



Vol. I nº 1 jan./jun. 2006

p. 25-36

APOGEU E CRISE DE UMA ÉPOCA: AS UNIVERSIDADES MEDIEVAIS

Terezinha Oliveira¹

Neste artigo pretendemos analisar o surgimento das Universidades medievais no século XIII, sob dois aspectos bastante expressivos seja para a história e filosofia da Educação, seja para a compreensão da história do nascimento da sociedade burguesa. Com efeito, o estudo das origens dessa instituição permite-nos refletir sobre um movimento novo no processo educativo, bem como, dependendo do olhar com que se dirige a ele, verificar que esse novo também espelha o nascimento de novas relações sociais. Assim, nossa discussão procura apontar esses dois aspectos acerca do surgimento dessa instituição: a universidade como um novo espaço do saber, mas também, contemporânea e agente de uma nova relação social.

Principiemos por considerar o momento do surgimento dessas instituições no Ocidente medieval, no início do século XIII. Grandes estudiosos da medievalidade, como Le Goff (1984), Duby (1993), Pirenne (1951), Steenberghen (1991), Pieper (1973), Lauand (1998) afirmam ser este o século de maior brilho do medievo. Indubitavelmente, concordamos com eles sobre o fato de que este século foi o grande momento do mundo medievo, contudo, o mesmo momento em que esta sociedade encontra o seu momento mais glorioso é também o princípio de seu declínio. Desse modo, ao estudarmos o surgimento dessa instituição podemos acompanhar a trajetória que marca o amadurecimento de uma dada época e, ao mesmo tempo, perceber, nesse cenário, o surgimento de novas instituições e relações humanas que acabaram por serem, séculos mais tarde, grandes algozes do mundo medievo.

Iniciemos por analisar os acontecimentos históricos que expressaram o século XIII para, posteriormente, trataremos das origens da Universidade.

Em fins dos séculos XI e início do XII, assistimos a um processo de mudanças significativo nas instituições medievais, e, por conseguinte, nas relações sociais como um todo. As atividades do trabalho, que durante os séculos iniciais dessa época estavam circunscritas ao mundo rural e às necessidades primárias de subsistência, começaram a se transformar. Com efeito, elas passaram a vivenciar um novo modo de vida em função dos espaços sociais que estavam sendo construídos com e nas cidades.

Os senhores feudais, que estavam habituados a vestimentas grosseiras e a hábitos alimentares rudimentares, principiam a mudar seus desejos e costumes.

Essa transformação não ocorreu por acaso, mas sim, em decorrência das novas condições reais que brotavam no interior do mundo feudal. Inúmeros acontecimentos colaboram para o surgimento desses novos hábitos ou os possibilitam. Todavia, a nosso ver, alguns desses acontecimentos marcaram e contribuíram decisivamente para isso.

O primeiro deles diz respeito às cruzadas. Quando os cristãos se convenceram da necessidade de conquistar a terra santa, esse convencimento não foi obra apenas de uma intencionalidade religiosa, mas também decorreu do espírito aventureiro dos povos que compunham a maior parte da comunidade do Ocidente. A maioria deles era proveniente das hordas nômades que migraram para o Ocidente, em fins do século V e VI, e tinham, na aventura, no saque, na pilhagem, uma forma natural de existência. Por mais que a Igreja e os príncipes tivessem tentado coibir esses costumes no povo, a tradição bárbara manteve-se presente, ou seja, o espírito da aventura não fora sucumbido inteiramente.

Assim, quando os senhores feudais, os religiosos e os camponeses tiveram contato com o Oriente surpreenderam-se com a sociedade encontrada. Embora pagãos, diante do Deus erigido pela religião cristã e pelos membros da Igreja, os homens do Oriente tinham uma cultura e um modo de viver superior, além de diferente dos ocidentais. Esse contato foi decisivo para as mudanças que passaram a ocorrer no Ocidente a partir das primeiras cruzadas. Particularmente no que diz respeito ao universo intelectual, pois o contato com as traduções de Aristóteles fez com que a interpretação de todas as coisas, especialmente da natureza, fossem revistas com um olhar novo agora influenciado, em grande medida, pelas formulações aristotélicas, ou melhor dito, a partir do olhar que os árabes deram às traduções de Aristóteles.

Um segundo aspecto também importante e que contribuiu sobremaneira para os grandes acontecimentos do século XIII foram as mudanças internas na própria Igreja. Em virtude das crises que estava vivenciando, assistimos a um grande movimento de reforma nessa instituição desde meados do século XI. A promulgação da *Dictatus Papae*, em 1075, por Gregório VII é um exemplo desse momento de reformas. Nesse documento, o papa pretende que todos os indivíduos, tanto os leigos quanto os eclesiásticos, subordinem-se, por completo, especialmente os príncipes.

Na verdade, esse movimento de reforma já é um indício de que a sociedade medievá está principiando a assumir novos contornos, pois ao mesmo tempo em que a Igreja procura sobrepor-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.

Segundo Souza, no bojo das propostas reformistas, a partir da segunda metade do século XI, a Igreja também estaria interessada não só em sua reforma interna, mas também, em assumir, provavelmente, o governo da cristandade latina, em vir a ser, inclusive, seu monarca supremo.

[...] a morte prematura de Henrique (IV) com apenas quatro anos de idade, permitiu que o mencionado grupo reformista aos poucos assumisse, efetivamente o governo da Igreja e retomasse o pensamento hierocrático em sua primeira e mais genuína aspiração: cabia a Igreja e aos seus dirigentes, especialmente o papa, na condição de *caput clericorum*, cuidar de seus próprios assuntos e interesses. Mas naquela sociedade, certamente agora, sob o aspecto da concepção política, mais cristocêntrica do que teocêntrica, por acaso não caberia também o sumo pontífice vir a ser o seu monarca? Se os próprios imperadores germânicos haviam reforçado o primado magisterial da Igreja Romana, não era incoerência negar-lhe o primado jurisdicional, ambos integrantes do *mandatum* petrino (SOUZA, 1995, p. 234).

Essa supremacia do poder papal sobre o laico será objeto de luta durante os séculos que se seguirão. Contudo, no século XIII, esse embate é acirrado, especialmente após a vitória de Felipe Augusto em 1214 na batalha de Bouvines . Pela primeira vez, um rei representando um reino sai vitorioso. Essa vitória é um indício das novas lutas que se avizinham, pois, ao longo de todo este século e início do XIV, a luta será encarniçada entre os dois gládios, uma vez que a vitória de Felipe Augusto representa a conquista de um feito particular de um território em oposição à idéia de Estado latino cristão universalizante.

[...] en la edad en la que cesa de ser una unidad teocrática"; en 1214 por primera vez vence un rey nacional - como tal! - al Emperador - como tal! - en la batalla de Bouvines. Por la misma época se inician las primeras guerras de religión en la propia Cristiandad, llevadas a cabo con inimaginable crueldad; durante decenios parece haberse perdido definitivamente para el Corpus de la Cristiandad todo el Sur de France y el Norte de la Italia. El antiguo monacado, que es invocado como fuerza de oposición espiritual, parece haber perdido su fuerza [...]" (PIEPER, 1973, p. 209).

As palavras de Pieper exemplificam, com propriedade, a importância política dessa batalha. Na verdade, ela não expressa só a vitória de um rei com

características nacionais, mas acima de tudo, revela o princípio de fragmentação do Estado teocrático criado pela Igreja cristã.

Grandes mestres das Universidades envolveram-se no debate, ora se colocando contra o papa, ora lutando, favoravelmente, pela conservação de seu poder universal. Tomás de Aquino (1995), Egídio Romano (1989), João de Paris (1989), Dante (1973), escreveram obras sobre esse debate no século XIII e, na primeira metade do XIV, temos o grande tratado, de Marsílio de Pádua (1997), sobre a separação dos poderes, colocando-se claramente a favor do poder laico para as coisas terrenas e o eclesiástico para as coisas espirituais.

Esse debate influenciará, em grande medida, as universidades, pois, em virtude dessa luta, muitos príncipes e papas fundaram Universidades, criaram decretos protegendo os homens de saberes, uma vez que essas instituições e os intelectuais constituem-se elementos importantes da nova sociedade que está emergindo nas cidades e, muitas vezes, servirão de legitimadores do poder laico ou do eclesiástico.

Sob este aspecto, cumpre observar que esta luta entre os poderes papal e laico foi um dos elementos que mais contribuiu para o estabelecimento das monarquias nacionais, ou seja, principiaram a construir o que viria a ser os estados modernos.

Um terceiro aspecto desse processo de mudanças, coroado no século XIII, foram as transformações, que ocorreram no interior do próprio Ocidente, provenientes do renascimento do comércio e das cidades. A nosso ver, esses dois acontecimentos são faces de um mesmo processo, uma vez que as cidades são estimuladas a ressurgirem função do comércio que somente tem vivência no espaço da *urbis*.

Não vamos discutir qual deles se sobrepõe ou é decisivo para o nascimento do outro, mas explicitar que ambos surgiram e caminharam juntos no interior do mundo feudal. Importante destacar o fato de que ao mesmo tempo em que expressam o incontestável papel desempenhado pelo comércio e pelas cidades, no apogeu do feudalismo, também expressam o quanto contribuíram para o nascimento da sociedade burguesa.

Indubitavelmente esses elementos foram fundamentais para a construção da nova sociedade nascente, pois foi nas cidades que assistimos à primeira grande divisão do trabalho e ao surgimento das corporações de ofícios. Foi também nas cidades que os mais diferentes segmentos sociais encontraram-se e travaram relações. Nesse novo espaço, observamos uma profunda mudança, ocorrendo no conceito de temporalidade. Se no mundo rural e no mundo urbano, herdado do apogeu romano, ao longo da Idade Média, o tempo foi marcado pelo mundo da religião definido pela Igreja, o mundo citadino, que surge nos séculos XII e XIII, precisa estabelecer uma nova idéia de tempo, agora definida pelo trabalho do artesão e pelas feiras.

A análise de Le Goff sobre essa mudança, no artigo intitulado *Tempo da Igreja, tempo do mercador*, é muito rica porque demonstra como a vida das pessoas passa a ser gerida pelo relógio e não mais pela natureza. É o borbulhar de homens, de mercadorias, que passa a definir o tempo da vida, ou seja, a vida passa, no seio do medievo, a ser coordenada pelo trabalho e não mais somente pela idéia da salvação eterna. O mundo do trabalho, que principia a nascer, define também as atividades intelectuais. O profissional do saber não considera mais o seu conhecimento como uma graça divina, mas como um trabalho.

De acordo com Le Goff, nesse momento, os intelectuais vêem o mundo e a si mesmos como um prolongamento das cidades, desta *vasta fábrica borbulhante de ruídos e de ofícios*. O intelectual, como qualquer outro artesão, percebe que a vida se realiza neste ambiente agitado de mudanças. Em função destas transformações, precisa-se criar um novo ensino, não apenas com novas disciplinas como, por exemplo, a dialética, a física e a ética, como também os homens das cidades precisavam de novas técnicas científicas e artesanais.

O profissional do saber, o intelectual, precisa vir em socorro dos demais profissionais. Sendo um homem de ofício, ele tem de saber fazer a ligação entre a ciência e o ensino. O intelectual tem clareza de que o conhecimento não pode ser entesourado. Ao contrário, precisa ser divulgado na sociedade. O ensino deve, também, ter uma razão, cumprir um papel na sociedade. “As escolas são oficinas de onde se exportam as idéias, como se fossem mercadorias” (LE GOFF, 1984, p. 66).

Ainda a respeito de a atividade intelectual constituir trabalho, Mariateresa Brocchieri, no texto intitulado *O Intelectual*, salienta que os intelectuais do século XIII - ressalte-se que destaca com bastante vagar os escritos de Tomás de Aquino e Boaventura - consideravam o estudo, efetivamente, um trabalho. As palavras de Boaventura não deixam dúvidas sobre esse entendimento.

Se tivéssemos de viver do mero trabalho manual, estaríamos tão preocupados com o trabalho a executar que não poderíamos dedicar-nos aos assuntos dos outros nem celebrar condignamente os ofícios divinos ou dedicar-se com igual liberdade à oração [...] Na realidade, a exceção dos enfermos, todos trabalhamos: *alguns estudando para instruir os fiéis*, outros celebrando o ofício divino e erguendo louvores a Deus, outros recolhendo esmolas para o sustento comum e outros ainda executando com livre obediência os trabalhos domésticos [...] (SÃO BOAVENTURA apud BROCCHERI 1989, p.131).

A passagem de Boaventura é bastante significativa, pois revela que ele considera o estudo um trabalho, mas também vê como trabalho as demais atividades dos frades, como a oração, os trabalhos domésticos, o recolhimento de esmo-

las. Em síntese, Boaventura considera as ações humanas a partir de uma divisão do trabalho, ou seja, aquela grande divisão da sociedade pautada na religião cristã, na qual existiam duas grandes divisões: a dos homens da Igreja e a do povo, o domínio do sagrado e do profano, passa a haver características muito mais complexas, norteadas agora pelo trabalho.

Na verdade, o que estamos destacando é que a partir do renascimento das cidades, do desenvolvimento do comércio, dos embates entre os dois poderes, do surgimento das diferentes corporações de ofício, dentre elas a própria Universidade, as relações humanas principiam a criar novos valores, imbuídos do espírito novo do ambiente citadino.

É, pois, partindo dessa nova concepção de relação social que podemos entender o surgimento das Universidades no século XIII.

Elas não surgem de um acontecimento único, mas sim a partir das transformações que acompanhamos acima. Não podemos afirmar que surgiram das escolas do século XII, bem como não podemos afirmar, com segurança, uma data precisa para suas origens. Também não podemos entendê-las somente a partir das três origens mencionadas por Verger na obra *As Universidades na Idade Média: a espontânea, por secessão (ou sucessão?) e as criadas, ou ainda a partir da *Authentica Habita* de Frederico Barba Roxa, no século XII. Evidentemente, todos esses elementos, de um modo ou de outro, influenciaram o surgimento desse novo locus do saber; contudo, nenhum deles, isoladamente, explica as origens das Universidades.*

Elas correspondem ao momento vivido, no século XIII, e seus principais mestres, os pregadores mendicantes - franciscanos e dominicanos, surgiram no bojo desses acontecimentos, especialmente em repúdio aos valores dominantes da Igreja cristã. Com efeito, ao nos depararmos com as primeiras e principais universidades medievais fundadas entre 1215 e 1225: a de Bolonha, a de Paris e Oxford, verificaremos que cada uma delas tinha características peculiares assinalando, indubitavelmente, a região de origem.

A Universidade de Bolonha, por exemplo, mais voltada para o ensino da medicina, está comprometida com os avanços comerciais que atingem a Península Itálica no período. Com certeza, entre os séculos XIII e XIV, as cidades italianas apresentam uma pujança comercial mais esplendorosa que em outros locais, comparáveis, inclusive, às feiras de Champagne e de Flandres. A Universidade de Oxford caracteriza-se, exatamente, pelo caráter empírico da investigação. Não é gratuito que tenhamos lá o mestre franciscano Roger Bacon, um dos maiores matemáticos do medievo. Já a Universidade de Paris se consagra pelo estudo da teologia e da filosofia, ou seja, pelo estudo das coisas do espírito. Paris, nesse momento, é consi-

derada o centro da cristandade latina e a sua Universidade é o centro de luz que, segundo Pieper, erradia luminosidade por todo o Ocidente.

Diante dessas características, é inegável que as universidades estão comprometidas com a forma histórica do Ocidente latino, mas, evidentemente, estão também comprometidas com os aspectos regionais de seu local de origem e respondem a determinadas particularidades. Não trataremos, contudo, dessas características, neste artigo, porque isso implicaria em uma discussão paralela ao que estamos traçando aqui. No entanto, os estudiosos, que investigam as origens das Universidades medievais, afirmam que essas particularidades influenciam e definem os caminhos percorridos por elas.

Precisamente por concordar com esta proposição, destacaremos o exemplo de Paris, porque é lá que veremos despontar o grande debate sobre a introdução maciça de Aristóteles no pensamento medievo. Por essa Universidade concentrar o maior número de alunos do século XIII, pelo fato dos principais teóricos desse século serem seus mestres, por ela ser considerada a capital da Universalidade cristã, que o principal debate sobre a influência das idéias do Filósofo fez-se sentir tão latente. De um lado, temos os dominicanos e, de outro, os franciscanos. Em ambos, temos grandes mestres atuando, ora defendendo, ora condenando os escritos do Filósofo.

As duas maiores correntes religiosas e teóricas do século travam um intenso debate em torno disso. De um lado, temos Tomás de Aquino, um dos maiores representante dos dominicanos e um dos mais expressivos mestres da Universidade e da Igreja, afirmando que a leitura e o estudo do pensamento aristotélico são importantes para a compreensão das coisas inferiores, ou seja, de todas as coisas humanas e da natureza. Isso evidentemente não implica que Tomás de Aquino propusesse o abandono do conhecimento divino, das escrituras sagradas, enfim, da teologia. Ao contrário, do seu ponto de vista, as escrituras sagradas são fundamentais para entender tudo o que existe no universo, pois permite chegar-se até Deus, no entanto, o conhecimento da razão aristotélica permite, também, que o homem possa conhecer as coisas da natureza, da matéria corpórea, por meio dos escritos do Filósofo.

Inúmeras seriam as passagens que poderíamos indicar, dos escritos de Tomás de Aquino, que atestam essa proximidade entre o conhecimento divino e o pensamento de Aristóteles, contudo, selecionamos o artigo primeiro da questão 11 disputada sobre a Verdade que, na tradução em que nos baseamos, intitula-se *De Magistro*.

Ao discutir se os homens podem ou não ensinar, ou se isso é somente uma possibilidade divina, Tomás de Aquino argumenta a partir de suas duas bases teóricas: os escritos sagrados e Aristóteles.

Ora, o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas ativa, senão o homem não poderia adquirir por si mesmo. E assim como há duas formas de cura: a que ocorre só pela ação da natureza e a que

ocorre pela ação da natureza ajudada pelos remédios, também há duas formas de adquirir conhecimento: de um modo, quando a razão por si mesma atinge o conhecimento que não possuía, o que se chama *descoberta*; e, de outro, quando recebe ajuda de fora, e este modo se chama *ensino*.

Mas nos casos em que se trata conjuntamente de natureza e arte, a arte deve atuar do mesmo modo e valendo-se dos mesmos meios com que atua a natureza: por exemplo, a natureza, em um doente que padece por sofrer frio, restabelece a saúde proporcionando-lhe aquecimento - é precisamente isso o que deve fazer o médico: daí que a arte imite a natureza. E assim, do mesmo modo, no ensino: o professor deve conduzir o aluno ao conhecimento do que ele ignorava, seguindo o caminho trilhado por alguém que chega por si mesmo à descoberta do que não conhecia.

[...]

É por isso que diz o Filósofo em *I Posterium* [2] que “demonstração é fazer conhecer um silogismo”. Agora, se alguém, ao ensinar, propõe coisas que não decorrem dos princípios evidentes, ou deles decorrem, mas isto não fica claramente visível, então não está produzindo nele saber, mas talvez, opinião ou fé, se bem que estas sejam causadas de algum modo pelos princípios inatos: pois é desses mesmos princípios evidentes que se extraem aquelas conclusões que necessariamente se seguem a eles e devem ser afirmadas com certeza, ao mesmo tempo em que se negam suas contrárias; mas há outras proposições às quais se pode assentir ou não.

Tenha-se em conta, porém, que essa luz da razão, pela qual conhecemos os princípios, foi posta em nós por Deus como uma certa semelhança da Verdade incriada em nós. Daí que, como todo ensino humano depende dessa luz, é claro que é só Deus quem interior e principalmente ensina, do mesmo modo que dizíamos que é a natureza que interior e principalmente cura; no entanto, no sentido que discutimos, pode-se falar propriamente que o homem ensina e cura. (TOMAS DE AQUINO, Q. 11, art. 1, Solução, p. 31-33)

Nessa passagem, Tomás de Aquino parte do pressuposto de que Deus possibilita ao homem a posse da luz da razão e é esta luz a permitir que ele tenha o conhecimento e possa ensinar, ou seja, é a luz divina que permite que o homem ensine, mas, em última instância, a razão que ensina também é a do homem, portanto, ele pode ensinar. Ainda nessa passagem, Tomás de Aquino recorre ao Filósofo para mostrar que o ensino não é apenas uma transmissão de códigos, mas sua premissa deve partir de algo evidente, ou seja, a partir de Aristóteles evidencia-se que se ensina, quando se parte de algo real.

Se Tomás de Aquino alia, em seus escritos, estudos e pregações dessas duas naturezas de conhecimento, o racional de Aristóteles e o revelado pela fé em Deus, seu

contemporâneo, Boaventura, um dos maiores mestres franciscanos, refuta a importância do conhecimento aristotélico. Cumpre ressaltar que os comentários tecidos aqui sobre esse mestre encontram-se no texto intitulado *Cristo, único mestre de todos*

Esse texto de Boaventura é extremamente rico no que diz respeito a sua concepção de ensino. Do seu ponto de vista, Cristo é o único provedor do conhecimento que só se realiza no homem por meio da fé. Um outro aspecto muito relevante nesse texto, é o fato de Boaventura beber direto e constantemente em obras de Agostinho e nas Sagradas Escrituras. A única vez que menciona Platão e Aristóteles é para tratar do equívoco de ambos quanto ao conhecimento.

[...] contudo, conforme diz o Filósofo, que o conhecimento produz-se em nós através dos sentidos, da memória e da experiência, pelos quais se forma em nós o universal, que é princípio da arte e da ciência. Portanto, como Platão voltou todo o conhecimento certo para o mundo inteligível, ou das idéias, com razão foi repreendido por Aristóteles; e o erro não estava no fato de afirmar a existência das idéias e das razões eternas, pois nisso Agostinho o louva, mas porque desprezando o mundo sensível, quis reduzir toda a certeza do conhecimento àquelas idéias; e fazendo isso, embora parecesse estabelecer o caminho da sabedoria, que procede segundo razões eternas, contudo destruía o caminho da ciência, que procede segundo as razões criadas. Aristóteles, ao contrário, estabelecia esse caminho, descurando o superior. E por isso parece que, entre os filósofos, Platão haja recebido a linguagem da sabedoria, a Aristóteles a da ciência. Aquele se volta, sobretudo, para as realidades superiores, este, ao contrário, principalmente para as inferiores.

19 Mas, tanto a linguagem da sabedoria como a da ciência foram dadas pelo Espírito, de modo excelente, a Agostinho, como ao principal expositor de toda a Escritura, como se depreende de seus escritos (BOAVENTURA, 2005,. 381-382).

Na verdade, Boaventura, ao seguir o pensamento agostiniano como sendo o caminho da verdade da fé, nega os conhecimentos filosóficos de Platão e Aristóteles porque eles não possuíam a revelação cristã. Boaventura conserva Agostinho como o grande mestre, porque nele e em seus escritos encontra-se a sabedoria da fé e, no caso da ciência, o seu conhecimento adviria, também, da dádiva divina. Em suma, os pensadores gregos não deveriam influenciar o conhecimento, o saber, dos homens no século XIII, mas se deveria manter todo o ensino a partir de Agostinho, porque esse saber está repleto da sabedoria maior, a revelada por Deus.

Ao seguir os passos de Agostinho, o mestre conserva também a idéia de que somente Deus pode e deve ensinar os homens. Contrariamente à formulação de Tomás de Aquino, considerando que a luz infundida por Deus no intelecto humano permite que o homem ensine, Boaventura, nega essa possibilidade.

10. A luz do intelecto criado não é, pois, suficiente para a compreensão com certeza de qualquer realidade, sem a luz do Verbo eterno. Por isso, diz Agostinho, no primeiro livro dos *Solilóquios*: “Como no Sol é possível observar três coisas: que existe, que refulge e que ilumina, assim, também, na essência mesma de Deus há três propriedades: que existe, que entende e que torna todas as demais coisas inteligíveis”. Pouco antes havia ele anotado que “assim como a terra não pode ser vista, se não for iluminada, assim também o que se ensina nas ciências, embora se admita sem sombra de dúvida que se pode compreender que é de todo verdadeiro, é preciso crer que não pode ser compreendido, se não for iluminado por Deus como por um Sol”. [...] Isso tudo é dito também no *De vera religione*, em VIII *De Trinitate* e no *De Magistro*, no qual, por toda a obra, procura demonstrar esta conclusão: “Um só é o nosso mestre, Cristo” (BOAVENTURA, 2005, .p. 377).

Assim, ao considerar que somente Deus pode ensinar e que só o conhecimento sagrado permite o conhecimento, Boaventura remete-nos ao conhecimento dominante no Ocidente durante a Idade Média, anterior a entrada maciça do pensamento aristotélico. Esse mestre continua seguindo os passos de Agostinho como se somente nele, porque expressão do conhecimento divino, residia todo o saber humano.

Ao seguir esse caminho, Boaventura posiciona-se de forma antagônica ao novo expresso no pensamento daqueles que propunham a junção entre fé e razão, como Tomás de Aquino, e radicalmente contra aqueles que principiavam a difundir o conhecimento aristotélico como a forma de ser do ensino. Por ser partícipe desse embate, por se colocar claramente ao lado de uma tendência, ele conserva a idéia agostiniana tão fortemente presente nessa afirmação: “É evidente, pois, que um só é o nosso mestre”, Cristo, em toda a forma de conhecimento, porque ele é o caminho, a verdade e a vida” (BOAVENTURA, 2005, p. 379).

A veemência com que Boaventura se posiciona, favoravelmente, pela manutenção dessa idéia, a de que o conhecimento e o ensino provêm da vontade divina e, ao tornar Agostinho seu grande mestre, ele contribui para desnudar as diferenças existentes entre suas formulações e as de Tomás de Aquino.

Ambos os teóricos são mestres da principal universidade do Ocidente, como já mencionamos, os dois colocam-se em cena para exporem suas posições em relação ao conhecimento, especialmente, no que diz respeito à essência do conhecimento. No primeiro autor, percebe-se a aceitação e a influência dos dois campos do saber: a filosofia e a fé. No segundo, a negação da filosofia. Essas posições revelam, indubitavelmente, a nosso ver, um dos principais elementos que precisam ser analisados, quando se estuda as origens das universidades medievais, pois nelas delinea-se o papel dessa instituição para a humanidade: o de inaugurar um novo espaço do saber, cuja essência é a produção teórica e o embate científico.

Nesse sentido, não é nossa intenção nos colocarmos a favor ou contra a posição de Boaventura ou a de Tomás de Aquino; muito pelo contrário, decorridos oito séculos desse debate e da criação das Universidades, sabiamente a história já nos mostrou qual dos caminhos e qual tendência foram trilhados pelos homens, decididamente, apontou-nos qual foi o novo que emergiu desse debate, ou seja, o conhecimento passou a ser definido não mais somente pela fé, mas, gradativamente, a razão foi ganhando corpo nas ciências, a ponto de verificarmos, no século XIV, o despontar de novas teorias sobre o poder, sobre a ciência, sobre as navegações, entre outros acontecimentos inovadores.

No entanto, ao verificarmos as origens dessa instituição e o debate travado em seu seio, observamos o quanto o conhecimento desse presente do século XIII esteve imbricado de lutas e divergências, e como os autores que aprendemos a conhecer como santos, na verdade, foram homens que viverem e se posicionaram a favor de uma forma de saber ou contrários a ela. Assim, conhecer as origens das Universidades e seus mestres, evidentemente, não possibilitará a resolução dos problemas dessa instituição hoje, mas podem perfeitamente nos ensinar a nos posicionarmos diante dos latentes e necessários debates travados em seu interior. Afinal, o passado não soluciona nenhum problema presente, entretanto, pode nos servir de *exempla*.

REFERÊNCIAS

- ALIGUIERE, Dante. Sobre a Monarquia. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BOAVENTURA, Redução das ciências à Teologia. In: DE BONI, L. A. **Filosofia Medieval: textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- BROCCHIERI, M. F. B. O Intelectual. In: LE GOFF, (Org.) **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- D'IRSAY, S. **Histoire des Universités françaises et étrangères des origines a nos jours**. Paris: Dalloz, 1933.
- DE BONI, L. A. A Universidade Medieval - saber e poder. In: OLIVEIRA, T. (Org.) **Luzes sobre a Idade Média**. Maringá, EDUEM, 2002.
- DUBY, G. **O domingo de Bouvines**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- EGÍDIO ROMANO, **Sobre o Poder Eclesiástico**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- FLICHÉ, A. **Histoire de L'Église. La Reforme grégorienne et la reconquête chrétienne**. Paris: Bloud & Gay, 1951, v. 8.
- LAUAND, J. L. **O que é uma Universidade**. São Paulo: Perspectiva, 1987.

- LE GOFF, J. **Os Intelectuais na Idade Média**. Lisboa: Gradiva, 1984.
- LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980.
- MARSÍLIO DE PÁDUA, **O Defensor da Paz**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- NARDI, P. Relações com as autoridades. In: RIDDER-SYMOENS, H. (Coord.) **Uma História da Universidade na Europa**. Lisboa: Casa da Moeda, 1996. (V. I As Universidades na Idade Média).
- OLIVEIRA, T. **As Universidades na Idade Média (século XIII)**. São Paulo/Porto; Editora Mandruvá/Instituto Jurídico Interdisciplinar, 2005. (Série Especial de Livros da Revista *Notandum* - V. 5).
- SOUZA, J. A. C. R. A teocracia imperial no fim da Alta Idade. In: SOUZA, J. A. C. R. **O Reino e Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- STEENBERGHEN, F. **La Philosophie au XIII siècle**. Louvain: Éditions Peeters, 1991.
- TOMÁS DE AQUINO, **De Magistro e os Sete Pecados Capitais**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, **Verdade e conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- VERGER, J. **As Universidades na Idade Média**. São Paulo: UNESP, 1990.
- VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

NOTAS

¹ (DFE/PPE/UEM teleoliv@femanet.com.br)