

O intelectual da Idade Média Central: escolástico, urbano, universitário e humanizado – uma aproximação histórica dos estudos no século XIII¹

The intellectual of the Central Middle Ages: scholastic, urban, university and humanized - a historical approach to studies in the thirteenth century

Bruno Alves Coelho

Mestre em Identidad Europea Medieval

Universitat de Lleida

brunodasein@hotmail.com

Recebido em: 25/07/2019

Aprovado em: 07/01/2020

Resumo: O presente artigo pretende traçar um olhar sobre o intelectual do ocidente medieval do século XIII, dessacando as estruturas que possibilitaram a essencial mudança do *vir litteratus* para o *scholasticus*, ou seja, a cidade e a universidade medievais. Após estabelecer os métodos escolásticos de ensino e aprendizagem, propomos uma atenção especial para as *Collationes in Hexaëmeron* do teólogo franciscano Boaventura de Bagnoregio. De nosso ponto de vista, a *Collatio XIX* é esclarecedora sobre como se dava a formação dos intelectuais cristãos para além das lições em sala de aula.

Palavras-chave: Intelectual na Idade Média; Estrutura de ensino medieval; Boaventura de Bagnoregio.

Abstract: The present article intends to look at the intellectual of the medieval west of the thirteenth century, highlighting the structures that made possible the essential change from *vir litteratus* to *scholasticus*, that is, the medieval city and university. After establishing scholastic methods of teaching and learning, we pay special attention to the *Collationes in Hexaëmeron* of the Franciscan theologian Bonaventure of Bagnoregio. From our point of view, the *Collatio XIX* is illuminating about how the formation of Christian intellectuals was given beyond the lessons in the classroom.

Keywords: Intellectual in the Middle Ages; Medieval teaching structure; Bonaventure of Bagnoregio.

¹ Esclarecemos que parte da pesquisa aqui apresentada forma parte de nossa dissertação de mestrado defendida e aprovada na Universitat de Lleida em dezembro de 2018, embora não de forma integral e sim, em alguns casos, retrabalhada e acrescida de ideias e abordagens inéditas.

Introdução

No presente artigo propomos um olhar atento à Idade Média Central no Ocidente no tocante à novidade do ensino universitário, possível graças ao desenvolvimento das técnicas e fontes de ensino e estudo, como produto imediato do grande processo de desenvolvimento comercial e urbano desse contexto. Justamente por isso, problematizamos três conceitos fundamentais para se entender o intelectual medieval no século XIII e que, ao mesmo tempo, o definem: escolástico, urbano e universitário.

A fim de não deixarmos todo esse percorrido histórico tocando as margens genéricas das definições categóricas, como conclusão exemplificadora, trazemos também um necessário olhar para a figura do teólogo franciscano Boaventura de Bagnoregio. Ele ajudará a entendermos bem como todo esse processo foi absorvido pelos acadêmicos do século XIII e como o método de estudos deveria ser praticado pelos estudantes para além da *lectio* universitária.

A escolástica

O termo “escolástica” é empregado em sentido genérico para indicar o modo de fazer teologia nos séculos XII e XIII (MARANESI, 2003, p. 244), embora a maioria dos autores apresente a escolástica contida numa margem temporal maior ou menor. Martin Grabmann acrescenta que a escolástica é a especulação filosófico-teológica nascida nas escolas medievais (GRABMANN, 1928, p. 32), e afirma que o início está no século XI, com Santo Anselmo:

O pai da Escolástica é Santo Anselmo de Canterbury, um gênio especulativo que se destaca sobre seus contemporâneos, uma figura de pensador fortemente caracterizada, inflamada no espírito de Santo Agostinho, na qual se uniram e compenetraram a fé e a ciência, a teologia e a piedade, a especulação e a contemplação, o estudo dos Santos Padres e a dialética. Com a divisa: *Fides quaerens intellectum* [fé que busca entendimento], Santo Anselmo inaugurou a Escolástica propriamente dita (GRABMANN, 1928, p. 73).

Alain De Libera parece convergir com Grabmann sobre a questão metodológica e sobre o século XI, mas discorda sobre a originalidade de Anselmo: “[...] prolonga o estilo do debate lógico-teológico inaugurado por Lanfranco e Berengário, antecipa a maioria das novidades filosóficas que o método dialético de Abelardo fará triunfar no século XII” (DE LIBERA, 1998, p. 294), entretanto, de forma indireta, confirma Anselmo como *pai da escolástica*: “[...] graças a ele, o mundo cristão latinófono encontra sua identidade intelectual. Pela primeira vez desde Agostinho um pensador cristão latinófono constrói uma obra, forja instrumentos, inventa uma língua” (DE LIBERA, 1998, p. 294). Entretanto, De Libera faz uma original distinção sobre o início da teologia

escolástica. Para ele esse novo método teológico nasce no século XII com Pedro Lombardo ao redigir as Sentenças: “[...] o verdadeiro fundador da teologia sistemática foi Pedro Lombardo [...], que redige as suas próprias *Sententiae* nos anos 1155-1157 [...]. Pedro Lombardo redigiu, sem o saber, o manual de teologia da Idade Média” (DE LIBERA, 1998, p. 339). Franco Alessio irá compreender a escolástica apenas nos séculos XIII e XIV, atrelando-a apenas às universidades (ALESSIO, 2002, p. 367-382).

Paul Vignaux atesta o início da escolástica como sendo no século XI, com Santo Anselmo, mas afirma que essa novidade não possui apenas um fundador, mas vários: “Para apresentarmos os fundadores da Escolástica [...], temos que fazer uma escolha” (VIGNAUX, 1994, p. 68). Sob seu ponto de vista, quatro autores destacam-se nitidamente como fundadores desse novo método de pensamento, embora possam ser equiparados a outros pensadores contemporâneos: Santo Anselmo, Abelardo, São Bernardo e Ricardo de São Vítor. A posição de Vignaux é de que a escolástica seria um processo natural do pensamento ocidental, que não depende de uma personagem em especial, mas apresenta interdependência entre as várias figuras dedicadas à vida intelectual a partir do século XI.

Santo Anselmo ocupa um lugar cimeiro na sua época, a segunda metade do século XI. Mas no século XII, pode colocar-se ao lado de Abelardo o cartuxo Gilbert de la Porrée, outro mestre nas coisas da lógica e nas coisas de Deus [...]. Entre os místicos, adversários dos dialéticos, a obra doutrinária de Guilherme de Saint-Thierry equivale sem dúvida à obra, mais conhecida, de S. Bernardo. Na escola de S. Vítor, que reconcilia a mística com a dialética, Hugo precede Ricardo (VIGNAUX, 1994, p. 68).

Josep-Ignasi Saranyana irá identificar a escolástica como sendo englobada da pré-escolástica, século VIII, até meados do século XVI, com a chamada escolástica barroca (SARANYANA, 2006). M.-D. Chenu irá fazer a periodização escolástica do século IX ao século XIX (CHENU, 1970, p. 63-66), não obstante a escolástica tenha sido “marginalizada” pelos sistemas filosóficos a partir do século XV. Justamente por isso, criou-se uma interpretação errônea de que a escolástica teria tido seu fim no século XVI a partir do rompimento entre os pensadores “modernos” e os que ainda utilizavam o método medieval, ou seja, “a ruptura entre a Idade Média e a Era Moderna [...], leva a considerar que a escolástica [...], ‘sobrevive’ num universo cultural ao qual ela é estranha. Historicamente essa perspectiva está errada” (CHENU, 1970, p. 65). Continua Chenu: “as rupturas não podem ser contestadas, porém, há também uma continuidade clara. Aliás, Descartes, Leibniz e outros filósofos liam os pensadores medievais muito mais do que nós hoje. A teologia escolástica permaneceu viva, mesmo após a Idade Média” (CHENU, 1970, p. 65).

O início da periodização escolástica traz problemas ao historiador porque depende de uma opção pessoal sobre a compreensão do conceito de escolástica e, justamente por isso, os autores não estão de acordo em precisar eficazmente seu início. Evangelista Vilanova apresenta essa difícil encruzilhada com a qual se depara o historiador da escolástica a fim de identificar satisfatoriamente seu início, apresentando dois pontos de partida bastantes distintos: 1) a escolástica teria tido seu início a partir da introdução de Aristóteles no Ocidente; todavia, essa opção traz em si mesma grande dificuldade, porque o pensamento aristotélico foi incorporado ao pensamento ocidental de forma gradual, ou seja, essa opção praticamente impossibilita uma precisão de data inicial; 2) a escolástica teria sido iniciada a partir da introdução da *quaestio* nas disputas intelectuais, contudo, esse método já havia sido introduzido no século IX. Portanto, “é difícil resolver [...]. No entanto, com uma boa argumentação pode-se situar o início da teologia escolástica em fins do século XI” (VILANOVA, 1987, p. 532). Vilanova afirma também que a primeira escolástica, iniciada no século XI, perdura até os inícios do século XIII. Tal realidade é constatada pelo aumento nos registros do novo método teológico a partir de fins do século XI e essa “nova evolução é possível por meio de um novo contato com Aristóteles na metade do século XII” (VILANOVA, 1987, p. 532).

Após a busca de datação da escolástica torna-se necessário um olhar mais atento sobre o termo escolástica em seu contexto nascedouro e também como ele foi sendo abordado pela historiografia pós-medieval. Chenu afirma que o vocábulo “escolástica” carrega em si, atualmente, uma série de significados que lhe foram atribuídos posteriormente, a partir do desenvolvimento desigual da linguagem teológica e filosófica. “No estudo de um grupo de termos, costuma ser o uso que decide acerca do sentido das palavras e não um significado fundamental determinado *a priori*” (CHENU, 1970, p. 55), tal realidade legou ao que se entende por “escolástica” um duplo sentido de significados, o que, necessariamente, modificou seu sentido originário, afirma o autor supracitado.

Portanto, na visão de Chenu há duas correntes que significaram a escolástica de forma posterior. A *primeira corrente* advém da tradicional divisão entre Idade Média e Renascença, que levou à dura oposição entre escolástica medieval e as formas “modernas” da Renascença, a partir do século XV. “Essa oposição foi se formando pelos estilos literários, pelas maneiras de se expressar, pelo conceito de ciência e de espírito em geral” (CHENU, 1970, p. 55). Assim, a primeira resistência à escolástica nota-se pelo esforço renascentista em opor aquilo que era medieval àquilo que era moderno, do ponto de vista literário, estético e de interpretação dos autores clássicos. Já a *segunda corrente*, que desloca o significado originário da escolástica, brota do desenvolvimento interno da

Teologia afetada pela Reforma Protestante. O fato é que os reformadores protestantes questionaram a forma teológica escolástica em suas fontes extra bíblicas: Tradição², escritos patrísticos e razão. “Isso significou para a Escolástica uma dupla prova. Pois essa era uma teologia que por um lado acrescentava ao texto bíblico o patrimônio da tradição, e por outro colocava a razão ao serviço ativo da doutrina da salvação” (CHENU, 1970, p. 56). Enquanto o protestantismo inaugurado por Lutero afirmava o acesso à revelação apenas pelas Escrituras, pela graça e pela fé, o ramo teológico católico se empenhou ainda mais por legitimar essa busca pela razão e pela tradição somadas às fontes bíblicas. Com isso, a partir do século XVI a escolástica passou a ser designada, de forma pejorativa, como *teologia positiva*, pois, adquiriu um aspecto extremamente abstrato de especulação racional a partir de processos dedutivos estranhos e distantes do conhecimento da fé cristã.

Etimologicamente o termo *escolástico* traz o sentido original de “mestre-escola”, ou seja, não é empregado, num primeiro momento, para designar a forma de construção teológica medieval. Portanto, inicialmente, o *scholasticus* é a referência ao *magister scholae*; o que leva à segura consolidação do termo por volta do século XI no contexto do desenvolvimento das escolas municipais e catedrais.

Nas crônicas do séc. XI o termo aparece várias vezes nesse sentido. Êste uso reduz para uma determinada direção o sentido literal latino pós-clássico, que encontramos ainda na língua de Alcuíno, onde *scholasticus* designava ao mesmo tempo o mestre-escola e o homem culto, sobretudo aquele que, graças ao estudo da retórica, sabia se servir de uma língua distinta e elegante (CHENU, 1970, p. 57).

Na Alta Idade Média *scholasticus* é o mestre das artes liberais, das sete disciplinas livres do *Trivium* (Gramática, Lógica ou Dialética, Retórica) e do *Quadrivium* (Geometria, Aritmética, Astronomia e Música). A palavra *scholasticus* tem também, às vezes, até o século XII o significado de discípulo ou aluno. Mais tarde se chama escolástico em geral a todo aquele que dá ensino nas escolas, especialmente de Filosofia e Teologia (GRABMANN, 1928, p. 34).

Embora Chenu e Grabmann englobem num mesmo vocábulo “mestre-escola” e “homem culto” como sendo referidos por *scholasticus* de forma genérica até antes do século XII, Jacques Verger demonstra de outra forma, com a categoria de “letrados” o registro de homens cultos:

² De forma bem sintética entende-se por Tradição a maneira como a revelação contida nas Sagradas Escrituras foi passada para a Igreja, ou seja, em parte pelas páginas da Bíblia, em parte pela tradição oral e costumes inaugurados pelos apóstolos e primeiros cristãos. Assim, haveria dupla fonte paralela de como a Palavra de Deus foi legada à posteridade dos crentes: Sagrada Escritura e Tradição. Para maior aprofundamento dessa temática, (GEISELMANN, 1971, p. 351-363).

Em linhas gerais, na Idade Média Alta – excetuando-se o exemplo de algumas personalidades proeminentes – o homem culto era simplesmente o *vir litteratus*, isso é, o homem que sabia ler e escrever em um latim mais ou menos correto; por outro lado, havia nessa época uma identificação quase total entre o grupo dos *litterati* e o dos clérigos e monges, enquanto os leigos eram considerados, praticamente por definição como “iletrados” (embora na realidade sempre tenham existido, pelo menos na arissocracia, alguns leigos *litterati* e, ao contrário, muitos clérigos e monges ignorantes) (VERGER, 2001, p. 14).

Já a partir do século XII *scholasticus* refere-se clara e praticamente de forma exclusiva ao sentido técnico do termo, ou seja, designará o ofício do estudo e do ensino, quer seja empregado ao estudante, quer ao *magister* [mestre]. Tal associação restritiva de escolástica às escolas faz muito sentido devido à forma que o conhecimento será vivido e construído a partir das escolas e, posteriormente, das universidades. Progressivamente a forma de se passar o conhecimento ganha novos contornos no decorrer do século XII, a partir das escolas. Se até o século XI a forma de ensino cristã era baseada na mistagogia litúrgica, na instrução catequética e na *collatio* monástica, a metodologia escolar do século XII apresenta a doutrina cristã, a *doctrina sacra*, organizada como ciência e, conseqüentemente, elaborada e organizada pelo viés racional que induz à pesquisa, análise, repartição por conteúdos e sínteses. Portanto, “o *scholasticus* não é mais o diretor de um organismo escolar rudimentar [...]. Nem é mais [...] o chefe de uma escola municipal ou episcopal da primeira Idade Média” (CHENU, 1970, 58), mas designa claramente a profissão daquele que possui *licentia docendi*, isso é, aquele que ocupa o lugar de *magister*. Essa designação, todavia, passa, simultaneamente, a qualificar duplamente o *scholasticus*: a partir de sua competência no ensino de uma ciência e também por seu pertencimento a uma instituição corporativa como autoridade jurídica. Corroborando com essa análise de Chenu, Jacques Le Goff apresenta essa dupla qualificação do *scholasticus* no século XII e sua tomada de consciência de seu lugar no mundo urbano da seguinte forma: 1) no que diz respeito ao intelectual como profissão: “Homem de ofício, o intelectual tem consciência da profissão a assumir. Reconhece a ligação necessária entre a ciência e o ensino. Não pensa mais que a ciência deve ser entesourada: está persuadido de que deve ser posta em circulação” (LE GOFF, 2012, p. 88); e 2) no que diz respeito à corporação de ensino:

A esses artesãos do espírito incorporados ao impulso urbano do século XII, resta organizar-se no seio do grande movimento corporativo coroado pelo movimento comunal. Essas corporações de mestres e estudantes serão, no sentido estrito da palavra, as *universidades*. Essa será a obra do século XII (LE GOFF, 2012, p. 88).

A escolástica, então, apresenta ao mundo do saber três estruturas determinantes para a pesquisa e forma de ensino: o *scholasticus* não se confundirá mais com o homem culto, *vir litteratus*, encontrado seja no campo, seja na cidade, mas, a partir do século XII, ele será o homem urbano,

profissional da educação e juridicamente ligado a uma instituição de ensino, isso é, o intelectual é urbano, dedicado exclusivamente ao estudo e está organizado corporativamente com seus afins numa universidade.

A cidade medieval

Torna-se necessário um olhar mais detalhado para o mundo urbano devido à categórica afirmação de Le Goff: “No início foram as cidades. O intelectual da Idade Média – no Ocidente – nasceu com elas. Foi com o desenvolvimento urbano ligado às funções comercial e industrial [...] que ele apareceu” (LE GOFF, 2012, p. 29). Todavia, de forma geral, não há nada mais estereotipado atualmente, do ponto de vista morfológico, sobre Idade Média do que a cidade. Ou ela é apresentada tradicionalmente como uma pobre vila desprovida de recursos ou como uma enorme fortaleza composta por altos muros e um castelo no centro.

Os contemporâneos das cidades medievais tinham uma percepção clara de seu caráter distinto e, em muitos casos, os sítios arqueológicos testemunham suas características típicas. As muralhas, trincheiras e portões delimitavam o espaço urbano e as periferias do país. A comunidade da cidade isolava-se do resto da região no sentido literal e metafórico. Suas muralhas a protegiam de ataques e invasões. O modelo defensivo de uma cidade era uma reprodução ampliada das defesas de um castelo: muralhas em que se podiam andar em torno, ameias, torres de observação, portões fortificados e pontes levadiças (BLOCKMANS; HOPPENBROWERS, 2012, p. 348).

A vida urbana também não é muito bem apresentada, pois os habitantes regionais são nobres ou clérigos e o grosso da população é apresentada como trabalhadora rural, que, por sua vez sequer seria considerada urbana: “Por ‘cidade’ queremos dizer uma concentração espacial de uma população que não produz seus alimentos; portanto, não vive basicamente da agricultura, da criação de animais domésticos ou da pesca” (BLOCKMANS; HOPPENBROWERS, 2012, p. 343). Portanto, como nos aproximarmos da cidade medieval de forma mais adequada e verossimilhante?

Há algumas definições clássicas sobre o que seja a cidade medieval e sua relação com o mundo feudal como um todo que, de antemão, precisam ser discutidas. A definição tradicional apresenta a cidade a partir de uma *entidade* urbana que indica sua identidade. Ou seja, num mundo feudal, marcadamente rural, como afirma Michael Moïsssey Postan, “as cidades eram ilhas não-feudais num oceano feudal” (POSTAN, 1972, p. 239). Tal linha de abordagem foi muito comum nos historiadores pós-Segunda Guerra Mundial. O fato é que, nessa concepção, uma cidade era essencialmente distinta do mundo rural e jamais seria assimilada à economia e sociedades feudais/rurais, chegando ao extremo da afirmação de Fernand Braudel, de que “uma cidade é

sempre uma cidade onde quer que se situe, tanto no tempo quanto no espaço” (BRAUDEL, 2005, p. 441). Assim, a definição clássica da cidade pré-industrial, tanto por sociólogos quanto por historiadores é marcada pela presença do dualismo conceitual.

Rodney W. Hilton, fazendo a pergunta “*o que era uma cidade?*” (HILTON, 1992, p. 6), afirma que, para alguns sociólogos que se dedicaram a essa temática, a cidade medieval estaria assimilada, como sociedade feudal medieval, dentro da generalizada era pré-industrial ou “tradicional” da história humana e que, em suas longas perspectivas, perceberam uma dualidade entre cidade e campo, desde a Antiguidade em diante; assim, conceberam “a cidade” como uma inalterada essência social cuja economia, sociedade e *ethos* foram sempre e necessariamente específicos para um modelo de urbanismo, qualquer que seja a formação social (HILTON, 1992, p. 7). Segundo o mesmo Hilton, as abordagens dos historiadores, embora menos abrangentes no tocante à percepção da cidade pré-industrial, também são pautadas pelo conceito da cidade inalterada, justamente no contraponto com o rural, ou seja, há o dualismo cidade-campo. Portanto, essas seriam as características tradicionais que definiriam a cidade medieval: 1) distinta da economia e sociedade rurais; 2) permanente atividade de mercado; 3) não produz os seus próprios meios de subsistência, mas dedica-se à manufatura e ao comércio; 4) possui uma heterogeneidade ocupacional da economia, isso é, produz-compra-vende mercadorias diferentes dos produtos agrícolas (essa seria a característica essencial); 5) há uma dimensão institucional que concede liberdades básicas aos habitantes: liberdades de *status*, de posses, de movimento e de acesso ao mercado (HILTON, 1992, p. 7).

Dentro desse quadro supracitado, as definições de Henri Pirenne são sintomáticas. A tese principal de Pirenne é que “em nenhuma civilização a vida urbana se desenvolveu independentemente do comércio e da indústria” (PIRENNE, 2009, p. 103) e que tal fato pode ser observado tanto nas civilizações antigas como na atualidade, assim “sua universalidade explica-se pela necessidade” (PIRENNE, 2009, p. 103). Partindo dessa premissa o autor irá definir como uma aglomeração urbana pode se manter: “só pode subsistir pela importação de gêneros alimentícios que importa do exterior” (PIRENNE, 2009, p. 103), ou seja, pelo comércio de seus produtos manufaturados trocados pelos produtos rurais de seu entorno. Portanto, para o autor, a cidade medieval é um grande comércio definido basicamente pelas atividades produtivas e mercantis de importação e exportação de produtos que a envolve totalmente e a põe em relação com o seu entorno e o exterior. Pirenne localiza nas atividades mercantis, sejam fluviais ou terrestres, o ponto culminante para o nascimento das cidades medievais: como as distâncias a percorrer eram enormes

e determinadas pelo clima, os comerciantes precisavam de apoio ao longo da rota. Os burgos, pequenas fortificações, foram esses apoios por excelência. Com o progressivo robustecer comercial a partir do século X, esses burgos ganharam muito em importância e, aos poucos, foram sendo o destino do empreendimento migratório dos nascentes comerciantes.

Diferentemente dos mercados e das feiras, os burgos tornaram-se pontos diários de produção de manufaturas e escoamento de produção. Onde a nova atividade comercial, novos burgos, se uniu aos antigos burgos, tal união gerou a cidade medieval. Aos poucos essas cidades cresceram em população e, devido à violência da época, a cidade medieval está sempre encerrada em muralhas e possui o aspecto de fortaleza, mesmo não sendo apenas aquele limitado espaço dos antigos burgos. O fato é que “a situação geográfica junto à presença de uma cidade ou de um burgo fortificado surge como a condição essencial e necessária de uma instituição de mercadores” (PIRENNE, 2009, p. 109). Com essa nova configuração urbanística, surge também uma nova personagem da vida urbana: o burguês. Porém, esse nome não era aplicado a todos os habitantes da cidade, mas unicamente aos novos, ou seja, aos dos novos burgos³. Tal novidade impunha, necessariamente, um clima de conflito entre a estável ordem feudal, embasada nas relações verticais de vassalagem e senhorio, e a nova figura livre que, muito embora não fosse da nobreza, necessitava de terras e mão-de-obra para viabilizar a atividade mercante. Ou seja, o que define a cidade é justamente sua capacidade de comércio internacional, atividades que o campo não desempenha, pois, o próprio da atividade econômica feudal era a subsistência e o abastecimento das cidades.

Postan analisa a cidade medieval a partir dos pressupostos de Pirenne⁴. Porém radicaliza ainda mais o dualismo cidade-campo, embora a origem seja a mesma descrita por Pirenne, de que as cidades mercantes surgiram de burgos fortificados que davam guarida e proteção às caravanas mercantes (POSTAN, 1972, p. 236). Postan afirma que as cidades se destacaram da economia feudal não apenas pela capacidade do comércio internacional, mas, principalmente, por sua profissionalização no mercado e o desenvolvimento da indústria a partir dos pressupostos capitalistas da regulamentação de suas atividades e a busca do monopólio (POSTAN, 1972, p. 241). Com isso, as cidades não apenas se separaram da economia rural, mas a transferiram para um

³ PIRENNE, 2009, p. 119-120.

⁴ Postan analisa pormenorizadamente os argumentos de Pirenne sobre a temática do desenvolvimento histórico das cidades por conta da busca de proteção dos mercadores e seus desdobramentos para a historiografia da cidade medieval em: POSTAN, 1972, p. 236-238.

segundo plano de importância, isso é, o campo apenas alimentaria as cidades a partir de então, pois o artesão era agora habitante da cidade.

Mais do que uma visão de certa forma dualista das cidades medievais, parece que há um equívoco fundante na definição de feudalismo. A crítica de Hilton é que a tese mais tradicional o define assim: mostra-o como sendo a relação entre os diferentes estratos da classe dos senhores de terra, relação senhor-vassalo, manifestada concretamente na concessão de terras do feudo para rendeiros ou parentes em troca de obediência, serviço militar, ajuda e conselho. Outras definições, também limitadas, seriam: 1) fragmentação do poder devido às concessões de títulos nobiliárquicos e eclesiásticos; 2) base econômica era o trabalho dos agricultores dependentes dos senhores; e 3) sociedade estratificada numa rígida pirâmide social (HILTON, 1992, p. 9-10). De certa forma, esta seria uma visão acertada, mas apenas sobre um tipo de relação de classes.

Hilton propõe um olhar mais atento para as relações entre a classe dos senhores e os camponeses como o real conflito de classes existente no feudalismo e não os habitantes das cidades. Para ele, se partirmos do pressuposto de que as cidades precisavam gozar de algumas liberdades para exercer sua *vocação* mercantil, elas só o conseguiriam em decorrência de concessões vindas dos senhores ou mesmo da monarquia. Dessa forma, também a monarquia precisaria ser encarada como uma entidade não-feudal. Portanto, para uma compreensão mais acertada do papel que desempenhou a cidade no feudalismo é preciso não querer separá-la do todo, mas, ao contrário, integrá-la. O fato é que as cidades são mais uma importante peça na engrenagem feudal, e não sua antagonista (HILTON, 1992, p. 18). Para Hilton, o real propulsor do comércio foram as pressões dos senhores por arrecadar mais rendas. Com essas pressões os camponeses passaram a produzir em maior quantidade e, com isso, iniciou-se o comércio. É evidente que as cidades possuíam um maior tino para o comércio, contudo, elas não foram de forma alguma contra a cultura feudal da compra e venda, pois o próprio fato dos burgueses que lucravam com o comércio não fazerem parte da elite governante da cidade aponta para a realidade de que os verdadeiros compradores das manufaturas eram os senhores feudais (HILTON, 1992, p. 18).

Portanto, concordando com o ponto de vista apresentado por Hilton, as cidades não são estruturas estranhas à política e mundo feudais, mas, isso sim, são produto desse mesmo feudalismo. Assim, não é de se estranhar que as cidades movimentadas por grande fluxo comercial receberão gente de todas as classes, incluindo aqueles que querem dedicar-se à vida intelectual. Observando que algumas cidades receberão autorizações senhoriais para melhor se adaptarem à

nova forma de vida iniciada no século XII por conta do comércio e produção manufatureira, da mesma forma as cidades e suas estruturas se adaptariam à nova forma de vida e de trabalho, também o ensino e os mestres se adaptarão à nova forma do saber nas cidades.

O século XII, nas palavras de Le Goff, apresenta o papel ativo dos intelectuais também como tomando parte de um renascimento ou revolução cultural (LE GOFF, 2012, p. 31). O que se observa a partir do século XII em solo urbano é algo inédito no que se refere à cultura e ao ensino medievais. Le Goff não considera o renascimento carolíngio como no mesmo patamar do que se observa no século XII pelos seguintes motivos: 1) não tem nenhum dos traços quantitativos que o termo renascimento carrega em si; 2) melhora a cultura apenas para os filhos dos nobres e futuros clérigos; 3) acaba com os restos do ensino rudimentar que os mosteiros merovíngios davam para alunos de terras vizinhas; 4) a reforma da ordem beneditina de 817 acarreta nos fechamentos das escolas externas dos mosteiros; 5) tais reformas no ensino tinham como alvo apenas a monarquia clerical carolíngia, a uma elite fechada, visando formação de futuros administradores e políticos; 6) o movimento intelectual carolíngio é claramente um recrutamento para a direção da monarquia e da Igreja; 7) os magníficos manuscritos e livros dessa época são obras de luxo e considerados como “baixelas” preciosas, assim, o importante era seu valor material; 8) a circulação de livros é mínima; 9) o trabalho dos monges nos *scriptoria* monásticos é artístico ou tido como penitência, portanto, a preocupação com o conteúdo é secundária em relação à beleza ou ao trabalho caligráfico em si; 10) o conhecimento e a ciência são tratados como tesouro, por isso, devem ser acumulados e não distribuídos (LE GOFF, 2012, p. 31-33). Por isso, o renascimento cultural dos intelectuais iniciado no século XII transformará o método de ensino a partir do século XIII: profissionais do saber que vivem nas cidades, reunidos em universidades com o intuito de disseminar a ciência.

O século XII, enfim, apresenta novidades que afetarão e transformarão a vida escolar. Jacques Verger afirma serem três essas contribuições: os tradutores e as traduções, o desenvolvimento urbano e, finalmente, as novas condições da vida escolar⁵. Diferentemente de Le Goff, Verger não chega a tecer nenhum juízo de valor negativo sobre a época carolíngia; em sua abordagem ele é mais objetivo no sentido de buscar as contribuições dessa época para o século XII. Afirma que a “época carolíngia vira um primeiro e notável esforço [...] para conferir e recopiar os manuscritos da Bíblia, dos Padres latinos e dos autores clássicos. Mas uma parte da literatura

⁵ Trabalharemos esse assunto no subtema seguinte “A universidade medieval”.

latina e [...] toda literatura grega permaneciam desconhecidas no Ocidente” (VERGER, 1990, p. 23). Sobre a literatura grega, ela só poderia chegar por traduções no Ocidente pelo inequívoco fato da língua grega praticamente inexistir nessa região europeia no século XII. É interessante notar que os maiores centros de traduções durante o século XII não coincidem geograficamente com os locais de escolas importantes e, em muitos casos, sequer desenvolveram alguma escola ou universidade no século seguinte⁶. “Estavam eles essencialmente em contato com os países em que a herança grega permanecera viva: Bizâncio e sobretudo o mundo muçulmano, onde os textos gregos haviam sido [...] conhecidos e traduzidos mas enriquecidos com comentários [...] originais” (VERGER, 1990, p. 23-24). Outro ponto distinto dos tradutores do século XII e os monges carolíngios é sobre a qualidade de suas obras.

Criticou-se frequentemente a obra dos tradutores do século XII. Suas traduções, estritamente literais, não ambicionavam nenhuma elegância e são de leitura penosa; quanto aos textos gregos, numerosos intermediários (em siríaco, em árabe) haviam-se muitas vezes interposto entre o original e a tradução. Em resumo, contudo, essas traduções revelam-se geralmente muito mais exatas do que se poderia ter pensado (VERGER, 1990, p. 24).

O trabalho dos tradutores do século XII gerou muitos frutos: quase toda a obra de Aristóteles era conhecida já ao fim do século, sendo que, para o século seguinte restaria apenas aos ocidentais o conhecimento da Retórica, Ética, Economia e Política aristotélicas; sendo que foram a ele atribuídas, equivocadamente, várias outras obras de outros autores. Apresentaram ao Ocidente os clássicos sábios gregos como Euclides, Arquimedes e Ptolomeu. Houve também a tradução para o latim de vários tratados árabes, comentários de obras gregas, de Matemática, Astronomia, Ciências naturais, Medicina e comentários sobre Aristóteles feitos por al-Fârâbi e Avicena. Também no campo do Direito o século XII acrescentou e enriqueceu o estoque de textos e de conhecimento dessa área para os estudos nas escolas (VERGER, 1990, p. 24-26).

Tomando a análise de Verger sobre o grande trabalho de tradução do século XII, chamamos a atenção sua observação sobre a não coincidência desses locais de grande atividade intelectual com os locais de grande atividade escolar. É certo que a grande propagação dos conteúdos traduzidos por solo ocidental foi possível pela grande circulação de pessoas nesse contexto, proporcionada pelo desenvolvimento urbano que, na visão de Verger, “foi uma das consequências do desenvolvimento demográfico do Ocidente. Foi, antes de tudo, dos campos vizinhos que as cidades extraíram o aumento de sua população” (VERGER, 1990, p. 26). Embora Verger entenda

⁶ Verger faz uma bela lista dos locais de grande atividade de tradutores no século XII em VERGER, 1990, p. 24.

a cidade do ponto de vista de Postan, “as cidades do século XII [...] se opunham ao campo que as rodeava [...] pelo fato de oferecerem aos que vinham habitá-la condições econômicas, sociais políticas completamente novas” (VERGER, 1990, p. 26-27), seu argumento é bastante acertado ao localizar que os centros de traduções não irão se transformar no século XIII em centros universitários porque o renascimento urbano do século XII não ocorreu nesses centros. Portanto, se a forma administrativa da cidade medieval é um reflexo das corporações de ofício que a compõem, “aprendiam, enfim, a instalar formas do governo municipal muitas vezes muito próximas da organização das guildas e corporações profissionais” (VERGER, 1990, p. 28), necessariamente, a forma de ensino nessas grandes e importantes cidades do século XIII será pela chancela da universidade, a corporação dos *scholasticus*.

O movimento intelectual urbano medieval irá localizar nas cidades dois aspectos fundamentais da vida quotidiana e os relacionará diretamente com o ideal cristão de sociedade: a cidade como realização das promessas escatológicas bíblicas e a atividade mercantil como metáfora da salvação. José Comblin, citando Max Weber, diz que “a cidade grega proclamou o desejo de liberdade, mas, o município medieval foi o advento da sociedade livre” (COMBLIN, 1991, p. 174), todavia, segundo Comblin, o município medieval só é o lugar da liberdade por causa do cristianismo (COMBLIN, 1991, p. 80). Justamente por essa realidade nova de liberdades e reunião de pessoas, os mestres medievais, sobretudo os franciscanos, teologizaram o município medieval, ou seja, a cidade seria o lugar do encontro real entre os homens entre si e entre o homem e Deus, portanto, estaria na linha da interpretação bíblica da Nova Jerusalém, realizando, assim, o sentido das cidades: a concretização da comunhão (COMBLIN, 1991, p. 52); daí, a cidade é o lugar da fé comunitária e, conseqüentemente, da salvação, afinal, fé e salvação são comuns (COMBLIN, 1991, p. 66). De forma prática, os mestres medievais propuseram à cidade um programa de vida que estava de acordo com o Evangelho, visível nas irmandades propagadas fundamentalmente pelos mendicantes. “As irmandades foram a única iniciativa católica de sociedade fundada na justiça, liberdade e igualdade de seus membros” (COMBLIN, 1991, p. 216), ou seja, os mendicantes conseguiram cristianizar a vida comum através da doutrina social, das corporações e das irmandades e, com isso, organizaram o tecido da vida comunal urbana pela caridade (COMBLIN, 1991, p. 220).

Dentro do esforço intelectual da organização urbana, os mestres medievais também se preocuparam muito acerca da vida mercantil. Se a cidade, em suas instituições, representa o caminhar histórico da humanidade rumo à salvação eterna, também o comércio será contemplado

nessas reflexões teológicas. Comblin chega a mencionar a realidade mercantil da cidade, donde a atividade econômica seria a maior expressão da colaboração entre os homens urbanos, pois, demonstra ação comum voluntária e exige lealdade (COMBLIN, 1991, p. 69). Mas, Giacomo Todeschini é quem aprofunda mais essa realidade urbana medieval do comércio. Aos poucos as autoridades eclesiásticas necessitaram legitimar a atividade econômica devido à sempre mais crescente inclusão no espaço econômico urbano de comerciantes anônimos e leigos que desempenhavam a função da construção da *civitas* cristã (TODESCHINI, 2008, p. 88). Embora o comércio em sua massiva representação estivesse sob a tutela dos leigos, os mestres medievais tinham ampla carga teológica para teorizá-lo de acordo com o modo de vida cristã, pois, desde o século IV, com Ambrósio de Milão e Agostinho de Hipona, a vida mercantil era utilizada teologicamente como metáfora da salvação, afinal, essa só fora possível porque o Crisso abria mão de sua condição divina para fazer-se homem, uma clara referência à troca, embora numa esfera divina (TODESCHINI, 2013, p. 410).

A importância da teologização e normatização da atividade mercantil era extremamente necessária na cidade medieval porque havia a coincidência entre vivência da fé e vivência civil, ou seja, a cidade medieval era espaço coletivo concordante entre essas duas realidades humanas. Assim, com a crescente retomada comercial a partir do século XII, houve a real necessidade de se integrar *ortodoxamente* a atividade mercantil à legítima vivência cristã. Daí, nascem sempre mais tratados sobre a questão dos usurários e dos simoníacos, demonstrando que a legítima atividade comercial cristã não deveria contemplar essas realidades (TODESCHINI, 2013, p. 416), ilustrados sobretudo pelo episódio da expulsão dos vendilhões do templo por Jesus (Mt. 21, 12), demarcando, pois, a centralidade dos mercadores cristãos na sociedade (TODESCHINI, 2013, p. 419).

Em nome do bem comum e com critérios ético-teológicos, finalmente, os mestres franciscanos dedicados à economia chegam a uma síntese definindo o ofício do mercador: 1) é eixo da organização social; 2) deve ser honrado, rico e piedosamente devoto; 3) deve ser capaz de definir bem o valor das coisas; 4) deve ser capaz de se enriquecer e também enriquecer sua comunidade (TODESCHINI, 2013, p. 420). Tal definição, contudo, tinha como horizonte a ética da justiça nas trocas e também da circulação das riquezas, que consistia no preço justo para compra e venda e na realidade do não acúmulo pessoal de bens demonstrado pelo risco dos investimentos. Justamente por conta do risco, ou seja, o comerciante poderia ter êxito ou não em suas transações, ele se diferenciava dos usurários e dos infieis, pois, vivia seu ofício de modo humanístico e ético, mesmo em prejuízo próprio, demonstrando que não tem apego pecaminoso ao dinheiro (TODESCHINI,

2008, p. 96). Também pela noção mental do risco, havia a possibilidade concreta da circulação das riquezas entre os mercadores cristãos e toda a sociedade. Daí os mestres franciscanos conseguiram estabelecer o mercado, definindo a justa relação valor/preço das mercadorias de modo a torná-las trocáveis e circuláveis, como espaço da relação de fiéis, de cristãos conscientes (TODESCHINI, 2008, p. 97).

A universidade medieval

Devido ao fato de Henri Pirenne abordar as cidades medievais sob a óptica comercial e, conseqüentemente pela participação ativa da burguesia laica, ele afirmará que o intelectual no século XII terá tímida participação no processo de mudança das relações sociais, econômicas e políticas naquele contexto, pois, até então,

a ciência permanece o monopólio exclusivo do clero e não se emprega outra língua senão o latim. As literaturas em língua vulgar só se dirigem à nobreza, ou, pelo menos, exprimem as idéias e os sentimentos que são seus. A arquitectura e a escultura não produzem as suas obras-primas senão na construção e ornamentação das igrejas (PIRENNE, 2009, p. 174).

A tal argumento generalizante de Pirenne sobre a ausência de movimentos intelectuais mais presentes na vida urbana no século XII de forma dissonante dos valores clericais ou nobres, Jacques Le Goff apresenta a realidade parisiense dos goliardos: “De origem urbana, camponesa ou nobre, antes de tudo são errantes, representantes típicos de uma época em que o desenvolvimento demográfico, o despertar do comércio [...]. Os goliardos são o produto dessa mobilidade social característica do século XII” (LE GOFF, 2012, p. 48). E acrescenta, os “goliardos são fugitivos. Fugitivos sem recursos, formam nas escolas urbanas aqueles grupos de estudantes pobres” (LE GOFF, 2012, p. 48) e tido por muitos como “uma espécie de *intelligentsia* urbana, um meio revolucionário, aberto a todas as formas de oposição declarada ao feudalismo” (LE GOFF, 2012, p. 47)⁷. Ainda fazendo um confronto de pontos de vista entre Pirenne e Le Goff sobre o século XII, Pirenne será categórico ao afirmar que praticamente o domínio escolar era do clero e que a nascente intelectualidade laica burguesa teria acesso apenas ao ensino prático naquilo que dizia respeito à vida comercial⁸.

Todavia, Le Goff apresenta elementos discordantes sobre o caráter das escolas. Por mais que o ensino estivesse já estabelecido e cristalizado a partir de instituições educacionais, havia ainda,

⁷ Le Goff faz pormenorizada análise desse tipo de crítica à sociedade medieval do século XII, a partir de poesias dos goliardos que teve acesso. Ver: LE GOFF, 2012, p. 52-59.

⁸ PIRENNE, 2009, p. 174-175.

a presença de mestres itinerantes e também a possibilidade de os alunos buscarem os saberes de forma errante pelas várias cidades, apresentando uma forma alternativa de se adquirir o saber fora das escolas.

Esses estudantes pobres que não se ligam a nenhum domicílio fixo, não dispõem de nenhuma prebenda, nenhum benefício, partem assim para a aventura intelectual, seguindo o mestre que lhes agrada, buscando aqueles que estão na moda, recolhendo de cidade em cidade migalhas de seus ensinamentos nelas ministrado. Constituem o corpo dessa vagabundagem escolar tão característica, ela também, no século XII (LE GOFF, 2012, p. 49).

O século XII traz dupla novidade no que se refere à vida intelectual. A primeira diz respeito ao aspecto quantitativo dos centros estudantis. Até então as escolas monásticas praticamente eram restritas à zona rural e, com a reforma carolíngia do século IX, praticamente se restringiram, a partir daquela data, aos mosteiros de forma interna. “O século XII viu as escolas multiplicarem-se por toda a parte, pelo menos nas cidades” (VERGER, 1990, p. 28). Verger confirma esse argumento com dois elementos daquela época. O primeiro é um testemunho de um aluno de Anselmo de Laon que “convidava seus colegas para vir morar com ele pois o afluxo dos estudantes desejosos de ouvir o célebre teólogo provocara uma verdadeira crise de moradia e, mesmo para um aluguel elevado, tornara-se difícil alojar-se em Laon” (VERGER, 1990, p. 28). O segundo são as decisões do III Concílio de Latrão, 1179, referentes às instituições escolares tradicionais que estavam superlotadas de mestres e alunos; são elas: 1) cada capítulo catedral era obrigado a ter uma escola; 2) destinação de uma prebenda para manutenção do mestre – isso afirmava a gratuidade do ensino, visto que o mestre viveria de benefício eclesiástico; 3) a concessão da *licencia docendi* deveria ser gratuita e jamais negada a quem a exigisse e estivesse apto para ensinar – essa medida atesta o aumento na procura do ensino e declara que as instituições existentes até então talvez não dessem conta de atender à demanda.

A segunda novidade diz respeito ao sentido qualitativo do ensino. Os exemplos da multiplicação das escolas pelas cidades e a autorização da *licencia docendi* já acenam para essa qualificação do ensino no século XII, todavia, um escrito de Guiberto de Nogent, de 1117, deixa essa realidade ainda mais escancarada:

outrora [...] e mesmo ainda ao tempo de minha juventude, os mestres eram muito pouco numerosos; não existiam nos burgos e mal eram encontrados nas cidades. E quando eram encontrados, seu saber era tão escasso que não podia ser comparado ao dos pequenos clérigos errantes de hoje (VERGER, 1990, p. 28).

Tomando o relato de Guiberto de Nogent como verdadeiro, a qualidade escolar do século XII é tão superior às gerações precedentes que mesmo os goliardos possuem mais conhecimentos que os mestres da geração anterior. Isso foi possível porque a pedagogia escolar foi modificada e enriquecida graças às traduções e ao surgimento de novos textos advindos pela introdução da dialética contida na obra completa de Aristóteles *Organon*. Com isso, as escolas ganharam um novo método de ensino: “com a dialética podia-se, agora, isolar da massa dos textos um certo número de problemas (*quaestiones*) filosóficos e científicos, nos quais o homem se interrogava sobre si mesmo, o mundo e Deus” (VERGER, 1990, p. 30).

Do ponto de vista do saber, parte dos historiadores afirma que o nascimento das universidades no século XIII é algo espontâneo e natural decorrente da evolução dos métodos de ensino que encantou e arrastou os homens desejosos pela novidade do conhecimento para dentro de suas instituições. Entretanto, outra parte de historiadores também insiste que o motivo do surgimento das universidades deu-se pela pressão exercida por aqueles que queriam uma melhor qualificação profissional a fim de obterem diplomas para fazerem carreira eclesial ou civil (VERGER, 2001, p. 63). De qualquer forma, as universidades nascem por ação direta de mestres e alunos, apoiadas pelas vontades políticas do poder civil (rei ou príncipe) e do poder eclesial (papa) que lhes conferiram legitimidade, autonomia e *status* jurídico. Ademais, segundo H. S. Denifle, as universidades medievais, em seu nascimento, podem ser classificadas em dois tipos: formações espontâneas ou fundações, sendo que as fundações podem ser pelo viés civil (imperial) ou pelo eclesiástico (pontifício) (SALMORÁN, 1987, p. 39).

Com as mudanças ocorridas nas cidades a partir do século XII, a vida urbana passou a apresentar, paulatinamente, a especialização dos ofícios e o agrupamento desses artesãos em corporações. Com o ensino também ocorreu essa mudança, pois, houve a “fixação do movimento intelectual em centros organizados: as Universidades” (LE GOFF, 2012, p. 58-59), fazendo com que desaparecesse o movimento dos intelectuais errantes. Portanto, o “século XIII é o século das universidades porque é o século das corporações. Em cada cidade que existe um ofício agrupando um número importante de membros, [...] se organizam para a defesa de seus interesses, a instauração de um monopólio de que se beneficiem” (LE GOFF, 2012, p. 93).

As universidades aparecem no século XIII⁹ e aos poucos irão se multiplicando em todo o território europeu ocidental nos séculos seguintes. Todavia, até meados do século XIII, existiam “apenas sete ou oito: Bolonha, Paris, Oxford, Cambridge, Montpellier, Salamanca, Nápoles, talvez Pádua ou Vercelli” (VERGER, 2001, p. 190). Universidade deriva do latim medieval *universitas*, que significa “comunidade” (VILANOVA, 1987, p. 676). Assim, afirma Evangelista Vilanova, a *universitas studiorum* é uma comunidade original que escapa do regulamento do direito comum e que tem a intenção de alcançar a universalidade do conhecimento pelo viés do pensamento e do raciocínio, portanto, essa instituição está inserida em todas as funções da sociedade e tem um claro papel político que será pouco a pouco assumido pelos nascentes e crescentes nacionalismos, donde exercerá papel destacado nas transformações sociais regionais (VILANOVA, 1987, p. 676-677). O advento da universidade é tão significativo para a vida intelectual ocidental que Alain De Libera enxerga que o intelectual só aparece no século XIII, pois, o intelectual encontra sua identidade apenas no mundo das universidades: “O aparecimento do intelectual no século XIII é um momento decisivo na história do Ocidente. [...] A Idade Média, dizem, inventou um tipo de homem novo: o ‘universitário’” (DE LIBERA, 1999, p. 139).

A universidade medieval organizou-se em cada parte como um estabelecimento auto governativo e cada instituição aprimorou, a seu modo, sua vocação docente. Entretanto, mesmo que as primeiras universidades possuíssem áreas do saber distintas e especializadas no tocante ao ensino superior, por exemplo, Paris ficou célebre pelas faculdades de artes e teologia, Montpellier pelas faculdades de direito civil e medicina, Bolonha pelo direito em geral, é sabido que praticamente todos os estudantes (jovens com idade de 14 a 20 anos) candidatos ao ensino superior deveriam passar pelo ensino secundário nas faculdades de artes. A gestão de pessoal qualificado também ficava a cargo da instituição, pois, de forma geral, mestres e estudantes no século XIII não eram fixos, ficavam alguns anos preestabelecidos em alguma instituição e depois partiam para outra o que, por sua vez, conferia à formação acadêmica um caráter de universalidade pela constante troca de saberes entre as culturas. Por isso, os cargos administrativos e docentes eram preenchidos por escolhas entre os já formados professores.

A presença das universidades, centros de ensino com grande afluência de mestres e estudantes, praticamente não se enquadra nas decisões do III Concílio de Latrão sobre a forma de

⁹ Verger analisa o caso do surgimento da Universidade de Paris da seguinte forma: “A multiplicação das escolas colocou em breve problemas de organização. Foi desse reexame das instituições escolares que devia sair, nos primeiros anos do século XIII, a universidade de Paris”, (VERGER, 1990, p. 31).

pagamento dos mestres, pois, o século XIII não apresenta a estrutura de uma simples escola catedralícia com apenas um mestre. Assim, como a função docente passa a ser uma profissão, os mestres irão viver de seu trabalho, ou seja, além de possíveis benefícios eclesiásticos recebem também a retribuição de seus ouvintes (VILANOVA, 1987, p. 679). Entretanto, essa forma de ganhar a vida por parte dos mestres seculares será questionada abertamente quando os mestres provenientes das ordens mendicantes passarem a também integrar o corpo docente universitário. Para os mendicantes o ensino não seria uma forma de ganhar a vida, não era um trabalho como os outros, mas, uma forma de pregar a Palavra de Deus e, por isso, não poderia ser cobrado, mas, gratuito. Contudo, para além da teologia da pregação, franciscanos e dominicanos gozavam o *status* da novidade carismática de seus fundadores e atraíam para seus conventos muitas vocações e também muitas doações financeiras, com isso, de fato não precisavam das rendas provenientes do estudo para se sustentarem.

A forma de ensino universitário consistia na técnica da leitura e compreensão dos textos a partir de minuciosa análise formal, tendo como método a dialética lógica aristotélica, que conduz ao enunciado da verdade e suas aplicações (VILANOVA, 1987, p. 680). Ou seja, o ensino é, antes de tudo, uma leitura comentada, uma tentativa de interpretação, clarificação e harmonização dos textos. A leitura conduz a uma discussão original de proposições que têm autoridade (VILANOVA, 1987, p. 680-681). Portanto, o ensino universitário contava com a participação ativa dos estudantes no processo de construção dos saberes, embora a *quaestio* fosse reservada apenas aos mestres e esses eram os condutores do processo tecendo os juízos e definindo os argumentos que comporiam a síntese final. Sobre a organização dos estudos, cada instituição era livre para programá-lo e isso também influía na questão da duração dos estudos e nas condições dos exames. Sobre a idade dos estudantes, Le Goff faz interessantes questionamentos sobre a dificuldade de precisá-la de forma concreta¹⁰.

Le Goff, entretanto, arrisca uma aproximação temporal dos estudos: os estudo básico das *artes* teria a duração de seis anos para alunos com a idade entre 14 e 20 anos – sendo que esse estudo compreendia duas etapas: os primeiros dois anos correspondiam à obtenção do diploma secundário (*baccalauréat*) e o doutoramento (*doctorat*) após os quatro anos seguintes; às idades seguintes, isso é, entre os 20 e 25 anos, eram disponibilizados os cursos de medicina e direito (os estatutos de Paris preveem um tempo de seis anos para qualquer uma dessas disciplinas, depois de alcançada maestria

¹⁰ LE GOFF, 2012, p. 104-105.

em artes); finalmente, a teologia exigia idade mínima de 35 anos e sua duração era de oito anos para a obtenção do doutoramento, mas, parece que a formação teológica estendia-se por quinze ou dezesseis anos: durante os seis primeiros anos o estudante participava dos estudos como ouvinte e deveria cumprir o programa da explicação das Escrituras durante quatro anos e as *Sententiae* de Pedro Lombardo noutros dois anos (LE GOFF, 2012, p. 105).

Por fim, gostaríamos de destacar duas novidades que as universidades cristalizaram na cultura medieval: a função política e a vida literária e culta. As escolas do século XII forneceram aos poderes administrativos civis grande número de bons profissionais, assim, também as universidades deveriam tomar parte ativa nessa política. Para tal fim, os príncipes passaram a interferir de forma mais clara em alguns centros universitários na tentativa de formarem uma elite administrativa, fomentando sempre mais o ensino da lógica e do direito. Não por acaso a partir do século XIV e ao longo do século XV as coroas irão criar muitas universidades. Mas, a grande contribuição está na eclosão definitiva de uma crescente cultura letrada em solo europeu. Diferentemente das escolas do século XII, a maioria dos estudantes não se tornariam clérigos após os estudos, isso é, dos estudantes das faculdades de artes, poucos davam prosseguimento aos estudos na faculdade de teologia¹¹. Nunca é demais recordar que também os leigos burgueses passaram a integrar a vida universitária por conta de seus negócios. Assim, as universidades apresentam-se sempre mais como belas possibilidades de uma vida intelectual ou por necessidade de carreira aos leigos. Ademais, por causa do método de ensino ser baseado na leitura de textos para todos os estudantes, houve a multiplicação de textos mais baratos; com isso, o trabalho de copistas e livreiros consolidou o gosto pelos livros também entre os leigos. Finalmente os livros deixaram suas edições luxuosas nas bibliotecas e em formas mais simples e manuseáveis foram para as mãos de leitores, obviamente, não com parâmetros atuais, mas, aos moldes medievais em quantidade e acesso, pois, de forma geral, a maior parte das populações eram rurais¹² e analfabetas¹³.

¹¹ De Libera atesta esse fato, embora, reconheça que a historiografia não tenha se detido atentamente a esse aspecto da vida intelectual no século XIII, DE LIBERA, 1999, p. 142.

¹² Hilário Franco Júnior traça um importante dado da expansão demográfica na Idade Média central e confirma a presença de grandes cidades, JÚNIOR, 2004, p. 23.

¹³ Apesar da efervescência universitária, é difícil quantificar o número de pessoas que passavam pelos estudos universitários e, muitos que passavam pela universidade não completavam os estudos, Ver: VERGER, Jacques. “Cultura, ensino”...: 14. Ademais, Hilário Franco Júnior chama a atenção sobre a cultura dos séculos XII e XIII. Segundo ele o que se populariza não é a cultura erudita e universitária, mas, a cultura popular narrada pelas fábulas, trovas, canções de gessa, hagiografias, românico e gótico, ou seja, popularizou-se um tipo de cultura intermediária (laica e clerical ao mesmo tempo) entre uma presente cultura vulgar (laica) e a cultura erudita e científica produzida pelas universidades (clerical) (JÚNIOR, 2004, p. 113-120).

Boaventura de Bagnoregio: além da pedagogia universitária, um método sistemático e *humanizador* de estudos

O teólogo franciscano do século XIII, Boaventura de Bagnoregio, em sua produção acadêmica, os sermões sobre o *Hexaëmeron* – conhecidos como *Collationes in Hexaëmeron*¹⁴ – na Universidade de Paris no ano de 1273, legados à história por um notário, em certa altura testemunha bem a forma de estudos dos acadêmicos de seu tempo, pelo menos no tocante à Teologia, porém, resguardada certas peculiaridades próprias desse setor do conhecimento, provavelmente suas observações mais genéricas sem dúvidas poderiam ser utilizadas pelas demais faculdades.

É importante o destaque que à época das *Collationes in Hexaëmeron* em Paris, Boaventura não era apenas dos maiores mestres dessa instituição, já gozando de ampla fama e concorrência para a audição de suas prédicas, mas também era o Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores. Assim, Boaventura, quando fala do método de estudar, fala com dupla autoridade: acadêmica e eclesial. Portanto, sua proposta de metodologia nos estudos é de suma importância para todos os ouvintes, um auditório formado por cento e sessenta pessoas, entre mestres da Universidade de Paris, estudantes e membros da Ordem dos Frades Menores. É importante ressaltar o contexto dos sermões sobre o *Hexaëmeron*: a crise dentro da Universidade instaurada entre o clero secular e o regular ainda não estava totalmente sanada e havia também a polêmica sobre a acolhida das obras aristotélicas; o seio da Ordem dos Frades Menores estava em profunda crise devido aos *espirituais*, muito afeitos aos ideais da pobreza extrema, desvalorização dos estudos e apegados ao joaquinismo¹⁵. Portanto, as palavras de Boaventura são dirigidas a um seletivo grupo de ouvintes e têm o claro objetivo de tomar posição diante das dificuldades da Universidade e de sua Ordem.

O *Hexaëmeron* de Boaventura é a última obra desse importante teólogo do século XIII, e por isso é tida como o “canto do cisne” desse autor e também sua obra mestra por trazer à tona toda sua maturidade intelectual. É qualificada como uma obra-prima do pensamento medieval. Não por acaso a obra foi apreciada por Jules d’Albi e por A. Dempf, respectivamente, como 1) a obra mais original, a mais rica e talvez a mais poderosa da literatura escolástica, sendo a mais surpreendente obra do pensamento cristão; e 2) o mais amplo projeto de *Summa* de toda a Idade

¹⁴ As referências a essa obra de Boaventura estarão com a consagrada abreviatura “Hex.”. Esclarecemos também que os trechos da obra aqui apresentados foram traduzidos por nós de forma livre do Latim para o Português, com o devido auxílio do texto espanhol dessa edição bilíngue que utilizamos.

¹⁵ RATZINGER, 2004, p. 44.

Média e a mais importante filosofia da história e da sociedade medieval¹⁶. Bernard McGinn a define como sendo “uma obra-prima da teologia simbólica e mística”¹⁷. A data de sua elaboração, ou melhor, em que foram pronunciadas as conferências que formam essa obra vai da Páscoa até Pentecostes, ou seja, de 09 de abril a 28 de maio de 1273, em Paris. É preciso ressaltar, contudo, que o programa de elaboração do *Hexaëmeron* ficou inacabado, pois, em 28 de maio de 1273 Boaventura foi nomeado cardeal e, com isso, precisou interromper suas conferências em Paris.

No tocante ao conteúdo, há grande concordância entre os estudiosos de que essa obra de Boaventura apresenta um embate polêmico sobre a recepção de Aristóteles e os erros averroístas em Paris ou basicamente a Teologia da História boaventuriana como resposta à crise instaurada entre os franciscanos da Universidade de Paris. De fato, o *Hexaëmeron* de Boaventura não foge a essas temáticas, mas, não se resume a elas. Assim, percebemos espalhada por toda a obra vasta gama de temas, além dos polêmicos supracitados: Cristologia, Trindade, sabedoria divina, exegese e os sentidos das Sagradas Escrituras, finalidades das Sagradas Escrituras, formas de entendimento das Sagradas Escrituras, ética/moral, política, entendimento humano, Tradição, doutrina da predestinação, Teologia da Criação (COELHO, 2019), Teologia da História, lugar da ciência, Eclesiologia e metodologia/pedagogia do estudo teológico. Tracemos um olhar mais detalhado sobre esse último tema.

A pedagogia boaventuriana no *Hexaëmeron*

Uma vez mais ressaltamos que a metodologia toca diretamente os estudos teológicos e deve levar em consideração todo o processo acadêmico descrito mais acima no subitem “A Universidade Medieval”. Pois bem, aos estudantes que dão prosseguimento à vida acadêmica dentro da Teologia, a primeira recomendação do mestre franciscano é que “o modo de estudar deve ter quatro condições: ordem, assiduidade, gosto e medida” (Hex. XIX, 6, p. 540).

No tocante à ordem, Boaventura se refere às fontes, ou seja, é necessário saber bem a dignidade de cada uma. Assim, ele elenca as quatro fontes ou escritos a serem utilizadas para os estudos teológicos em escala decrescente, isso é, da fonte principal e de maior dignidade e importância para as secundárias:

Há quatro gêneros de escritos, sobre os quais é necessário lidar com ordem. Em primeiro são os livros da sagrada Escritura. No antigo testamento, segundo [São] Jerônimo, há vinte e dois livros e no novo testamento são oito. Os livros

¹⁶ RATZINGER, 2004, p. 45.

¹⁷ HUGHES, 2005, p. 107.

segundos são os originais dos Santos; terceiros, as Sentenças dos mestres; quartos, as doutrinas sobre o mundo ou dos filósofos (Hex. XIX, 6, p. 540).

Deixando ainda mais clara a precedência das Sagradas Escrituras em relação aos outros escritos, ela é a única fonte pura de toda a ciência teológica e, assim, se alguém quiser alcançar o real aprendizado das coisas sagradas, por elas devem começar: “Quem quiser, pois, aprender, busque a ciência em sua fonte, quer dizer, na Sagrada Escritura, porque nos filósofos não existe ciência que perdoe os pecados, nem tampouco nas *Summas* dos mestres, visto que eles beberam nos originais dos Santos e esses, na Sagrada Escritura” (Hex. XIX, 7, p. 540).

Boaventura, porém, ao elevar o *status* da Sagrada Escritura em relação aos outros três tipos de escritos, não os desmerece, pois, como exímio teólogo sabe que esses são fundamentais para a compreensão aprofundada da mesma. Assim, é necessário entender esses quatro tipos de escritos como degraus hierarquizados do maior para o menor que inserem o estudioso na ciência divina, ou seja, na Teologia que nada mais é um caminho para a santidade. Portanto, seria como que os quatro tipos de escritos estivessem totalmente interligados e seriam todos interdependentes, embora, a Sagrada Escritura seja a fonte pura e os outros escritos não desfrutem desse estado contendo assim, na visão de Boaventura, certos perigos quanto mais o estudioso descender nessas fontes.

O segundo tipo de escritos – chamados “originais dos Santos” – é assim definido e valorizado pelo teólogo franciscano: “o homem não pode chegar por si a essa inteligência [à revelação divina] senão àqueles a quem Deus tenha revelado, a saber, pelos originais dos Santos, como os de Agostinho, Jerônimo e outros. É, pois, necessário recorrer aos originais do Santos” (Hex. XIX, 10, p. 542). Entretanto, como esses escritos são de difícil linguagem [certamente por conta de sua antiguidade], o estudioso deve buscar socorro nas *Summas* dos mestres a fim de aclararem tais dificuldades. Mas, antes de entrar no terceiro tipo de escrito, Boaventura adverte sobre os perigos do segundo tipo: segundo o pregador, há uma perigosa sedução nos originais dos Santos no tocante à beleza da linguagem empregada, justamente por utilizarem os recursos da oratória e retórica antigas; realidade bem distinta da Sagrada Escritura que não se fez em linguagem tão bela (Hex. XIX, 10, p. 542).

O terceiro tipo de escritos – as *Summas* e *Sententiae* dos mestres – é uma vastidão de apanhados da Sagrada Escritura, originais dos santos, ditos de filósofos e opiniões dos mestres. Tem a sua importância pelo fato de vasculhar a vastidão dos ensinamentos e tentar aclarar as dificuldades no tocante à compreensão do tema discutido, tornando o dado revelado disponível à

inteligência (Hex. 10, p. 542). Porém, esse tipo de escrito oferece maior perigo que o segundo, pois, “nas *Summas* dos mestres, às vezes se desliza o erro; acreditam entender os originais e não entendem, e mesmo chegam a contradizê-los” (Hex. XIX, 11, p. 542). Assim, há que se ter cautela no lidar com esses escritos, evitando sua multiplicidade e “optando por seguir sempre a opinião mais comum” (Hex. XIX, 11, p. 542).

O quarto tipo de escritos, finalmente, provém dos filósofos. Aqui, penso ser necessário um esclarecimento sobre a opinião de Boaventura no tocante à produção filosófica. O teólogo franciscano não descarta o valor desses, mas, justamente por esses não levarem em conta o dado da fé cristã, todos eles erram por essa ignorância, sendo suas produções como que favos de vespas, ou seja, assim como as abelhas constroem esse tipo de abrigo, mas, diferentemente dessas, são vazios, pois não produzem mel¹⁸, nesse caso o mel seria como que alcançar a sabedoria e o favo vazio a representação de sistemas bem estruturados mas repletos de erros. Justamente por isso Boaventura dirá que esse é o tipo de escrito que mais oferece risco ao estudante. Demonstra que os filósofos chegam a despertar grande atração ao estudante que esse, a exemplo mesmo de São Jerônimo¹⁹, pode chegar a preferi-los em detrimento da Escritura. Acentuando ainda mais esse erro que o estudante pode cometer, cita a Profecia de Isaías²⁰ aplicando-a ao estudioso que abandona a Escritura e se refugia nas palavras dos filósofos: enquanto esses legarão a eterna decepção, aquela lega a suma perfeição (Hex. XIX, 12, p. 542-544). Portanto, a ordem nos estudos consiste em ter em mente que a Sagrada Escritura é a fonte principal, mas, não exclui as três fontes secundárias, porém, é importante que o estudante não permaneça nessas, mas, após baixar-se a elas, retornar à principal (Hex. XIX, 15, p. 546); esse é o critério boaventuriano da boa ordenação das pesquisas.

As três condições seguintes dizem respeito ao estudante como agente de construção do saber. Por isso, é necessário que se estude com assiduidade, ou seja, que haja frequência nas leituras a fim de se construir um rumo seguro na construção do saber, na tentativa de se esgotar o máximo

¹⁸ Boaventura tece larga arguição sobre os filósofos e seus erros nas *collationes* anteriores, por isso, aqui os ouvintes já sabem qual a sua posição sobre eles, (Hex. I, 8, p. 180) (comparação vespas-abelhas), Hex. III, 4, p. 232, Hex. IV, I, p. 254 (motivo do erro dos filósofos).

¹⁹ São Jerônimo nutriu tanto apreço para a forma e a obra de Cícero que chegou mesmo a perder interesse pelos livros proféticos da Sagrada Escritura.

²⁰ Livro do Profeta Isaías (Is 8, 6-7): “Visto que esse povo rejeitou as águas de Siloé que correm mansamente, apavorado diante de Rason e do filho de Romelias, o Senhor trará contra eles as águas impetuosas e abundantes do rio, a saber, o rei da Assíria com todo o seu poderio. Ele encherá todos os seus leitos e transbordará todas as suas ribanceiras”. Esse oráculo de Isaías contra o povo de Judá deu-se porque recusaram se confiar no único auxílio de Deus (águas serenas de Siloé) e se fiaram no auxílio militar assírio que, após defendê-lo, acabaria por se voltar contra ele, daí a metáfora do rio Eufrates inundando tudo. Aqui Boaventura diz que a filosofia pode se voltar contra o estudante porque esse, ao invés de se fiar na sabedoria divina contida na Sagrada Escritura, permanece num terreno cheio de erros e, com isso, acaba por colher a eterna decepção.

possível dos sentidos do texto; isso implica constância e não ficar trocando as leituras, ou seja, ora uma coisa ora outra, pois, dessa forma inconstante nada se guarda na memória (Hex. XIX, 16, p. 546). A terceira condição é estudar com gosto. Esse gosto é adquirido porque a constância já tornou o texto estudado de algo estranho a algo familiar. Assim, o estudante deve se deleitar com aquilo que lê, dando tempo para que as associações e compreensões brotem de seu intelecto, assim, esse processo é comparado por Boaventura como o ruminar: ter gosto por se alimentar de algo bom e voltar à elaboração desse alimento até que esse se incorpore a seu ser (Hex. XIX, 17, p. 546-548). A quarta condição é estudar com medida, ou seja, respeitando o ritmo e talento individual e mesmo dando intervalos para que o estudo não se torne algo cansativo e venha a drenar as forças do estudante fazendo-o ficar pelo caminho; nesse ponto o estudante deve se conhecer e ser honesto consigo mesmo, não deve tentar ir além de suas forças e capacidade, mas, também não deve render menos do que pode (Hex. XIX, 19, p. 548-550).

Por se tratar de sermões dirigidos aos professores, estudantes e frades menores na Universidade de Paris, o teor teológico e religioso é que ditará a forma do progresso nos estudos: assim, Boaventura conclui com quatro conselhos para se progredir nos estudos e quatro necessários exercícios pessoais que cada um deve assumir a fim de se alcançar a sabedoria divina que garante a santidade de vida. Os quatro conselhos: ter santidade para levar uma vida bem direcionada, não sendo um num ambiente e outro noutro ambiente (Hex. XIX, 20, p. 550); fazer tudo por amor a Deus (Hex. XIX, 21, p. 550); moderação dos cinco sentidos (Hex. XIX, 22, p. 550); e ter uma vida edificante para o próximo (Hex. XIX, 23, p. 550). Os quatro exercícios propostos brotam como resultado daquele que se dedica à ciência e à sabedoria divina: o reconhecimento dos próprios defeitos. Assim, o primeiro exercício está no adágio “conhece-te a ti mesmo”, fazendo com que o estudante tenha consciência de seus limites e defeitos a fim de que seja humilde (Hex. XIX, 24, p. 550-552); o segundo exercício consiste na mortificação das paixões, a fim de que se viva com maturidade e não infantilmente guiado pelos impulsos (Hex. XIX, 25, p. 552); o terceiro exercício é a ordenação dos pensamentos no sentido de que sejam sempre em conformidade com o estilo de vida próprio do religioso e também se programar certas atividades para se ocupar delas (Hex. XIX, 26, p. 552); o quarto exercício, finalmente, é a elevação dos desejos para Deus, pois isso dá valor a todos os outros e lança o estudante para frente, ou seja, traça em sua vida um ideal: o próprio Deus (Hex. XIX, 27, p. 552).

Considerações finais

Levando em consideração a forma estabelecida para os estudos nascida com a escolástica, a *Collatio XIX* de Boaventura mostra-se profundamente importante como testemunha desse método e também como confirmação desse. Levando-se em conta todo o contexto próprio, a metodologia de estudo aqui apresentada por Boaventura é sim uma resposta positiva a duas dificuldades reais: a validade dos estudos dentro da Ordem dos Frades Menores e como se deveria aproximar intelectualmente dos filósofos.

Boaventura de Bagnoregio foi o sétimo Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores. Sua eleição ocorreu após a desastrosa gerência de João de Parma que fora deposto de sua função na Ordem por conta de sua adesão radical aos ideais joaquinitas e, conseqüentemente, seu posicionamento junto aos espirituais. Boaventura assume uma postura de equilíbrio ante o ambiente de divisão entre os minoritas. Justamente por isso, e respeitando sua formação espiritual e intelectual, sua fala será ajustada entre o valor dos estudos para os pregadores minoritas, demonstrando que esses são fundamentais para o crescimento interior do pregador e também para maior proveito dos receptores da mensagem evangélica (HEX. XIX, 20-27, p. 550-552). Ademais, atrelando os estudos à pobreza, o estudante deve se inserir totalmente na vida acadêmica como sendo seu compromisso de vida, sua contribuição para a Ordem (HEX. XIX, 16-19, p. 546-550). Ademais, os estudos teológicos podem sim ter contato com outras fontes extra bíblicas, mas, há que se ter cautela quanto a eles, sabendo que a primazia pertence às Sagradas Escrituras (HEX. XIX, 6, p. 540) e que os escritos filosóficos possuem grande importância para a Teologia, muito embora tenham seus evidentes limites e riscos (HEX. XIX, 12, p. 542-544).

Em suma, trazendo todo o recorrido dos programas pedagógicos das universidades medievais no século XIII, nossa abordagem sobre o ensino nesse contexto ficaria incompleta sem a importante *Collatio XIX* de Boaventura. Ela é de grande importância para percebermos a maneira contínua da formação intelectual dos estudantes de Teologia: eles não recebiam apenas informações intelectualizadas nas aulas, mas, recebiam a necessária formação humana e cristã como que servindo de base para o sustentáculo das exigentes cargas de matérias teológicas. Assim, a universidade medieval não foi apenas o lugar da recepção de conteúdos ou produção dos mesmos, mas, também o lugar da formação do caráter e humanização de seus alunos, que deveriam se comprometer com o avanço científico e também com o engajamento ético no trato com seus contemporâneos.

Fontes:

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

Obras de San Buenaventura, “Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia”, ed. Leon Amoros, Bernardo Aperribay, Miguel Oromi. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1957: III, 139-659.

Referências Bibliográficas:

BLOCKMANS, Wim; HOPPENBROWERS. **Introdução à Europa Medieval, 300-1550.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

BRAUDEL, Fernand: **Civilização Material, Economia e Capitalismo, séculos XV-XVIII.** As Estruturas do Cotidiano: o Possível e o Impossível. São Paulo: Martins Fontes, 2005: I.

COELHO, Bruno Alves. **A Teologia da Criação de São Boaventura.** Uma necessária comparação do *Hexaëmeron* de São Boaventura (séc. XIII) com o *Hexaëmeron* de Santo Ambrósio (séc. IV). Curitiba: Editora CRV, 2019.

COMBLIN, José. **Teologia da Cidade.** São Paulo: Paulinas, 1991.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval.** São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Pensar na Idade Média.** São Paulo: Editora 34, 1999.

GRABMANN, Martin. **Filosofia Medieval.** Barcelona: Labor, 1928.

HILTON, Rodney W. **English and French Towns in Feudal Society.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HUGHES, Kevin L. St. Bonaventure’s Collationes in Hexaëmeron: Fractured Sermons and Protreptic Discourse. **Franciscan Studies**, v. 63, p. 107-129, 2005.

JÚNIOR, Hilário Franco. **A Idade Média, nascimento do Ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 2004.

LE GOFF, Jacques. **Os Intelectuais na Idade Média.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

PIRENNE, Henri. **As Cidades da Idade Média.** Mem Martins: Publicações Europa-América, 2009.

POSTAN, Michael Moïsssey. **The Medieval Economy and Society.** An Economic History of Britain 1100-1500. Los Angeles: University of California Press, 1972.

SALMORÁN, Rolando Tamayo y. **La Universidad Europea Medieval.** Notas para un estudio sobre el surgimiento de la universidad en el alto medievo. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A Filosofia Medieval.** Das origens patrísticas à escolástica barroca. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2006.

TODESCHINI, Giacomo, Cristianesimo e modernità economica. In: MENOZZI, Daniele (org). **Le religione e il mondo moderno.** Cristianesimo. Torino: Einaudi, 2008: I, p. 86-108.

_____, Giacomo. Origens medievais da racionalidade econômica moderna. **Interthesis**, v. 10, 2013: t. II, p. 409-423.

VERGER, Jacques. **As Universidades na Idade Média**. São Paulo: Unesp, 1990.

_____. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru: EDUSC, 2001.

_____. **Gentes del Saber en la Europa de fines de la Edad Media**. Madrid: Editorial Complutense, 2001.

VIGNAUX, Paul. **A Filosofia na Idade Média**. Lisboa: Editorial Presença, 1994.

VILANOVA, Evangelista. **Hissoria de la Teología Cristiana**. De los orígenes al siglo XV, I. Barcelona: Herder, 1987.