]” (ANSELMO, *Proslógio*, cap. I), não pode ser considerado, como o *Monológio*, uma meditação solitária.

Evidentemente, o argumento tem sua origem na fé. Martines, em sua obra intitulada *O “Argumento único” do Proslogion de Anselmo de Cantuária*, observa que, mesmo que o intelecto se movimente nos horizontes da fé, tem um fim para além dela. Ele exemplifica com o caso do insensato, que diz: “não há Deus”. Mesmo que esse homem não cresse, seria possível admitir o absurdo desse pensar, pois se pensa de uma forma a palavra ligada a seu significado e, de outra forma, quando se entende o que de fato a palavra é. O primeiro leva à estranheza, a um vazio de compreensão; o segundo encaminha a inteligência para a verdade.

Assim, mesmo o insensato seria obrigado a crer na existência de Deus, pois compreende a frase “algo tal que não se pode pensar nada maior”, conforme aponta Martines:

1. Há, ao menos no intelecto, “algo tal que não se pode pensar nada maior”, uma vez que se entende tal expressão.

⁵⁹ Localizada no capítulo II do *Proslógio*, esta frase expressa a síntese do pensamento anselmiano, também conhecida como “argumento ontológico”.

2. Este “algo tal que não se pode pensar nada maior” não pode estar somente no intelecto. Se isso ocorresse, poder-se-ia pensar ser também na coisa, o que é maior.
3. Portanto, esse “algo tal que não se pode pensar nada maior” existe no intelecto e na coisa (1997, p. 13).

É importante observar que, na passagem acima, o autor expõe três passos da reflexão anselmiana. Anselmo organiza seu pensamento apresentando uma hipótese, depois uma fundamentação racional que legitima a hipótese e, por fim, uma tese conclusiva.

Estes passos da reflexão anselmiana, embora apresentem alguns elementos de similaridade com Agostinho e Boécio, contêm algo novo. A esse respeito, esclarece Libera (2004, p. 303): Anselmo leva o argumento a se desenvolver e a se afirmar por si próprio. Este autor escreve que, no *Proslógio*, o objetivo maior não é falar do *ser*, mas de estabelecer no argumento um entendimento do máximo, ou seja, da perfeição que esse *ser* expressa.

Como já dissemos anteriormente, explicar esta essência absoluta foi uma difícil tarefa. Em uma sociedade em mudanças, até mesmo Deus – a razão maior de ser do cristianismo - precisou ser legitimado. Importa ressaltar que, no primeiro capítulo do *Proslógio*, Anselmo expõe que seu presente era palco de preocupações de tal ordem que os homens estavam se afastando de Deus.

Eia, vamos homem! Foge por um pouco às tuas ocupações, esconde-te dos teus pensamentos tumultuados, afasta as tuas graves preocupações e deixa de lado as tuas trabalhosas inquietudes. Busca, por um momento, a Deus, e descansa um pouco nele. Entra no esconderijo da tua mente, aparta-te de tudo, exceto de Deus e daquilo que pode levar-te a ele, e, fechada a porta, procura-o [...] (ANSELMO, *Proslógio*, cap. I).

Foi nesse contexto de transformações que Anselmo colocou o intelecto humano como condição para se crer em Deus. “Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender” (ANSELMO, *Proslógio*, cap. I).

Uma vez que o uso da razão torna possível confirmar os dados da fé, ou seja, a não mais duvidar de que Deus existe, Anselmo passa a abordar os atributos divinos como sendo inerentes a Deus, aliás, concebe-os como sua própria essência.

Abordaremos esta discussão com base em uma passagem de Anselmo e outra de seu intérprete, Gilson:

Mas tudo aquilo que tu és, certamente, és não por outro e, sim, por ti mesmo. Tu és, portanto, a vida mesma pela qual vives, a sabedoria pela qual és sábio, a bondade pela qual és bom para com os bons e maus. E assim por diante (ANSELMO, *Proslógio*, cap. XII).

[...] Assim, atribuindo a Deus tudo o que, falando em termos absolutos, nos parece melhor ser do que não ser, estabelecemos que Deus é, e que ele é indivisivelmente, vivo, sábio, poderoso e todo-poderoso, verdadeiro, justo, bem-aventurado, eterno. Todas essas perfeições reúnem-se em Deus sem alterar sua perfeita simplicidade (GILSON, 1997, p. 301).

Anselmo escreve que Deus é o que é por si próprio e que seus atributos também são sua essência. Já Gilson estende-se em explicitar esses atributos: vivo, sábio, poderoso, verdadeiro, justo, bem-aventurado, eterno. É interessante observar que Gilson considera os atributos como sinônimos da perfeição de Deus.

Anselmo evidencia um Deus simples, que confere racionalidade ao homem para que este possa entendê-lo e amá-lo. O *Proslógio*, inclusive, contém muitos momentos de prece. Martines (1997, p. 36) escreve que meditação e disputa, fé e inteligência são pares que permeiam o vocabulário e o trabalho de Anselmo. Foi este o caminho pelo qual Anselmo elaborou um pensamento que inaugurou novos pressupostos para os homens medievais.

3.5. Um novo olhar para o medievo

Uma vez que a escrita da história evidencia as agruras e alegrias que consolidam os valores de uma sociedade e que, num momento específico dessa história, a Igreja e seus intelectuais foram os responsáveis por essa tarefa, podemos dizer que os

escritos de Anselmo registraram esse processo e nos tornaram possível uma leitura muito próxima do seu presente vivido – o século XI.

Por isso, vamos destacar alguns pontos que consideramos fundamentais em seus escritos. Em primeiro lugar, os textos anselmianos foram escritos de forma a inaugurar uma nova linguagem textual e se caracterizaram por uma argumentação e uma repetição exaustivas, cuja finalidade era cercar as hipóteses possíveis de entendimento de qualquer assunto abordado. Caracterizaram-se também, como já dissemos, pela convivência muito positiva dos conhecimentos da fé com os da razão. A necessidade de falar de Deus, provar sua existência, é um fato que por si só representa o novo.

Vejamos a descrição que Le Goff e Schmitt fizeram do conceito de Deus que os homens adotaram no período que estamos abordando:

Se há uma noção que resume toda concepção de mundo dos homens da Idade Média, é a de Deus. Não há idéia mais englobante, mais universal, que essa. Deus compreende, ou melhor, excede todo o campo concebível da experiência, tudo o que é observável na natureza, incluindo os homens, tudo o que é pensável, a começar pela própria idéia de Deus. Ele é todo-poderoso, eterno, onipresente. Escapa a todas as tentativas de figuração [...] (2006, p. 301).

Se, em resumo, Deus é tudo o que explica a sociedade medieva, grave é quando até esta certeza passa a ser uma dúvida. O fato de Anselmo ter teorizado a respeito da existência de Deus em duas de suas principais obras evidencia uma realidade latente de seu tempo: os homens procuravam conhecer-se melhor, conhecer Deus e a sociedade.

Com o ressurgimento das cidades e do comércio, os homens se viram diante de outra forma de suprir suas necessidades e puderam viver um pouco menos dependentes dos seus senhores e, principalmente, da Igreja. Nesse momento, deram-se conta de que os parâmetros sociais, enraizados há mais de cinco séculos, principiavam a ganhar novos contornos.

A formação do homem na Idade Média caminhou intimamente ligada à fé, caracterizando um conceito de homem como criatura de Deus, que caminha passageiramente pela terra em busca da vida eterna. Educar é formar o homem para praticar os valores cristãos. O respeito ao próximo, às leis, à vida, enfim, às virtudes são pressupostos que se preservaram do passado.

Com a reforma ocorrida no século XI, esses valores foram mantidos e puderam chegar até nós. Aliás, é por eles que os reformadores lutaram. No entanto, nesse momento histórico, produziu-se uma nova interpretação de mundo, particularmente a respeito da realidade material: a afirmação do intelecto humano, da capacidade de distinguir o bem e o mal, retirou o homem da cômoda posição de “Deus quis assim”.

A afirmação da racionalidade humana, explicitada em Anselmo, colocou na ordem do dia a responsabilidade do homem sobre seus atos e sobre o bom andamento da sociedade.

Para Anselmo, como representante da forma de pensar seu tempo, a vida é doada por Deus ao homem e a razão é considerada um grande presente, mas isso não significa que o homem seja desprovido de responsabilidades. Podemos assim dizer que, em Anselmo, vislumbramos um Deus cristão diferente⁶⁰, mais humano, um pai que espera que seus filhos façam tudo certo, pois estão de posse do que lhes é semelhante, a capacidade de pensar, de recordar, de aprender, de ensinar, de transformar a natureza.

A descrição anselmiana de Deus lembra o relato bíblico da ressurreição de Lázaro⁶¹, no qual se conta que Cristo pediu aos homens que retirassem a pedra para que Ele, posteriormente, realizasse o milagre. Sendo também Deus, Cristo poderia ter feito tudo sozinho, mas lembrou-se de que algumas coisas competem ao homem. Da mesma forma, podemos apontar, por meio da reflexão de Anselmo, que Deus criara todas as coisas, mas, por meio do intelecto, deu ao homem condições de buscar o conhecimento e os caminhos do bem viver em sociedade.

⁶⁰ Duby (1988, p. 31) escreve que “Entre os anos de 980 e 1130, os cristãos do Ocidente ainda não se reergueram de sua prostração perante um Deus que imaginam terrível”.

⁶¹ Evangelho de São João 11:1-44.

Por meio dos escritos analisados, podemos enxergar uma mobilidade nas relações humanas do medievo. As coisas não consideradas prontas, estanques, mas como construções humanas e o conhecimento é uma dessas construções. Compartilhamos o pensamento de Schmitt e Le Goff (2006, p. 388) quanto à possibilidade de se considerar que, se houve um renascimento teológico no século XII, ele começou no dia em que Anselmo empreendeu provar a existência de Deus somente pela razão.

Ao falar de Deus, o discurso anselmiano não está desconectado da educação. Em todas as épocas históricas, o homem educa partindo dos pressupostos morais e éticos que acredita ser fundamentais à formação de sujeitos que possam dar a sua contribuição ao todo social. Grande parte das formulações de Anselmo são dedicadas a esse fim, à formação humana, reforçando sempre as características essenciais do educador: compromisso, moderação, sensibilidade, amor e conhecimento profundo do que se pretende ensinar.

4. CONCLUSÃO

Ao longo do trabalho, procuramos compreender o pensamento anselmiano e apontar a importância de suas reflexões sobre Deus, sobre o homem e sua racionalidade. Discorremos, de modo geral, sobre parte da história da Igreja na Alta Idade Média e de dois pensadores de suma importância para o período: Agostinho e Boécio. Também apontamos elementos que contribuíram para o entendimento do presente de Anselmo e das questões que então se colocavam para os homens e que levaram Anselmo a procurar respondê-las em seus escritos. Nosso olhar procurou, essencialmente, observar como cada um desses autores, de diferentes momentos da história, pensaram a formação humana.

Evidenciamos que ícones do pensamento, como Agostinho, Boécio e Anselmo, não existiram por acaso: foram construídos sobre o firme alicerce da reflexão histórica, caminho este que também intentamos percorrer.

As lições que apreendemos foram muitas e a mais importante delas foi reconhecer o compromisso integral que o educador precisa ter com a formação humana. Este compromisso está ligado ao exercício da caridade, do sentimento que leva à ação em prol do outro, de forma altruísta.

Vimos em Anselmo, tanto em palavras como em atos, que o educador não pode inculcar em outrem as características fundamentalmente humanas que não possua em abundância dentro de si próprio. O professor precisa ter uma base sólida, pautada na moral, na ética, na caridade, e conhecer profundamente os conteúdos que deseja ensinar.

Deste modo, acreditamos que, embora datados historicamente, muitas lições de Anselmo são atemporais, o que nos faz chamá-lo de “clássico”. Este é um modelo de leitura que deveria ser contemplado no currículo de todos os cursos de licenciatura, pois trata da essência do exercício docente.

Vivenciamos uma época em que a insatisfação dos docentes em relação ao exercício de sua profissão tornou-se comum nas manchetes de jornais. Em geral, as notícias evidenciam que acima de 40% dos professores (inclusive os universitários) não gostam de ensinar e mais de 60% destes abandonariam a profissão imediatamente, se tivessem oportunidade.

Reconhecemos que os problemas existem que são graves e diversos, de acordo com cada região. Porém, eles existiram ao longo de toda a história. O que Anselmo e a Idade Média nos ensinam com muita autoridade e atualidade é que a profissão docente não pode ser um “acidente”, ela é especial, certamente a mais importante, visto que atua sobre o pilar da formação: a humana.

5. FONTES

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A Doutrina Cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Confissões; De Magistro. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. Sermão 43. In: **Obras de san Agustin**. Traduction y prologo del padre Fr. Amador del Fueyo, Osa. Madrid: BAC, 1950, tomo VII.

ANSELMO DE BEC. Del Libre-arbedrío. In: **Obras completas**. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos, 1952, p. 543-587.

_____. Monólogo. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. Proslógio. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Obras completas**. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos, 1952, v. 1 e 2.

BÍBLIA SAGRADA. **Antigo e Novo Testamento**. Flórida, EUA: Vida, 1994.

BOÉCIO. **A Consolação da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. De Trinitate. In: LAUAND, J. **Boécio e o De Trinitate**: Tradução e estudo introdutório. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2008.

_____. Septenários. In: SAVIAN FILHO, J. **Escritos** (Opuscula Sacra): tradução, introdução, estudos e notas de Juvenal Savian Filho; prefácio Marilena Chauí. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

EADMERO. Vida de San Anselmo. In: **Obras completas**. Madrid: BAC: Bibliotecas de Autores Cristianos, 1952, v. 2, p. 5-33.

6. REFERÊNCIAS

BLOCH, M. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, s/d.

BLOCH, M. **Introdução à História**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.

BOEHNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1970.

BRAUDEL, F. **História e Ciência Sociais**. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

CAMBI, F. **História da Pedagogia**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

CARDINI, F. A Itália entre os séculos XI e XIII: renovação e expansão do Ocidente depois do ano Mil. In: MONGELLI, L. (Org.) **Mudanças e rumos: o Ocidente Medieval** (séculos XI – XIII). Cotia, SP: ÍBIS, 1997, p. 83-108.

DICTATUS PAPAE. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Dictatus_Papae>. Acesso em: 20 abr. 2007.

DUBY, G. **A Europa na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

_____. **Ano 1000, Ano 2000: na pista de nossos medos**. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. **O ano mil**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

_____. **Para uma História das mentalidades**. Lisboa: Terramar, 1999.

DUFFY, E. **Santos e Pecadores: História dos Papas**. São Paulo: Cosac & Naify Edições Ltda, 1998, p. 87-100.

DURKHEIM, E. **A Evolução Pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995, p. 03-77.

ESPINOSA, F. **Antologia de textos medievais**. Lisboa: Sá da Costa, 1981.

FEBVRE, L. **História**. São Paulo: Ática, 1978.

FOURQUIM, G. **Senhorio e feudalidade na Idade Média**. Lisboa: Edições 70, 1987.

GANSHOF, F. L. **Que é o feudalismo?** Portugal: Publicações Europa-América, 1976.

GILSON, E. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GRABMANN, M. **Filosofia Medieval**. Barcelona: Labor, 1949.

GUIMARÃES, M.; OLIVEIRA, T. **As comunas medievais**: seu papel transformador na sociedade feudal a partir do século XI. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/publicacao/sem_ppe_2003/Trabalhos%20Completos/pdf/025.pdf>. Acesso em: 19 jun. 2008.

GUIZOT, F. **História da Civilização na Europa** (v. I, lições 1-7). Lisboa: Livraria Editora, 1907.

_____. Historie générale de la civilisation em Europe - Sétima lição. In: MENDES, C.; OLIVEIRA, T. (Org.). **Formação do Terceiro Estado**: as Comunas. Maringá: Eduem, 2005, p. 27-48.

GUMIERI, E. B. **Educação e Trabalho**: transformações ocorridas na Idade Média (séculos XII e XIII). Maringá: 2003, 202 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2003.

_____. O nascimento do pensamento burguês. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS: TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E EDUCAÇÃO, 2., 2002, Maringá. **Anais completos...** Maringá: UEM, 2002, p. 95-99.

LAUAND, J. **Cultura e Educação na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Boécio e o De Trinitate**: Tradução e estudo introdutório. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/convenit5/lauan.htm>>. Acesso em: 10 jul. 2008.

LE GOFF, J. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

_____. **Mercadores e banqueiros na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2006, v. 1 e 2.

LIBERA, A. **A Filosofia Medieval**. São Paulo: Loyola, 2004.

MARTINES, P. R. **O “Argumento único” do Proslogion de Anselmo de Cantuária**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

MENDES, C. M. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). **Formação do Terceiro Estado**: as Comunas. Maringá: EDUEM, 2005.

NOVAES, M. Nota sobre o problema da universalidade em Agostinho, do ponto de vista da relação entre fé e razão. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, v. 7, n. 2, p. 31-54, jul.-dez. 1997.

NUNES, R. A. C. **História da Educação na Antigüidade Cristã**. São Paulo: EPU: EDUSP, 1978.

_____. **História da Educação na Idade Média.** São Paulo: EPU: EDUSP, 1979.

OLIVEIRA, T. **A escolástica no debate acerca da separação dos poderes eclesiástico e laico.** Editora Mandruvã: São Paulo, 2005a.

_____. A Filosofia Medieval: uma proposta cristã de reflexão. In: COSTA, C. J. (Org.) **Fundamentos filosóficos da educação.** Maringá: EDUEM, 2005b, p. 79-101.

_____. Apogeu e crise de uma época: as universidades medievais. **Educare Et Educare** – Revista de Educação. Cascavel: EDUNIOESTE, v. 1, p. 25-36, 2006.

_____. Boécio (480-525): o limiar de duas concepções filosóficas. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS: TRANSFORMAÇÃO SOCIAL E EDUCAÇÃO, 2., 2002, Maringá. **Anais completos...** Maringá: UEM, 2002, p. 46-53.

_____. **Escolástica.** São Paulo: Mandruvã, 2005c.

_____. **Guizot e a Idade Média:** Civilização e Lutas Políticas. Tese (Doutorado em História) - Universidade Estadual Paulista "Julio de Mesquita Filho", Assis, 1997.

_____. Considerações sobre o caráter Histórico da Escolástica. In: OLIVEIRA, T. (Org.) **Luzes sobre a Idade Média.** Maringá: EDUEM, 2002.

_____. (Org. e trad.). O estado da sociedade religiosa no século V (François Guizot). In: **Apontamentos.** Maringá: EDUEM, n. 77, 1999.

OLIVEIRA, T.; VITORETTI, R. A. Considerações sobre a educação em Sêneca e Agostinho. In: PEREIRA MELO, J. J.; PIRATELI, M. R. (Org.). **Ensaio sobre Cristianismo na Antigüidade.** Maringá: Eduem, 2006.

PESSANHA, J. A. M. Vida e Obra de Santo Agostinho. In: **Os Pensadores.** São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PIRENNE, H. **As cidades da Idade Média.** Portugal: Publicações Europa-América, 1989.

POLÍBIOS. **História.** Brasília: Editora UnB, 1985.

REGRA DE SÃO BENTO. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com/textos/bento.htm>>. Acesso em: 11 abr. 2008.

RICHÈ, P. Vie scolaire et pédagogie au Bec. In: **Les mutations socio-culturelles au tournant des siècles XI-XII.** Paris: CNRS, 1984.

ROLDÃO, J. **Sem a Igreja Católica não haveria civilização Ocidental:** nova corrente de historiadores rejeitam os mitos anticatólicos e antimedievais. Disponível em: <<http://catolicismo.wordpress.com>>. Acesso em: 15 dez. 2008.

SAVIAN FILHO, J. In: **Escritos** (Opuscula Sacra). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SOUZA, J. Z. **Agostinho: buscador inquieto da verdade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

SOUTHERN, R. W. **La formacion de la Edad Media**. Madrid: Revista de Occidente, 1955.

_____. Eadmer's life of Anselm. In: **Saint Anselm and his biographer: a study of monastic life and thought**. Cambridge: University Press, 1966.

STEENBERGHEN, F. V. **História da Filosofia: período cristão**. Lisboa: Gradiva, s/d.

STREFLING, S. R. **O argumento ontológico de Santo Anselmo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ZILLES, U. **Fé e Razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

IMAGEM 1. Dictatus Papae. Disponível em: <<http://www.wikipedia.com.br>>. Acesso em: 20 abr. 2007.

7. ANEXOS

7.1. Dictatus Papae

DICTATUS PAPAE - DE GREGÓRIO VII

I. «*Quod Romana ecclesia a solo Domino sit fundata*». (Que a Igreja Romana foi fundada somente pelo Senhor).

II. «*Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis*». (Que só o Pontífice Romano seja dito legitimamente universal).

III. «*Quod ille solus possit deponere episcopus vel reconciliare*». (Que só ele possa depor ou absolver bispos).

IV. «*Quod legatus eius omnibus episcopis presit in concilio etiam inferioris gradus et adversus eos sententiam depositionis possit dare*». (Que o seu legado está no concílio acima de todos os bispos de nível inferior; e que pode dar contra eles sentença de deposição).

V. «*Quod absentes papa possit deponere*» (Que o Papa possa depor ausentes).

VI. «*Quod cum excommunicatis ab illo inter cetera nec in eadem domo debemus manere*». (Que com os excomungados pelo Papa não podemos, entre outras coisas, permanecer na mesma casa).

VII. «*Quod illi soli licet pro temporis necessitate novas leges condere, novas plebes congregare, de canonica abbatiam facere et e contra, divitem episcopatum dividere et inopes unire*». (Que só ao Papa é lícito, segundo necessidade temporal, ditar novas leis, formar novas comunidades, converter uma fundação em abadia e, reciprocamente, dividir uma diocese rica e reunir dioceses pobres).

VIII. «*Quod solus possit uti imperialibus insigniis*». (Que ele só possa levar as insígnias imperiais).

IX. «*Quod solius pape pedes omnes principes deosculentur*». (Que todos os príncipes devem beijar os pés somente do Papa).

X. «*Quod illius solius nomen in ecclesiis recitetur*». (Que só do Papa seja pronunciado o nome nas igrejas).

XI. «*Quod hoc unicum est nomen in mundo*». (Que este nome é único no mundo).

XII. «*Quod illi liceat imperatores deponere*». (Que lhe seja lícito depor os imperadores).

XIII. «*Quod illi liceat de sede ad sedem necessitate cogente episcopos transmutare*». (Que lhe seja lícito trasladar bispos de uma sede para outra, se lhe obrigar a isso a necessidade).



Imagem 1

XIV. «*Quod de omni ecclesia quocunque voluerit clericum valeat ordinare*». (Que possa ordenar clérigos de qualquer igreja onde queira).

XV. «*Quod ab illo ordinatus alii ecclesie preesse potest, sed non militare; et quod ab aliquo episcopo non debet superiorem gradum accipere*». (Que um ordenado por ele possa presidir a outra igreja, mas não servi-la; e que o ordenado por ele não possa receber grau superior de outro bispo).

XVI. «*Quod nulla synodus absque precepto eius debet generalis vocari*». (Que nenhum sínodo se chame geral se não for por ordem do Papa).

XVII. «*Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius auctoritate*». (Que nenhum capítulo nem nenhum livro seja considerado como canônico sem sua autorizada permissão).

XVIII. «*Quod sententia illius a ullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit*». (Que suas sentenças não sejam retratadas por ninguém e só ele possa revê-la).

XIX. «*Quod a nemine ipse iudicare debeat*». (Que não seja julgado por nada).

XX. «*Quo nullus audeat condemnare apostolicam sedem appellantem*». (Que nadie ose condenar al que apela a la sede apostólica).

XXI. «*Quod maiores cause cuiscunque ecclesie ad eam referri debeant*». (Que as causas maiores de qualquer igreja sejam referidas à sede apostólica).

XXII. «*Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit*». (Que a Igreja Romana nunca errou e não errará nunca, segundo testemunho das Escrituras).

XXIII. «*Quod Romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur*». (Que o Pontífice Romano, uma vez ordenado canonicamente, é santificado indubitavelmente pelos méritos do bem-aventurado Pedro, segundo testemunho do santo bispo Ennodio de Pavia, apoiado pelos muitos santos Padres segundo está nos decretos do Beato Papa Símaco).

XXIV. «*Quod illius precepto et licentia subiectis liceat accusare*». (Que por ordem e permissão sua seja lícito aos subordinados formular acusações).

XXV. «*Quod absque synodali conventu possit episcopus deponere et reconciliare*». (Que sen intervenção de Sínodo algum se possa depor e repor bispos).

XXVI. «*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romane ecclesie*». (Que ninguém seja chamado católico se não concorda com a Igreja Romana).

XXVII. «*Quod a fidelitate iniquorum subiectos potest absolvere*». (Que o Papa pode eximir os súbditos da fidelidade para com príncipes iníquos).