

Rita de Cássia Pizoli Oliveira

# HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO NO SÉCULO XII: O PAPEL DA CONTEMPLAÇÃO NO PROJETO EDUCATIVO DE BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153)





## **Universidade Estadual do Paraná**

|                          |                          |
|--------------------------|--------------------------|
| <b>Reitora</b>           | Salete Machado Sirino    |
| <b>Vice-Reitor</b>       | Edmar Bonfim de Oliveira |
| <b>Chefe de Gabinete</b> | Ivone Ceccato            |



## **Editora da Universidade Estadual do Paraná**

|                            |                              |
|----------------------------|------------------------------|
| <b>Diretor</b>             | Luis Fernando Severo         |
| <b>Assessora Editorial</b> | Anna Glauca de Morais Vieira |
| <b>Assessora Editorial</b> | Terezinha Eckelberg          |

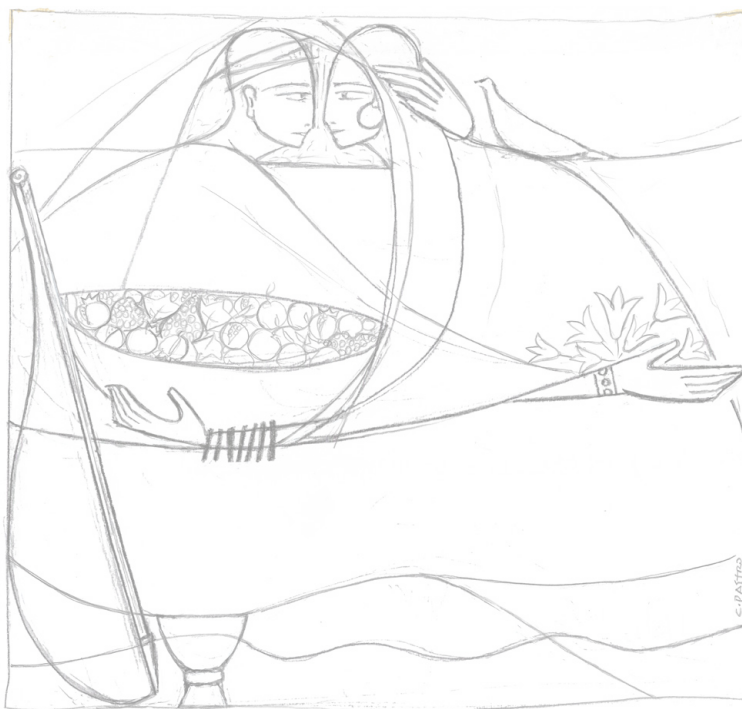
### **Conselho Editorial**

Adilson Anacleto  
Ana Carolina de Deus Bueno Krawczyk  
Aurea Andrade Viana de Andrade  
Bruno Flávio Lontra Fagundes  
Cleber Broietti  
Denise Adriana Bandeira  
Fernando Henrique Lermen  
Gislaine Cristina Vagetti  
Jane Kelly de Oliveira  
Maria Ivete Basniak  
Ricardo Desidério da Silva  
Rogério Antonio Krupek

Rita de Cássia Pizoli Oliveira

# HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO NO SÉCULO XII:

O PAPEL DA CONTEMPLAÇÃO NO PROJETO  
EDUCATIVO DE BERNARDO DE CLARAVAL  
(1090-1153)



© 2024 Universidade Estadual do Paraná

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da editora.

#### Equipe

|                                   |  |
|-----------------------------------|--|
| Revisão gramatical e Normalização | <b>Maciel Salles   MC&amp;G Design Editorial</b>   |
| Projeto gráfico e Diagramação     | <b>Mara Paixão   MC&amp;G Design Editorial</b>     |
| Capa                              | <b>Glaucio Coelho*   MC&amp;G Design Editorial</b> |

\*Capa elaborada sobre a pintura intitulada "Cântico dos Cânticos", produzida pelo autor sacro Cláudio Pastro (1948-2016) teve seus créditos cedidos pelo Mosteiro Nossa Senhora da Paz: Acervo MNSPAZ

#### Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)

048 Oliveira, Rita de Cássia Pizoli.  
História da Educação no século XII: o papel da contemplação no projeto educativo de Bernardo de Claraval (1090-1153) [recurso eletrônico] / Rita de Cássia Pizoli Oliveira – Paranavaí : Edunespar, 2024.

Dados eletrônicos (PDF).

Inclui bibliografia.

ISBN: 978- 65-6115-013-2

1. Bernardo, de Claraval, Santo, 1090 ou 91-1153. 2. Escolástica – Brasil – História – Séc. XII. 3. Filosofia medieval – Brasil – História. 4. Educação – Filosofia. I. Título.

CDD23 : 189 . 0981

Bibliotecária: Priscila Pena Machado – CRB-7/6971

Universidade Estadual do Paraná

Avenida Rio Grande do Norte, 1525 | Paranavaí-PR  
CEP 87.701-020 - Brasil

Edunespar – Editora da Universidade Estadual do Paraná

Rua Saldanha Marinho, 131,1º andar | Curitiba-PR  
CEP 80.410-150 - Brasil

*A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não as expulsar de nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar o mundo comum (Arendt, 2011, p. 247).*



*Dedico este trabalho aos meus pais, Ilda e José  
por todo o amor dado ao longo da minha vida.*

*Aos meus irmãos Márcio e Tiago e à minha irmã Sandra.*

*À minha cunhada Júlia e aos meus sobrinhos.  
Ao meu esposo Daniel e seus filhos e netos.*

*À Sophia, filha amada, meu mais lindo sonho.*

*Aos colegas da UNESPAR e da UEM  
que nunca desistem de sonhar.*





## LISTA DE ABREVIATURAS

|               |   |
|---------------|---|
| <i>Asc</i>    | S. in Ascensione Domini                       |
| <i>Apo</i>    | Apologia ad Guillelmum abbatem                |
| <i>Csi.</i>   | De Consideratione ad Eugenium Papam           |
| <i>Conv.</i>  | Sermo ad clericos de conversione              |
| <i>Dil.</i>   | Liber de Diligendo Deo                        |
| <i>Ep.</i>    | Epistulae                                     |
| <i>Gra.</i>   | L. de Gratia et libero arbitrio               |
| <i>Hum.</i>   | L. de gradibus humilitatis et superbiae       |
| <i>SC</i>     | S. Super Cantica Cantorum                     |
| <i>Tpl</i>    | L. Ad Milites Templi, De laude novae Militiae |
| <i>V Nat.</i> | S. in Vigilia Nativitate Domini               |



# SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>APRESENTAÇÃO</b>  | <b>13</b>  |
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | <b>17</b>  |
| <b>1 A CULTURA MONÁSTICA NO MEDIEVO: A PERMANÊNCIA DO CONCEITO DE CONTEMPLAÇÃO COMO ELEMENTO FORMATIVO</b> | <b>37</b>  |
| 1.1 AS REFORMAS BENEDITINAS E A CONSTITUIÇÃO DE CISTER   | 49         |
| 1.2 O CONCEITO DE CONTEMPLAÇÃO NA EDUCAÇÃO MONACAL CISTERCIENSE  | 62         |
| <b>2 O PROJETO SOCIAL E EDUCATIVO NOS ESCRITOS DE BERNARDO DE CLARAVAL</b>                                 | <b>75</b>  |
| 2.1 ASPECTOS DO CONTEXTO DO SÉCULO XII   | 77         |
| 2.2 ASPECTOS DA REFORMA ECLESIAL: UMA NECESSIDADE DO SÉCULO XII  | 88         |
| 2.3 ESCOLAS CATEDRAIS E ESCOLAS MONACAIS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO DE ENSINO                   | 116        |
| 2.4 O CONCEITO DE CONHECIMENTO PARA BERNARDO DE CLARAVAL E O CONFLITO COM PEDRO ABELARDO                   | 125        |
| <b>3 A CONTEMPLAÇÃO NO PENSAMENTO BERNARDINO</b>   | <b>135</b> |
| 3.1 O AMOR E O INTELLECTO NA TEOLOGIA/ANTROPOLOGIA DE BERNARDO DE CLARAVAL                                 | 135        |
| 3.2 O AMOR E A CONTEMPLAÇÃO EM SERMONES SUPER CANTICA CANTICORUM   | 144        |
| 3.3 O AMOR E A CONTEMPLAÇÃO NO DE DILIGENDO DEO  | 155        |
| 3.3.1 Por que e de que modo Deus deve ser amado  | 156        |
| 3.3.2 Os quatro graus do itinerário do amor  | 165        |
| 3.3.3 O amor como lei universal  | 171        |
| <b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>  | <b>175</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b>   | <b>180</b> |
| <b>SOBRE A AUTORA</b>  | <b>187</b> |





## APRESENTAÇÃO

Este trabalho objetiva compreender o conceito de contemplação na perspectiva histórica da longa duração por meio de um estudo interdisciplinar que se serve da Teologia, da história da educação, da história da Igreja, da Filosofia (no âmbito desta, uma vertente vinculada à Antropologia), bem como à Ética. Parte-se de uma concepção antropológica desde os seus fundamentos, bem como os seus vínculos com uma concepção de educação, tratada entre nós por concepção tradicional, ou na classificação de Suchodolski (2002), por Pedagogia da Essência, uma corrente pedagógica recorrente ao longo da história ocidental e que se fundamenta na formação do ser, na formação ética da pessoa.

A concepção cristã que circulou pelas instituições escolares, sobretudo católicas, tinha como fundamento uma perspectiva filosófico-teológica, que se tornou fundadora do movimento escolar católico até recentemente, contudo essa concepção vem desde as escolas monacais, episcopais e paroquiais. A mesma perspectiva se verifica em disciplinas escolares, tais como as que se utilizavam de obras didáticas sobre Pedagogia ou Educação publicadas no Brasil, sejam elas de autores nacionais ou estrangeiros; os manuais pedagógicos eram intitulados como tratado, compêndio, curso, introdução, lição, técnica, elemento, princípio, metodologia, didática, fundamento, noção ou manual de Pedagogia. Nesses manuais está presente uma antropologia cristã pelo menos em parte deles. A concepção cristã norteou os fundamentos educacionais de formação da pessoa constituinte de uma determinada

sociedade, passando para a concepção clássica ou humanista – a que se elaborou no decorrer da modernidade. Posteriormente, a escola adquiriu uma orientação tecnicista, a partir do século XIX, e dura até hoje. São outros tempos em que vigora o neotecnicismo, contudo, seja a concepção humanista ou a tecnicista, analisando pelo fio condutor da longa duração percebemos a concepção cristã, que ainda permanece, pelo menos, em seus fundamentos.

A perspectiva de Claraval se aninha no período da Escolástica, porém não nasce nele. A escola é concebida como lugar de formação espiritual. A fundamentação filosófico-teológica de Claraval apresenta relações com a concepção educacional, pedagógica e até didática da perspectiva da pedagogia da essência. Do ponto de vista cristão, suas origens estão certamente nos textos do Novo Testamento, na Tradição e na Patrística. O projeto educativo e social de Claraval concebe a educação como processo, uma vez que visa desenvolver a capacidade de sensibilidade e de cognição do homem.

O autor toma como ponto de partida a teologia agostiniana que é parte estruturante da teologia católica. Agostinho é um marco desde os séculos IV e V, assim como Tomás de Aquino o é a partir do século XIII, e será este que triunfará até o século XX, quando o tomismo inclusive toma nova feição através do movimento neotomista. Estas duas demarcações – a de Agostinho e a de Tomás de Aquino –, estruturam a teologia católica, porém inspiradas na teologia neotestamentária e na Tradição. Estas duas constituem a visão de mundo cristã que demarcará a história da educação ocidental até os dias atuais. Elas são sempre referências para inspirar a busca pelo novo na educação humanista.

Embora haja projetos educativos presentes em nosso meio que trazem alguns elementos da pedagogia da essência, estudar nessa perspectiva, a partir de obras de outro período histórico é um grande desafio, pois, as transformações sociais e econômicas da modernidade e contemporaneidade nos remetem a outras formas de educação escolar. Este é o propósito do grupo de pesquisas Grupo de Pesquisa Transformações Sociais e Educação nas épocas Antiga e Medieval (GTSEAM), liderado pela Professora Terezinha Oliveira, que, há décadas, vem se aprimorando na pesquisa educacional na Universidade Estadual de Maringá, ao qual, pude participar, estudar, debater, pesquisar e no qual fui orientada na tese de doutorado que apresento neste livro. A tese foi defendida com o título: O papel da contemplação no projeto

social e educativo de Bernardo de Claraval, porém, neste livro dei ênfase à organização acadêmica do século XII, principalmente os mosteiros e a educação monacal, por isso a alteração do título. Todas as citações do autor foram mantidas em latim no rodapé, como recomendação da orientadora, neste livro mantereí o procedimento. Por fim, ressalto que os resultados aqui apresentados são históricos e datados do período de doutorado realizado entre 2010 e 2014. Neste período continuei dando aulas na UNESPAR, porém, contei como uma bolsa de estudos da Fundação Araucária que me permitiu ir, por um mês, até a Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, onde tive acesso a textos do autor e outras traduções além das que tinha acesso no Brasil. A coordenadora Donna Orsuto, do Lay Centre, uma instituição que acolhe leigos cristãos do mundo todo, oportunizou uma entrevista com o Doutor Philippe Nouzille, O.S.B, Professor de Filosofia contemporânea, da Faculdade de Filosofia do Pontifício Ateneo Santo Anselmo de Roma. Neste sentido, o livro reúne experiências adquiridas durante este período, faz parte de um movimento de pesquisa coletivo e expressa um anseio de busca pelo conhecimento que está expresso em seu contexto de produção.







## INTRODUÇÃO

Quando refletimos sobre as relações sociais nas micro cristandades do século XII, utilizando as lentes da história da educação, deparamo-nos com importantes espaços educativos formais: a escola catedral, a escola monacal, os centros de ensino e pesquisa, como os de Chartres e São Vitor, as aulas de mestres das mais diversas disciplinas e dos mestres de ofício. Havia também uma atmosfera de renascimento e desejo de retomar as origens intelectuais greco-latinas a fim de impulsionar alterações na sociedade, que ganhava contornos crescentes de urbanização. Assim, Ovídio e Virgílio inspiravam o romance de amor cortês no norte da França; a retórica e a gramática latina davam refinamento à poesia e aos escritos teológicos; aos poucos, os textos de Aristóteles traduzidos no Oriente ganhavam espaço no Ocidente gerando alterações na base do conhecimento filosófico.

Nesse período, a igreja apostava toda a energia na defesa de sua autoridade sobre o poder temporal, por meio da reforma gregoriana, e, para tanto, contou com a influência de um monge cisterciense,<sup>1</sup> Bernardo de Claraval.

<sup>1</sup> Os cistercienses são monges pertencentes a Ordem de Cister, uma organização religiosa beneditina criada no ano de 1098 por Roberto de Molesmes. “No ano de 1098, o Abade Roberto e vinte e um de seus companheiros deixaram o mosteiro de Molesme e se retiraram a um lugar chamado *Cistercium*, a vinte quilômetros da vila de Dijon. Ali estabeleceram um novo mosteiro que durante vinte anos levou simplesmente o nome de ‘Novo Mosteiro’” (Zakar, 2001, p.13). Bernardo de Claraval ingressou nesse mosteiro em 1112 e em 1115 foi escolhido para ser abade de uma casa filha em Clairvaux. Foi abade beneditino da Ordem de Cluny e em 1135 tornou-se membro da Ordem de Cister.

Bernardo de Claraval nasceu em 1090, em um castelo localizado em Fontaines, um pequeno ducado da Borgonha, a poucos quilômetros de Dijon. Ele era filho de Tescelino II Sauro e Aletta, filha de Bernardo di Montbard, os quais eram filhos de vassallos do duque da Borgonha, Eude I (Piazzoni, 1990, p. 27). Com dez anos de idade, Bernardo foi enviado à escola canonical ligada a Notre-Dame de Saint-Vorles, perto da cidade de Châtillon-sur-Siene, local em que sua família tinha uma casa. Em seus escritos, são poucas as referências às matérias do *quadrivium*, o que faz supor que, na escola em que estudou, ensinava-se apenas o *trivium* (Gilson, 1987).<sup>2</sup> Nessa escola, ele aprendeu a escrever em latim e a ler os textos patrísticos e os clássicos literários, como os de Virgílio, Ovídio, Horácio e Cícero. Os conhecimentos que adquiriu nesse período forneceram-lhe a base para construir o estilo que o tornou um dos maiores escritores do seu tempo. Entrou no mosteiro de Citeaux em 1112 e, em 1115, foi escolhido para ser abade de uma nova casa, onde foi morar com mais doze monges. Esse mosteiro era chamado de Clairvaux. Em 1121, foi ordenado sacerdote pelas mãos de Guilherme de Champeaux. Os cistercienses tiveram uma rápida expansão sob a liderança de Bernardo e, até o final do século XII, de acordo com Bolton (1998), criaram mais de quinhentas casas pela Europa.

Ao lado de outros intelectuais, como Pedro Abelardo (1079-1142), Suger (1081-1151), Hugo de São Vitor (1096-1141), Gilberto de La Porré (1070-1154), Bernardo de Claraval destacou-se no âmbito político e conseguiu se tornar “conselheiro” da maior autoridade de seu tempo, o papa Eugênio III (1145-1153), sendo consultado para a tomada de decisões em situações como a da segunda Cruzada a Jerusalém e a da Cruzada contra os albigenses. Seus escritos constituíam diretrizes não apenas para os monges da ordem de Cister, da qual era abade: destinavam-se a todos os segmentos sociais da cristandade ocidental.

Com a obra de Bernardo de Claraval, portanto, temos em mãos uma fonte teológica que representa a base intelectual dominante em seu tempo, pois estava em consonância com o projeto de manutenção do poder eclesial sobre o temporal. Essa seria a finalidade do processo educativo implícito no projeto religioso, político e social de Bernardo de Claraval.

<sup>2</sup> O *trivium* compunha o ensino das três primeiras artes liberais (gramática, dialética e retórica) e o *quadrivium*, as quatro artes liberais (aritmética, música, geometria e astronomia).

Em nosso entendimento, a educação é um processo amplo, que vai além do espaço da escola, isto é, um processo formativo, no sentido individual e coletivo, que perpassa a compreensão de homem e de sociedade de um determinado período. Em suma, corresponde e expressa a maneira como os homens organizam essa sociedade e se lançam para o futuro. A formação humana é a preocupação central da educação em todos os tempos, pois dela depende a própria vida em sociedade.

Nesse sentido, os escritos de Bernardo de Claraval auxiliam-nos a visualizar uma parte do processo educativo dos homens e da sociedade ocidental cristã do século XII. Ao identificar, no interior das relações do século XII, os elementos que permearam o processo de formação humana, podemos também visualizar os problemas do presente de forma mais ampla e, assim, compreendê-los em sua causalidade histórica.

Com base nessas considerações, iniciaremos nossa análise pela filosofia e pela teologia ensinadas nas escolas monacais, especificamente no mosteiro de Cister. Tendo em vista suas raízes orientais, relacionaremos a base desse ensino com a historicidade dessa instituição no Ocidente, orientando-nos por algumas questões. Como se constituiu o monaquismo no Ocidente? Qual é sua base teológica? Por que representou no medievo uma instituição forte e influente? Quais foram as mudanças decorrentes das reformas?

Tais questões, que norteiam a análise de nossas fontes, especialmente das obras de Bernardo de Claraval, situam o objeto no movimento de longa duração, ou seja, correspondem à compreensão de que o objeto de pesquisa é resultado de inúmeros eventos históricos ocorridos ao longo do tempo e expressa as mudanças realizadas no período em questão. A longa duração diz respeito ao tempo longo e às estruturas sociais que transcorrem de forma lenta e gradual. As conjunturas detêm um tempo intermediário e os eventos, um tempo rápido e superficial. É preciso destacar que tratando de temporalidade, para o autor, não é possível ser realizado um estudo histórico sem a mediação do Método Comparativo, que norteia estudos em que as comparações são internas (relativas ao próprio objeto, e suas variações ao longo do período estudado) e externas (na qual o historiador compara o período focado no estudo ao objeto investigado em outros períodos). Nesse sentido, há um diálogo permanente entre as diversas instâncias temporais para identificar as relações que o objeto estabelece com cada uma delas. “Permanece uma conquista pessoal de Braudel combinar um estudo na longa

duração com o de uma complexa interação entre o meio, a economia, a sociedade, a política, a cultura e os acontecimentos (Burke, 1997, p.55).

Recuar a um período distante do presente requer considerar que existem estruturas mentais na história, cuja permanência atravessa séculos, bem como outras estruturas, cujas mudanças conjunturais se alteram e se transformam mais rapidamente, ao ponto de termos dificuldades em analisá-las somente por meio de documentos escritos. No cotejamento entre essas duas formas de alterações, como apontou Braudel (1902-1985), podemos nos aproximar do retrato da sociedade do século XII, numa determinada região – nesse trabalho, a França e parte da Europa – e das relações travadas entre os homens, bem como as problemáticas e soluções propostas, cujos ecos, chegando ao presente, podem representar contribuições para o processo educacional dos homens.

Em nossa análise, consideramos que contemplação é um conceito histórico e, como tal, constitui um pilar da teologia medieval, cujas raízes encontram-se no monaquismo e na patrística, logo, na escolástica. Por este motivo, ao estudar o significado histórico do conceito de contemplação, é necessário situá-lo no seio da escolástica e relacioná-lo com o conceito de mística e de amor.

Detectando que a centralidade do projeto educativo e social do autor é a contemplação, definimos mais algumas questões. O que este ato significava para o autor? Como era entendido pelos homens do seu tempo? Em que medida a educação contemplativa extrapolava o âmbito da formação monacal e significava a base de um projeto social?

Tendo definido as categorias de análise, passamos a expor os critérios para a seleção das fontes.

Das obras de Bernardo de Claraual, buscamos traduções em espanhol e italiano. Do espanhol, recorremos à edição das obras completas preparada pelos monges cistercienses da Espanha e lançada pela BAC (Biblioteca de Autores Cristianos): utilizamos os volumes I e II da edição de 1953 a 1955 e as introduções dos oito volumes da edição publicada entre 1983 e 1993. Do Italiano, utilizamos *Opere di San Bernardo*, vol. II, contendo as Sentenças, Parábolas e outros textos, editada pelo Scriptorium Claravallensi e pela Città Nuova em 1990, além de *Diligendo Deo*, editada pela Editora Pauline, em 1990. Em diversas situações, utilizamos o texto em latim disponível na Coleção de Patrologia Latina online.

Também fizemos a busca, a leitura e a seleção das obras escritas sobre o autor, algumas das quais produzidas no campo da teologia e da história

e poucas, no âmbito da educação. As lacunas observadas nas obras dos autores contemporâneos a respeito do conteúdo das obras de Bernardo de Claraval e de seu papel na formação monacal do século XII desafiaram-nos a investigar os diversos aspectos que envolvem a educação monacal, especialmente, o itinerário formativo proposto pelo autor e sua influência nas escolas de sua época.

Os seguintes questionamentos orientaram essa investigação. Qual a importância do movimento místico fortalecido pelos cistercienses? Qual seu papel diante de teólogos e intelectuais que, orientados pela leitura das traduções de Aristóteles vindas do Oriente, desejavam uma mudança na base teológica agostiniana? Em que sentido a postura e os escritos de Bernardo de Claraval contribuíram para os estudos da teologia? Seus escritos atingiam apenas os monges cistercienses ou extrapolavam os muros do mosteiro?

A resposta a essa última questão, central em nosso trabalho, forneceu o fio condutor da análise de todas as fontes lidas e interpretadas: o conceito de contemplação perpassa os escritos do abade destinados aos mais diversos segmentos sociais de seu tempo. O entendimento desse conceito, construído historicamente e por ele defendido, constituía sua proposta para a sociedade e para a educação dos homens; por isso, o autor estendeu seu projeto de educação monacal para todos.

Por conseguinte, as principais fontes primárias utilizadas na pesquisa e na elaboração da tese são: o Tratado *De Diligendo Deo*, que, em sua tradução para a língua portuguesa por Matteo Raschiatti, intitula-se *Deus há de ser amado*; alguns sermões da obra *Sermones super Cantica canticorum* traduzida para o espanhol pela Biblioteca de Autores Cristianos (BAC); a tradução espanhola (BAC) da *Apologia*, o estatuto para os Cavaleiros Templários, intitulado *De Laude Novae Militiae* (Elogio da nova cavalaria) e os tratados *De praecepto et dispensatione* (Sobre o preceito e a dispensa), o *De consideratione* (Sobre a consideração), *De gradibus humilitatis et superbiae* (Os graus da humildade e da soberba) e a *De gratia et libero arbitrio* (Sobre a graça e o livre arbítrio). Selecionamos também os sermões para o ensino dos monges na liturgia diária – *Sermones per annum* (Sermões de acordo com o ano litúrgico) e *Sermonis de diversis* (Sermões com argumentos diversos) – além da Epístola 1, a seu sobrinho Roberto, e a Epístola 18, endereçada a Pedro, cardeal diácono.

Quais caminhos nos levaram à escolha dessas fontes? Por que elegemos Bernardo de Claraval e o conceito de contemplação para análise da história

da educação no século XII na perspectiva da longa duração? Uma das grandes razões para a escolha é o fato de que a atuação desse religioso na reforma gregoriana tornou-o o maior expoente do pensamento místico no século XII e teve grande impacto e influência nas decisões políticas da igreja. Os conceitos de conhecimento, intelecto, amor e contemplação que ele desenvolve em seus escritos foram selecionados na expectativa de que sua análise nos auxilie a compreender sua proposta de formação do homem e, conseqüentemente, o projeto educativo que ele destinava à sociedade.

Para tanto, ancoramo-nos na perspectiva teórico-metodológica da história social dos *Annales*, especialmente nos estudos dos historiadores da primeira e segunda geração Marc Bloch e Braudel. Essa opção deve-se à possibilidade de se analisar um fato histórico, considerando as causas mais longínquas que provocaram a sua eclosão, principalmente as causas subjacentes, e as presentes, originadas no terreno da subjetividade.

Apoiados nessa premissa, abandonamos as explicações do senso comum de que os conceitos de contemplação, mística ou amor seriam realidades imateriais, que fazem parte do “mundo do espírito” e, portanto, estariam fora da realidade histórica dos homens racionais. Conseqüentemente, tais conceitos deveriam ficar fora das reflexões do campo da história da educação.

Optando pela perspectiva da longa duração e pensando que esses conceitos deram sustentação ao conhecimento filosófico medieval, entendemos que eles não representavam, como hoje se considera, um conhecimento esotérico<sup>3</sup> e sentimental, mas significavam a elaboração intelectual, correspondiam à reflexão a respeito de questões racionais e reais. Para o pensamento filosófico medieval, não havia a divisão entre fé e razão que passou a ser conhecida após a modernidade.

Assim, ao definirmos a contemplação como projeto educativo medieval, precisamos esclarecer a perspectiva metodológica que adotamos para explicar o termo, pois, historicamente, seu conceito sofreu alterações até ser reduzido ao campo do conhecimento esotérico. No século XVIII, com a visão iluminista, a contemplação, ou a mística, foi considerada marginal no campo do conhecimento. Nesse período, a palavra “mística” tornou-se um

<sup>3</sup> Vannini (2005), em *Introdução à Mística*, explica que a noção de espírito se tornou hoje incompreensível, porque o psicologismo levou as religiões a se mover por sentimentalismos, aproximou-as das superstições. Nesse sentido, a mística caiu no descrédito da inteligência e ficou relegada à ignorância científica, ou seja, o contrário do sentido medieval no qual místico seria o filósofo que desenvolveu todas as capacidades psíquicas e racionais, inclusive as afetivas, dedicando-se ao estudo e à meditação das artes liberais, filosofia e Sagradas Escrituras.

substantivo, cujo significado era ligado ao esoterismo, ou seja, ao campo das revelações secretas, reservadas a poucos. Dessa forma, o conhecimento místico passou a ser visto como extraordinário, marginal em face das questões da vida material e, dessa forma, um conhecimento falso.

Concordamos com Cuthbert Butler, que, em *Il misticismo occidentale* (1922), afirma que a contemplação é uma capacidade psíquica e intelectual acessível a todas as pessoas que desejam seguir o cristianismo.

[...] na mais autêntica tradição cristã, aquela estabelecida no decorrer do tempo, desde o primeiro século do cristianismo até a modernidade, a contemplação é o fim natural de toda vida vivida com espírito religioso, é o estado de desejo, que se busca com as próprias forças, e não uma condição privilegiada de poucas almas devotas (Butler, 1970, p. 276).<sup>4</sup>

O autor explica que, no decorrer da história, o uso do termo foi marcado predominantemente pelo fanatismo e pelo desequilíbrio emocional. O fato de ser referido a um fenômeno psicofísico, um estado extraordinário de revelação e visões do sobrenatural, deixava a maioria das pessoas perplexas e à distância, com medo das manifestações que poderiam ocorrer.

No entanto, segundo o autor, esse não era o significado de contemplação e mística nas obras do Pseudo-Dionísio, de Santo Agostinho, de Gregório Magno e de Bernardo de Claraval. Nas obras desses autores, o conceito implicava a responsabilidade, o compromisso com a ação social, algo impossível para os alienados no mundo espiritual. Denotava a capacidade de refinamento interior e a prática das virtudes, próprias de quem detinha o conhecimento intelectual e desenvolvia a sensibilidade afetiva com esforço e dedicação. Na Europa medieval cristã, o conhecimento intelectual fundava-se na filosofia platônica-agostiniana. Dessa maneira, para Bernardo de Claraval, desenvolver a capacidade contemplativa significava adquirir uma forma superior de conhecimento, uma escuta de Deus que gerava o amor-caridade.

A contemplação é uma apreensão verdadeira acerca de alguma coisa ou ideia verdadeira; a consideração, um pensar

<sup>4</sup> [...] nella più autentica tradizione cristiana, quella cioè stabilitasi nell'arco di tempo che va dai primi secoli del Cristianesimo all'era moderna, la contemplazione è il termine naturale di ogni vita vissuta con spirito religioso, è lo stato da desiderare, al quale attendere con tutte le proprie forze, e non la condizione di privilegio di poche anime devote.

intenso a fim de investigar as coisas ou uma aplicação da mente em busca da verdade (Bernardo de Claraual, 1955, Cinco livros sobre a Consideração, 2, 5, p. 599).<sup>5</sup>

Desta definição apreendemos o sentido intelectual do ato contemplativo: a reflexão intensa em busca da sabedoria, da verdade. A afetividade humana é uma atividade psíquica complexa; da mesma forma, a espiritualidade, ou a sensibilidade humana diante do mistério do amor, divino situa-se em um campo complexo de atividades psíquicas superiores.

Acreditamos que o desenvolvimento dessa capacidade psicológica entre os monges era resultado da união do esforço racional com a sensibilidade afetiva. Não se tratava de uma experiência passiva, sem um questionamento racional: a experiência mística ou contemplativa não ocorria sem o conhecimento. Nesse sentido, ao escrever sobre a contemplação ou a experiência mística, o autor sintetizou seu pensamento a respeito do processo de aquisição do conhecimento pela mente humana. Ele não separou essa experiência divina da humana, mas buscou elementos para explicar sua dimensão de unidade. Em sua concepção, a contemplação seria um processo intelectual e afetivo que, de forma ascendente e educativa, visava construir a integralidade da pessoa e oferecer condições para sua intervenção no mundo.

Para o autor, essa capacidade era oferecida a todas as pessoas, porém só seria adquirida por aquelas que se dedicassem e se exercitassem na ascese:

Mas o Divino Esposo não se apresenta a todas as pessoas; mas apenas àquelas que por sua grande devoção, forte desejo e terno e doce amor, merecem a qualidade de esposas, dignas que o Verbo se vista com toda sua beleza para visitá-las como seu esposo. (Bernardo de Claraual, 1955, Cântico dos Cânticos, XXXII, 3, p. 230).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Consideratio autem, intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigantis verum. Quanquam solebant ambae pro invicem indifferenter usurpari.*

La contemplación es una verdadera y cierta vista del ánimo acerca de alguna cosa o una idea de lo verdadero que en nada duda; la consideración, un pensar intenso a fin de investigar las cosas o una aplicación del ánimo que busca lo verdadero.

<sup>6</sup> *Nec tamen vel in transitu praesto erit sic omni animae, nisi illi duntaxat, quam ingens devotio, et desiderium vehemens, et praedulcis affectus sponsam probat, et dignam, ad quam gratia visitandi accessurum Verbum decorem induat, formam sponsi accipiens.*

Mas no se crea que el divino Esposo se presenta, aunque sea de paso, a todo linaje de almas; hácelo solamente con aquellas que, por su gran devoción, vehementes deseos y dulce amor de ternura, demuestran merecer el nombre de esposas y ser dignas de que el Verbo se revista de toda su hermosura para visitarlas, tomando para ello la forma de Esposo.



Nessa passagem, o autor utiliza a tradição monacal e a metáfora do encontro nupcial presente nos livros do Antigo Testamento para explicar o ato da contemplação.

O conceito de contemplação,<sup>7</sup> que, desde a origem, era uma característica fundamental da vida monástica, foi constantemente renovado. Baseados na interpretação do texto bíblico do *Cântico dos Cânticos*, que relata o encontro de amor entre os esposos, os monges entendiam a contemplação como uma relação íntima entre a alma e seu Criador. O Comentário de Orígenes sobre o Cântico dos Cânticos forneceu-lhes uma explicação mais detalhada a respeito dos aspectos psicológicos dessa relação de amor entre Deus e o homem. A comparação da contemplação divina com o amor humano, presente no Cântico dos Cânticos, e a explicação psicológica dada por Orígenes<sup>8</sup> tornaram-se inspiração permanente para a vida monacal e, portanto, foram fontes fundamentais para os cistercienses do século XII, em cujo conceito de contemplação intelecto e amor são indissociáveis.<sup>9</sup>

A formulação tradicional é encontrada principalmente nos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos e no *Diligendo Deo* (Como Deus deve ser amado) e em vários outros escritos, destinados aos mais diversos representantes sociais de seu tempo. Por esse motivo, entendemos que a obra de Bernardo de Claraual abriu as portas do conhecimento contemplativo cristão a todos os que se dispusessem a adquiri-lo: não apenas os intelectuais, os clérigos e autoridades religiosas, mas todos os segmentos sociais. Seus escritos foram direcionados ao líder temporal e espiritual, o Papa Eugênio III, aos líderes da reforma monacal beneditina de Cluny, aos senhores feudais, aos cavaleiros, aos clérigos e estudantes das escolas catedrais, aos filósofos e intelectuais, aos líderes do movimento eremítico, aos monges e leigos. Essa constatação nos levou a inferir o fio condutor para a análise de sua obra. Denominando esse fio condutor de “contemplação como projeto social

<sup>7</sup> O termo *contemplatio*, segundo Nef (2005), é proveniente de Cícero (*De Nat. Deorum* 1,14,37) e de Seneca (*Lettera a Lucilio* 95,10). Agostinho depende tanto do estoicismo quanto de Plotino para escrever sua doutrina sobre contemplação. Ele a define como visão de Deus, face a face, na vida eterna (*De Trin.* 1, 8, 17; 10, 20). O sentido de interioridade amante, que busca o toque do Verbo, é emprestado de Orígenes. Dele derivam os de sensibilidade e de afetividade, presentes nos textos medievais e que recebem em Bernardo de Claraual sua forma mais completa.

<sup>8</sup> De acordo com Gilson (1980, p. 18), em nota de rodapé, os dois textos de Orígenes que Bernardo tinha à sua disposição eram *Origenis homiliae in Cantica Cantorum*, traduzido por Jerônimo, e *Origenes comentarium in Cantica Cantorum*, traduzido por Rufino.

<sup>9</sup> No medievo há duas correntes bem distintas a respeito da função da contemplação: ou intelectual ou afetiva. Para os cistercienses, porém, essa oposição não existe.

e educativo”, procuramos compreender o objetivo educativo da escola cisterciense no século XII.

Nossa perspectiva metodológica, qual seja, a de longa duração,<sup>10</sup> orienta-nos a olhar para a história como um espaço de permanência do humano por meio dos atos de natureza individual e social. De Marc Bloch (2001), que relaciona cuidadosamente o presente e o passado, temos o alerta para o perigo do anacronismo. Na análise da realidade, segundo ele, não conseguimos apreender a totalidade se nos ativermos somente ao momento presente:

O que é, com efeito, o presente? No infinito da duração, um ponto minúsculo e que foge incessantemente; um instante que mal nasce morre. Mal falei, mal agi e minhas palavras e meus atos naufragam no reino da Memória (Bloch, 2001, p. 60).

Definindo o presente como uma ‘perpétua evanescência’, o autor afirma que, por si mesmo, ele não conduz à compreensão da realidade: é impossível entender uma ação social ignorando suas causas. Seria desconsiderar o movimento de civilização, o ‘fundo permanente’ que existe na natureza humana e nas sociedades.

Seria esquecer que não existe conhecimento verdadeiro sem uma certa escala de comparação. Sob a condição, é verdade, de que a aproximação diga respeito a realidades ao mesmo tempo diversas e não obstante aparentadas. [...] Aprendemos que o homem também mudou muito: em seu espírito e, sem dúvida, até nos mais delicados mecanismos de seu corpo. Como poderia ser de outro modo? Sua alimentação, não menos. É preciso, é claro, no entanto, que exista na natureza humana e nas sociedades humanas, um fundo permanente, sem o que os próprios nomes de homem e de sociedade nada iriam querer dizer. Portanto, acreditamos compreender estes homens estudando-os apenas em suas reações diante das

<sup>10</sup> BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. *In: Escritos sobre a história*. SP: Perspectiva, 1978. Com esse escrito, Braudel trouxe para os historiadores dos *Annales* a preocupação com o caráter múltiplo das temporalidades (Cardoso, 2005). A longa duração diz respeito ao tempo longo e às estruturas sociais que transcorrem de forma lenta e gradual. As conjunturas inserem-se em um tempo intermediário e os eventos, em um tempo rápido e superficial. “Permanece uma conquista pessoal de Braudel combinar um estudo na longa duração com o de uma complexa interação entre o meio, a economia, a sociedade, a política, a cultura e os acontecimentos”. (Burke, 1997, p. 55).

circunstâncias particulares de um momento? Mesmo para o que eles são nesse momento, a experiência será insuficiente. Muitas virtualidades provisoriamente pouco aparentes, mas que, a cada instante, podem despertar muitos motores, mais ou menos inconscientes, das atitudes individuais ou coletivas permanecerão na sombra. Uma experiência única é sempre impotente para discriminar seus próprios fatores: por conseguinte, para fornecer sua própria interpretação. (Bloch, 2001, p. 65).

Com isso, de um lado, tendo em vista a totalidade, tornamos evidente a importância do estudo do passado para a apreensão do presente<sup>11</sup>. Sem essa preocupação, podemos apenas esboçar retratos fragmentados do cenário real. É o que afirma Braudel (1980, p. 10) a respeito da história dos eventos:

Recordo-me de uma noite, perto da Bahia, quando assistia absorto ao espetáculo pirotécnico de fosforescentes vagalumes; sua pálida luz brilha, desaparece, volta a brilhar, sem penetrar na noite com uma verdadeira luz. O mesmo acontece com os eventos, para além de seu brilho, a escuridão predomina.

A ideia é reafirmada pelo autor no Prefácio à primeira edição do *Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na época de Filipe II*.

<sup>11</sup> A totalidade é uma categoria imprescindível para os estudos históricos. Na metodologia da história social, delineada por Marc Bloch e Lucian Febvre, fundadores da escola do *Annales* nos idos de 1929, a totalidade está relacionada ao estudo da história como problema, como a história dos homens em seu tempo, na perspectiva da “longa duração”. Ou seja, inaugurando um novo modelo de historiografia, os autores passaram a investigar o passado não apenas com base na cronologia oficial que fazia da história uma linha contínua de acontecimentos feitos por heróis políticos, mas também com base em ideias, relações sociais, políticas e econômicas e problemas que formam um todo, considerando os fatos não apenas no momento de sua eclosão. Para apreender essas ideias, o autor apontou a necessidade de serem utilizadas fontes interdisciplinares, como a literatura, a sociologia, a geografia e todas as produções voltadas para a compreensão das atividades humanas. Marc Bloch teve influência de autores como Lévy-Bruhl, para quem existem ideias definidoras nos diferentes momentos civilizatórios, e Émile Durkheim, que lhe forneceu o conceito de representações coletivas, importante para o manejo complexo dos modelos individual e coletivo (Le Goff 2001, p. 8, prefácio de *Apologia da História*, de Marc Bloch). É importante também salientar que, embora a Escola dos *Annales* tenha sido um divisor de águas entre a história produzida no século XIX e a nova história produzida no século XX, com relação ao método, autores como Políbios (203 a.C. A 120 a.C.), Voltaire (1694-1778), Montesquieu (1689-1755), Guizot (1787-1874) também consideraram a história da perspectiva da totalidade e, embora cada um o fizesse com base nos condicionantes próprios de seu tempo, isso não prejudicou o entendimento dos fatos nessa perspectiva. Exemplos citados por T. Oliveira (2009): *Essai sur le moeurs de Voltaire e Histoire de la civilisation en France*, de Guizot.

É necessário desconfiar desta história ainda quente, tal como os contemporâneos a sentiram, descreveram e viveram, segundo o ritmo das suas próprias vidas, breves como a nossa. Esta história tem a dimensão das cóleras, sonhos e ilusões dos seus contemporâneos. [...] O historiador que leia os papéis de Filipe II encontrará um mundo bizarro, como que deslocado do seu tempo e lugar próprios, um mundo de paixões vivas, irreflectido, agitado, hostil a uma análise serena e profunda; um mundo perigoso, cujos sortilégios podemos, porém, conjurar se tivermos previamente estudado as grandes correntes subjacentes, frequentemente silenciosas, e cujo sentido só se revela se trabalharmos com dilatados períodos de tempo. Os acontecimentos espectaculares não passam muitas vezes de instantes, de manifestações de grandes destinos, e só neles encontram manifestação cabal (Braudel, 1984, p. 6, grifos nossos).

Por outro lado, ponderamos que não podemos ficar imersos no passado, já que temos o compromisso de entender as questões presentes, estudar a vida: “A incompreensão do presente nasce fatalmente da ignorância do passado. Mas talvez não seja menos vão esgotar-se em compreender o passado se nada se sabe do presente” (Bloch, 2001, p.65). Esse ir e vir entre passado e presente<sup>12</sup> forma um movimento constante que une o “estudo dos mortos ao dos vivos” (Bloch, 2001, p. 67) na busca de uma visão menos fragmentada das questões e das respostas que se põem, de forma urgente, à humanidade. “A convicção de que a História é uma ciência do passado e do presente permite compreender melhor as lutas de hoje, enquanto o conhecimento do passado só é possível partindo do presente.” (Cardoso, 2005, p. 146).

Considerando as devidas diferenças históricas, presenciemos, no século XII, transformações sociais que denunciam dificuldades para uma formação

<sup>12</sup> A relação entre passado e presente é assim entendida por Durkheim (2002, p. 22), na obra *A evolução pedagógica*: “Com efeito, o presente no qual somos convidados a nos encerrar não é nada por si; é apenas o prolongamento do passado, do qual não pode ser separado sem perder grande parte de todo seu significado. O presente é formado por inumeráveis elementos, tão estreitamente entrelaçados uns aos outros que é difícil perceber onde começa um, onde termina outro, o que cada um é e quais suas relações; a observação imediata, pois, só nos fornece uma impressão vaga e confusa. A única maneira de distingui-los, de dissociá-los, de introduzir, portanto, uma certa clareza nessa confusão, é procurar na história como eles vieram acrescentar-se gradativamente uns aos outros, combinar-se e organizar-se”. Percebemos que existe uma semelhança entre esses conceitos e os de Marc Bloch, admirador de Durkheim.

voltada para a conservação do bem comum dos homens. Bernardo de Claraval agiu e escreveu com a finalidade de preservar essa formação. Compreendendo o mundo sob a lente da tradição monacal beneditina, esforçou-se para transmitir esses valores para os monges cistercienses, mas não foram apenas eles os receptores de sua mensagem. Sua proposta de ensino rompeu os muros dos mosteiros e influenciou o pensamento humanista que se delineava desde meados do século XI.<sup>13</sup>

No século XII, as pessoas viviam situações econômicas e políticas completamente diferentes das da sociedade capitalista. Não é nosso intento compará-las ou identificá-las. Nosso objetivo é utilizar o método histórico, segundo o qual um “fundo permanente” da construção do humano perpassa os séculos, para compreender a proposta educacional do homem do século XII, identificando como, em suas relações sociais, com a influência dos escritos e das propostas dos cistercienses, esse homem forjou características individuais que o tornaram um ser mais humano e sensível para consigo e para com os outros.

Entendemos que o estudo das mudanças que propiciaram ao homem do século XII ter uma maior consciência de si é importante para a história da educação e para nortear a formação humana atual em suas questões fundamentais. Da mesma forma, um trabalho de pesquisa voltado para a construção do humanismo<sup>14</sup> nas obras de Bernardo de Claraval é importante exatamente porque necessitamos dessa construção no tempo presente.

Nesse sentido, por uma necessidade teórica, consideramos importante retomar o entendimento que os autores dos *Annales* (1929–1969) tinham de história universal, entendimento esse que era partilhado pelos marxistas. De acordo com Cardoso (2005), o desejo desses autores era formular uma síntese histórica global acerca das sociedades humanas no tempo e oferecer uma

<sup>13</sup> Não queremos afirmar que as características da formação do homem sensível e ético são decorrentes apenas dessa época. A *humanitas* é uma construção que percorre todos os tempos históricos desde o momento em que houve a intenção de educar o homem para a vida em sociedade. Por volta do século XII, esse esforço ganhou características especiais no Ocidente medieval após um longo período de dissolução social (invasão nômade) e o início de certa estabilidade, o que proporcionou a retomada dessa construção.

<sup>14</sup> Trata-se da construção do humanismo cristão, diferente do humanismo proposto e construído na modernidade, com base nas relações sociais atuais. Seus elementos fundantes, no entanto, são permanentes e imprescindíveis na edificação da interioridade e da consciência de si mesmo. Sobre esse edifício cristão com características socráticas foram construídas as noções de natureza e razão, pilares do pensamento moderno e do humanismo no Ocidente. Esse tema foi abordado por Jacques Le Goff no segundo capítulo da obra *As raízes medievais da Europa*, publicada no Brasil pela Editora Vozes.

explicação “[...] tanto das articulações entre os níveis que fazem da sociedade uma totalidade estruturada quanto das especificidades no desenvolvimento de cada nível” (Cardoso, 2005, p. 146).<sup>15</sup> Para isso, era preciso “[...] articular os enfoques voltados para a técnica, a economia, o poder e as mentalidades coletivas, também tratando de perceber os contrastes e arritmias entre tais setores vistos historicamente.” (Cardoso, 2005, p. 146).

A busca da totalidade pelo historiador corresponde ao desejo de ver as coisas em sua inteireza, na história “total”, ou seja, na integração do econômico com o social, o político e o cultural. “Um historiador fiel às lições de Lucien Febvre e Marcel Mauss desejará sempre ver a totalidade do social. (Braudel *apud* Burke, 1997, p. 56)”.

A concepção de história que permeia os escritos da primeira e da segunda geração dos *Annales* também é encontrada na história literária da espiritualidade de Henri Brémond e Étienne Gilson.<sup>16</sup> Segundo Julia (1995, p. 111), essa vertente da historiografia francesa interpretava as grandes obras de espiritualidade não como produções individuais, mas como expressões de uma mentalidade coletiva. Sua finalidade era encontrar

[...] um princípio organizador que ligasse, numa rede de relações homogêneas, todos os fenômenos de uma época: do que resulta a importância conferida às noções de influência ou de ‘mentalidade’ (Julia, 1995, p. 111).

Embora Étienne Gilson e Marc Bloch tenham lecionado nas mesmas Universidades (Estrasburgo e Sorbonne), fizeram-no em momentos diferentes: em Estrasburgo, Gilson lecionou apenas em 1919 e Bloch permaneceu ali entre 1920 e 1933; na Sorbonne, Gilson lecionou até 1932 e Bloch só foi trabalhar aí em 1936, depois da saída do primeiro. Sabemos da existência de uma carta de Bloch a Gilson, escrita em 28 de dezembro de 1933, mas não nos aprofundamos em estudá-la neste trabalho. Observamos apenas a provável relação intelectual entre os autores, na medida em que esta nos ajuda a elucidar os estudos desenvolvidos posteriormente por Jean Leclercq

<sup>15</sup> Para Cardoso (2005, p. 147), uma diferença entre os *annalistes* e marxistas consiste na pouca inclinação teórica, mas não metodológica, dos primeiros e do fato de não disporem de uma teoria acerca da mudança social.

<sup>16</sup> Conferir em : GILSON, Étienne. *La philosophie au moyen age des origens patristiques à la fin du XIV siècle*. Paris: Payot, 1946 [1921].

a respeito do monaquismo.<sup>17</sup> Nas obras deste último, encontramos elementos que nos auxiliam em nosso estudo de história da educação medieval.

De acordo com Leclercq (1987), Gilson foi o primeiro historiador da filosofia que, no ambiente universitário, dedicou-se à teologia medieval, especialmente à de Bernardo de Claraval. Até então, esse campo era reservado aos padres, que classificavam o pensamento de Claraval como místico e pré-escolástico, ou seja, não teológico. Tendo “[...] a coragem de romper com uma tradição inteira na interpretação de um místico do século XII” (Leclercq, 1987, p. 15, trad. nossa),<sup>18</sup> Gilson afirmava que a literatura mística do século XII, escrita, sobretudo, pela escola cisterciense, cujo expoente foi Bernardo de Claraval, complementara, harmoniosamente, a literatura profana sobre o amor desse período, coroando-a e fornecendo elementos para a reformulação de sua própria imagem (Gilson, 1987, p.6). Embora Leclercq tenha procurado comprovar essa tese no decorrer de seu livro, não é nossa intenção verificar isso. Queremos apenas destacar o posicionamento sobre a escola cisterciense que ele atribuiu a Gilson em seu livro clássico sobre o monaquismo.

Todos os representantes da escola cisterciense escreveram com cuidado. Eles são os estilistas. Alimentados por Cícero e Agostinho, desistiram de tudo, exceto da arte de escrever bem (Gilson, 1987, p. 10, grifos nossos).<sup>19</sup>

Se a escola cisterciense, registrando fatos da vida monacal em suas origens, não renunciou ao gosto pela escrita, é porque poderia haver vestígios dessa diretriz nas Regras dos primeiros monges.<sup>20</sup> Leclercq, analisando as obras de Bento de Núrsia e de Cassiano, encontrou esses vestígios.

<sup>17</sup> Após a Segunda Guerra Mundial, os historiadores da igreja empenharam-se em conferir um caráter científico à disciplina História do Monaquismo. Esta disciplina constituiu um setor específico da História da igreja e não apenas um estudo entre outros que se dedicam à história das diversas ordens, institutos e congregações religiosas. Hoje, a História do Monaquismo não é um conteúdo da grande história do Cristianismo, mas é conteúdo específico da História da igreja Católica, área que não separa a teologia da história do Ocidente.

<sup>18</sup> [...] il coraggio di rompere com una intera tradizione nell'interpretazione di um místico del XII secolo.

<sup>19</sup> [...] tutti le rappresentanti della scuola cisterciense che abbiamo nominato scrivono con cura. Sono degli stilisti. Nutriti di Ciceroni e si sant'Agostino, hanno rinunciato a tutto tranne che all'arte dello scrivere bene.

<sup>20</sup> No verbete “eremitismo”, Gribomont (1976), descreve a seguinte trajetória dos padres do deserto: Antonio, que se prolonga na comunidade eremítica do Baixo Egito (Nitria, Scete, Amônio, Macário, Evragio), serve de modelo ao ascetismo sírio e se combina com o modelo da Palestina (Laura, Mar Sabá) e Sinai (João Clímaco) e com o cenobitismo instaurado no Alto Egito por Pacômio e humanizado na Capadócia por Basílio. O anacoretismo oriental (Jerônimo, Rufino, Cassiano) guiou a vida monástica do Ocidente. Seus escritos deram base para as Regras monásticas ocidentais, como a Regra de São Bento, por exemplo.



Assim, foi com base nas Regras desses monges e nos escritos dos Padres do deserto, bem como na tradição patrística resultante da mistura da cultura clássica greco-latina com a interpretação das Sagradas Escrituras, que Bernardo de Claraval escreveu as principais obras sobre o amor místico, iniciando o movimento místico no século XII. Somada a esses elementos, a nuance escatológica (amor sponsal) deu homogeneidade às fontes monásticas, como foi detectado por Gilson e posteriormente por Leclercq e outros autores contemporâneos.

Escrever sobre história da educação tendo como fontes primárias obras monásticas traz constantemente à reflexão a relação entre conhecimento, escola e cultura. Entendemos que a história da educação diz respeito à história da escola, mas não se restringe a ela, e não há como entender a educação e a escola medievais sem considerar a cultura da época. De acordo com Leonardi (2000), a escola é o lugar onde uma geração passa à outra seu patrimônio de civilidade, mas, quando se trata de um período determinado, não é fácil entender como se dá essa passagem. Seria necessário analisar o conteúdo, o método, bem como o significado desses elementos para as pessoas que viveram nesse período, além dos aspectos técnicos, mas isso ainda não é suficiente para um estudo em história da educação. Para o autor, a escola, com sua estrutura didática, reflete a consciência da época, expressando o confronto contínuo das gerações no processo de transmissão de um determinado critério de conhecimento e comportamento. Nesse sentido, a escola é sempre uma síntese cultural de civilização proposta como um modelo para o futuro.

Até o século X, a hegemonia escolar era monacal, só depois foi gradualmente se tornando episcopal. Dessa forma, a cultura e o ideal de futuro foram transmitidos às gerações posteriores essencialmente pelos monges. Estes foram os mestres responsáveis pela formação humana nas escolas e, por este motivo, não há como escrever sobre a história da educação medieval sem nos aprofundarmos no estudo da cultura monástica. Essa cultura, baseada na preservação dos clássicos greco-latinos e na transmissão dos ensinamentos patrísticos, deu condições para que a escola se constituísse como o lugar de externalização do pensamento próprio do período medieval, o pensamento escolástico. Nesse caso, a escola era essencialmente um lugar de formação espiritual, destinando-se à formação dos futuros monges e dos padres seculares. Dava, assim, maior ênfase ao cultivo da espiritualidade,



mas não desconsiderava o cultivo da literatura e da filosofia e o estudo das artes liberais.

Gregorio Penco (1991), em seu livro *Il monachesimo fra spiritualidade e cultura*, explica que o monaquismo é um fenômeno histórico<sup>21</sup> e, como tal, cada instituição monástica construída após o declínio de Roma era considerada um núcleo captador e propagador de cultura. Os mosteiros e os monges produziram a cultura cristã medieval, caracterizada como uma mistura das particularidades de cada povo com o conhecimento clássico greco-latino, as influências orientais, a herança advinda das Primeiras Regras Monásticas e da tradição Patrística.

Se, de fato, o fenômeno monástico é variado em seus componentes e em sua estrutura – eremitismo e cenobitismo, monaquismo urbano e monaquismo rural, formação de grandes centros de disseminação e comunidades pequenas – ainda mais variadas eram a cultura e a forma como se deu vida em termos de valor, nível e influxo, a outros ambientes e a outras culturas (Penco, 1991, p. 87).<sup>22</sup>

Embora produzindo uma estrutura com nuances diferentes em cada local ou período histórico, o mundo monástico se caracterizou pelo emprego de determinados instrumentos culturais: livros, bibliotecas, escolas, centros de escritores, arquivos. Com essa estrutura, por vezes, representou não apenas um guia da cultura geral, mas a única forma de manutenção dessa cultura (Penco, 1991).

Além desse aspecto, consideramos, com base em Oliveira (2005), que a escolástica constituiu a maneira própria de pensar do medievo, desde o

<sup>21</sup> É preciso considerar, antes de estudarmos a história do monaquismo, que a escrita da história da igreja católica, bem como a das demais igrejas cristãs, sofreu uma alteração na contemporaneidade e passou a ser elaborada em termos científicos deixando de ser considerada como o meio salvífico da humanidade. De acordo com Certeau (1971), essa alteração ocorreu de modo concomitante à perda da hegemonia da religião como o sentido da vida social no Ocidente. Dessa forma, considerada como produção cultural, a religião passou a ser estudada como produção histórica, construída no âmbito das relações sociais de cada temporalidade. No século XX, com base nos conceitos das ciências sociais elaborados por Durkheim e Weber, a história da igreja foi lida como elaboração histórico-cultural, principalmente uma representação social das relações sociais coletivas (Julia, 1995). DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989 [1912]. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1985 [1904].

<sup>22</sup> Se infatti vario è stato il fenomeno monastico nelle sue componenti e strutture – eremitismo e cenobitismo, monachesimo urbano e monachesimo rurale, formazione di grandi centri e disseminazione di piccoli comunità – ancora più varia è stata la cultura e cui esso ha dato vita quanto a valore, livello, influxo su altri ambienti e altre culture.

início. No Ocidente cristão, onde o mundo feudal adquiriu contornos mais nítidos, é possível acompanhar seu desenvolvimento contínuo e sua presença constante, desde o início da Idade Média, na forma de ensinar e de pensar filosoficamente o mundo. Nesse sentido, o monaquismo forneceu o pensamento e o ensino caracterizados como escolástica: nos mosteiros, com base na cultura greco-latina e cristã, foram produzidas obras teológico-filosóficas e, nas escolas monacais, o ensino. Este, além de conduzir as pessoas ao amadurecimento da vocação monacal, proporcionava a leitura, a escrita e a reflexão a respeito dessas obras.

O trabalho de compilação dos textos, de tradução, do ensino e da escrita de novos textos não estava separado da compreensão da realidade em que se vivia; pelo contrário, as questões ensinadas e debatidas nos mosteiros eram fruto da preocupação de manter os valores cristãos em uma sociedade em permanente alteração. Os monges eram exemplos de pessoa capazes de tomar decisões e intervir nos conflitos, pois haviam desenvolvido a razão e a sensibilidade, permanecendo mergulhados nas questões políticas e sociais. Dessa forma, seus escritos impregnaram-se dos problemas de seu tempo e deram respostas a esses problemas.

Bernardo de Claraval vivenciou o período de reformas e alterações sociais características do renascimento das cidades e do comércio, dentre as quais a luta da igreja para se estabelecer como teocracia. Nesse contexto, embora tenha escolhido uma ordem tradicional, a ordem beneditina, propôs a vivência radical do monaquismo, fundando a ordem cisterciense. Manteve-se ligado às questões sociais e políticas e dedicou-se à formação dos monges por meio do ensino e da escrita. Filosoficamente, recorria à fé e à patrística para entender o papel do homem no mundo. Com seus escritos, ele pretendia fornecer um itinerário de formação humana, cujo resultado fosse a integração da pessoa à sociedade.

Dessa maneira, entendemos que seu pensamento e o ensino realizado nas escolas cistercienses foram frutos da escolástica, como um processo educacional.

A escola cisterciense iniciou o movimento místico no século XII, buscando o sentido da vida na forma existencial que os padres do deserto e os primeiros monges seguiram. Assim, produziu os elementos essenciais da formação da cultura monástica no Ocidente.

Consideramos, nesta tese, que, no Ocidente medieval cristão, a educação monacal representou não apenas uma forma de conservação do conhecimento

clássico greco-latino, mas também um instrumento de influência nos rumos da sociedade. A compreensão desse movimento na história é central em nossa análise, porque nos ajuda a entender o conceito de contemplação em sua totalidade: admiração/oração/meditação e ação.

De nossa perspectiva, Bernardo de Claraval não escreveu sobre contemplação para estimular os monges e as pessoas do seu tempo a ficarem fechados no mundo espiritual. Ao contrário, sua finalidade era a ação no mundo, finalidade que estava estreitamente ligada à forma tradicional do monaquismo beneditino, que não dissociava contemplação de ação. Os abades sempre foram atuantes e influentes na sociedade, sendo vistos pelos homens como detentores de uma capacidade extraordinária de resolver conflitos sociais. Na vocação monacal, há uma relação importante entre o aparente paradoxo do desejo da “fuga do mundo” e a necessidade da “ação cristã no mundo”.

Essa tensão será tema da primeira seção, onde, da perspectiva teórica de longa duração, abordaremos a constituição e as reformas do monaquismo beneditino no Ocidente medieval. Seu objetivo é discutir a constituição e a permanência do conceito de contemplação como elemento característico da escola monástica. Esse conceito é explicado em suas raízes históricas a fim de esclarecer o sentido do amor e da mística como processo intelectual, como desenvolvimento das potencialidades intelectuais e afetivas na busca do conhecimento.

Na segunda seção, destinada à apresentação do projeto social e educativo de Bernardo de Claraval, analisaremos uma seleção de seus escritos, bem como o contexto em que foram escritos. As alterações econômicas e políticas do século XII e seus impactos na sociedade e nas escolas catedrais e monacais serão abordados de uma perspectiva histórica. Por meio de uma análise do diálogo entre o abade cisterciense e os líderes dos segmentos sociais mais significativos, procuraremos mostrar a capacidade de intervenção social e a influência exercida pelo monacato nesse momento. Iremos assim desenvolvendo a hipótese de que, em suas obras, o autor apresenta a contemplação como projeto social e educativo para os homens do século XII e de que seu conceito abrange a dupla função de aprimoramento interior e capacidade de intervenção no mundo.

Na terceira seção, com base nos principais escritos sobre o tema e em alguns sermões da obra *Sermones super Cantica canticorum* (Sermões sobre os Cânticos dos Cânticos) e o *De Diligendo Deo*, continuaremos a desenvolver

essa hipótese a respeito do conceito de contemplação em Bernardo de Claraual. Entendemos que para ele, o processo de conhecimento está ligado ao amor e ao bem comum (amor/caridade): o amor deve ser conquistado com base em um itinerário, que ele não propõe apenas para o monge, mas a toda pessoa, pois considerava que o ideal de amor/contemplação, valor máximo da formação monástica, deveria se estender a sociedade.



## CAPÍTULO 1

### **A CULTURA MONÁSTICA NO MEDIEVO: A PERMANÊNCIA DO CONCEITO DE CONTEMPLAÇÃO COMO ELEMENTO FORMATIVO**

O objetivo desta seção é analisar a origem e a permanência do conceito de contemplação na história do monaquismo ocidental. Primeiramente, mostramos como o monaquismo se desenvolveu no Ocidente, abordamos suas reformas e depois refletimos sobre o conceito de contemplação.

O monaquismo, em suas raízes históricas, caracterizou-se pela tensão entre “destacar-se do mundo” e exercer a liderança social. A reflexão sobre este aspecto é muito importante para compreendermos o conceito de contemplação utilizado por Bernardo de Claraval no século XII. A contemplação, para o autor, como aquisição de uma complexa capacidade intelectual, está associada à ação no mundo, destinando-se à resolução do conflito entre afastar-se ou interferir nos problemas sociais. Compreendemos que esta característica, fruto da educação monacal, é permanente na história do monaquismo ocidental.

Miccioli (1989) afirma que o mosteiro teve um papel fundamental na construção da Europa cristã, dando aos homens a esperança da salvação. Era o único lugar onde se estabelecia relação com a santidade, o que significava esperança, alívio e salvação.

Se o santo é um homem que se distinguiu pela plenitude da sua fé, pela excelência de sua vida cristã, pela abundância

de graças e pela vastidão dos poderes com que Deus o premiou, a leitura e a interpretação que se fazia da vida monástica – única forma autêntica e plena de vida cristã – sugeriam que, só por seu intermédio, as manifestações de santidade poderiam ainda existir e ser actuanes na vida dos homens (Miccioli, 1989, p. 39).

Foi esse aspecto que, segundo o autor, fortaleceu os mosteiros nos séculos VI e VII. Famílias inteiras dedicavam-se a esse modelo de vida, cujas fundações eram facilitadas por reis e bispos. Os senhores feudais recebiam enormes extensões de terra para construir os mosteiros, as quais, sendo administradas por conta própria, acabavam se tornando hereditárias. No período carolíngio, alguns deles chegaram a reunir em suas proximidades até sete mil pessoas. “Os mosteiros eram na verdade, paradoxalmente, um bem privado dos potentados laicos (Miccioli, 1989, p. 40)”. O fato é que essas instituições cumpriam sua função de cidadela de oração, na qual se adorava a Deus para obter suas graças em favor do combate contra o “velho inimigo” dos homens.

No século X e XI, conscientes de seu poder de intervenção na sociedade, os monges organizaram-se em congregações, escapando do domínio dos senhores feudais locais. Essa organização permitiu a inserção de pessoal monástico nas fileiras da hierarquia: dos seis papas que se sucederam nos cinquenta anos decisivos da luta pela reforma, de Gregório VII a Calisto II, só este não teve origem monástica. Segundo Miccioli (1989) considerava-se que os monges eram capazes de salvar não apenas pelas orações, mas também por meio da intervenção política ativa, resolvendo conflitos, apaziguando, aconselhando, mediando conflitos. A educação monacal fornecia elementos para que o monge se tornasse uma pessoa mais madura, dotada do poder da palavra, de força intelectual e exuberância emotiva, o que lhe era proporcionado pelas condições da vida contemplativa.

A realidade monástica constitui uma presença demasiado consistente e articulada para não se tornar uma pedra importante e muitas vezes decisiva nas lutas pela redistribuição do poder, e a autoconfiança e consciência do significado existencial e simbólico do seu próprio estatuto são, entre os monges, demasiado elevadas para não reivindicarem o

direito de exercerem um juízo profético e resolutorio sobre as acções dos homens (Miccioli, 1989, p. 47).

Os monges viviam a contradição entre o desejo de viver isolados, acima dos problemas mundanos, e a necessidade de exercer um papel político nas estratégias familiares, na organização dos potentados e na conciliação de forças. Bernardo de Claraval queixava-se do tempo despendido com a liderança social, pois desejava ter mais tempo para permanecer no mosteiro, dedicando-se ao ensino dos monges, à escrita e à vida contemplativa. Porém, é essa contradição entre vida contemplativa e vida ativa que explica seus escritos, sobretudo, os que se referem ao conceito de contemplação.

De onde surgiu o desejo de “sair do mundo” para dedicar-se à vida contemplativa? Retomando a história do Oriente, encontramos, entre os patriarcas hebreus, o desejo eremítico de “destacar-se” do mundo. No Pentateuco, os patriarcas foram retratados como nômades do deserto, onde viviam em intimidade com um Deus único. Os gregos não cogitavam essa ideia, mas os seguidores de Pitágoras faziam iniciação aos estudos nas grutas e nos templos, passando por um tempo de solidão. O desejo de se retirar da sociedade repleta de conflitos para encontrar em si mesmo um sentido maior para a vida é característico dos eremitas, mas, independentemente de causas religiosas, é um sentimento humano que pode ser encontrado entre os gregos e outros povos. A *apatheia* (filosofia) ou a clausura (religião) são sinônimas do desejo fundamentalmente humano de encontrar sentido para a vida. Segundo Raimundo Panikkar (1918), esse desejo é como um arquétipo humano que, embora esteja presente em todo homem, realiza-se apenas nos momentos históricos em que as religiões atingem um nível elevado de espiritualidade. Além da solidão, o sentimento de ‘destacar-se’ do mundo<sup>23</sup> acompanha a decisão do eremita, cujo ideal é ‘ser um estrangeiro no mundo’ em busca da contemplação de Deus.

No Ocidente, essas ideias juntaram-se à necessidade de se comunicar aos outros o sentimento vivido no deserto, ou seja, a solidão contemplativa tornava-se vida comunitária e apostólica. Aparentemente contraditória, essa forma de vida, denominada cenobítica, teve origem na característica psicológica do ocidental, movido pela atividade, e nos perigos da sociedade

<sup>23</sup> Conceito de “*Distanzierung*” que Barth aplicou ao monaquismo e que Leclercq reassumiu em 1971 (CollCist 33, 1971, p. 401). In: *Dizionario degli institute di perfezione*, 1976.

caótica resultante da derrocada do Império Romano, das migrações e das incursões dos povos nômades.<sup>24</sup> A formação de pequenas comunidades em lugares distantes das cidades em crise oferecia segurança e permitia a vivência de valores comuns. As comunidades cenóbicas ofereceram novamente a possibilidade de se cultivar o eremitismo, mas isso só poderia ser feito em local ermo, protegido pelos muros da propriedade do mosteiro, e não no deserto. Dessa forma, cenobismo e eremitismo eram dois lados conjugados do monaquismo e, em momentos de tensão, definiram os caminhos das diversas reformas pelas quais esse movimento passou.

Gribomont explica a origem do monaquismo cristão da seguinte maneira:

A perspectiva tradicional sobre as origens do monaquismo parte da experiência eremítica excepcional de S. Antoni, que se prolonga na comunidade eremítica do Baixo Egito (Nitria, Scete, Amonio, Macario, Evagrio) e serve de modelo ao ascetismo da Síria, depois se combina na Palestina (Laura, Mar Sabá) e ao Sinai (João Clímaco) com o cenobismo instaurado no alto Egito de S. Pacomio e humanizado na Capadócia por S. Basílio [...]. O anacoretismo oriental, idealizado na literatura (Jerônimo, Rufino, Cassiano) serviu de guia para toda a vida monástica do Ocidente [...] (Gribomont, 1976, p. 1228, trad. nossa).<sup>25</sup>

Esse excerto mostra a estreita ligação entre as primeiras experiências do deserto e o monaquismo cristão. Para o autor, nesse momento, não havia descontinuidade entre os dois e era difícil distingui-los nitidamente.

<sup>24</sup> Inserimos em um só parágrafo dois momentos da instalação dos povos germânicos no Ocidente. De acordo com Baschet (2006), houve um momento de instalação pacífica, de infiltração lenta, que durou vários séculos, nos quais os germânicos colocavam suas forças físicas e artesanais a serviço da armada romana ou do campo. Houve também vários episódios sangrentos, incursões violentas e ocupações de cidades. Durante os séculos V e VI, a unidade imperial romana cedeu lugar a uma dezena de reinos germânicos. Nesse período, os vândalos instalaram-se no norte da África, os visigodos, na Espanha e na Aquitânia, os ostrogodos, na Itália, os burgúndios, no leste da Gália, os francos, ao norte desta e na Baixa Renânia e os anglos e saxões, na Grã-Bretanha (com exceção da Escócia, Irlanda e País de Gales, que permanecem celtas).

<sup>25</sup> La prospettiva tradizionale sulle origini del monachesimo parte dall'esperienza eremitica tutta eccezionale di S. Antonio, che si prolunga nelle comunità eremitiche del Basso Egito, (Nitria, Scete, Ammonio, Macario, Evagrio) funge da modello all'ascetismo dei Siri (Siro monachesimo; Simione stilita) poi si combina in Palestina (Laura, Mar Saba) e al Sinai (Giovanni Climaco) con il cenobitismo instaurato nell'Alto Egitto da S. Pacomio e umanizzato in Cappadocia da S. Basilio [...] L'anacoretismo orientale, idealizzato dalla letteratura (Gerolamo, Rufino, Cassiano) ha svolto un ruolo di guida su tutta la vita monastica dell'Occidente [...].



Antonio (251–356) é reconhecido como o fundador da vida monástica cristã individual; no entanto, dois séculos antes dele e de Pacômio (290–364), fundador do monaquismo cenobítico, os essênios e os terapeutas conhecidos pelo historiador Flávio Josefo (séc. I) e por Filon (séc. I) já haviam vivido assim no Egito. Os escritos do Qumrân, encontrados no século XX, revelam uma vida ascética semelhante à dos primeiros monges cristãos, porém de matriz gnóstica. Nos mesmos anos em que foram descobertos os manuscritos do Mar Morto, foi também encontrada uma biblioteca em Nag Hammadi, no Alto Egito, no mesmo lugar de um dos mosteiros pacomianos. As relações entre os primeiros monges cristãos e os essênios e eremitas do deserto permanecem não esclarecidas, mas podemos perceber que existia ligação entre as duas experiências (Veilleux, 1999). Veilleux menciona a existência de diversos movimentos ascéticos nos primeiros séculos do cristianismo.

Em Alexandria, à época de Cristo, achava-se a diáspora judaica mais numerosa. Esta comunidade judaica era particularmente aberta a todas as tendências filosóficas e teológicas. Dois eminentes representantes deste judaísmo alexandrino, Filon e Plotino, tiveram uma influência marcante sobre toda a tradição mística cristã e, através de Orígenes e de Evágrio, sobre o monaquismo cristão. Uma comunidade cristã se formou em Alexandria imediatamente após o Pentecostes. Foi neste contexto muito rico que se desenvolveu a Escola de Alexandria com Panteno e Clemente, antes que Orígenes aí vivesse com seus discípulos um tipo de existência que só as convenções dos historiadores nos impedem de qualificar de "monástica". A obra recente de Samuel Rubenson<sup>26</sup> mostrou que Antão e seus companheiros, longe de serem iletrados como se pensou por muito tempo, foram alimentados com o ensinamento filosófico e teológico da Igreja e Alexandria e de seus grandes doutores (Veilleux, 1999, p. 3).

A comunidade judaica, segundo o autor, poderia também ter influenciado João Batista, que vivia ao modo dos essênios, no deserto. Jesus foi batizado por João e, assumindo esse estilo de vida, deu ao movimento ascético um novo sentido. Na Palestina, junto com os apóstolos, teve uma forma de vida

<sup>26</sup> Conferir a obra de Rubenson, S. **The letters of St. Antony: monasticism and the making of a saint**, disponível em: [http://books.google.com.br/books?id=rxxgP1xcz3MC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=rxxgP1xcz3MC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false). Acesso em: 24 mar. 2012.

semelhante: despojada e voltada para os bens superiores. Depois de sua morte, muitos cristãos decidiram seguir seu exemplo: “[...] um ascetismo cristão extremamente radical se desenvolveu muito depressa, em particular nas igrejas judaico-cristãs, mais sensíveis ao radicalismo do Evangelho de Lucas do que as igrejas sob a influência de Paulo” (Veilleux, 1999, p.4).

As comunidades cristãs tiveram diferentes influências e o monaquismo cristão constituiu-se gradativamente como uma forma de vida distinta da de outros agrupamentos semelhantes, que, distanciando-se dos dogmas estabelecidos pela igreja católica, tornam-se seguidores das heresias.

De uma perspectiva distinta, Gilson (2007, p. 26) considera que a gnose fez diferença na visão cristã da igreja católica.

Nada é mais cristão do que a ambição de aprofundar a fé pelo conhecimento, contanto que o conhecimento se estabeleça no interior da fé, mas não é cristão considerar a fé como um arcabouço provisório do qual, desde esta vida, o conhecimento racional poderá nos dispensar. É por isso que encontraremos, a partir de então, duas concepções distintas do conhecimento acessível ao cristão: a que pretende substituir a fé e a que a ela se submete para escutar o mistério. A primeira dessas concepções é característica do gnosticismo propriamente dito.

Nos dois primeiros séculos, os padres apologistas escreveram obras para justificar a fé cristã e sua prática pelos imperadores romanos. A filosofia greco-romana tinha essa finalidade, mas, aos poucos, o conhecimento filosófico também foi sendo combatido como pagão. Tratava-se então de purificar a crença cristã, organizando-a em torno do aspecto cristocêntrico, e de defender sua existência como religião. Nesse sentido, os movimentos que diziam ter raízes cristãs, mas concordavam com outros princípios filosóficos, eram considerados heréticos. Hipólito (séc. III), um dos maiores apologistas da religião cristã, escreveu a *Refutação de todas as heresias* com o objetivo de mostrar que as heresias tinham origem nas doutrinas filosóficas, mesmo que reivindicassem o direito da tradição cristã (Gilson, 2007). Dessa forma, percebe-se que a filosofia foi ganhando uma conotação negativa nesses primeiros tempos, o que não significa que os cristãos deixassem de ler os textos filosóficos, nem que se fechassem ao conhecimento, à sabedoria, fim último da filosofia em sua origem.

A cultura monástica cultivou a palavra filosofia, preservando seu sentido original de ‘sabedoria’, mas acrescentou-lhe um sentido novo. Os padres gregos definiram a vida dos monges como a ‘filosofia segundo Cristo’ e, quando eles utilizavam o termo ‘filosofia’, faziam-no no sentido da concreta capacidade de julgar os valores das coisas e de reconhecer a tendência humana à vaidade para, assim, entender a necessidade de renunciar a ela. Filósofo, nesse sentido, era aquele que, em toda sua existência e com todas suas forças, lutava para manter essa renúncia.

Assim no medievo monástico, como na antiguidade, o termo filosofia designa não uma teoria ou um modo de conhecer, mas uma sabedoria vivida, um modo de viver segundo a razão. Ora, há dois modos de viver segundo a razão. Ou se vive segundo a sabedoria deste mundo, aquela ensinada pelos filósofos pagãos e esta é a *philosophia saeculares ou mundialis*. Ou se vive segundo a sabedoria cristã que não é deste mundo, mas do século futuro e esta é a *philosophia celestis o spiritualis ou divina*. O filósofo por excelência, e a filosofia em si mesma, é Cristo: *ipsa philosophia Christus* (Leclercq, 2002, p. 122-123, grifos nossos, trad. nossa).<sup>27</sup>

Na vida monástica, tanto os padres quanto os mestres do monaquismo eram considerados filósofos. Sua leitura da Bíblia e dos textos clássicos da filosofia greco-romana e da patrística era um modo de viver de maneira racional e, dessa maneira, buscar o bem superior que estava em Cristo. No entanto, devido ao conflito entre filosofia pagã e filosofia cristã, pode-se considerar que a monástica se distanciou do conhecimento filosófico devido ao medo de perder até mesmo sua própria identidade ao entrar em contato com tais textos. Porém, sabemos que a monástica escreveu e produziu muitos frutos filosóficos, principalmente de base agostiniana, e preservou, através dos séculos, os textos da antiguidade greco-latina, lendo-os como base para o aprendizado do *trivium*.

<sup>27</sup> Così nel medio evo monastico, come nell'antichità, il termine philosophia designa non una teoria o un modo di conoscere, ma una sapienza vissuta, un modo di vivere secondo la ragione. Ora vi sono due modi di vivere secondo la ragione. O si vive secondo la sapienza di questo mondo, quella che hanno insegnato i filosofi pagani e questa è la *philosophia saecularis o mundialis*. O si vive secondo la sapienza cristiana che non è di questo mondo, ma già del secolo futuro e questa è la *philosophia celestis o spiritualis o divina*. Il filosofo per eccellenza, e la stessa filosofia, è Cristo: *ipsa philosophia Christus*.

Não há dúvidas a respeito da importância da filosofia produzida pela monástica durante o período medieval e, nesse sentido, a relevância do ensino e das escolas monacais nos locais onde os mosteiros se faziam presentes. A influência educacional do monaquismo está relacionada intimamente com a sociedade, ou seja, diante da dissolução social era necessário agir a fim de garantir a permanência da cultura e a preservação do conhecimento. Dessa forma, diante dos problemas enfrentados pela sociedade, a vida monástica assumia compromissos em face dos problemas enfrentados pela sociedade, ao invés de prender seus monges na paz e na solidão da contemplação no deserto. Nesse sentido, diversamente do que ocorrera no Oriente, inaugurava uma maneira prática de viver os valores monásticos, atuando e influenciando a comunidade local.

Durkheim (1858–1917) e Guizot (1787–1874) entendem que a igreja cristã teve importância na constituição do Ocidente medieval: no momento de desagregação social do século IV, ela assumiu a função de organizadora da sociedade. As comunidades monacais cristãs<sup>28</sup> estabeleceram-se lado a lado, com a rede formada pelas paróquias no território ocupado. Esse contexto descrito pelos autores nos ajuda a compreender a dialética entre o desejo de fuga do mundo e ao mesmo tempo a ação de liderança na organização social, por parte dos membros da igreja secular, o que nos permite analisar esse mesmo movimento na igreja monacal, após suas primeiras organizações sob a Regra de São Bento.

Durkheim (2002) afirma que as comunidades monásticas se multiplicaram a partir dos séculos III e IV, quando boa parte dos cristãos optava por fugir do mundo em razão das destruições provenientes das incursões nômades<sup>29</sup>. Nesse contexto, “[...] o cristão é obrigado a cuidar não só da sua salvação pessoal como também a da humanidade (2002, p.30)” e, por isso, o monaquismo não

<sup>28</sup> De acordo com Rouillard (1976, p. 1230), [...] a Roma, a Treviri e altrove si legge com fervore la “Vita de S. Antonio” e i racconti eroici sui monaci che dimoravano nei deserti dell’Egito. Già in questo periodo esistono eremiti in Italia e nelle isole vicine. In Galia, S. Martino introduce la vita eremitica a Ligugé attorno al 360. All’inizio del sec. V gli eremitici sono già numerosi in Provenza, in particolare sull’isola di Lérins, dove si raggruppano in forma di comunità attorno a S. Onorato.

<sup>29</sup> Com a leitura da obra de Atanásio (295?–373), a respeito da vida de Antonio (251?–356?), os ocidentais viram nascer a vida monacal, com inspiração eremítica e organização cenobítica, tendo suas regras inspiradas em Basílio (329–379). As quatro grande regras do monaquismo ocidental foram escritas por Martinho de Tours (316–397 – Gália), Agostinho de Hipona (354–430 – Roma), Columbano (590– Irlanda) e Bento de Núrsia (547– Itália). Destes, a primazia foi de Bento de Núrsia, que fundou a Ordem Beneditina em 529, quatro décadas depois da morte do último imperador romano.

se restringiu aos muros do mosteiro, mas estendeu seus ensinamentos aos homens que viviam ao redor com a finalidade de converter o maior número deles. Assim, ao mesmo tempo em que se distinguia do mundo, mantinha ligações indispensáveis com ele, por meio da escola.

Assim é que também ao lado da maioria dos mosteiros ergueu-se uma escola, na qual não só os candidatos à vida monacal como também as crianças de todas as condições e de todas as vocações vinham receber uma instrução ao mesmo tempo religiosa e profana (Durkheim, 2002, p. 30).

Para Durkheim, a educação cristã foi a primeira manifestação de uma instituição que não desejava apenas instruir com base nos conhecimentos do *trivium* e do *quadrivium*, mas atuar em um ambiente favorável à conversão. Ele explica que a conversão não se dava em apenas um dia, pois implicava a aquisição de uma nova visão de mundo, um respaldo para ações diferentes, ou seja, implicava a interiorização do desejo despertado no catecumenato. Para o autor, os nômades não possuíam nem sensibilidade para valorizar as obras greco-latinas, nem ideias semelhantes às do cristianismo, mas seus filhos constituíam a matéria-prima para o ensino das novas gerações. Esta teria sido a base cultural da transplantação da doutrina, isto é, “[...] uma doutrina que glorifica a pobreza, que louva a simplicidade de costumes” (Durkheim, 2002, p. 27),<sup>30</sup> que era compatível com uma cultura simples, como a dos nômades.

De um lado, os líderes cristãos deveriam combater os princípios filosóficos e as heresias e, de outro, preservar a cultura clássica e o conhecimento filosófico em face da ignorância bárbara que poderia destruir suas obras. Nessa tensão, padres e monges conseguiram manter a doutrina cristã e preservar a cultura clássica, especialmente a gramática e a literatura, que se faziam

<sup>30</sup> Os visigodos, ostrogodos e vândalos já estavam convertidos quando penetraram no Império, mas, como tinham optado pela doutrina ariana e não pela ortodoxia católica; eram considerados heréticos. Os francos (tendo Clóvis como rei), ao contrário, converteram-se ao cristianismo para estabelecer alianças com os bispos e receber apoio na luta contra os visigodos arianos. Patrício foi enviado à Irlanda no século V, mas apenas um século depois o cristianismo tornou-se a fé dos povos da ilha. Em 597, Gregório, o Grande, tentou cristianizar os povos anglo-saxões, mas somente com Beda, o Venerável, em 731, a Bretanha insular pôde ser considerada uma terra cristã. Bonifácio (675-754) iniciou a cristianização, mas somente Carlos Magno concretizaria a conversão efetiva da Germânia e da Bavária. A vinculação da Europa ao cristianismo foi uma longa aventura que terminou por volta do ano mil, com a conversão da Polônia (966) e da Hungria (985), da Escandinávia (960), e da Islândia (1000). Mesmo assim as datas indicam apenas a conversão dos líderes (Baschet, 2006).

necessárias para a prática da própria doutrina cristã. Um exemplo dessa necessidade encontra-se na prescrição da Regra de São Bento, segundo a qual a oração das horas deveria ser feita diariamente pelos monges, o livro dos Salmos deveria ser lido em uma semana e os principais textos bíblicos, em um ano. Percebemos, assim, que os monges precisavam aprender noções de gramática latina, embora muitos deles recitassem os salmos e as leituras bíblicas de memória. A retórica também era importante para a prédica do clero secular,<sup>31</sup> além de outros conhecimentos derivados da filosofia, das ciências e das artes, os quais auxiliariam na interpretação das metáforas bíblicas. Em *Doutrina Cristã*, Agostinho afirma:

Para combater a ignorância dos signos próprios, o grande remédio é o conhecimento das línguas. Os conhecedores da língua latina, a quem pretendemos instruir neste momento, necessitam, para chegar a conhecer a fundo as divinas Escrituras, de duas outras línguas, a saber, o grego e o hebraico. [...] A ignorância da natureza das coisas dificulta a interpretação das expressões figuradas, quando estas se referem aos animais, pedras ou outros seres citados frequentemente nas Escrituras e servindo como objeto de comparações (Agostinho, Liv. II, cap. 26, p. 126).

Assim, entendemos que a sistematização dos ensinamentos cristãos demandou tempo e perseverança e teve como elemento fundamental a característica educacional da pregação evangélica nas paróquias, nos mosteiros e nas escolas a eles anexadas.<sup>32</sup> Dessa forma, a escola paroquial

<sup>31</sup> A distinção entre a vida cristã regular e o clero secular encontra-se na obediência a um superior local (abade ou bispo) e na observância estreita de uma Regra por parte da primeira, porém ambos os seguimentos se submetem à autoridade máxima do papa.

<sup>32</sup> A palavra “disciplina” tem seu sentido original modificado no século XIII e continua a fazer parte do vocabulário escolástico, designando ascese. Segundo Leclercq (2002), somente a tradução monástica conservou totalmente o valor que a patrística soube lhe dar, em conformidade com a antiguidade clássica. A palavra “disciplina” deriva de “discípulos”, que significa *ensino*; designa a matéria ensinada, o modo de ensinar, portanto, a educação, a formação como *paideia*. “Vicino al termine *philosophia* è il termine *disciplina*. Anch’esso há conservato nei secoli monastici, tutto il suo antico valore. Deriva da *discipulus* e, nella lingua classica, ha originariamente il significato generale di insegnamento; ben presto designa la materia insegnata, poi il modo di insegnare, perciò l’educazione, la formazione come *paideia*. È particolarmente applicato alla vita militare, alla vita familiare, alla vita politica. In queste diverse applicazioni, l’accento è messo su realtà di ordine sociale, collettivo. Questo senso del termine è conservato, nei primi secoli della Chiesa, negli scritti dei Padri, nelle versioni bibliche, nella liturgia, nelle regole monastiche. Si arricchisce poi di nuove applicazioni, che però sippengono sempre il senso primitivo di pedagogia. La *Regola* di S. Benedetto comincia con queste parole caratteristiche: *Ausculata, o filii, praecepta magistri*.... I monaci sono

ou monacal foi uma resposta para a tensão entre o desejo de se refugiar do mundo caótico e a necessidade de agir sobre ele, orientando as pessoas.

Guizot (1822) também faz uma reflexão sobre a autoridade moral das lideranças nesse período, o que nos auxilia a compreender a importância da ação dos líderes eclesiais. Ao perfil dos dirigentes da sociedade civil, marcados pelo egoísmo e pelo abandono das coisas públicas, Guizot contrapõe o exemplo de um bispo, cuja vida era movida pelo interesse público:

Havia nas Gólias, no fim do século IV e no V, um certo número de homens importantes e honrados, por muito tempo investidos nos grandes cargos do Estado, meio pagãos, meio cristãos, isto é, não tinham absolutamente partido tomado, e, para falar a verdade, pouco se importavam em tomar algum partido em matéria religiosa; pessoas de espírito, letradas, filósofos, cheios de gosto pelo estudo e pelos prazeres intelectuais, ricos e vivendo magnificamente. [...] após terem ocupado funções superiores no país, viviam em suas terras, longe da massa da população, passando seu tempo na caça, na pesca, nos divertimentos de todos os gêneros. [...] Essa forma de vida transcorria de maneira agradável, doce, variada, mas mole, egoísta, estéril, alheia a toda ocupação séria, a todo interesse potente e geral. [...] Eis agora qual era a vida de um bispo [...] Saint Hilaire levantava-se de madrugada; ele sempre morava na cidade; desde que tinha se levantado, quem quer que desejasse vê-lo era recebido; escutava as queixas, acomodava as divergências, fazia o papel de juiz de paz. Em seguida, dirigia-se à Igreja, celebrava a missa, pregava, ensinava, algumas vezes várias horas seguidas. De regresso para casa, tomava sua refeição, e durante esse tempo faziam-lhe alguma leitura piedosa; [...] Trabalhava também manualmente, ora fiando para os pobres, ora cultivando os campos de sua igreja. Assim transcorria sua jornada, no meio do povo, em ocupações graves, úteis, de interesse público, que tinham, a cada momento, algum resultado (Guizot, 1999, p. 26–27).<sup>33</sup>

“dei discepoli ai quali conviene ascoltare”; il monastero è “una scuola del servizio del Signore”, espressione che richiama a un tempo l’insegnamento scolastico e il servizio militare. (p. 134)”.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Essa citação faz parte da terceira lição da *Histoire de La Civilisation em France*, curso ministrado por Guizot em 1822. Conferir em Guizot (*Histoire de la civilisation em France*, 1884, v. I). O texto foi traduzido por Terezinha Oliveira e Claudinei Magno Magre Mendes em 1999.



Na sequência, Guizot compara o resultado dessas duas formas de vida:

Na sociedade civil, nada de povo, nada de governo: a administração imperial caiu, a aristocracia senatorial caiu, a aristocracia municipal caiu, a dissolução está em toda parte; o poder e a liberdade foram atingidos pela mesma esterilidade, pela mesma nulidade. Na sociedade religiosa, ao contrário, manifesta-se um povo muito animado, um governo muito ativo. As causas de anarquia e de tirania são numerosas; mas a liberdade é real e o poder também. Por toda a parte encontram-se, desenvolvem-se os germes de uma atividade popular muito enérgica e de um governo muito forte. Em uma palavra, é uma sociedade plena de futuro, de um futuro turbulento, carregado de bem e de mal, mas poderoso e fecundo (Guizot, 1999, p. 25).

Nessas passagens, percebemos que a igreja se comprometeu com o coletivo naqueles tempos em que o governo civil não cumpria sua função específica: liderar o povo com sabedoria, administrando com vistas ao bem comum.

Assim, concluímos que a ação dos líderes da igreja cristã foi decisiva para a organização e para a formação humana nesse período de dissolução social do Ocidente. O monaquismo, em particular, viveu a tensão entre a recusa da vivência neste mundo e a necessidade de agir nele, para reconstruí-lo e acabar com o caos. Com base nesse pressuposto, faremos algumas reflexões a respeito dos valores originais da ordem beneditina, de seus elementos fundamentais e das mudanças neles operadas pelas várias reformas monásticas.

Essa reflexão é necessária porque, no século XII, Bernardo de Claraval buscou as fontes da ordem beneditina com a finalidade de empreender uma reforma, dando origem à Ordem de Cister. A ordem cisterciense buscou, principalmente, a retomada dos valores beneditinos tradicionais que haviam sido alterados com a Reforma de Cluny, ocorrida por volta do ano mil.

Entre eles, observamos a valorização do trabalho manual e da austeridade nas construções, hábitos e alimentação, bem como da pureza no seguimento da Sagrada Escritura e das fontes patrísticas. O método de ensino da teologia e a centralidade dos escritos místicos também seguiam as diretrizes do monaquismo tradicional. Assim, a forma como Bernardo de Claraval compreendia a ciência e combatia a dialética deve ser relacionada às diretrizes para a formação monacal, objeto da reflexão a seguir.



## 1.1 AS REFORMAS BENEDITINAS E A CONSTITUIÇÃO DE CISTER

Ao lado das paróquias, mais presentes na zona rural, a ordem beneditina multiplicou seus mosteiros durante os séculos medievais.<sup>34</sup> De acordo com Zakar (2001), após a destruição do Mosteiro de Montecassino, os monges beneditinos refugiaram-se em Roma. Nesse período, os mosteiros seguiam regras mistas, originadas de observâncias diferentes. A partir do século VII, na Inglaterra, a ‘Regra do senhor’ ou a ‘Regra de São Bento’ tornou-se o documento-base para a organização dos novos mosteiros, consolidando a rede denominada ‘beneditina’.<sup>35</sup>

Segundo a regra beneditina, os monges viveriam em comunidade, sob o comando de um superior, Cristo, aprendendo os mandamentos de Deus; o mosteiro seria a escola do serviço divino. Sua vida deveria apresentar um equilíbrio entre o louvor de Deus (*Opus Dei*), a leitura espiritual (*lectio divina*) e o trabalho manual (*labor manuum*). Embora Bento de Núrsia tenha deixado espaços em aberto para a organização da liturgia, do estudo, do trabalho e até mesmo para a tomada de decisões importantes (ouvir antes a opinião dos abades), sua orientação para que tudo fosse feito com equilíbrio era muito clara.

As reformas monásticas modificaram a ênfase dada a cada aspecto de sua identidade fundamental: ora o estudo, ora a oração, ora o trabalho manual. Assim, no século X, a organização monástica beneditina de Cluny enfatizou a *oração e a liturgia de tal forma que os outros aspectos ficaram quase anulados*. Essa mudança é assinalada por Zakar (2001, p. 17):

[...] o Ofício Divino, recitado cotidianamente em Cluny se incrementou até o ponto de que cada dia os monges tinham de rezar 215, ou mesmo 240 salmos. A oração da manhã em Cluny (chamada *Prima* ou “primeira hora”) compreendia só ela 26 salmos. [...] Para mostrar um exemplo notável, os abades viviam sob a jurisdição de Cluny, perdendo a independência,

<sup>34</sup> “Por volta de 600, existem, ao todo, cerca de duzentos mosteiros na Gália e, um século depois, mais 320, alguns dos quais são imensamente ricos, possuindo por vezes até 20 mil hectares de terra (Baschet, 2006, p. 66)”.

<sup>35</sup> De acordo com Zakar (2001) o que nós chamamos hoje de “Ordem Beneditina”, no sentido canônico de Ordem religiosa não existia, pois estas foram criadas pelo Papa Leão XIII, em 12 de julho de 1823. São Bento mesmo não fundou uma ordem como fez São Domingos. Sua Regra é aberta e deixa muitas possibilidades para a organização dos mosteiros. Gregório Magno (540–604) renunciou a sua carreira de funcionário imperial e se dedicou à vida de penitência. Foi ele que difundiu a imagem de Bento de Núrsia por meio do seu livro intitulado *Diálogos*.

deixando como único verdadeiro abade o Abade de Cluny, que tomou o título de *abbas assatum*.

A perda de equilíbrio dos elementos da identidade beneditina no século XI impulsionou reações que encorajavam a fuga para a vida semi-eremítica, como a de Rodolfo para a Fonte Avellana (989); Romualdo para Camaldoli (1012); Bruno, para o deserto de Certosa (1084), entre outros, e para a vida cenobítica de observância monástica tradicional, como a de Roberto para Molesme (1075) e mais tarde, para Cister [1122?]. O conflito entre comunidades cenobíticas e eremíticas apareceu nesse período como a ponta de um *iceberg*.<sup>36</sup> Entre outros aspectos, os cistercienses tentaram estabelecer uma nova harmonia entre oração comum, leitura espiritual e trabalho manual (Zakar, 2001).

De acordo com Vauchez (1995), a partir de meados do século XI, os movimentos religiosos, entre eles os eremitas, foram impulsionados pelo desejo de voltar às origens:

Em resumo, todas as experiências religiosas desse tempo foram marcadas pela vontade de voltar à pureza original do cristianismo. O ideal da *Ecclesiae primitivae forma* se tornou a referência obrigatória da nova espiritualidade que, de maneira aparentemente paradoxal, procurava, em uma fidelidade intensificada no testemunho dos apóstolos e na mensagem evangélica, a resposta para os problemas levantados por uma sociedade em mutação (Vauchez, 1995, p. 71).

Bernardo de Claraval também foi influenciado por essa espiritualidade que ansiava pela vivência das primeiras experiências cristãs e por isso, aproximou-se de mestres espirituais como Giovanni di Fécamp [99?-1078], Bruno da ordem cartuxa (1030-1101) e Roberto de Molesmes [1024?-1111], o fundador da Ordem de Cister. Este monge, além de se tornar seu amigo de Bernardo de Claraval, confiou-lhe a continuidade de sua obra.

<sup>36</sup> Raoul Manselli explica a busca pela vida eremítica no século XII como resposta a uma crise interna do monaquismo. A crise do cenobismo foi estudado por vários autores no século XX que consideraram esse fenômeno em suas várias nuances. Entre eles Raoul Manselli, em seu artigo "Certosini e Cisterciensi", publicado na Ata da quarta semana de estudos monásticos de Mëndola, em 1968, recorda: D.G. Morin, *Rainaud L'ermite et Yves de Chartres, um episódio de la crise Du cénobitisme aus XI-XII siècles*, in *Revue bénédictine* XL (1928) e Jean Leclercq, *La crise Du monachisme ax XI e XII siècles*, *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per Il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 70 (1958) In: *Aux sources de La spiritualité occidentale*, Paris, 1964, p. 175-199.

Giovanni di Fécamp, abade do Mosteiro da Trindade em Fécamp, dedicou a vida a um seguimento monacal austero e, em seus escritos, embora mantendo relações sociais com autoridades políticas, como Enrico III e sua esposa Inês, manifestou forte tendência ao isolamento e à contemplação (Orabona, 1988). Em *Confessio theologica*, escrita em 1028, ele definiu teologia como uma atividade contemplativa, “[...] no sentido de uma experiência do divino certamente inseparável dos fundamentos da razão, de forma que o sentimento se torna ‘especulação’. [...]” (Orabona, 1988, p. 124, trad. nossa).<sup>37</sup> Compreender a relação com Deus como uma experiência inseparável da razão, mas sem cair na especulação, é um objetivo que situa os escritos do autor no campo da mística, ou seja, é uma das fontes do movimento místico desenvolvido pelos cistercienses. Leclercq explica o sentido de mística nessa fonte do século X:

A oração que Giovanni propõe na *Confessio* é, de qualquer forma, ‘ler Deus’ naquilo que ele disse de si mesmo por meio dos autores por ele inspirados, os Padres, os espirituais que participaram de sua experiência de união com Deus. Por meditar assim, e por falar a Deus de si mesmo, de sua pobreza e de seu desejo, a alma se eleva e goza de uma paz profunda: inteiramente segura do amor da invisível realidade. É esse o modo de chegar a uma autêntica experiência mística (Leclercq, 1986, p. 19, trad. nossa).<sup>38</sup>

Segundo o autor, a experiência mística de união com Deus, expressa por Giovanni de Fécamp por meio da contemplação e da prática da *lectio* divina, foi a mesma que perpassou as obras de Bernardo um século depois. Até mesmo o sentimento de ternura diante do mistério da humanidade de Jesus, tão marcante nos cistercienses, já estava presente nas orações e meditações que Giovanni Fécamp fazia em sua vida dedicada à solidão de um eremitério cenobítico.

<sup>37</sup> [...] nel senso di una esperienza del divino certamente inseparabile dai fondamenti della ragione ma tale che il sentimento vi si fa di ‘especulazione’ [...]

<sup>38</sup> La lunga preghiera che Giovanni ci propone nella *Confessio* è, in qualche modo, ‘leggere Dio’ in ciò che egli ha detto di se stesso attraverso gli autori ispirati, i Padri, gli spirituali che ci hanno partecipato la loro esperienza di unione a Lui. A forza di meditare così, e di parlare a Dio di lui e di se stessa, della sua povertà ma anche del suo desiderio, l’anima si eleva insensibilmente e gode di una pace profonda: viene interamente afferrata dall’amore delle realtà invisibile. C’è dunque in questo il modo di accedere ad una autentica esperienza mistica.

Outro eremita, São Bruno (1030–1101), optara por viver em uma zona deserta de Chartusia, nos Alpes Del Delfinato, na França, com um pequeno grupo, sem contato com o mundo externo. Assim, adotando uma rigorosa forma de vida eremítica, ensinava que somente poderia falar da beleza da contemplação de Deus quem tivesse feito a experiência do silêncio: “[...] pois no deserto o homem se faz presente a Deus e Deus se faz presente ao homem (Orabona, 1988, p. 130, trad. nossa)”. É no deserto que “[...] você encontra aquele olhar tranquilo, que o esposo divino fere com amor, e aquele amor tão puro que você pode contemplar a Deus”. (PL 152, 421 *apud* Orabona, 1988, p. 130, trad. nossa).<sup>39</sup>

Um século depois, Guilherme de Saint-Thierry, cisterciense, amigo de Bernardo de Claraval, endereçava *A Carta de Ouro* (PL 184, 307–364) aos monges cartuxos di Mont-Dieu, na diocese de Reims. Nessa carta, ele afirmava que a piedade é um fato interior que parte da consciência e que a cela, onde se pode praticar a solidão, é o espaço necessário para a contemplação de Deus. Compreendemos, com base nestas afirmações, que o autor admitia a relação com Deus: a fé, por meio da consciência, do intelecto, da mente, dotada de inteligência, era uma forma de se estabelecer um vínculo direto com o divino. Nesse sentido, a mística ultrapassava a noção de solidão física e se estabelecia como necessidade interior a ser cultivada por cada um que desejasse desenvolver seu intelecto para se aproximar da união com Deus.

Por fim, o monge-eremita que marcou o futuro de Bernardo de Claraval foi Roberto de Molesmes (1024?–1111). Nascido na região de Troyes, de família nobre, foi admitido aos 15 anos na abadia Montier-la-Celle, fundada no século VII, perto de Troyes (Gobry, 1998). Ainda jovem, foi eleito prior do seu monastério. Pouco depois, foi chamado para liderar outras comunidades, mas, como não foi muito compreendido por causa da austeridade de suas orientações, retornou da abadia de Saint-Michel de Tonnerre, na diocese de Auxerre, lugar que tinha aceitado coordenar. Designado pelo papa Alessandro II (1061–1073) para se tornar prior dos Monges de Saint-Aygulf de Provins, priorato de Montier-la-Celle, floresta de Collan, depois de muito custo e por ordem papal, ele aceitou a proposta. Temia que esses monges, à semelhança dos primeiros, não vivessem de acordo com suas diretrizes. Diante de seu exemplo, porém, outros jovens decidiram abraçar a vida monástica austera

<sup>39</sup> “[...] è là che si acquisista quello sguardo tranquillo che ferisce d’amore lo Sposo divino, e quell’amore così puro cui si può contemplare Dio”.

em uma comunidade pequena, construída no meio da floresta; dentre eles, Alberico, seu futuro hagiógrafo. Com quatorze membros, a comunidade se dividiu com a finalidade de garantir o princípio da solidão e da vida comunitária, procurando terras para estabelecer uma nova casa.

Percorrendo a vizinhança, Roberto encontrou ao longo da Laigne, uma depressão cheia de árvores sem nenhum habitante, e lhe parecia uma área saudável. Procurou saber a quem pertencia aquelas terras e descobriu com alegria que eram do conde Simone de Crèpy [...] Este homem lhe fez dono daquelas terras, que tinham o nome de Molesmes. Faltava apenas obter a autorização do bispo de Langres, em cuja diocese situava-se aquela localidade. Foi uma coisa fácil: o bispo era um membro da sua família, Rinardo de Bar-sur-Siene (Groby, 1998, p. 10, trad. nossa).<sup>40</sup>

De acordo com o autor, a casa passou a funcionar no dia 20 de dezembro de 1075. O abade era Roberto e o prior, Alberico. Os postulantes continuaram a chegar e, entre eles, um jovem inglês chamado Stefano Harding, que havia partido de seu mosteiro em Sherburn para estudar na França e na Itália. Ouvindo a fama da austeridade de Molesmes decidiu ingressar nessa comunidade. A fama da casa se espalhou pela região, atraindo doações de muitos proprietários. Ao terminar a construção de uma grande casa de pedra, passaram a ter uma vida mais confortável. Roberto de Molesmes entendia que o trabalho manual, por proporcionar solidão, desenvolvia um forte elemento de ascese; por isso, escolhia lugares onde a natureza era selvagem para construir as casas e, em comunidade, garantir o sustento do grupo. Num momento de relaxamento da observância (1084), Roberto de Molesmes fez o seguinte discurso:

Queridos irmãos, nós prometemos seguir a Regra de S. Bento, nosso pai. Mas, a meu ver, não praticamos integralmente esta Regra. Temos muitas observâncias que nela não figuram e descuidamos de algumas prescrições que, ao contrário, estão expressas formalmente, não nos dedicamos ao

<sup>40</sup> Percorrendo la contrada, Roberto trovo lungo il bordo della Laigne una valletta boscosa senza alcun abitante e la cui aria gli pareva salubre. Cercò di sapere a quale signore appartenessero quelle terre e apprese con gioia che erano del conte Simone di Crèpy [...]. Costui gli fece dono di quella terra che aveva nome Molesmes. Non gli remaneva che ottenere l'autorizzazione del vescovo di Langres, nella cui diocesi era situata quella località. Fu una cosa facile: il vescovo era allora un membro della sua famiglia, Rinardo di Bar-sur-Seine.

trabalho manual, que era tomado em grande honra pelos Padres do deserto. Se duvidais, peço-vos, leiam a vida dos santos anacoretas Antonio, Macario e Pacomio, e ainda antes a vida do apóstolo Paulo, doutor dos gentios. Nós temos, por meio do dízimo e da oferta feita para a igreja, abundantes entradas para nos alimentar e vestir. Ora, esse dízimo pertence ao padre e não a nós e mantê-lo à nossa disposição é um abuso. Deste modo, nós comemos a comida de outros e assim participamos da condição de pecadores. É, porventura, isso que vocês vieram procurar no deserto? Não. A Regra de S. Bento é admirável e nós devemos observá-la em sua integridade, sem nos distanciarmos de uma só linha. Devemos trabalhar com nossas mãos para garantir nossas roupas e nossa comida, e renunciar ao uso de peles e colchões, os quais não se encontram na Regra. Deixamos aos padres e clérigos das diversas dioceses o dízimo e a oferta feita à igreja de nosso priorado. Assim, retornaremos ao caminho seguido por nossos pais e, de acordo com seu exemplo, obteremos a coroa prometida aos valorosos soldados de Cristo (Vitale *apud* Groby, 1998, p. 12, trad. nossa).<sup>41,42</sup>

Percebemos, neste discurso, que a convicção do fundador dos cistercienses estava pautada nos valores dos padres do deserto e em São Bento: oração, trabalho manual e pobreza. No entanto, mesmo com tanta firmeza por parte do abade, a maioria dos monges não queria seguir a interpretação da Regra referente ao trabalho manual. Isso porque, desde Cluny, havia outra forma de entender essa prescrição: a do trabalho como liturgia e não apenas como trabalho nos campos.

<sup>41</sup> Conferir em Vitale (*História Eclesiástica*, parte III, 1. VIII, cap. 25) e também nota de rodapé de Groby (1998, p. 12).

<sup>42</sup> Carissimi fratelli, noi abbiamo fatto professione di seguire la regola del patriarca san Benedetto nostro padre. Ma, a mio avviso, non praticiamo integralmente quella regola. Abbiamo molte osservanze che non vi figurano e trascuriamo altre prescrizione che, invece, vi sono formalmente contenute non ci dedichiamo al lavoro manuale mentre fu in grande onore presso i Padri del Deserto. Se ne dubitate leggete, ve ne prego, le Vite dei santi anacoreti Antonio, Macario e Pacomio, e ancor prima quella del grande apostolo Paolo, dottore delle genti. Noi abbiamo, attraverso le decime e le offerte fatte alle chiese, abbondanti entrate per cibarci e vestirci. Ora, esse appartengono legittimamente ai petri e stornare a nostro profitto è un abuso. In questo modo noi mangiamo il cibo degli altri e così partecipiamo ai peccati degli uomini. È forse questo che siete venuti a cercare nel deserto? No. La Regola di san Benedetto è ammirabile e noi dobbiamo osservarla scrupolosamente nella sua integrità, senza allontanarcene di una sola riga. Dobbiamo lavorare con le nostre mani per guadagnarci il vestito e il cibo, e rinunciare all'uso di pellicce e materassi dei quali non si trova traccia nella regola. E lasciamo ai petri e ai chierici delle diverse diocesi le decime e le offerte fatte alle chiese dei nostri priorati! Così ritorneremo sulla via seguita dai nostri padri e, secondo il loro esempio, otterremo la corona promessa ai valorosi soldati di Cristo.

Diante dessa resistência, Roberto de Molesmes e outros quatro monges, entre eles, Alberico e Stefano, deixaram Molesmes e, posteriormente, fundaram uma nova casa em Citeaux, em uma floresta da região da diocese de Chalon-sur-Saône na Borgonha, a qual pertencia ao duque Oddone, da Borgonha. Solicitando a concessão do local, Roberto recebeu uma resposta positiva e, assim, de acordo com o documento *Exordium Magnum*,<sup>43</sup> no ano de 1098, nasceu a primeira comunidade cisterciense. O sucessor de Roberto foi o monge Goffredo.

Como resultado do primeiro capítulo da ordem, foi estabelecido o hábito de se vestir de algodão cru em sinal de simplicidade, de se eliminar todo agasalho na vestimenta, bem como de se renunciar a comidas requintadas, leitões macios e, principalmente, ao dízimo, que deveria ser entregue à paróquia. Nessa mesma perspectiva, o ofício divino deveria ser rezado de maneira simples e como estava definido na Regra de São Bento: “[...] levantava-se à meia-noite para as Matinas, depois as Laudes, e antes do amanhecer, para que pelo menos a noite estivesse completamente ocupada pela oração comunitária” (Groby, 1998, p. 18, trad. nossa).<sup>44</sup> Então, iniciava-se o trabalho manual, que se interrompia com o ofício da *terza*, concluindo-se com a *sesta*, seguido do jantar. Vemos aqui a essência da ordem cisterciense no germinar, na irrupção de uma reforma que desejava retornar às raízes beneditinas.

Depois que o abade Goffredo lhe pediu para retornar a Molesmes, por intercessão do bispo Hugo de Langres, pertencente a Chalon, Roberto decidiu voltar (fato não registrado nos documentos de origens de Cister). Citeaux passou ao governo de Alberico e Roberto viveu mais onze anos em Molesmes, sendo reconhecido como pai espiritual em ambas as comunidades. Tendo

<sup>43</sup> Exord. Magn., PL 185, 1099. De acordo com a nota de rodapé (Groby, 1998, p. 17) “O Grande exórdio de Ceteaux é uma compilação do final do século XII, cujo autor trata essencialmente das memórias dos velhos monges”. A respeito da veracidade das fontes é preciso considerar as descobertas historiográficas do século XX, feitas por Tiburtius Humpfner, monge de Zire, na Hungria, o qual encontrou na Áustria um manuscrito com o texto integral do *Exordium Magnum*. Também o Cônego de Toulousse, Roberto Trilhe, em 1927, descobriu um manuscrito com um resumo dos dois capítulos sobre as origens de Cister e a Carta da Caridade, a primeira Constituição dos Cistercienses, em uma versão mais curta, que na verdade era uma versão precedente da Carta já conhecida. Por fim, depois da II Guerra Mundial, chegou-se à conclusão de que o *Exordium Parvum* não havia sido escrito em 1119, mas um pouco antes, sendo uma versão à Carta da Caridade e não uma introdução a ela como se pensava antes do século XX. Até esses estudos de comparação das fontes, a origem de Cister era estudada por meio do *Exordium Magnum* e do *Exordium Parvum*. O primeiro, composto de fatos, lendas e reflexões, escrito por Konrad, monge de Claraval, nos últimos anos do século XII; o segundo, composto por 17 capítulos curtos, repletos de dados históricos das origens da ordem, tendo seu autor desconhecido (Zakar, 2001, p. 14).

<sup>44</sup> “[...] alzata a mezzanotte per Mattutino, poi Lodi, e all’aurora Prima, in modo che almeno la notte fosse abbondantemente occupata dalla preghiera comunitária.”



falecido em 17 de abril de 1110, foi anunciado como santo pelo papa Onório II, em 1122. Entre 1099 e 1109 Alberico substituiu Roberto em Citeaux com semelhante energia e austeridade. Após sua morte, em 10 de julho de 1109, Stefano Harding assumiu a abadia até o ano de 1133 (Gobry, 1998, p. 42).<sup>45</sup>

Entre os anos de 1111 e 1112, de acordo com Groby (1998), a peste havia atingido a região da Borgonha, matando mais ou menos dezessete monges. Além disso, a comunidade sofria com a fome. À beira do ocaso, em 1113, a comunidade recebeu o pedido de tomada do hábito branco de trinta e um homens da nobreza, prontos a abraçar a vida austera de Citeaux. Entre eles, liderando os jovens, estava Bernardo, filho de Tecelino de Fontaine, seguido de quatro irmãos, dois tios e vinte e quatro amigos que ele havia convencido a segui-lo.

Bernardo de Claraval tinha chegado a essa decisão: não escolheu uma vida eremítica, solitária, como muitos jovens de sua época, mas preferiu a comunitária, austera, com elementos semelhantes à eremítica. Entrou no mosteiro de Citeaux aos vinte e três anos e, aos vinte e cinco, depois de receber uma doação de terras de Jossebert de La Ferté, foi eleito abade de Clairvaux e, juntamente com seus irmãos Gerardo e Guido, para lá dirigiu a nova casa pertencente a Citeaux. Na abadia do Vale de Claraval, assim chamado por sua claridade, Bernardo escreveria seus primeiros sermões e viveria os primeiros anos de austeridade e de trabalho nos campos.

Desde então, os princípios da vida monacal tradicional orientariam a construção da ordem, que ficou sob sua responsabilidade até 1153. Segundo Duby (1990), Piazzoni (1990) e Zakar (2001), Bernardo não se decidiu por um movimento radical. Os autores explicam que radicais seriam os eremitas e, também, os hereges, que pregavam a pobreza total e, os últimos, o não reconhecimento da hierarquia da igreja. Por isso, ele optou por Citeaux, um mosteiro que se propunha a seguir a Regra beneditina, com uma observância renovada, mas de forma alguma 'nova'. Duby (1990) afirma que se Bernardo pôde levar Cister a tanto crescimento é porque ele não se ergueu abruptamente contra as estruturas antigas, mas propôs uma adaptação por meio de uma reforma. Zakar (2001) complementa que tampouco Citeaux vivera à maneira da primeira comunidade beneditina do século VI em Montecassino, à semelhança de Cluny, impediu a entrada de crianças no mosteiro, não as aceitando como dons dos camponeses (embora essa aceitação estivesse contida na Regra de São Bento). Além disso, teria instituído como irmãos os conversos, servos

<sup>45</sup> De acordo com Gobry (1998, p. 43) essas datas constam na **Charta caritatis e no Exordium Magnum**.



trabalhadores no campo, outro elemento que não constava na antiga Regra São Bento. Da Reforma de Bento de Aniane conservou alguns costumes incorporados na liturgia das horas, estabelecendo uma “[...] harmonia entre oração em comum, leitura espiritual e trabalho manual” (Zakar, 2001, p. 22). Dessa forma, Cister procurou se adaptar às necessidades sociais do seu tempo, sem afetar a ordem social.

Assim se rompeu a osmose por longo tempo ativa entre os monges e o povo, e terminou ao mesmo tempo a áspera concorrência que opuseram aos bispos os beneditinos da antiga observância. Cister, que não queria mais igrejas paroquiais em seu patrimônio, não nomeou mais vigários, não dividiu mais os dízimos com eles, não ensinou mais. A ordem não se sobrepôs mais às prerrogativas do clero, assim como despreocupou-se com o poder, os lucros e os direitos senhoriais, ela se apagava diante dos príncipes e não lhes disputava nada, nem a glória terrestre, nem a condução dos negócios. Cister é, em primeiro lugar isso: o conservantismo que a inspira torna seus monges, ao contrário dos heréticos, totalmente respeitosos para com a sociedade de ordem e com todas as estruturas sociais (Duby, 1990, p. 56).

O que se pode perceber, portanto, a partir do anteriormente exposto, é que Cister não pretendia inovar, mas voltar à tradição, isto é, à regra primitiva de São Bento, corrompida pelos costumes. Por meio de uma volta à simplicidade evangélica e à prática da pobreza, aplicando a regra em toda a sua pureza, era a vida de Cristo que os Monges Brancos tentariam imitar.

Bernardo de Claraual liderava a ordem cisterciense com muito zelo e se opunha com todas as forças aos costumes que considerava desviantes da Regra beneditina. Um de seus escritos mais ‘duros’ com relação a esses costumes recorrentes entre os beneditinos de Cluny foi solicitado por seu amigo Guilherme de Saint-Thierry e se intitula *Apologia*. A amizade entre eles teve início em 1118 e, desde 1124, Guilherme pedia para ingressar na ordem cisterciense, o que não era concedido por Bernardo porque, segundo Thomas (1976, p.14), “Guilherme era o homem-chave para favorecer a reconciliação entre cluniacenses e cistercienses”.

Bernardo já havia se envolvido na polêmica questão da observância monástica e dos diferentes modos de vivê-la em seu tempo, principalmente comparando as regras de Cluny com a austeridade de Cister. O motivo inicial

desse envolvimento foi o fato de seu primo Roberto ter deixado Clara para se tornar monge em Cluny. Em 1119,<sup>46</sup> Bernardo lhe escreveu uma carta, na qual fez uma análise rigorosa dos costumes dos monges negros. De acordo com Piazzoni (1990), passando a circular, essa carta fomentou manifestos anticluniacenses. Reproduzimos, a seguir, alguns trechos dela.

Primeiramente, o prior geral enviou certo prior: por fora aparecia vestido com peles de ovelha, mas por dentro era lobo feroz [...] ao trabalho manual, chamava loucura. Ao contrário, a ociosidade era denominada contemplação, a voracidade, a tagarelice, a curiosidade, a toda intemperança, chamava discrição. [...] Assediado com tais sofismas o menino crédulo, se deixa iludir, segue o sedutor, levam-no a Cluny. Enfeitam-no, cortam-lhe os cabelos, lavam-no, retiram dele as vestes rústicas, anciãos o recebem na comunidade. Mas com que honra, com qual vitória, com quanta reverência? [...] colocam-no em um cargo importante, de tal sorte que o menino se converte em superior dos anciãos. Acatam-no, adulam-no, felicita-o toda a fraternidade. [...] Quem, finalmente, com tanta pompa poderá conhecer a verdade e obter a humildade? (Bernardo de Clara. Ep. 1, 1953, 4 e 5, p. 1099, trad. nossa).<sup>47</sup>

No texto, fica clara a indignação de Bernardo por Roberto ter deixado sua ordem. O “lobo em pele de ovelha” era o prior de Cluny, que estivera em Clara na ausência do primeiro e convencera Roberto a mudar de ordem. Ele contrapôs os costumes de ambas as ordens monásticas para mostrar a Roberto o quanto ele estava enganado e longe da verdadeira humildade no seguimento beneditino. Em Cluny estava bem-vestido, em um cargo importante, não trabalhava nos campos e dedicava-se apenas à contemplação, à liturgia das horas. Sua finalidade era desafiar Roberto a

<sup>46</sup> Em edições antigas, a Carta 1, a Roberto, era publicada como prefácio da *Apologia* (Piazzoni, 1988).

<sup>47</sup> Primeramente, el prior general envió a cierto prior: por fuera aparecía vestido con pieles de oveja, pero por dentro era lobo feroz. [...] al trabajo de manos, los apellida locura. Por el contrario, a la ociosidad la denomina contemplación; a la voracidad, a la locuacidad, a la curiosidad, a toda destemplanza, las llama discreción. [...] Asediado con tales sofismas el niño crédulo, se deja embaucar, sigue al seductor: le llevan a Cluny. Le afeitan, le cortan el pelo, le lavan; le quitan los vestidos rústicos, viejos esta suerte le reciben en la comunidad. Mas ¿con qué honor, con qué triunfo, con cuánta reverencia? [...] le colocan en un cargo importante, de tal suerte que el niño se convierte en superior de los ancianos. Le acatan, le adulan, le felicita toda la fraternidad. [...] ¿Quién, finalmente, en tanta pompa podrá conocer la verdad y obtener la humildad?

tomar consciência do que fizera e voltar à observação austera da Regra, mesmo que isso lhe parecesse difícil em comparação com a vida fácil que estava levando.

Levanta, evita o ócio, exercita as forças, movimenta as mãos, trabalha e sentirás que só te satisfará aquilo que lhe mate o apetite, e não o que agrada ao paladar. O exercício devolverá o sabor às coisas que a inércia não lhe permite sentir [...] legumes, feijão, cozidos, pão escuro com água causam aborrecimento certamente ao que repousa, porém, para quem trabalhou, parecem grandes delícias. [...] Em verdade, saindo de repente da sombra ao sol, do descanso para o trabalho, este parece pesado no início; mas, depois que se esquece aquele e se acostuma, pouco a pouco, a esse, o uso põe término à dificuldade, parece fácil o que antes parecia impossível (Bernardo de Claraval. Ep. 1, 1953,12, p. 1101 e 1102, trad. nossa).<sup>48</sup>

Bernardo insistia para que o primo mudasse de hábito, deixando claro que, retomando a disciplina e trabalhando manualmente durante o dia e rezando nos horários noturnos estabelecidos pela liturgia das horas, os monges não sentiriam mais aversão pela comida, nem pelo leito simples. Somente dessa forma Roberto poderia encontrar a salvação e retornar a Claraval. Com essa carta, Bernardo mostrava que o caminho cisterciense era mais duro e, portanto, mais perfeito para os monges que desejassem encontrar a salvação.

Em *Apologia*, tratado escrito provavelmente em 1121, a pedido de Guilherme, abade de Saint-Thierry, Bernardo de Claraval apontou o que deveria ser reformado em Cluny para que os monges seguissem verdadeiramente a regra beneditina. Guilherme era beneditino negro e desejava fazer uma conciliação com os cistercienses. Ele havia percebido que alguns monges brancos estavam humilhando os monges negros. Por isso, solicitou que Bernardo

<sup>48</sup> Levántate, ciñete, evita el ocio, ejercita las fuerzas, mueve los brazos, desentumece las manos, trabaja, y al punto sentirás que sólo te apetece aquello que te quite el apetito, no lo que agrada al paladar. El ejercicio volverá a las cosas el sabor que las quitó la inercia. [...] Legumbres, habas, puches, pan negro con agua causan hastio ciertamente al que reposa, pero a la che ha trabajado, parecen grandes delicias. [...] En verdad, saliendo de repente de la sombra al sol, del descanso al trabajo, parece pesado todo cuanto se comienza; más, después que se olvida uno de aquello y se acostumbra poco a poco a esto, el uso quita la dificultad, se encuentra fácil lo que antes parecía imposible.

justificasse por escrito as críticas que fazia oralmente aos beneditinos de Cluny, principalmente aos monges mais relapsos. Na resposta, que, segundo Piazzoni (1990), foi um dos tratados mais lidos pelo monaquismo medieval, ele não apenas se defendeu, mas reafirmou suas críticas.

Em uma das passagens, ele assim se posicionou:

Como se pode dizer que seguem a Regra esses monges que usam roupas requintadas, que, estando saudáveis, comem carne e manteiga, que, em um dia, tomam três ou quatro refeições, contra a proibição da Regra, que não fazem o trabalho manual que ela lhes prescreve e, enfim, que mudam, aumentam e subtraem muitas de suas observâncias segundo sua fantasia? (Bernardo de Claraval, *Apologia*, VI, 12, 1955, p. 836, trad. nossa).<sup>49</sup>

Repreendeu também o uso de roupas e ornamentos refinados, que aproximavam os monges da vaidade e os afastavam da humildade dos antigos monges beneditinos:

Se buscares para vestir-se o mais delicado que se pode encontrar, não o que é mais útil; não o que protege do frio, mas aquele que traz mais motivo de orgulho, não, enfim, o que se pode encontrar mais barato, segundo a Regra, senão o que parece mais bonito e mais brilhante para a vaidade. [...] Voltamos-nos inteiramente para os bens exteriores e abandonamos os bens verdadeiros e eternos do Reino de Deus, que está dentro de nós, buscamos uma vã satisfação nas vaidades e loucuras enganosas. Não somente temos perdido a virtude da religião antiga, como também até mesmo a aparência externa. Em efeito, nossa própria roupa – o que não posso dizer sem certa dor – que era um sinal da humildade que os antigos monges professavam, é hoje

<sup>49</sup> At, inquit, quomodo Regulam tenent, qui pelliciis induuntur; sani carnibus, seu carniū pinguedine vescuntur; tria vel quatuor pulmenta tria una die quod Regula prohibet (*Reg. S. Benedicti, cap. 39*) admittunt, opus manuū, quod jubet (*Ibid., cap. 48*), non faciunt: multa denique pro libitu suo vel mutant, vel augent, vel minnunt?

¿Cómo se puede decir que guardan la Regla esos monjes que llevan los hábitos aferrados, que, estando sanos, comen carne o usan de la manteca, que en un día toman tres o cuatro platos, contra la prohibición de la Regla, que no hacen el trabajo de manos que ella les manda y, en fin, que truecan, aumentan y disminuyen muchas de sus observancias según su fantasía?

um testemunho público de soberba (Bernardo de Claraval, *Apo*, cap. X, 24 e 25, 1955, p. 846, trad. nossa).<sup>50</sup>

Por fim, ele criticou a suntuosidade das catedrais, referiu-se às alianças entre os monges e os príncipes, cujas doações tinham como finalidade alcançar a salvação. Para ele, essas alianças afastavam a igreja do seu verdadeiro objetivo excluindo da religião as pessoas pobres.

[...] para que serve o ouro em nossa igreja? [...] Que fruto queremos colher delas? A admiração dos ignorantes ou a satisfação dos simples? [...] Pois a visão destas vaidades suntuosas e brilhantes animam os expectadores para oferecer mais seu dinheiro que orações para Deus. Assim, as riquezas diminuem as riquezas e o dinheiro atrai o dinheiro, porque não sei, mas quanto mais riquezas se vêem, mais inclinações nascem para oferecer as próprias riquezas. Que objetivo pensais que existe em todas essas coisas? A compulsão dos penitentes ou a admiração dos expectadores? Oh vaidade das vaidades! Só não é menos extravagante que vã. A igreja resplandece em suas paredes, mas está carente em seus pobres. [...] Suas pedras estão revestidas de ouro, e seus filhos abandonados e nus (Bernardo de Claraval, *Apo*, cap. XII, 28 e 29, 1955, p. 849, trad. nossa).<sup>51</sup>

<sup>50</sup> *Quaeritur ad induendum, non quod utilius, sed quod subtilius inveniatur: non quod repellat frigus, sed quod superbire compellat: non denique juxta Regulam, "quod vilius comparari potest" (Reg. S. Benedicti, cap. 55), sed quod venustius, imo vanius ostentari. [...] Ubi nunc illud unanimatis exercitium? Fusi sumus exterius, et de regno Dei quod intra nos est, relictis veris ac perennibus bonis, foris quaerimus vanam consolationem de vanitatibus et insaniis falsis: ac jam religionis antiquae non solum virtutem amisimus, sed nec speciem retinemus. Ecce enim ipse habitus noster (quod et dolens dico), qui humilitatis esse solebat insigne, a monachis temporis nostris in signum gestatur superbiae.*

Se busca para vestirse lo más delicado que se puede encontrar, no lo que es más útil; no lo que defiende del frío, sino lo que trae más motivo al orgullo; no, en fin, lo que se puede hallar más barato según La Regla, sino lo que parece más bello y brillante para la vanidad. [...] Nos derramamos enteramente por las cosas exteriores y, abandonando los bienes verdaderos y eternos del Reino de Dios, que está dentro de nosotros, buscamos afuera una vana satisfacción en las vaidades y en las locuras engañosas. No solamente hemos perdido ya la virtud de la religión antigua, mas ni tenemos de ella la apariencia externa. En efecto, nuestro propio hábito – lo que lo puedo decir sin un grande dolor –, que era en otro tiempo una señal sensible de la humildad que los antiguos monjes profesaban, es hoy un testimonio público de soberbia.

<sup>51</sup> *Ego autem dico: Dicite, pauperes: non enim attendo versum, sed sensum; dicite, inquam, pauperes, si tamen pauperes, in sancto quid facit aurum? [...] Quem inquam, ex his fructum requirimus? Stultorum admirationem, na simplicium oblationem [al. oblectationem]? [...] Ostenditur pulcherrima forma sancti vel sanctae alicujus, et eo creditur sanctior, quo coloratior. Currunt homines ad osculandum, invitantur ad donandum; et magis mirantur pulchra, quam venerantur sacra. [...] Quid, putas, in his*

Chamando a atenção dos monges de Cluny para a decadência de valores observada nessa ordem, Bernardo assumia o papel de reformador austero e tornava-se portador do novo, ou seja, da necessidade de uma reforma nos costumes monásticos. Na sociedade, representava uma voz radical que anunciava a necessidade de mudanças no seguimento cristão. Não seria possível assegurar a perfeição cristã com regras tão frouxas, deixando que a vida monacal se aproximasse e convivesse tão bem com a nobreza e seus luxos.

A criação da ordem cisterciense expressou uma aspiração coletiva por pureza no seguimento cristão e pelo retorno às fontes monacais primitivas. A austeridade, a pobreza, a dedicação ao trabalho manual, a aceitação dos monges conversos na ordem, a abolição da educação de crianças, o ensino da tradição para os monges jovens e adultos são aspectos de Cister que provocaram alterações na sociedade, provocando reflexões e impactos tanto na ordem clunicense como na hierarquia da igreja e no ensino de teologia nas escolas catedrais. Nesse sentido, verificamos que o mosteiro cisterciense constituiu uma resposta à dialética entre “fugir” e “atuar” no mundo: o abade Bernardo de Claraval direcionou as ações da ordem para esses dois papéis e centralizou o papel do monge no conceito da contemplação, que implicava um equilíbrio entre a oração e a atividade social.

## 1.2 O CONCEITO DE CONTEMPLAÇÃO NA EDUCAÇÃO MONACAL CISTERCIENSE

O conceito de contemplação de Bernardo de Claraval expressa a permanência de um valor monacal originado no Oriente e modificado ao ser incorporado pela cristandade ocidental. Consideramos que o conceito de contemplação que perpassa as obras de Bernardo de Claraval é histórico: constitui um pilar da teologia medieval, cujas raízes encontram-se no monaquismo e na

*omnibus quaeritur? Poenitentium compunctio, na intuentium admiratio? O vanitas vanitatum, sed non vanior quam insanior! Fulget ecclesia in parietibus, et in pauperibus eget. Suos lapides induit Auro, et suos filios nudos deserit.*

[...] ¿para qué sirve el oro en nuestra iglesia? [...] Qué fruto queremos sacar de todas ellas? ¿La admiración de los necios o la satisfacción de los simples? [...] Pues la vistas de estas vanidadesuntuosas y brillantes anima a los espectadores a ofrecer su plata más que sus oraciones a Dios. Así, las riquezas quitan las riquezas y la plata atrae la plata, porque no sé, de donde nace que, cuantas más riquezas se ve, se siente mayor inclinación a ofrecer de las propias. ¿Qué fines pensáis hay en todas estas cosas? ¿La compunción de los penitentes o la admiración de los espectadores? ¡Oh vanidad de vanidades! ¡Pero que no es menos extravagante que vana! La iglesia resplandece en sus paredes y está necesitada en sus pobres. Sus piedras están vestidas de oro, y sus hijos abandonados y desnudos.

patrística. Da perspectiva da longa duração, podemos pensar que esses conceitos, que deram sustentação ao conhecimento filosófico medieval, não representavam, como hoje se imagina, um conhecimento esotérico e sentimental e sim uma elaboração intelectual que sustentava a reflexão a respeito das questões racionais e reais. Para o pensamento filosófico medieval não havia a divisão entre fé e razão que conhecemos após a modernidade.

A mística ou o pensamento místico medieval, especialmente o conceito de contemplação, foi um conhecimento teológico conquistado com o estudo e com o desenvolvimento da leitura, da escrita e da reflexão, acessível a todo aquele que se dedicasse à sua aquisição. Não se tratando, portanto, de um campo fora da realidade material, inseria-se nos processos cognitivos alcançados pela racionalidade humana. Nesse sentido, os monges que escreveram e defenderam a vivência e o desenvolvimento da contemplação, como Bernardo de Claraval, tinham ao mesmo tempo uma vida política e social ativa e interferiam nos assuntos importantes que definiram os rumos da história.

A identidade mais profunda do monge é a busca de Deus, ou seja, o desejo de possuir Deus (*quaerere Deum*). A escatologia não se referia somente ao fim dos tempos ou ao dia da morte, quando se podia contemplar Deus definitivamente, mas também a uma atitude contemplativa. Por meio da leitura e da meditação das Sagradas Escrituras, ele podia expressar o desejo por esse encontro.

O encontro com Deus pela oração era uma antecipação do encontro definitivo com Deus, 'face a face', de forma que a escatologia se realizava no decorrer das horas, no tempo cronológico que os santificava com a oração e com a liturgia.

Duby (1993) apresenta-nos uma descrição da santificação dos monges por meio da liturgia das horas e, com base nela, entendemos que o tempo nos mosteiros não passava sucessivamente como no calendário, mudando seu aspecto com as estações. Em primeiro lugar, o dia seguia o ritmo do ofício divino, o compasso da reflexão era o da liturgia das horas e dos salmos rezados em sete momentos do dia. Depois, o ano seguia o calendário litúrgico, em um ciclo ininterrupto, começando na Páscoa, passando pelo tempo comum, advento, natal e quaresma. Em cada período, vivia-se de acordo com os mistérios salvíficos anunciados pelas Sagradas Escrituras.

[...] nos mosteiros beneditinos, o ofício divino, ao qual, diz a regra, 'nada deve ser preferido', se desenrolava segundo

dois círculos concêntricos. Primeiro, aquele que o canto dos salmos descrevia em cada dia. [...] O outro ciclo, anual, organizava-se em torno da festa de Páscoa. [...] A vida de orações implicava, pois, a experiência ininterrupta do tempo cósmico. Cedendo aos seus ritmos circulares, evitando todo o acidente susceptível de os perturbar, a comunidade monástica vivia já a eternidade (Duby, 1993, p. 86).

A concepção de tempo e de história na sociedade medieval ganhou gradativamente os contornos da escatologia. Seguindo o ofício divino e o calendário litúrgico, o monge preparava-se para a ressurreição, para a chegada à Jerusalém celeste. Essa preparação já visava santificar as ações diárias e dar ordenamento a toda a sociedade, que também era chamada a refletir sobre os mistérios da salvação durante as missas, a contemplar as imagens ouvidas ou representadas nas igrejas. No entanto, mesmo que toda a sociedade fosse chamada à santificação, era o mosteiro que concretizava a metáfora da ‘Jerusalém celeste’. Os monges, com aquilo que os identificava, personificavam essa metáfora. Sem ter a condição de anjos, eles deveriam imitá-los em sua função, ensinando aos homens o caminho a ser seguido: o da perfeição cristã. O seu sofrimento era amar sem ver Deus e viver com a certeza de que esse Deus invisível estava presente. O testemunho dessa certeza sem provas era sua função.

‘Deus não pode ser visto diretamente. A vida contemplativa que começa na terra só será perfeita quando Deus for visto frente a frente. A alma mansa e simples, após ter-se erguido na especulação e quando, quebrando os laços carnis, contempla as coisas celestes, não pode ficar por muito tempo acima de si mesma, porque o peso da carne a puxa para baixo. É tocada pela imensidade da luz do alto, mas depressa é chamada a si mesma; todavia, do pouco que pôde saborear da doçura divina, recolhe um grande proveito; não tarda que, inflamada por um grande amor, se apresse em retomar o vôo’ (Duby, 1993, p. 83).

Apesar do sofrimento de viver amando um Deus invisível, o monge que praticava a contemplação podia sentir o conforto psicológico de que Ele existia e o amava. No texto citado, Duby retoma o símbolo do voo para explicar os momentos em que o êxtase ocorria em forma de sentimento.



De acordo com Butler (1970), na origem da igreja cristã latina, a palavra ‘mística’ era relacionada aos conceitos gregos, motivo pelo qual se empregava a palavra ‘contemplação’. A primeira aplicação do termo no sentido cristão deve-se a Pseudo-Dionísio, o fundador da teologia mística como ciência que, no século V, escreveu seu livro *De mystica theologia*. Essa obra, no entanto, não teve larga difusão no Ocidente. O termo “místico” só passou a ser utilizado na baixa Idade Média; “misticismo”, por sua vez, é uma palavra recente.

Já a expressão “contemplação”, é encontrada nas obras de Agostinho de Hipona, Gregório Magno e Bernardo de Claraval, designando o que hoje definimos como “experiência mística”.

De acordo com Nef (2005) o conceito de contemplação<sup>52</sup> tem uma dúplici raiz: a grega (*theôria*) e a latina (*contemplatio*). A passagem de uma palavra para a outra foi acompanhada de uma mudança em seu conteúdo que pode ser assim compreendida: *theôria* é um conceito de origem filosófica que conserva uma certa ambiguidade entre teologia e filosofia e *contemplatio* é um conceito da teologia cristã latina.

A definição platônica e aristotélica de *theôria* não coincidem. Para Platão a *theôria* é uma parte do conhecimento que se dá por meio da participação do Bem Supremo.

Nenhum poeta jamais cantou nem cantará a região que se situa acima dos céus. [...] A realidade sem forma, sem cor, impalpável só pode ser contemplada pela inteligência, que é a guia da alma. E é na Ideia Eterna que reside a ciência perfeita, aquela que abarca toda a verdade. O pensamento de um Deus nutre-se de inteligência e de ciências puras [...]. Quando a alma, depois da evolução pela qual passa, chega a conhecer as essências, esse conhecimento das verdades puras a mergulhar na maior felicidade (Platão, 2013, p. 16).

Platão trata da contemplação como um processo intelectual, de conhecimento das realidades inteligíveis, que se dá por um momento e leva à felicidade. Aristóteles, no entanto, vê a *theôria* como uma parte da vida virtuosa do

<sup>52</sup> Para Borrielo (2003, p.261) “o termo contemplar – isto é, examinar por longo tempo, com admiração – compõe-se de duas palavras: *cum e templum*; “*cum*”= com [...] comunhão, união; “*templum*” = espaço celeste, espaço circunscrito pelo céu alcançado pelo olhar, ou templo consagrado a uma divindade; juntas, as duas palavras assumem o significado de habitar esse espaço celeste ou templo divino”.

ser racional. Essas duas vertentes sofreram uma tentativa de unificação, de uma parte pelo neoplatonismo pagão (Plotino, Proclo, Damasceno) e por outra pelo platonismo cristão dos padres gregos (Orígenes, Gregório de Nissa, Máximo, o confessor) (Nef, 2005).

Plotino, com base em Platão compreende o conceito de forma a influenciar o sentido do termo.

A dialética da ascensão da alma para o Bem (Platão) é substituída por uma conversão do ser para o “Uno”, que consiste em um progressivo itinerário de interiorização. Por meio dessa alteração, Plotino prepara a ideia de interioridade presente no conceito de contemplação de Agostinho (Nef, 2005, p. 341).

A transformação da *theôria* pagã para uma *theôria* cristã foi feita pelo platonismo presente nos padres da igreja grega. Primeiramente utilizaram o termo “gnôsis” para explicar o conhecimento preparatório à *theôria*, que se daria no fim da vida e se definiria como êxtase, no sentido psicológico.

Para Aristóteles, a *theôria* é a realização do que há de mais específico no homem, a vida de acordo com o intelecto e a virtude; para Plotino, o êxtase é uma saída do intelecto; [...] ou uma superação da humanidade na saída da própria humanidade; ou uma realização da humanidade mediante uma divinização do intelecto (Nef, 2005, p. 342).

Baseado nessa compreensão Agostinho elaborou o conceito latino cristão que marcou a tradição ocidental. Para Agostinho, a natureza da contemplação é a eterna felicidade e sua promessa será a realização do olhar “face a face” ao final dos dias.

Essa contemplação é-nos prometida como término de todos nossos trabalhos e perfeita plenitude da alegria. Visto que já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos, ainda não se manifestou. Sabemos que por ocasião dessa manifestação, seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é (1Jo 3,2) (Agostinho, A Trindade. 1, 17, 1994).

Agostinho considera a contemplação como a atividade mais elevada da alma, já que possibilita o encontro com a verdade e a fruição do Supremo Bem. O sentido sensível e afetivo que Agostinho dá a esse conceito foi

buscado em Orígenes e desenvolve-se durante todo o medievo, tendo sua completude em Bernardo de Claraval (Nef, 2005).

No ocidente cristão a contemplação é atraída para um êxtase profundo da mente em oração, em Agostinho, no entanto, parece ser, principalmente, um processo intelectual, certamente animado pelo fervor religioso, mas, ainda assim, intelectual. A alma é movida pelo desejo de buscar a Deus como ser imutável e a busca é representada como um esforço que envolve a mente e a vontade (Butler, 1970, p. 144).<sup>53</sup>

Afetividade e intelecto na cultura monástica eram elementos indissociáveis e Bernardo de Claraval sintetizou essa tendência em seus escritos. Em sua visão, a contemplação carrega em si duas características essenciais: a afetividade de Orígenes (185–254) e a intelectualidade de Agostinho e de Gregório Magno.

Orígenes, expoente místico da Escola de Alexandria, comentou o Cântico dos Cânticos com base em sua própria experiência espiritual. Ele retratou o amor que une Deus ao homem e Cristo à Igreja por meio do amor sponsal. Essa expressão carrega o sentido afetivo da contemplação. O autor comparou o amor dos noivos à relação afetiva que deve existir entre Deus e a alma. Para o autor, a noiva também representa a igreja e a relação desta com Deus.

Frequentemente – Deus é testemunha – eu senti o Esposo chegar a mim e ficar comigo; de repente Ele se afastou e não consegui mais encontrar o que buscava; apareceu outra vez e eu o segurei, mas ele escapou de novo, e eu continuo a buscá-lo, até que eu o possua de verdade, e “suba apoiada em meu amado (Ct 8,5)” (Orígenes, I Homilia sobre o Cântico *apud* Pedroso, 2012, p. 2).

3. Pensemos na cena de uma história de uma mulher determinada, que foi casada com um homem da nobreza que deu a ela altos preços como presentes, noivado e dote. Mas ela espera o marido por um longo tempo: então está atormentada

<sup>53</sup> Nei mistici dell’Occidente cristiano la contemplazione è attinta per un profondo rapimento della mente nell’orazione; in Agostino, invece, sembra trattarsi principalmente di un processo intellettuale, certamente animato da ardore religioso, ma pur sempre intellettuale. L’anima è spinta a cercare Dio dal desiderio di Qualcosa d’Immutabile, e la ricerca è rappresentata come sforzo che impegna la mente e la volontà. (Butler, 1970, p. 144).

pelo desejo de seu amor, se esgotando, definhando em sua casa, pois já fez todos os esforços para finalmente ver o marido e desfrutar de seus beijos. Porque ela vê que seu amor é adiado e não podem conseguir o que querem, ela se transforma em oração e reza a Deus, sabendo que ele é o pai do noivo. Assim, ele a vê levantando as mãos santas, sem raiva, em um vestido decente, com modéstia e reserva, adornada com ornamentos preciosos. O desejo ardente de amor íntimo, se espalhou em sua oração diante de Deus e então ela diz: “Beije-me com os beijos da sua boca”. Este é o conteúdo do relato histórico, composto no estilo de um drama (Orígenes, *Commentaire sur le Cantique*, Livre I, 1, 3 e 4, 1991, grifos nossos, tradução nossa).<sup>54</sup>

Nesta primeira homilia sobre o Cântico dos Cânticos, Orígenes interpreta a metáfora do voo espiritual como o sentimento de busca pelo amor do esposo, que, em um movimento de ausência e presença, arrebatada o coração da esposa apaixonada até elevá-la ao êxtase. O voo espiritual é uma expressão retirada do Salmo 54<sup>55</sup> e significa o momento do êxtase, uma experiência especial de encontro afetivo com Deus por meio da oração. Não se trata de algo extraordinário, mas de um sentimento alcançado durante a meditação, um sentimento que proporciona conforto psicológico para o monge, cujo sentido existencial é o cultivo de uma relação amorosa com Deus. A teologia monacal preservará esse caráter afetivo que envolve a contemplação, dando-lhe o sentido de ‘matrimônio espiritual’. Esse aspecto atingirá o auge de sua elaboração em Bernardo de Claraval, na obra *De Diligendo Deo*, analisada na seção quatro deste trabalho.

<sup>54</sup> Soit donc mise en scène ici sous la forme d'une histoire une certaine épouse, qui a reçu d'un époux de très haute noblesse des présents de grand prix à titre de cadeaux de fiançailles et de dot. Mais l'époux se fait attendre bien longtemps: elle est tourmentée par le désir de son amour, elle est à bout, languissante dans sa maison, et fait tout son possible pour voir enfin son époux et jouir de ses baisers. Parce qu'elle voit que son amour est remis à plus tard et qu'elle ne peut obtenir ce qu'elle désire, qu'elle se tourne alors vers la prière et supplie Dieu, sachant qu'il est le Père de son Époux.

4 Ainsi donc, regardons-la qui lève des mains saintes, sans colère ni dispute, dans une tenue décente, avec pudeur et réserve, parée d'ornements très précieux dont il convient qu'une épouse noble soit parée, mais toute brûlante du désir de l'époux et tourmentée par la blessure intime d l'amour, répandre comme nous avons dit, sa prière devant Dieu et dire au sujet de son époux: "qu'il me baise des baisers de sa bouche". Tel est le contenu de l'exposé historique, composé à la manière d'un drame.

<sup>55</sup> Digo-me então: tivesse eu asas como a pomba, voaria para um lugar de repouso (Salmo 54, 7).

Gregório Magno (540–604) acentua o caráter afetivo da contemplação por meio da expressão ‘*compunctio*’ – uma dor na alma. Essa dor leva o monge a contemplar, é ali que encontra alívio.

A vida contemplativa consiste em permanecer com toda a força da mente entregue ao amor de Deus e do próximo, repousando, porém, de todo movimento exterior e unindo-se unicamente ao desejo do Criador. Assim, a mente não terá prazer algum em fazer seja o que for, mas, havendo rejeitado todos os cuidados, poderá inflamar-se na expectativa de ver a face do Criador. E assim já saberá suportar com tristeza o peso da carne corruptível e, com todos os seus desejos, procurar participar da louvação dos coros angélicos, acompanhar os cidadãos do céu e rejubilar-se por sua eterna incorruptibilidade na visão de Deus (Gregório Magno, Homilia em Ezequiel II, 2, 7–8 *apud* Merton, 2012).

A dor constante na alma, experimentada pelo monge devido à consciência de sua tendência ao pecado, seria amenizada no repouso da contemplação. Nesse momento de descanso e louvor, ele encontra forças para vencer o itinerário de luta interior. Assim, as metáforas do voo espiritual e da dor da alma explicam o sentido psicológico que o ato da contemplação tem na educação monacal.

Em Orígenes e Gregório Magno encontramos palavras carregadas de subjetividade. As expressões: desejo, voo espiritual, aspiração, saudade, encontro, beijo referem-se ao movimento do afeto. Essas palavras tentam traduzir a forma de conhecimento obtida com a experiência do amor.

O aspecto intelectual que envolve o processo de contemplação foi explicado por Agostinho. Embora seus textos contenham características de espiritualidade, são escritos com uma linguagem e uma argumentação filosóficas. O autor fundamenta essa ação em sua teoria da natureza da alma, explicando que a contemplação é uma das funções da mente humana. Ela seria o resultado de um processo intelectual, pois o encontro com a ‘Verdade Imutável de Deus’ (*De nat. boni*, 19) se dá por meio da iluminação da mente pela Luz divina.

Quem pode ser mais feliz que aquele que aprecia a verdade imutável e suprema? Na boca dos místicos posteriores essas palavras poderiam muito bem ser expressões da experiência

religiosa e mística, mas vindas de Agostinho, elas também podem referir-se às operações do intelecto especulativo na conquista da verdade filosófica e teológica (Butler, 1970, p. 155).<sup>56</sup>

Para Agostinho, a contemplação é o ato supremo da mente humana:

[A mente] se volta para Deus, isto é, para a contemplação da verdade [...] Mas este ato, que consiste no desejo de conhecer as coisas verdadeiras e supremas, é uma visão elevada da mente, e não há outro mais perfeito, mais bom, mais reto (Agostinho de Hipona, *De quant. anim.*, 74-75, 2006).<sup>57</sup>

Agostinho elaborou o argumento dos dois caminhos, vida ativa e vida contemplativa, para a busca da sabedoria. Interpretando a passagem bíblica das irmãs Marta e Maria<sup>58</sup>, ele afirma a superioridade da contemplação: Contudo, menciona a diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais. A contemplação é atribuída à sabedoria e a ação à ciência (Agostinho, *A Trindade*. XII, 22, p. 887, 1994):

Portanto, se tal é a verdadeira distinção entre sabedoria e ciência: que se refira o conhecimento intelectual das coisas eternas à sabedoria, e o conhecimento racional das coisas temporais à ciência, não é difícil julgar qual deles merece precedência. [...] a sabedoria é o conhecimento intelectual das realidades eternas; e a ciência, o conhecimento racional

<sup>56</sup> Che cosa v'è di piú felice di colui che gode della verità incrollabile e immutabile e suprema? In bocca ai mistici posteriori queste parole potrebbero benissimo essere espressioni di un'esperienza religiosa e mistica, ma venendo da sant'Agostino, possono anche riferirsi a puri e semplici moti o operazioni dell'intelletto speculativo nel suo raggiungimento della verità filosofica e teologica. Bisogna ricordare che per Agostino l'oggetto intellettuale della mente, l'intelligibile, l'universale abstratto è realtà immutabile ed eterna, che l'intelletto conosce alla luce della Verità Immutabile, e cioè alla luce di Dio (Butler, 1970, p. 155).

<sup>57</sup> [La mente] si volge a Dio, cioè alla contemplazione stessa della Verità... Ma questo atto, che consiste nell'anelito a cogliere le cose che sono veramente e supremamente, è visione altíssima della mente, che non ha altre piú perfette, piú buone, piú rette.

<sup>58</sup> A passagem de Marta e Maria encontra-se em Cl 10, 38-42 e trata do encontro de Jesus com duas irmãs. Maria ficou dando atenção a Jesus enquanto Marta se dedicava aos serviços domésticos. Quando essa reclamou e pediu que a irmã a ajudasse, Jesus pediu que ela se acalmasse porque a irmã tinha escolhido a melhor parte. De acordo com Butler (2005), Clemente de Alexandria foi o primeiro a utilizar essa passagem bíblica para distinguir a vida "inferior" da vida "superior" e Orígenes compara Marta como símbolo da vida prática, enquanto Maria simboliza a vida contemplativa.

das coisas temporais. E a primeira, sem nenhuma dúvida, tem a preferência (Agostinho, *A Trindade*. XII, 25, p. 891, 1994).

A diferença entre a sabedoria e a ciência relaciona-se à dualidade entre o conhecimento sensitivo, temporal e limitado e o conhecimento inteligível, das coisas eternas, imutáveis. Nesse sentido, há uma separação entre a ação, que ocorre no plano das virtudes, com vistas ao bem comum, e a contemplação, exercida pela procura do amor de Deus e das realidades eternas. Porém, no livro *A Cidade de Deus*, Agostinho procura resolver a dicotomia entre esses dois caminhos, propondo o caminho misto, no qual se concilia um pouco de cada atividade.

Quanto aos três gêneros de vida, o ocioso, o ativo e o misto [...] interessa considerar o que o amor à verdade nos dá e o que o dever de caridade nos pede. Ninguém deve, com efeito, entregar-se de tal maneira ao ócio, que se esqueça de ser útil ao próximo, nem de tal maneira à ação, que se esqueça da contemplação de Deus [...] Por isso, o amor à verdade busca o ócio santo e a necessidade do amor aceita devotar-se aos justos negócios. Se ninguém nos impõe semelhante ônus, devemos entregar-nos à busca e à contemplação da verdade. Se alguém no-lo impõe devemos aceitá-lo por necessidade e caridade. Mesmo em tal caso não se deve abandonar totalmente o prazer da verdade, para não acontecer que, privados desse doce apoio, a necessidade nos oprima (Agostinho, *A cidade de Deus*, XIX, 2000, p. 411).

Com base nesta afirmação, concluímos que Agostinho foi flexível o bastante para recomendar um modo de vida misto. Para ele, a vida contemplativa é superior à vida ativa, porém, quando houver necessidade, o amor ao próximo é prioritário e o homem deve deixar a contemplação para fazer o bem comum. Para o autor, uma vida inteira dedicada à contemplação ou, ao contrário, inteiramente dedicada aos negócios não leva a pessoa à felicidade. É preciso ter equilíbrio entre as duas formas.

Bernardo seguiu os pressupostos teóricos de Agostinho e recomendou o equilíbrio entre ação e contemplação em uma vida dedicada ao bem comum, à caridade e ao próximo. Seus escritos e sua postura política mostram a força da intervenção do monge na sociedade. Por meio de cartas e intervenções locais diretas, deixou claro seu conceito de contemplação, no qual incluía

também vivência das pessoas comuns e não apenas as religiosas. Em sua proposta educativa, apoiada no conceito de contemplação, ele lançou bases para uma atuação ativa e inserida no contexto, para a busca de soluções para os problemas que se apresentam no cotidiano. Ou seja, seu conceito implica o fortalecimento da interioridade.

Por meio da opção pela ‘longa duração’ investigamos o conceito de contemplação de Claraval (século XII), fundado na concepção de Agostinho (354–430), pilar da Patrística, que se desenvolve entre o século IV e VIII, mas também de Orígenes (185–253 d.c.), um representante da Tradição, conforme explicita a História da Igreja.

Em termos de periodização obediente à historiografia católica e à explicitação filosófico-teológica, consideramos esta classificação: a) *Tradição* referente aos três primeiros séculos de nossa era, quando se elaboram teologias, doutrinas e práticas. São parte da tradição, em minúsculo, porque estão próximas das fontes em que resultou no que se conhece como Novo Testamento, muito provavelmente elaborado entre os anos 50 e 120; b) *Patrística* entre os séculos IV e o VIII; c) e a partir do século IX, a construção da Escolástica, da qual o Tomismo é a expressão mais acabada. Esse é o porquê da distinção entre Orígenes (185–253), ligado à *Tradição*, e Agostinho (354–430), representante mais importante da Patrística.

Desta forma, apresentamos a contextualização no âmbito da cultura monástica. Na próxima seção, analisaremos o contexto externo à cultura monástica: reforma eclesial, escolas catedrais e monacais, método de ensino, confronto com Pedro Abelardo (1079–1142), também contemporâneo de Claraval (1090–1153), as cruzadas (cuja primeira se manifestou ao final do século XI), o movimento pela defesa da autoridade da Igreja sobre o poder temporal, o vínculo do monasticismo com o agostinismo, a disseminação dos textos aristotélicos no ocidente sobretudo a partir do século XII, a emergência das cidades, o crescimento demográfico, o aumento e a melhoria da produção agrícola, a emergência da ordem dos templários, o posicionamento em relação ao ensino formal (*Lectio, Collatio*, um diálogo entre mestre e discípulos destinado a resolver as dificuldades de compreensão do conteúdo lido; a *disputatio* apareceria somente no século XIII), a intensificação das relações cidadinas etc. Assim, mostraremos a intervenção do autor nos diversos segmentos sociais de seu tempo, mostrando que suas ações eram fundamentadas na tradição monástica beneditina, tendo a forte marca da



reforma cisterciense. Em suma, apresentaremos seus escritos de forma a mostrar que o eixo norteador de seu projeto educativo é a contemplação.





## CAPÍTULO 2

# O PROJETO SOCIAL E EDUCATIVO NOS ESCRITOS DE BERNARDO DE CLARAVAL

Em meio às intensas mudanças ocorridas nas microcristandades do século XII, especificamente na região que mais tarde seria denominada Europa, a cultura proporcionada pela redescoberta dos textos dos autores clássicos greco-latinos traduzidos pelos filósofos árabes disseminava-se como em um caleidoscópio. Esse fenômeno foi denominado por muitos historiadores de renascença cultural.

Em sua proposta de reforma da igreja, Bernardo foi muito influenciado por essa renascença. Com sua juventude e, ao mesmo tempo, maturidade, esse monge contribuiu decisivamente para a história da igreja, especialmente para a consolidação de algumas propostas da reforma gregoriana iniciada em meados do século XI. Se a igreja estava revendo posturas, isso se devia às alterações ocorridas em importantes aspectos da vida social circundante.

Com relação à crise ocorrida no interior da igreja, constatamos que cinco segmentos sociais ofereciam pistas para que a sociedade se voltasse para os ensinamentos de Jesus em sua pureza: os movimentos eremitas, convidando as pessoas a viver em áreas desertas, à semelhança dos primeiros eremitas orientais (ou pais do deserto); os movimentos heréticos, criticando a hierarquia e a doutrina da igreja; os monges cistercienses, propondo uma reforma austera nos costumes beneditinos; os próprios representantes da igreja secular, o papa, bispos, clérigos propondo a manutenção da hierarquia e da

doutrina, inclusive organizando cruzadas para a expansão do cristianismo. O grupo de cavaleiros que atuou nas cruzadas também se destacou por congregar pessoas em torno de um ideal de santificação pessoal.

No campo da educação formal, destacavam-se as escolas monacais, de inspiração beneditina e com orientação filosófica agostiniana, e as escolas catedrais, nas quais o estudo e o ensino das artes liberais se tornavam centrais. Em Orléans, a gramática ganhava maior importância, em Chartres, a ciência, em Bolonha, o direito, em Salerno, a medicina e em Paris, a dialética. A base filosófica era cada vez mais aristotélica e o desejo dos mestres era conhecer as traduções do autor, bem como o pensamento dos filósofos árabes e seus comentários à filosofia grega. Em Paris, na escola catedral de Notre Dame, onde se estudavam o *trivium*, a cultura clássica e a teologia, destacava-se o mestre Pedro Abelardo com sua habilidade no ensino da dialética.

Essas duas escolas foram pouco a pouco se distanciando, sendo a cultura monástica defendida pelos cistercienses. Não se tratava de uma oposição ao estudo, pois ambas as escolas tinham mestres cultos e amantes da sabedoria, mas sim de uma oposição à importância dada aos estudos seculares, vistos como fim em si mesmos.

Bernardo de Claraual se opôs ao pensamento de Pedro Abelardo e à maneira como este aplicava a dialética aos textos sagrados e doutrinários. Sua posição foi decisiva para o futuro intelectual da ordem cisterciense, cujos monges continuariam escrevendo importantes obras sobre mística, porém alheios ao debate em torno da teologia de base aristotélica.

O autor manteve comunicação com os protagonistas do seu tempo, ouviu suas propostas e se posicionou, indicando as ações para resolver os conflitos e reordenar a sociedade e a igreja.

Entre 1149 e 1152, Bernardo escreveu o Tratado *Cinco livros sobre a Consideração*, destinando-o ao papa Eugênio III. Os conselhos dados à maior autoridade da cristandade ocidental tinham como finalidade levar os religiosos à prática da contemplação e modificar o hábito de se dedicar totalmente às práticas burocráticas do pontificado.

Alguns escritos também foram dedicados aos clérigos, estudantes ou professores. Dentre eles, o Sermão 36, intitulado *O conhecimento das ciências e das letras*, o *Tratado sobre a Conversão*, escrito em 1140 e endereçado aos clérigos estudantes de Paris, e a Carta dirigida ao papa Inocêncio II, *Tratado contra os erros de Pedro Abelardo*, escrita provavelmente em 1141.

À cavalaria, a pedido de Hugo de Payns,<sup>59</sup> ele destinou o *De laude novae Militiae* (Elogio à Nova Milícia), escrito entre 1132 e 1136. Esse documento tornou possível que os leigos da cavalaria se tornassem monges, sem deixar o ofício de cavaleiros cruzados. No centro desse estatuto, também encontramos a proposta de direcionamento das ações cotidianas, cuja finalidade seria a prática da contemplação.

Bernardo de Claraval foi um reformador centrado no retorno à pureza das práticas tradicionais monacais e, portanto, em sua maneira de pensar, a ação não estava dissociada da contemplação, ao contrário, eram partes do mesmo processo. Assim, movido por esse princípio, ele atuou na sociedade de diversas formas, resolvendo conflitos, propondo mudanças, estabelecendo regras, repreendendo ou reprovando ideias.

Com base em seu conceito de contemplação, traçou metas para o redirecionamento da sociedade. Seus principais escritos são místicos, ou seja, ele escreve sobre o amor de Deus e a forma de conquistar esse amor, reelaborando os conhecimentos patrísticos sobre o tema. Entendemos que, em todos os escritos, mesmo nas cartas, há um princípio norteador de seu projeto educativo está centrado na busca da contemplação.

No primeiro item desta seção, iremos tecer algumas considerações gerais sobre o contexto do século XII, estabelecendo relações com os principais grupos sociais a quem Bernardo de Claraval dirigiu seus escritos.

## 2.1 ASPECTOS DO CONTEXTO DO SÉCULO XII

A grande mudança social do início do segundo milênio, de acordo com Le Goff (2005), relacionou-se ao declínio progressivo do sistema feudal e ao surgimento, ou fortalecimento, de uma nova organização social, na qual predominavam as cidades. É claro que esta transformação aconteceu de forma complexa e gradativa, alcançando sua maior visibilidade nos séculos XII e XIII. O crescimento demográfico, tanto no campo quanto na cidade, tanto de nobres quanto de servos, e o desenvolvimento da agricultura favorecido

<sup>59</sup> Hugo de Payens (1070–1136) foi o fundador da Ordem dos Templários. “São Bernardo atribui o *De Laude Novae Militiae* aos insistentes pedidos daquele *miles*. O mesmo Hugo de Payns, anos antes do *De Laude Novae Militiae* – em 1120 – fundara uma confraria objetivando proteger os peregrinos nos caminhos para os lugares santos da Palestina – estando nas origens da Ordem dos Templários. Ele já havia escrito, entre os anos de 1120 e 1127, uma carta aos seus *milites*, enfatizando a importância do cavaleiro e de sua função protetora na “Casa de Deus” (Hugo Pecador. *Carta aos Cavaleiros de Cristo*. *apud*. Leclercq, 1957, p. 86–89). Hugo fez apologia da função militar, aparentemente malvista por alguns de seus contemporâneos” (Salles, 2008, p. 18).

pelo uso de técnicas de plantio foram os principais fatores ocasionadores dessas mudanças sociais e econômicas.

Le Goff (2005) assinala modificações na agricultura e na demografia como propulsoras das alterações sociais que se operaram na estrutura feudal. Para o autor, a cristandade medieval desenvolveu-se e expandiu-se entre os séculos XI e XIII. Internamente, o grande progresso econômico alcançado após o ano mil manifestou-se em fatores como o crescimento demográfico, o aumento da produção agrícola, o fim das incursões e a pacificação da sociedade promovida pela igreja na chamada ‘Paz de Deus’. Externamente, por meio de um duplo movimento de conquista militar, ou seja, das cruzadas, ocorreu a ampliação das fronteiras da Cristandade na Europa e nas terras muçulmanas.

Segundo Baschet (2006), o desenvolvimento ocidental deve ser compreendido como parte da reconstituição da lógica global da sociedade medieval, o que deu a ela uma visão de conjunto. Nesse sentido, o progresso das terras ocidentais proporcionado pelo cultivo das terras inférteis domadas por novas técnicas e que permitiu matar a fome da população foi resultado de “[...] encadeamentos circulares entre diversos fatores (Baschet, 2006, p.109)”. Para Marc Bloch, o fator principal de desenvolvimento foi o aumento da população. De fato, conforme Baschet (2006, p. 101), os dados fornecidos pelo recenseamento de 1086, feito com objetivos fiscais na Inglaterra após a conquista dos normandos, o *Domesday Book*, apontam:

Entre o século XI e o início do século XIV, a população da Inglaterra teria passado de 1,5 para 3,7 milhões de habitantes; a do domínio italiano, de 5 para 10 milhões; a da França, de 6 para 15 milhões. [...] Tal crescimento demográfico jamais havia sido alcançado na Europa desde a revolução neolítica.

A melhoria nas técnicas de produção agrícola e artesanal também foi um fator de progresso: os terrenos cultivados tiveram um melhor aproveitamento com o rodízio trienal; os solos mais pesados das planícies do Norte foram preparados para o cultivo com a charrua, na qual se utilizava o cavalo em lugar do boi. A força hidráulica e a utilização do moinho para moer grãos, a metalurgia, as vidrarias, as cervejarias, a criação de animais e a fabricação de fios levaram as aldeias a se estender pelos terrenos cultivados do Norte e pelos terrenos anteriormente cobertos de mata (século XII). Os

cistercienses tiveram um papel importante nesse desenvolvimento, pois, implantando-se em lugares selvagens e retirados, dedicavam-se à melhoria das técnicas de agricultura e artesanato, vendendo seus produtos nas feiras locais (Baschet, 2006).

Esse período de florescimento dos campos e de domínio maior das técnicas correspondeu ao momento de pleno vigor da organização do regime feudal: “[...] etapa decisiva da instauração das estruturas políticas que chamamos de feudais” (Duby, 1990, p. 22). Segundo Duby, no século XI, com o declínio da realeza, desenvolveram-se simultaneamente a senhoria e a sociedade das três ordens. Com a fragmentação do poder após a desagregação do Império carolíngio, o território transformou-se em um mosaico de principados.

Na ordem política, a cristandade dos séculos XI e XII oferece um espetáculo aparentemente contraditório, [...] Por um lado, instala-se uma sociedade feudal, que tem como uma de suas características o anulamento do poder central, que podia ainda causar ilusão entre os carolíngios, em favor de uma fragmentação do exercício do poder dos senhores que usurpam os direitos ditos reais, direito de cunhar moeda [...], direito sobretudo de fazer justiça e cobrar impostos. Por outro lado, após a decadência da efêmera tentativa carolíngia, os povos da cristandade se esforçam por se reagrupar em torno de chefes centrais que encontram um meio de conciliar o que lhes resta de poder com a fragmentação feudal. Tradicionalmente se tem insistido sobretudo na pretensa incompatibilidade entre um estado centralizado e o sistema feudal. A realidade, mais flexível, viu instaurar-se realidades políticas de compromisso, o que se pode chamar de monarquias feudais (Le Goff, 2007, p. 101).

As senhorias conviviam com outro poder político, o Império Sacro Germânico, que, conforme Le Goff (2007, p. 102), por mais que tentasse unir suas forças e dominar as monarquias feudais, não tinha poder suficiente para se impor: “Se o rei da França é o mais claro em sublinhar a independência das monarquias em relação ao Império, a situação é geral na cristandade após o século XII”. O reino da França, governado pelos capetíngios desde 987, não representava força nenhuma contra vassalos poderosos como o Duque da Normandia, que juntou seu ducado ao reino inglês em 1066. No entanto,

[...] desde 1124 a França mostrou coesão em torno do seu rei diante da ameaça do imperador germânico e este teve que recuar. Foi no aumento do domínio real, com a eliminação dos senhores feudais violentos, que os capetíngios firmaram a base de seu poder crescente (Le Goff, 2005, p. 92).

Assim, definiu-se a configuração política existente no período da infância e da juventude de Bernardo de Claraval. A monarquia capetíngia havia estabelecido sua sede em Paris e contava com o apoio jurídico e administrativo da abadia beneditina de Saint-Dennis. Le Goff (2007) explica essa relação entre os dois poderes: a estabilidade política da França manteve-se em razão da aliança entre igreja e realeza, trono e altar.<sup>60</sup>

Luis VI (1081-1137), da França, e Henrique I (1110-1135), da Inglaterra, eram monarcas independentes diante do imperador romano-germânico Henrique V (1111-1125) que, eleito pelo conselho de príncipes, detinha, no entanto, um grande poder no Ocidente medieval.

As relações de poder eram centralizadas na senhoria, uma espécie de família, cujos laços de parentesco garantiam o controle dos bens e a segurança da população. Os laços de reciprocidade entre senhores e vassalos forneciam estabilidade e segurança em uma sociedade ameaçada constantemente por ataques e pilhagens. As obrigações eram mútuas: o vassalo devia obrigações de obediência e serviço, especialmente militar, ao seu senhor e este, por sua vez, devia-lhe proteção e sustento (Ganshof, 1976).

Os pontos centrais de convergência do poder nos quais se reunia o tribunal senhorial e os camponeses pagavam seus tributos eram os castelos. No século XII, em sua maioria, os castelos eram edificadas em pedra e cercados de muralhas e torres. Nesse espaço, funcionavam também as oficinas artesanais. Acima de tudo, os castelos eram a morada dos senhores, de seus

<sup>60</sup> Bernardo de Claraval era contra o apoio administrativo e jurídico de Suger, abade de Saint-Dennis, ao reinado capetíngio. Em *As três ordens e o imaginário do feudalismo*, Duby explica as causas da rivalidade entre eles: Bernardo apoiava o Conde da Champanha, um feudal, enquanto Suger apoiava o rei capetíngio, subordinando os valores da cavalaria à autoridade monárquica (Duby, 1982, p. 254). Piazzoni (1990, p. 43, tradução livre) reafirma: “Originário da região oriental do Reino da França, onde era mais radical a tradição feudal, Bernardo não dava ao rei uma particular importância e parecia sempre considerá-lo da mesma maneira que outro senhor feudal, ficando alheio a todas as tentativas que naquele mesmo ano Suger de Saint-Dennis fazia para dar impulso a uma diferente interpretação da figura real”. No conflito que opôs o Conde da Champanha, Tibaldo II, ao rei da França, Luís VII, Bernardo tomou o partido do primeiro, que, por sua vez, fazia numerosas doações a Claraval, permitindo que, em 1135, fosse iniciada a construção do novo mosteiro, o que era necessário por causa do crescimento do número de monges.



parentes e cavaleiros. Esse local, na visão de Oliveira (1997),<sup>61</sup> favoreceu a atividade educacional:

Foi a vida nos castelos que possibilitou o estabelecimento de relações mais abrangentes entre os indivíduos. O castelo deu ensejo para que a vida adquirisse um aspecto mais refinado, que os homens se dedicassem mais à leitura, que se preocupassem mais com a forma de vestirem, de se sentarem, de se relacionarem, enfim, que a rudeza dos hábitos dos guerreiros fosse substituída pelos hábitos da corte (Oliveira, 1997, p. 218).

Assim como o castelo favoreceu o estabelecimento de uma convivência mais próxima e civilizada no seio da família da aristocracia feudal, a cavalaria deixou exemplos de refinamento dos sentimentos a homens, que, em uma sociedade instável, geralmente são movidos pelos instintos de violência (Oliveira, 1997). Não podemos nos esquecer de que, embora a guerra fosse uma atividade importante da aristocracia, a violência sem limites entre senhores cedeu lugar à lógica da *faide*, cujo fundamento era um código de honra, com dever de vingança pelos crimes de sangue e pelos ataques contra os bens. As guerras se faziam mais com o objetivo de capturar inimigos a serem negociados por resgate e do que com o de matá-los. Dessa forma, houve um controle da desordem, uma regulação das lutas entre senhores e uma proteção dos camponeses (Baschet, 2006).

A cavalaria, aos poucos, aprimorou seu código de honra em torno da coragem, da honra e da fidelidade, fazendo dos torneios um espetáculo de violência e do butim um instrumento para adornar sua aparência e para oferecer grandes festas para prestigiar a instituição. Apesar disso, no século XII, os cavaleiros, a exemplo dos heróis das Canções de gesta (como a *Canção de Rolando*), eram exaltados por valores mais requintados. Esse requinte foi resultado da ação da igreja, que tentava desviar os fins violentos dos torneios para causas mais justas, tais como a proteção dos monges, padres e camponeses. É o que mostra um juramento de paz dos cavaleiros do Beauvais, de 1024, citado por Duby (1986, p. 166):

<sup>61</sup> Oliveira (1997), em sua tese de doutorado *Guizot e a Idade Média: civilização e lutas políticas*, estudou o vínculo entre a análise de Guizot sobre a Idade Média e as questões da época da Restauração.

Não tomarei o boi, a vaca, o porco, o carneiro, o cordeiro, a cabra, o asno, a lenha que ele carrega, a égua e seu potro não-adestrado. Não agarrarei o camponês, nem a camponesa, os sargentos ou mercadores, não ficarei com os seus dinheiros; não os obrigarei a resgate; não os arruinarei, tomando-lhes os seu haveres sob pretexto da guerra do seu senhor, e não os chicotearei para lhes retirar a substância.

O código moral dos cavaleiros recebeu um aprimoramento ainda maior com o cultivo do *fin'amors*, o amor mais refinado, mais puro. Cantado nas cortes de Guilherme IX, duque de Aquitânia (1071-1127), e depois retomado nos romances do Norte da França, após a segunda metade do século XII, esse sentimento era cultivado com a finalidade separar os nobres dos servos. Essa nova forma de expressão caracterizava-se pela exaltação da mulher e pela elevação do desejo sexual a uma dimensão idealizada; o instinto era sublimado à medida que o cavaleiro dava provas concretas de amor à sua amada. Nas palavras de Baschet (2006, p. 120),

O *fin'amors* enseja, assim, um culto do desejo, um amor do amor: convencido de que a paixão cessa quando atinge seu objetivo, faz de sua impossibilidade a fonte do mais alto júbilo (*joy*). Fazendo isso, o *fin'amors* abre a via para uma aproximação com a ideologia clerical, pois estabelece, como signo da distinção nobiliária, a sublimação do desejo sexual e a busca de um amor mais elevado, o mais distante possível da vulgaridade de um amor carnal consumido sem regras.

Essa tendência ajudou a lapidar o sentimento religioso que já marcava a identidade do monge. Correspondeu à intensificação do amor místico, aspecto acentuado nas obras cistercienses do século XII, especialmente nas fontes que nos dispusemos a ler e analisar. Certamente, a formação dos monges que escreveram os textos, como Bernardo de Claraual, fundava-se nos valores cultivados pela aristocracia: a moral da cavalaria, o amor cortês e outros que garantissem a segurança das alianças feudais. A estabilidade social repousava sobre o esquema das três ordens estabelecido no início do século XI. Duby (1982, p.18) considera que tal esquema tripartido foi projetado sobre o campo social como “[...] um ideal e, ao mesmo tempo, um meio de analisar, de interpretar as forças que garantem o curso do mundo e a vida dos homens”.

Segundo Duby (1982), o *Tratado das ordens e simples dignidades*, publicado por Loyseau em 1610 para justificar que o Antigo Regime se baseasse nas três ordens ou estados gerais da França (o clero, a nobreza e o terceiro estado), representava a permanência de um imaginário de ordem social ou mental que resistiu a todas as pressões da história. Em 595, em uma carta dirigida aos bispos, o papa Gregório, o Grande, afirmava que “A providência instituiu graus diversos e ordens distintas para que os inferiores respeitassem os superiores [...] a exemplo das milícias celestes” (Duby, 1982, p. 15). Nos anos vinte do século XI, Adalberão,<sup>62</sup> bispo de Leon, e Gerardo, bispo de Cambrai, fundamentaram a constituição das três ordens. Entre 1025 e 1225, no reino da França, também foi defendido esse modelo, conforme revela o texto *A Gesta dos bispos de Cambrai*, escrito como um exercício escolar por um cômego depois de ouvir os bispos.

Gerardo de Cambrai procurou demonstrar que a desigualdade é providencial e, portanto, necessária. Citando Gregório, o Grande, ele afirma: “Há distinções entre os homens, uma desigualdade essencial que só a caridade, a misericórdia e o serviço que cada um presta aos outros, e os serviços que cada um espera dos demais, pode equilibrar” (Duby, 1982, p. 52). Daí nasceria a paz, semelhante à paz do céu.

A ordem é um atributo da cidade perfeita. Uma ordem de cariz militar, procedendo de uma lei e estabelecendo a paz – razão porque a Jerusalém celeste se chama visão de paz, revelação, exemplo de justiça. Esta ordem eminente espalha-se sobre a terra pela transmissão de ordens repercutidas de degrau em degrau, disciplinadamente. Por efeito de tal expansão, um dos degraus da pirâmide humana, o degrau

<sup>62</sup> Adalberão foi bispo de Laon em 977. Era mais velho, gostava de se expressar escrevendo. Gerardo, primo dele, foi bispo em Cambrai, em 1012. Era mais jovem, gostava de falar e mostrar sua retórica. Ambos estudaram na escola episcopal de Reims, no coração da França, onde se ensinava muito bem gramática e retórica. Eram membros da aristocracia lotaríngia. Carolíngios por descendência, Adalberão de Laon e Gerardo de Cambrai consideravam-se mestres (*magistri*) do rei Roberto de França, como Alcuíno o fora de Carlos Magno e Hincmar de Carlos, o Calvo. Pensavam ser sua missão revelar-lhe os princípios da sua ação temporal e, especialmente, as disposições ocultas da sociedade humana. Quer dizer, a tripartição” (Duby, 1982, p. 28–31). A cristandade latina fundou suas raízes nos ensinamentos sobre a peregrinação terrestre rumo à salvação, em forma de uma fila disciplinada onde os inferiores seguiam os superiores. Os monges do século VI aderiram a essa imagem diante da desarticulação da sociedade. Adalberão e Gerardo viviam em uma época parecida. Relembravam que a ordem vacilara na Gália, mas que os carolíngios conseguiram restabelecê-la, tendo os bispos como conselheiros e o monarca guiando o povo em fileiras (Duby, 1982, p. 88).

mais elevado, pode legitimamente, na parte ainda imperfeita do mundo, ser designado por ordem, a ordem por excelência: o corpo dos eclesiásticos. O único. Na terra, ele representa o modelo de toda a organização social. A ordem dos reis é como seu apêndice [...] Mas o que constitui a *ordo* acha-se constantemente ameaçado, porque vivemos nos domínios da poluição “*As leis decompõem-se e logo toda a paz parte à deriva; os costumes dos homens mudam e com eles muda a ordem*”. Esta deriva leva a afastar-se do modelo celeste, que é imutável (Duby, 1982, p. 74).

Os fundamentos teóricos dos bispos Gerardo e Adalberão foram retirados das obras de Gregório, Agostinho e Dinis. A base é a concepção de Paulo de Tarso<sup>63</sup> e Tertuliano: “Cada um na sua ordem: primeiro Cristo, depois os que são de Cristo, os que acreditaram no seu advento” (Duby, 1982, p. 87). O equilíbrio social seguia a hierarquia celeste e era preciso que a ordem fosse mantida para que a sociedade não entrasse em decadência. Por esse motivo, o esquema das ordens sustentava a senhoria e as relações de reciprocidade, dando força e legitimidade ao feudalismo.

Ao povo, a função nutriz. Aos especialistas da guerra, a de manter a paz pública, repelindo com a espada as forças do mal. Aos homens de oração, enfim, a de aplacar através de gestos, de fórmulas e de cantos a cólera das potências invisíveis (Duby, 1990, p. 14).

Esse mundo ordenado e estável, o modelo ideal, desejado por Deus, tinha sido interiorizado na formação de Bernardo, filho da aristocracia rural. A sociedade do século XII, no entanto, ganhava aos poucos novas configurações sociais advindas do desenvolvimento urbano e do comércio. O século XII, para Le Goff (1992), foi um período de ressurgimento das cidades e do comércio e essas mudanças alteraram de maneira significativa as relações sociais no medievo.

De meados do século XII a cerca de 1340, o desenvolvimento da cristandade latina atinge o seu apogeu. As cidades são uma das principais manifestações e um dos motores

<sup>63</sup> Rm 12,4 – o corpo perfeito e as diversas funções: equilíbrio social (Duby, 1982, p. 93).

essenciais dessa culminação medieval. A atividade econômica, cujo centro é as cidades, chega ao seu mais alto nível. Sob a égide de uma Igreja que se adapta à evolução e triunfa sobre a ameaça herética, particularmente viva em certos meios urbanos, uma nova sociedade, marcada pelo cunho urbano, manifesta-se num relativo equilíbrio entre nobreza, que participa do movimento urbano mais do que se tem afirmado, burguesia que dá o tono, se não o tom, à sociedade, e classes trabalhadoras, das quais uma parte – urbana – fornece a massa de mão-de-obra às cidades, e a outra – rural – alimenta a cidade e é penetrada por seu dinamismo (Le Goff, 1992, p. 1).

As corporações de ofício que floresceram nas cidades inauguraram uma forma mais independente de relações sociais. Movidos pelo comércio que atingia lugares cada vez mais longínquos, aprendizes e mestres iam gradativamente alargando a visão para outras culturas. Le Goff (1991) aponta que o comércio internacional deu lugar ao surgimento da necessidade de uma nova forma de saber: aquele de caráter prático. Na obra *Mercadores e banqueiros na Idade Média*, o autor afirma que a cultura laica nasceu dessa necessidade.

A influência da Igreja sobre a cultura só foi quase total durante a Alta Idade Média. A partir da revolução comercial e do desenvolvimento urbano, as coisas mudam. Por mais fortes que continuem a ser os interesses religiosos, por mais poderosa que seja a alta hierarquia eclesiástica, grupos sociais antigos ou novos têm outras preocupações, têm sede de conhecimentos práticos ou teóricos diferentes dos religiosos, criam para si instrumentos de saber e meios de expressão próprios. Nesse nascimento e desenvolvimento de uma cultura laica, o mercador desempenhou um papel capital. Para seus negócios, tem necessidade de conhecimentos técnicos. Por sua mentalidade visa o útil, ao concreto, ao racional. Graças ao dinheiro e ao poder social e político, pode satisfazer suas necessidades e realizar suas aspirações (Le Goff, 1991, p. 103-104).

Os conhecimentos requeridos pelo homem que vivia nas cidades e trabalhava com o comércio eram de ordem prática e visavam resolver

as questões do cotidiano, da compra e venda de produtos, do lucro, do planejamento das viagens, da necessidade de edificação de prédios, entre outros. Gradativamente, essa demanda por novos conhecimentos práticos gerou alterações na organização curricular das escolas. Mais do que isso, a vida intensa na cidade provocou reflexões e debates a respeito da educação, tendo em vista os novos comportamentos que se estabeleciam entre os homens. Os mestres e homens de saber, como denomina Verger (1999), preocupavam-se com os caminhos que a sociedade estava delineando e tentavam compreender como os problemas advindos das novas relações sociais, marcadas pela busca da riqueza e do poder, poderiam ser resolvidos por meio de uma educação pautada na ética e na busca do bem comum.

Os homens de saber, ou, como os denomina Le Goff (1984), os pensadores medievais, eram ligados à igreja, dedicavam-se ao estudo ou ao ensino nas escolas catedrais (citatinas), nas universidades ou nos mosteiros. Oliveira (2008) relaciona o papel desses pensadores com o desenvolvimento das cidades. A autora afirma que o espírito público e a diversidade, latentes no ambiente citatino, apresentaram novos elementos para a reflexão. Baseados no conhecimento da filosofia, estes pensadores procuravam respostas para as questões que a sociedade enfrentava com o aumento das riquezas, da ambição, da busca pelo lucro.

O desenvolvimento social e econômico proporcionado pelo comércio e pelas atividades da cidade também levava ao desenvolvimento dos vícios. Esse aspecto, inicialmente pessoal, tornou-se social, levando à perda da harmonia no interior da sociedade. Atentos a essas alterações, os homens de saber propunham uma educação individual que, por meio da prática das virtudes e da integração pessoal, tivesse como finalidades o desenvolvimento da razão e da sensibilidade, a integração da pessoa na sociedade e a melhoria das relações humanas, que deveriam ser pautadas no respeito, no diálogo, na justiça e na ética.

Bernardo de Claraival, um desses pensadores, assumiu a educação e a formação das pessoas que conviviam naquela sociedade em constante alteração. Reconhecendo as questões sociais, ele entendia que era necessário promover uma reforma em todos os aspectos da sociedade, para que se recuperassem os valores cristãos que pareciam se perder em meio às mudanças.

Como membro da aristocracia feudal, via o mundo sob os olhos da harmonia que as três ordens proporcionavam ao mundo feudal. No entanto, observava que algumas comunas estavam em plena batalha contra seus senhores e

que as pessoas, reivindicando certa liberdade, buscavam outras atividades. Algumas pessoas pobres das cidades também questionavam a forma como a igreja ostentava riquezas, embora seu discurso fosse voltado para a pobreza como virtude. Movimentos heréticos nasciam em meio a esses questionamentos e pregavam uma vivência mais autêntica do cristianismo.

Thierry (1856), ao estudar a origem das comunas na França, afirma que as mais antigas surgiram espontaneamente, em virtude de insurreições dos servos contra seu senhor:

Um movimento irresistível agitava sua população semi-servil; camponeses fugidos da gleba engrossavam-na e se conjuravam com os habitantes para a libertação da cidade que, desde então, tomou o nome de comuna, sem esperar que uma carta real ou senhorial lhes outorgasse esse título. Confiantes na força que lhes dava a união de todas as vontades para um mesmo fim, os membros da nova comuna declararam aos senhores do lugar o ato de sua liberdade futura. Os senhores resistiram; houve combate, depois transação mútua. E foi assim que a maior parte das cartas foi redigida; uma estipulação em dinheiro tornou-se a base do tratado de paz e uma espécie de pagamento pela independência (Thierry, 2005, p. 75).

A insurreição foi a forma encontrada pelo mercador para conseguir comercializar e pelo artesão para produzir seus bens em paz. Eles não almejavam independência pelo poder político, mas pela necessidade de viver sem guerras. Essa configuração social formada pelo desenvolvimento das cidades e criação de comunas modificava, gradativamente, a harmonia desejada pela teoria tripartite e incentivava a convivência entre as pessoas, mudando seu comportamento diante do poder da igreja e do império.<sup>64</sup>

O desenvolvimento do comércio seria incorporado por Cister, mesmo que seus mosteiros fossem estabelecidos nos lugares mais afastados. A produção rural dos monges conversos movimentava as feiras locais e proporcionava o aumento de circulação de pessoas nesses lugares. Embora esse movimento comercial tenha sido consequência inevitável do trabalho e da austeridade dos monges, não foi intencional, pois Bernardo não considerava as cidades um lugar favorável para o desenvolvimento das virtudes monacais.

<sup>64</sup> Essa análise foi realizada por Oliveira, Terezinha no artigo intitulado "Universidade, liberdade e política na comuna medieval: um estudo de cartas oficiais". *Revista História*, v. 28, n. 2, Franca, 2009.

Apesar disso, ele passou a maior parte de seu tempo envolvido com os conflitos nas cidades a fim de defender a reforma gregoriana e os interesses da igreja. Esteve à frente das negociações com senhores feudais, reis e cavaleiros para organizar as cruzadas. Fez-se presente na universidade dialogando com os estudantes e mostrando o caminho de construção do itinerário formativo monacal, pois estava atento às alterações sociais da sociedade que desejava ver liderada pelos princípios monásticos.

Em suma, podemos caracterizar o abade, líder da reforma cisterciense, como um intelectual, cuja atividade monacal, apesar de sua proposta de reclusão, nunca esteve separada da contemplação dos conflitos da sociedade de seu tempo. Foi por estar envolvido com eles que seu trabalho escrito resultou em tratados, cartas e sermões voltados para uma educação voltada para a prática das virtudes, principalmente o amor da pessoa com vistas ao bem-comum.

## 2.2 ASPECTOS DA REFORMA ECLESIAL: UMA NECESSIDADE DO SÉCULO XII

Como membro da aristocracia, Bernardo poderia alistar-se na cavalaria, mantendo o poder sobre o feudo que seu pai cuidava, a exemplo do irmão mais velho, que foi combater em Champagne, defendendo a Borgonha. Seu pai, no entanto, desejava que ele ingressasse na ordem religiosa dos beneditinos de Cluny. Um mosteiro em suas terras, no caso dos príncipes, ou um filho no mosteiro, no caso dos senhores feudais, eram garantia das orações necessárias para a paz das almas da família. Um filho lutando contra o mal material e outro rezando contra o mal espiritual forneciam o equilíbrio necessário para a ordem social desejada por Deus.

Para os principais senhores, o mosteiro representava, portanto, como que um enraizamento de poder. [...] Eles também escolheram os mosteiros para colocar um ou outro de seus filhos e alguns filhos de seus amigos. Era esse um meio que toda a linhagem aristocrática utilizava para se desembaraçar de um excesso de progeneritura, mas tendo o benefício de graças particulares: integrados aos grupos de oração sem que fossem dissolvidas as solidariedades primeiras que os ligavam às pessoas de seu sangue, os filhos das famílias nobres suplicavam especialmente ao céu pelos seus parentes (Duby, 1990, p. 21).



Na época de Bernardo, as abadias eram ricas e os monges desfrutavam das oferendas e das riquezas, à semelhança dos príncipes e dos reis. Os monges não possuíam nada no seu nome, mas deveriam se apresentar bem-vestidos, escoltados por guerreiros e oferecer os mesmos banquetes que a corte oferecia aos seus convidados. Os príncipes e senhores não permitiriam que seu abade vivesse na pobreza, pois a riqueza dada ao mosteiro em forma de oferenda aparecia aos olhos dos outros como bênção dada por Deus. Duby (1990) explica a questão do enriquecimento dos mosteiros. Suas relíquias e riquezas eram ofertas das pessoas que

[...] traziam pobres jóias que não mais se enterravam nos túmulos junto com os corpos dos parentes defuntos, mas que se suspendiam perto dos relicários para que os mortos ficassem em paz. Oferendas dos cavaleiros [...] esmolas em terras, [...] migalhas de senhorias que aos poucos se aglomeravam em conjuntos patrimoniais sempre maiores do que a fortuna laica. [...] Oferendas, enfim, dos príncipes [...] que voltavam vitoriosos da luta contra os exércitos infiéis ofereciam suas presas aos grandes mosteiros do século XI (Duby, 1990, p. 23).

Foi por intermédio dos monges que a sociedade feudal estabeleceu ligações mais estreitas com o sagrado e essa ligação deu condições melhores para que o monaquismo escapasse da corrosão de caráter que se operou na igreja secular. Os príncipes preocupavam-se com a moral dos monges para que suas orações fossem ouvidas e vigiavam, de perto, suas atitudes. A riqueza e a ostentação dos monges não eram consideradas falhas morais naquela sociedade, pois os bens eram adquiridos como um favor de Deus aos escolhidos na hierarquia social. Para o seguimento de Jesus, faltava apenas o cultivo da humildade, que seria usufruir dos bens dados por Deus sem querer ter posse sobre eles (Duby, 1990).

O trabalho dos monges beneditinos de Cluny, seguindo a orientação de Bento de Aniane, reformador beneditino do período carolíngio, era dedicar-se ao ofício divino, cujas orações, a partir do século X, foram triplicadas. No esquema de reciprocidade social, os camponeses produziam as riquezas, os guerreiros protegiam as muralhas do castelo e os monges protegiam

as almas por meio do “coral, viril, violento, brutal” que lançava as orações como “um canto de guerra” (Duby, 1990, p. 29).<sup>65</sup>

No livro, *O ano Mil*, Duby (1986, p.188) apresenta as raízes da ordem religiosa beneditina de Cluny, que, tendo “[...] a Regra de São Bento, quase completamente caída em desuso [...]” foi “Construída por Odilon, abade de Cluny, e Guilherme de Volpiano, abade de Saint Bénigne de Dijon, [e] a pureza monástica se concretizou na região lombarda e na Normandia” (p. 190).

Cluny foi o resultado de uma reforma na Regra beneditina operada na virada do milênio. Nessa época, muitos outros mosteiros viviam sob a Regra de São Bento e, aos poucos, filiaram-se a Cluny. Ao redor dele, cem outras abadias, aproximadamente, adotaram totalmente ou em parte a *Consuetudines Cluniacenses*, mas conservaram sua independência. Por exemplo, Fleury-sur-Loire irradiou-se pela França, Lorena e Inglaterra; Saint-Bénigne de Dijon tornou-se vigorosa na Lombardia e na Normandia; Cava, na Itália e na Alemanha; Gorze exerceu influência em toda a Alemanha (Genicot, 1968). Desde o início, Cluny era subordinada diretamente à autoridade papal, o que a isentava do controle do bispo local. Dessa forma, formou uma rede poderosa de mosteiros que serviam sob autoridade do papa.<sup>66</sup>

No fim do século IX a experiência havia ensinado que um mosteiro estava ligado, cedo ou tarde, à decadência, quando seu proprietário era um grande senhor que podia, a sua vontade, escolher o líder e dividir os domínios [...] Cluny se inspira neste precedente, avançando em sua organização. Guilherme de Aquitânia remeteu as terras em que surgiu o mosteiro a Pedro e Paulo, sendo assim, as terras pertenciam ao primeiro vigário de Cristo ou seu sucessor, o pontífice romano. Dessa forma, nenhum poder temporal teria o direito de intervir, especialmente com relação à nomeação dos

<sup>65</sup> Zakar (2001, p.17) explica que o Ofício Divino, recitado todos os dias em Cluny, foi incrementado a ponto de, por dia, os monges rezarem 215 ou mesmo 240 salmos. A oração da manhã em Cluny (chamada *Prima* ou ‘primeira hora’) compreendia só ela 26 salmos.

<sup>66</sup> De acordo com Piazzoni (1990, p. 19), “[...] o processo que conduziu à transformação da primitiva condição jurídica da imunidade (fundada sobre a doação de Guilherme I da Aquitânia, origem de Cluny) ao estatuto de isenção é explicado em: CANTARELLA, M. e TUNIZ, D. *Cluny e el suo abate Ugo; splendore e crisi di un grande ordine monastico*. Milano-Novara, 1982, p. 10–19 (tradução nossa)”. Para Genicot (1968, p. 167), LEMARIGNIER, J. F. *L'exemption monastique et les origes de La Réforma grégorienne*. In : *A Cluny*, p. 228s. Isso completa a ideia tradicional sobre a origem da isenção que retira a autoridade do mosteiro do bispo e o torna uma zona franca dentro da diocese.

abades, nem ousar mudar esse procedimento (Genicot, 1968, p. 166-167, trad. nossa).<sup>67</sup>

Os senhores feudais nomeavam seus filhos e parentes para a função eclesiástica a fim de não perderem suas propriedades para a igreja. Dessa forma, aos poucos, os valores monásticos foram se perdendo já que a investidura espiritual passava mais pelas questões econômicas e políticas do que pela vocação religiosa. Essa experiência, que levou muitos mosteiros à decadência, forçou Cluny a tornar-se autônomo, o que influenciou a organização secular e, segundo o autor, embora isso não fosse planejado, preparou o terreno para o movimento gregoriano, pois forneceu também uma base para a sustentação do poder pontifício nos lugares em que os mosteiros eram erigidos.

Nas primeiras décadas do século XI, a igreja lutava contra o poder temporal para defender seu direito de nomear seus representantes e manter sua autonomia.

Com a descentralização do poder e o estabelecimento de micropoderes feudais, os interesses individuais se sobrepunham aos coletivos e a sociedade carecia de uma liderança. A igreja teve necessidade de se organizar internamente e fortalecer o poder do papado em relação ao do imperador. A simonia e o concubinato do clero enfraqueciam a igreja, criando 'igrejas particulares';<sup>68</sup> por isso, Gregório VII decretou a lei do celibato e o controle dos bens da igreja.<sup>69</sup>

<sup>67</sup> Fin dal secolo IX l'esperienza aveva insegnato che um monasterio era avviato, presto ou tardi, alla decadenza, quando ne era proprietario um grande que poteva, a suo arbitrio, sceglierne il capo e mutillarne i domini. [...] Cluny si ispira a questo precedente, spingendosi piú innanzi ancora. Guglielmo d'Aquitania rimette ai santi apostoli Pietro e Paolo alcune terre su cui sorgerà il monasterio, il quale, dunque, apparterrà al primo vicario di Cristo o al suo successore, il romano pontifice. Nessun potere temporale avrà ormai il diritto di intervenirevi, specialmente per nominare l'abate, nè l'ardire di avanzare pretese sui suoi possidimenti.

<sup>68</sup> De acordo com Acerbi, A., *Il diritto della Chiesa* tensioni e sviluppi nella storia, (1977 *apud* Rozin, 2008, p. 11), o sistema da chamada «igreja privada» se desenvolve trazendo grandes consequências. No início, tal sistema dava ao proprietário da terra onde se construía uma igreja o direito, até então pertencente ao bispo, do rendimento da igreja bem como da nomeação do clérigo que servirá a esta. Tal acordo crescerá, ganhando grandes dimensões, até chegar à própria sede romana, quando os reis começam a nomear também os bispos. A recuperação da Investidura, que tenta restabelecer a autonomia da estrutura eclesiástica é uma luta com o sistema de "igreja privada".

<sup>69</sup> Desde 1059, o sínodo lateranense havia aprovado, para a vida religiosa do clero, uma regra semelhante à dos monges (Regra Aquisgrana, fruto de várias reelaborações da primeira Regra dos Cônegos Regulares, escrita no período carolíngio pelos cônegos da Catedral de Metz). Os cônegos regulares se constituíram, pouco a pouco, como um instrumento eficaz da reforma, pois atuavam nas paróquias, em meio aos problemas das cidades, dando exemplo de pobreza, castidade e obediência (Piazzoni, 1990). Essa reforma interna, segundo Duby (1990), também atendeu às

Registram-se também os abusos dos clérigos e o fato de, sendo ordenados pelos imperadores, os bispos estarem sendo proclamados como única autoridade legítima para depor ou restabelecer os padres em suas funções, sem a necessidade de convocar sínodos. Com o objetivo de atingir a principal causa dos problemas eclesiais, ou seja, a interferência laica nos assuntos eclesiais, foi decretado um conjunto de 27 sentenças, denominado *Dictatus Papae*, no qual se reafirmava o poder absoluto do papa sobre os assuntos da igreja. No entanto, a questão das investiduras não teve fim com o Acordo de Worms, firmado em 1122, no qual se estabelecia que os abades e bispos seriam investidos na função espiritual pela igreja e nas funções temporais pelo rei. Havia uma falha no pacto, já que não se especificava se o imperador podia se negar a entregar o cetro ou a investir um bispo regularmente nomeado pelo papa. Essa lacuna só foi totalmente resolvida depois de 1200 (Genicot, 1968).

Desde a excomunhão de Henrique IV pelo papa Gregório VII, o império laico já não tinha tanto poder sobre o papado. A questão das investiduras tinha retirado do imperador o poder de investir os bispos em seus cargos. Em 1122, Henrique V teve que celebrar, mesmo contra sua vontade, o acordo de Worms, no qual se estabelecia que o papa investiria os bispos e o imperador lhes concederia os direitos seculares.

Em suma, com essas informações, percebemos que Bernardo de Claraival viveu no tempo em que a igreja hierárquica se sobrepunha ao poder temporal para não ser sobrepujada por este. Seus textos, portanto, não podem ser compreendidos fora desse contexto, no qual a igreja precisava defender uma posição e evitar as tentativas de controle da sociedade pelo poder laico, seja do imperador seja das monarquias feudais.

Todos os esforços e acordos firmados pela igreja na luta pela hegemonia do poder no final do século XI e início do século XII foram decisivos na formação de Bernardo de Claraival. Ele tinha a convicção de que era preciso manter a igreja no poder da sociedade, pois dela emanaria toda a orientação para a cristandade do Ocidente. Ele discordava também da forma como o clero e os monges vinham se comportando diante da riqueza. A opulência dos monges de Cluny evidenciava que, depois de dois séculos, a ordem já não representava a pureza dos valores beneditinos.

---

expectativas dos príncipes que tinham seu poderio reforçado pela intensificação do comércio e da circulação monetária. Além da necessidade de se cercarem de bons monges, eles precisavam de bons clérigos, gente instruída e que não estivesse isolada do mundo, que não se ocupasse só de orações, a fim de ajudá-los a escriturar contas e redigir textos.

Cluny começou por ocupar lugar sem hesitar nas estruturas hierarquizadas que desde os primeiros séculos da cristandade latina colocavam os servidores de Deus no mais alto grau da escala social. Aceitou completamente a riqueza, a opulência que em cada um dos priorados da congregação a vaga contínua das esmolas alimenta. Julga com efeito que ninguém melhor do que ela pode empregar essas riquezas. Não as consagra ela inteiramente ao serviço de Deus? Por que haveria de recusá-las? E porque é a primeira das armas do eterno, porque não aceitaria que os seus filhos, como os cavaleiros do século, vivessem como senhores, fossem sustentados pelo trabalho dos camponeses, que quer Deus que alimente os guerreiros e os homens de oração? (Duby, 1993, p. 77).

Quando se tornou monge cisterciense, Bernardo de Claraual se opôs a essa opulência, reprovando declaradamente os costumes que a ordem foi historicamente adquirindo. Em seu tratado intitulado *Apologia*, ele mostrou como Cluny tinha se afastado da vivência da regra beneditina. Explicou, com pesar, que a ordem, “mais parecida com a Jerusalém Celestial” (*Apologia* X, 24, p. 845, 1955, trad. nossa), estava totalmente desordenada, seja pela vivência de vícios seja pela vaidade dos hábitos (vestidos), pela estética luxuosa das construções, pela falta de abstinência da comida, da bebida, seja pelo excesso de trabalho litúrgico em detrimento do trabalho manual.

Perdemo-nos inteiramente nas coisas externas, abandonando os bens verdadeiros e eternos do reino de Deus, que está dentro de nós, buscando no exterior um vã satisfação nas vaidades e loucuras enganosas. Não apenas perdemos a virtude da religião antiga, mas também a aparência externa (*Apo* X, 25, p. 846, 1955, trad. nossa).<sup>70</sup>

Pedro, o Venerável (1122–1156),<sup>71</sup> amigo de Bernardo de Claraual, introduziu estatutos reformadores no interior da própria ordem, visando adaptar Cluny

<sup>70</sup> *Fusi sumus exterius, et de regno Dei quod intra nos est, relictis veris ac perennibus bonis, foris quaerimus vanam consolationem de vanitatibus et insaniis falsis: ac jam religionis antiquae non solum virtutem amisimus, sed nec speciem retinemus.*

Nos derramamos enteramente por las cosas exteriores y, abandonando los bienes verdaderos y eternos del reino de Dios, que está dentro de nosotros, buscamos afuera una vana satisfacción en las vanidades y en las locuras engañosas. No solamente hemos perdido ya la virtud de la religión antigua, mas ni tenemos de ella la apariencia externa.

<sup>71</sup> Esse religioso foi abade de Cluny desde 1122 até a sua morte. Estava atento às mudanças propostas por Cister e dialogava com Bernardo de Claraual a respeito da reforma que pretendia fazer em

às exigências de caridade, pobreza e vida apostólica de seu tempo. Seu amigo não deixou de perceber que a maioria dos monges não respeitava esses estatutos.

A defesa da volta à pureza de valores espirituais não era fruto apenas de uma personalidade forte como a de Bernardo. Muitos outros rapazes, oriundos da mesma posição social, criticavam a forma como os monges negros viviam. Por isso, alguns desses jovens decidiram viver como eremitas, no recolhimento, na oração, na ascese e no trabalho, dando testemunho concreto de uma pobreza absoluta.

Assim, a vida eremítica ressurgiu não tanto num sentido de um absoluto isolamento físico, mas em assumir uma vida de penitência e conversão, muitas vezes em grupos, ainda que com celas separadas, possibilitando um mínimo de vida em comum. Assumem os valores da solidão como parte predominante de suas vidas; uma oração prolongada, baseada nos salmos e na *Lectio Divina*, isto é, na meditação da Palavra de Deus; um contínuo jejum e mortificação do corpo; o trabalho manual como forma de subsistência; e, mais no final do século XII e início do XIII, a itinerância para a pregação em meio ao povo e para a venda do fruto do trabalho ou mendicância (Rozin, 2008, p. 65).

As decisões desse grupo influenciaram Bernardo de Claraual. A austeridade, o cultivo da solidão, do trabalho manual e da vida de oração que os eremitas propunham foram valores absorvidos pela vivência monástica cisterciense.

Já afirmamos que, em seu tempo, além dos eremitas, outros movimentos, tanto de leigos quanto de membros da própria igreja, aspiravam por mudanças e pela reforma nos costumes deteriorados dos que se diziam seguidores de Jesus. Entre esses movimentos, mencionamos os movimentos heréticos, cuja origem era a mesma: o descontentamento com a igreja atrelada ao poder temporal e as peregrinações decorrentes das cruzadas.

Para Leonardi (2000), no século XII, um novo horizonte se abria para a vivência religiosa, pois o leigo podia ver sua salvação mais próxima sem que dependesse da vivência monástica. De acordo com o autor, a vida de

---

Cluny (Piazzoni, 1990).

Jesus tornou-se central e sua imitação passava pelo reconhecimento de sua humanidade e não apenas de sua divindade.

Este povo, que, por cuidar da alma, vem aos sacramentos e às pregações (com o muito ou pouco que se pode transmitir do Velho e do Novo Testamento), aprende sobretudo sobre a vida terrena de Cristo, seu nascimento e sua morte, e se identifica com aquilo que é, antes de tudo, identificável em sua própria vida: o sofrimento. O mistério de um Deus que sofre e morre encontra o povo que sente, em sua própria experiência de vida, um sofrimento compartilhado. Esta condição dá ao povo algo além da Bíblia e do Evangelho, no sentido de que favorece a experiência do divino por meio da consciência da imitação de Cristo. Por meio da realidade que o povo vive, surge o desejo da imitação; da humanidade de Jesus à divindade do Verbo, assim o povo se encontra na origem mesma daquele [mistério] que também originou o Evangelho (Leonardi, 2000, p.374, trad. nossa).<sup>72</sup>

O autor mostra que a vivência religiosa do leigo tinha como centralidade a humanidade de Jesus e a identificação com seu sofrimento. Por este motivo, os leigos do século XII desejavam a imitação do Jesus humano, que viveu de maneira pobre. Segundo Leonardi (2000), muitos leigos aderiam às heresias, pois estas prometiam uma vivência mais real da pobreza, longe da igreja.

As heresias medievais, segundo Ribeiro Jr (1989), tinham em comum o desejo da vivência da pobreza como uma forma de seguimento de Jesus e a rejeição tanto da hierarquia da igreja e de seus membros quanto de sua mediação entre o homem e Deus. Para o autor, elas expressavam uma reação contra o luxo e a riqueza ostentada pelos representantes do poder político, os senhores feudais, o imperador e o papa: “[...] a heresia quebrava a ordem divina e social alicerçada sobre o juramento de fidelidade do vassalo ao seu senhor” (Ribeiro JR, 1989, p. 63).

<sup>72</sup> Questo popolo, dalla cura d'anime, dai sacramenti e dalla predicazioni (con quel tanto o poco di Vecchio o Nuovo Testamento che può trasmettere), apprende soprattutto la vita in terra di Cristo, la sua nascita e la sua morte, e la identifica con la propria in ciò che è innanzitutto identificabile, la sofferenza. Il mistero del Dio che soffre e muore incontra il popolo che si sente, nella sua stessa esperienza, con-sofferente. Questa condizione porta il popolo oltre la Bibbia e oltre il Vangelo, nel senso che favorisce l'esperienza del divino attraverso la consapevolezza dell'imitabilità del Cristo. Per la realtà che il popolo vive, sorge il desiderio dell'imitazione; dall'umanità di Gesù alla divinità del Verbo, così il popolo si trova alla sorgente stessa da cui anche il Vangelo ha origine.



Duby (1990) afirma que a atmosfera do século XII, após a Primeira Cruzada, estava repleta de pensamentos novos, advindos da experiência de cavaleiros e senhores que visitaram os lugares onde Jesus viveu. Tocando os lugares sagrados, eles sentiam que não era mais necessário ter monges e padres como intermediários. Entre eles e Jesus poderia haver uma ligação direta, por meio da interioridade e da consciência moral. A salvação dependia de seus atos, ou seja, a responsabilidade pela salvação era de cada pessoa. Esses pensamentos alimentavam as ideias daqueles que queriam se libertar de toda a hierarquia eclesial. Podemos deduzir que, nessa direção, a teoria das três ordens também corria perigo.

Entendemos, com base nesses autores, que alguns movimentos espirituais ocorridos a partir do século IX fizeram uma oposição forte à estrutura da igreja porque esta reproduzia o poder temporal. Eles foram denominados hereges, seja porque protestaram de maneira radical contra a igreja que se atrelou ao sistema feudal ou monárquico seja porque protestaram contra as atitudes imorais de simonia e soberba do clero. Como o clero estava atrelado à estrutura econômica, a crítica se misturava à questão econômica e social, por isso, Duby (1990) considera que o esquema das três ordens corria perigo diante desses movimentos. A esse respeito, assevera Le Goff (2005): “[...] as heresias eram perigosas para a Igreja e para a ordem feudal. Os hereges foram perseguidos e lançados aos espaços de exclusão da sociedade [...]”. Segundo o autor, a heresia passou a ser definida, a partir da instalação da Inquisição e da influência dos canonistas,<sup>73</sup> como um atentado ao ‘bem público da’, à ‘boa ordem da sociedade cristã’.

Concluindo a reflexão a respeito das forças que criticavam e desejavam a reforma da igreja e da sociedade, destacamos as peregrinações a Jerusalém e as cruzadas. As peregrinações foram intensas no século XI e culminaram com as cruzadas, fenômeno relacionado ao contexto de migração do Ocidente para o Oriente, não só por motivos religiosos, mas, sobretudo, por razões econômicas. No aspecto religioso, a peregrinação ganhou, nesse período, o sentido específico de ‘peregrinação armada’, pois visava a recuperação do Santo Sepulcro das mãos dos muçulmanos, ou seja, a violência se justificava porque os bens da igreja, patrimônio de Deus na terra, tinham sido violados.

<sup>73</sup> “Assim fez Huguccio, o mais importante decretista desse momento decisivo, em sua *Summa* (cerca de 1188). (LeGoff, 2005, p. 315)”.



Demurger (2004, p. 23, trad. nossa) cita Agostinho de Hipona e Isidoro de Sevilha ao se referir aos fundamentos da “guerra santa”:

Justas são as guerras que vingam as injustiças, quando um povo ou um estado, ao qual deve ser feita a guerra, não puniu a iniquidade dos seus ou não restituiu o que, através dessa injustiça, foi subtraído. Isidoro de Sevilha completa a definição em suas *Etimologias*: Nenhuma guerra é considerada justa se não é declarada para restituição das coisas ou para se defender dos inimigos. Essas definições são recuperadas em 1150 por meio do Decreto de Graciano, texto base do direito canônico: Uma guerra é justa se é conduzida com intenção positiva, sob o comando de uma autoridade legítima e com finalidade defensiva ou com o objetivo de recuperar um bem injustamente aprisionado.<sup>74</sup>

O conceito de ‘guerra santa’ ajudou a igreja a colocar a cavalaria a seu serviço. A violência dos cavaleiros na guerra pôde então se converter em uma força voltada para o bem. Dessa forma, a igreja canalizava a violência dos cavaleiros para a recuperação de Jerusalém, dando à cavalaria um novo significado.

Entre os motivos das cruzadas, constam a recuperação de Jerusalém como território católico ocidental, a expansão do cristianismo e a arregimentação de novos fiéis. A ideia de recuperar o verdadeiro significado do seguimento de Jesus também está presente em muitos cruzados. Estes homens, cavaleiros, monges ou leigos, desejavam ver e tocar os lugares por onde Jesus passara e, assim sentir, por meio da vivência da humanidade de Jesus, sua fé.

A Primeira Cruzada foi convocada em 1095 por Urbano II, com o argumento da expiação dos pecados pessoais: reunia peregrinos voluntários e cruzados que faziam a viagem pela obrigação de expiar suas penas (Constable, 1998). Embora os pecados fossem perdoados pelo sacramento da confissão, a expiação só ocorreria com as indulgências e, nesse caso, a cruzada servia

<sup>74</sup> “Giuste sono le guerre che vendicano le ingisustizie, quando um popolo o uno stato, al quale deve essere fatta guerra, non há punito le iniquità dei suoi o non ha restituito quel che attraverso queste ingiustizie è stato sottratto” Isidoro di Siviglia completa la definizione nelle sue *Etimologie*: “Nessuna guerra è ritenuta giusta se non è annunciata e per restituzione di cose o per respingere nemice”. Le loro definizioni sono riprese verso il 1150 nel *Decretum* di Graziano, testo base del diritto canonico: “Una guerra è giusta se è condotta con intenzione positiva, sotto la direzione di un’ autorità legittima e con scopo difensivo o con lo scopo di recuperare un bene ingiustamente preso”.

uma indulgência, uma garantia de expiação perpétua (Sumption, 1981). O voto do cruzado era feito publicamente, após o discurso de convocação à Cruzada pelo papa. Em Clermont, Urbano II distribuiu uma cruz aos peregrinos; [...] cinquenta anos depois, em Vézelay, Bernardo convocou a Segunda Cruzada, pedindo que os cavaleiros costurassem a cruz em suas túnicas” (Sumption, 1981, p. 176).

A Segunda Cruzada, liderada por Bernardo de 1147 a 1149, a pedido do papa Eugênio III e dos chefes temporais de diversas nações, sacralizou e valorizou a função militar. De acordo com Oliveira (2006), Bernardo sacralizou a função militar como ninguém havia feito antes no Ocidente: apresentou uma concepção de guerra sagrada, baseada no Antigo Testamento e em Santo Agostinho. Ele entendia as cruzadas como a recuperação do território de Cristo, atribuindo-lhes primordialmente o caráter de defesa e antiviolência. Tal conquista, segundo ele, assemelhava-se à dos hebreus, quando conquistaram a Terra prometida; por isso, apresentava-se como uma oportunidade especial de salvação e de conversão interior. Atendendo ao pedido do fundador dos Templários, Hugo de Payns, entre 1132 e 1136, ele escreveu um tratado, *De laude novae Militiae* (A excelência da Nova Milícia), para orientar os cavaleiros a agirem de acordo com os valores cristãos.

Nesse tratado, ele idealizou a ordem dos Templários como uma espécie de cavalaria transfigurada,<sup>75</sup> na qual o novo cavaleiro, o cruzado, amante de Cristo, combateria em um sentido duplo: contra os males da alma e contra os infiéis que ameaçavam o Templo de Jerusalém. Logo no início, ele diferenciou o cavaleiro secular do cavaleiro de Jesus Cristo: os primeiros cometiam pecado porque matavam apenas para adquirir glória pessoal, valorizavam os adornos, as vestimentas caras e as armas de ouro ou prata, envolviam-se em jogos de azar e possuíam muitas mulheres; os segundos não seriam condenados pela morte de seus inimigos, “[...] pois, combatem unicamente pelos interesses de seu senhor [...] e porque a morte que se dá ou se recebe por amor a Jesus Cristo, não é crime, mas digna de muita glória.” (Bernardo de Claraual, *A excelência da nova milícia*, III, 4, 1955, p. 857, trad. nossa).<sup>76</sup>

<sup>75</sup> La orden militar de los Templarios nació en Francia en 1118. Su aprobación definitiva por la Santa Sede en el Concilio de Troyes, en 1128, se debió en gran parte a la influencia de San Bernardo. Algunos años más tarde, entre 1132 y 1136, escribió esta “Alabanza”, a petición del primer gran maestre de la orden, Hugo Paganis. (Ramos, 1955, p. 853, prefaciando a tradução espanhola do *De la excelencia de la nueva milicia*. In: *Obras Completas de San Bernardo*. Livro II, BAC, 1953).

<sup>76</sup> At vero Christi milites securi praeliantur praelia Domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum, aut de sua nece periculum: quandoquidem mors pro Christo vel ferenda, vel

Segundo ele, o comportamento do cavaleiro de Jesus Cristo deveria ser semelhante ao do monge, de “modo que os outros não saibam se são cavaleiros ou monges, porque apresentam a mansidão dos monges e a fortaleza dos soldados” (Bernardo de Claraual, *Tpl*, IV, 8, 1855, p. 862, trad. nossa).<sup>77</sup> Dessa forma, escreveu as principais diretrizes para a conduta dos cavaleiros:

Não apresentam nada de supérfluo em sua alimentação nem em suas vestes, contentando-se em satisfazer apenas suas necessidades básicas. Todos vivem em comum em uma sociedade agradável e modesta; sem mulheres e sem filhos, para que nada falte para cumprir o objetivo da perfeição evangélica; de comum acordo, moram juntos em uma única casa, sem propriedade particular, tendo o cuidado de preservar a unidade de espírito e a paz. Dir-se-ia que toda essa multidão de pessoas tem um só coração e uma só alma, tanto que não procuram realizar seus interesses particulares, mas obedecer as decisões de seu superior [...]. Honram-se reciprocamente e ajudam o próximo, para cumprirem a lei de Jesus Cristo (Bernardo de Claraual, *Tpl*, IV, 7, 1955, p. 860, trad. nossa).<sup>78</sup>

*inferenda, et nihil habeat criminis, et plurimum gloriae mereatur.*

Mas no es lo mismo respecto de los caballeros de Jesucristo, pues combaten solamente por los intereses de su Señor, sin temor de incurrir en algún pecado por la muerte de sus enemigos ni en peligro por la suya propia, porque la muerte que se da o recibe por amor de Jesucristo, muy lejos de ser criminal, es digna de mucha gloria.

<sup>77</sup> *Nisi quod utrumque forsan congruentius nominarim, quibus neutrum deede cognoscitur, nec monachi mansuetudo, nec militis fortitudo.*

De manera que, a buena fe, no acierto a decir si se debe calificarlos con el nombre de monjes o de caballeros, si no fuera mejor llamarlos con uno y otro nombre, puesto que tienen tanto la mansedumbre de los monjes como el esfuerzo de los soldados.

<sup>78</sup> *Et in victu et vestitu cavetur omne superfluum, soli necessitati consulitur. Vivitur plane in communi jucunda et sóbria conversatione, absque uxoribus, et absque liberis. Et ne quid desit ex evangélica perfectione absque omni próprio habitant unius moris in domo una, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Dicas universae multitudinis esse cor unum et animam unam: ita quisque non omnino propriam sequi voluntatem, sed magis obsequi satagit imperanti.[...] Persona inter eos minime accipitur: defertur meliori, non nobiliori. Honore se invicem praeveniunt; alterutrum onera portant, ut sic adimpleant legem Christi.*

No se ve nada superfluo en el sustento ni en el vestido, contentándose con satisfacer la pura necesidad. Todos viven en común en una sociedad agradable y modesta; sin mujeres y sin hijos, a fin de que nada falte de la perfección evangélica; de un mismo acuerdo, moran todos juntos en una misma casa, sin propiedad alguna particular, teniendo un cuidado muy grande por conservar la unidad de espíritu en el lazo de la paz. Diríais que toda esta multitud de personas no tiene sino un solo corazón y una sola alma. Tanto procura cada uno no seguir su propia voluntad, sino obedecer puntualmente al mandato del superior. [...]. Se anticipan a honrarse los unos a los otros y llevan las cargas del prójimo, a fin de cumplir por este medio la ley de Jesucristo.

Ao orientar o cavaleiro a se assemelhar ao monge em sua conduta: vida comunitária, pobreza e obediência ao superior, Bernardo de Claraual deixou evidente que estava se pautando nos hábitos das primeiras comunidades cristãs retratadas por Lucas no livro dos Atos dos Apóstolos: “A multidão de fiéis era um só coração e uma só alma. Ninguém considerava propriedade particular as coisas que possuía, mas tudo era posto em comum entre eles (At. 4, 32)”. Ao relacionar a conduta dos cavaleiros com a vida cristã das primeiras comunidades, ele mostrava que a vivência desejada pelos leigos no século XII era possível: alcançar a salvação, sem precisar entrar nas ordens monásticas, por meio do seguimento dos valores fundamentais ensinados por Jesus (pobreza, amor ao próximo e vida comunitária).

Bernardo de Claraual esteve atento aos diversos movimentos que poderiam pôr a doutrina eclesial em perigo. O conflito com os petrobrussianos<sup>79</sup> é um exemplo. Do confronto com seu líder, Henrique, em 1145, quando Bernardo já tinha mais de cinquenta anos, resultou uma carta dirigida aos habitantes de Tolousse,<sup>80</sup> na qual ele declarou sua posição diante da heresia. Seu posicionamento diante dela não se restringiu aos escritos: disseminou-se em pregações pelas regiões francesas de Poitiers, Bourdeaux, Bergerac, Perigueaux, Cahors e, enfim, Toulouse (Piazzoni, 1990). Essas pregações reuniam muitos fiéis nas igrejas e a pressão foi tão forte que, em Toulouse, os heréticos tiveram que fugir, juntamente com Henrique, “[...] graças ao apoio do conde de Toulouse” (Ribeiro JR, 1989, p.69).

Clérigos que atuavam no interior da igreja foram questionados por Bernardo de Claraual e levados a negar suas ideias. É o caso de Gilberto de La Porré e Guilherme de Conches. O primeiro, bispo de Poitiers e mestre da escola parisiense,<sup>81</sup> por ocasião do Concílio de Reims, em 1148, “[...] se dispôs a corrigir seus livros e, portanto, deixou Bernardo de Claraual um tanto constrangido diante dos bispos e do Papa” (Leclercq [?], p. 35). Guilherme de Conches, filósofo da Escola de Chartres, reconhecido por Guilherme de

<sup>79</sup> Ribeiro Jr (1989) explica que esse nome vem de Pedro de Bruys, que teria espalhado uma crítica à hierarquia eclesial a partir de 1112, na região da Provença. Suas ideias foram disseminadas pelo monge Henrique de Lausanne, condenado pelo Concílio de Pisa, em 1135.

<sup>80</sup> Carta 242.

<sup>81</sup> Mestre de João de Salisbury (1110/1120-1180). De acordo com Verger e Jolivet (1989, nota de rodapé p. 120), Bernardo pediu que João de Salisbury mediasse um encontro com Gilberto de La Porré, mas este respondeu que era melhor Bernardo voltar para a escola. De acordo com o autor, João de Salisbury considerava Bernardo o especialista das “palavras divinas” e Gilberto, o das ‘disciplinas liberais’.

Saint-Thierry como discípulo de Pedro Abelardo, respondeu à carta *Sugli errori di Guglielmo di Conches* com a justificativa de que as reflexões que tinham ocasionado as acusações tinham sido redigidas em sua época de juventude e por isso estavam repletas de imperfeições.

Esses embates travados contra os heréticos ou mesmo contra pessoas de dentro da igreja que se manifestavam a respeito das questões da fé mostram o rigor com que esse monge defendia a doutrina da igreja e seus preceitos de fé. Como nos lembra Duby (1990), o episcopado começou a perceber o potencial formativo de Cister, motivo pelo qual se entendia que um estágio em suas abadias seria indispensável até mesmo para a carreira do futuro papa.<sup>82</sup> Considerava-se que o teor austero da observância dos princípios monacais tradicionais era importante para dar sustentação à reforma eclesiástica iniciada com Gregório VII.

Dessa forma, Bernardo de Claraival atuou como formador de monges, preparando-os para atuar no papel de dirigentes da cristandade; teve, assim, uma influência direta na formação de Inocêncio III, primeiro monge cisterciense a se tornar papa. Antes disso, ele já intervinha nos rumos do poder eclesial, não apenas por meio dos escritos e conselhos, mas também com intervenções diretas. Isso fica claro em nossa análise de sua atuação diante do conflito de escolha e permanência do papado.

Em 1130, em razão do cisma posterior à morte de Honório II, ocorreu uma dupla eleição papal e Bernardo teve uma participação decisiva na escolha e na legitimação do papa em meio aos conflitos sociais de então. A maior parte dos cardeais escolheu Anacleto II (1130-1138), um monge clunicense chamado Pietro Pierleoni; a minoria elegeu o cônego regular Gregorio Papareschi, que recebeu o título de Inocêncio II (1130-1143). Bernardo colocou-se a serviço da causa de Inocêncio II e percorreu a França a fim de torná-lo legítimo. Segundo Piazzoni (1990), por sua intervenção, o Concílio de Estampes foi concluído com o reconhecimento oficial de Inocêncio II na França. Lutando pelo reconhecimento, junto com Inocêncio II, ele percorreu

<sup>82</sup> “Do fim do século XI até 1118, o papa é um velho monge de Cluny, Pascoal II. Depois dele será eleito, com o nome de Gelásio II, um velho monge de Montecassino, que morrerá em Cluny, após um ano de pontificado. (Leclercq [?], p. 10). O primeiro papa cisterciense foi Eugênio III (1145-1153). Este havia conhecido Bernardo no Concílio de Pisa em 1135 e recebeu o hábito branco em 1138. Foi chamado a Roma por Inocêncio II para fundar o mosteiro de São Atanásio, que deixou no momento da eleição papal (Piazzoni, 1990).

a França, a Inglaterra, a Germânia e a Itália, conquistando o apoio dos senhores feudais e do clero.

A morte de Anacleto em 1139 não pôs fim ao cisma: o duque da Sicília elegeu novamente um antipapa, Vitor IV, o que levou Inocêncio II a convocar o Concílio de Latrão. Depois de um discurso de Bernardo de Claraual, o concílio, condenando o cisma, excomungou Roger da Sicília e Vitor IV abdicou suas insígnias.

Bernardo despendia seu tempo fazendo viagens, reuniões e escrevendo cartas, com a finalidade de combater os movimentos antipapais, denominados por ele de heréticos, e reunir forças em torno da manutenção da unidade da igreja, cujo representante era o papa romano. Sua defesa da reforma da igreja passava pela atividade política; seus atos mostravam que era função do monge atuar na sociedade a fim de estabelecer valores, resolver conflitos e intervir nas decisões.

A austeridade da reforma proposta por ele para Cister não pode ser separada de sua defesa da legitimidade do papa diante da sociedade: a vivência de Cister não subsistiria se o poder de liderança da igreja fosse obscurecido pelo poder temporal. Assim, vemos que a atuação de Bernardo foi decisiva, tanto na reforma monacal cisterciense (aspecto interno) quanto na garantia da continuidade da reforma gregoriana (aspecto externo). Propondo um equilíbrio entre a vida contemplativa e a vida ativa, ele não separa esses dois aspectos da reforma, mas os compreende de maneira interligada. Nessa perspectiva, consideramos que o projeto educativo de Cister não está somente relacionado com a formação a ser realizada dentro do mosteiro, mas se estende para a sociedade, principalmente nas questões políticas que interferem no rumo da igreja.

É importante ressaltar que, nesse período, o papel do papado envolvia a autoridade legislativa. Junto aos cardeais, o papa podia decretar e modificar leis, intervindo inclusive em questões feudais. Por esse motivo, o serviço da cúria aumentou, tornando decisiva a interferência do papa nos assuntos temporais. Desde o século XI, o papado havia assumido uma função jurídica e, a partir da metade do século XII, com o Decreto de Graciano, adquiriu plenos poderes administrativos e legislativos, tornando-se a última instância nas questões jurídicas.

O Decreto Graciano foi escrito no pontificado de Inocêncio II e publicado entre 1140 e 1150 com o título *Decretum Gratiani*. Trata-se de uma obra de

jurisprudência, que não apenas reunia decretos antigos e recentes, mas indicava meios pelos quais as leis que parecessem contraditórias deveriam ser aplicadas. Conforme os princípios jurídicos do Decreto de Graciano, eram atribuídas à igreja a interpretação e a modificação de cânones antigos, bem como a escrita de novas leis. Assim, gradativamente a supremacia e a autoridade jurídica do papado foram asseguradas, o que resultou em uma ampliação de suas funções administrativas.

Diante das novas atribuições jurídicas do papa, Bernardo de Claraual se posicionou, chamando sua atenção para sua função de líder espiritual. A obra *Cinco Livros Sobre a consideração*,<sup>83</sup> dirigida a Eugênio III (1145–1153), é uma expressão da austeridade cisterciense na orientação ao papa. Logo no início do tratado, considerando os inúmeros assuntos e problemas a serem resolvidos, o autor manifestou sua preocupação com o pouco tempo que o papa teria para se dedicar à meditação e lhe ofereceu uma série de conselhos para que a vida interior do papa não se perdesse em meio aos inúmeros compromissos políticos da Cúria.<sup>84</sup>

Se dedicas toda a sua vida e toda a sua ciência à ação e nada dedicas à contemplação, te louvarei? Certamente, nisto não o louvarei, nem nenhum que tenha ouvido a Salomão. Aquele que é moderado na ação, adquirirá a ciência. Na verdade, não há ação conveniente que a consideração não a preceda. Se quereis que tudo seja de todos, ao modo daquele que se doou para todas as coisas, louvo a caridade, de forma que seja plena (Bernardo de Claraual, *Csi*, 1955, cap. 5, 6, p. 587, trad. nossa).<sup>85</sup>

<sup>83</sup> O *Tratado Sobre a Consideração* foi escrito entre os anos de 1149 e 1153 e enviados ao Papa Eugênio III em forma de cartas. Está dividido em cinco livros. O primeiro reúne 11 capítulos que tratam da função do papa e da função dos príncipes, terminando com uma repreensão aos juízes injustos. O Livro II tem 14 capítulos, nos quais ele faz uma apologia às cruzadas e analisa seu fracasso, aponta a diferença entre consideração e meditação e explica o sentido da potestade pontifícia. O terceiro livro é composto por cinco capítulos que versam sobre a função do papa e sua esfera de atuação. O livro IV, com sete capítulos, trata da maneira como a função administrativa da cúria deve ser encaminhada por seus membros. O quinto livro, com 14 capítulos versa sobre temas teológicos e sobre as virtudes.

<sup>84</sup> Uma análise minuciosa desse tratado foi realizada por Thatyana Zimmermann Fernandes na dissertação de mestrado intitulada: *O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraual no Tratado Sobre a Consideração (século XII)*, no ano de 2007.

<sup>85</sup> Si quod vivis et sapis, totum das actioni, considerationi nihil; laudo te? In hoc non laudo. Puto quod et Nemo, qui a Salomone audierit: *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam (Eccli. XXXVIII, 25)*. Certe nec ipsi actioni expedit consideratione non praeveniri. Si item totus vis esse omnium, instar illius qui omnibus omnia factus est (I Cor. IX, 22); laudo humilitatem, sed si plena sit.



Ao chamar a atenção para a necessidade de a ação ser precedida da reflexão, Bernardo expressa um princípio racional muito importante para quem está desempenhando a função de liderança. A autoridade política detinha em suas mãos decisões importantes para o rumo da sociedade, por isso, era necessário considerar, meditar, refletir antes de agir e tomar cuidado para que a vida prática não atrapalhasse o cultivo da razão em sua potencialidade. Considerando os princípios monásticos, percebemos nesse conselho a preocupação com a conciliação, o equilíbrio entre a vida ativa e a vida contemplativa. Ele temia que, deixando a rotina do monastério, onde o hábito era meditar, o papa se tornasse insensível e incapaz de agir com autoridade.

Não acredites muito no afeto com que agora amais a contemplação. Nada está tão fixado no ânimo que o descuido do tempo não possa mudar. Sobre a ferida antiga e mal cuidada se sobrepõe uma casca, que se torna tanto mais incurável quanto mais insensível. [...] Outra vez te digo, temo que no meio de tantas ocupações que te oprimem, e que não acabam nunca, tua alma acabe se familiarizando com elas, e assim, pouco a pouco, te privem desta dor que sentes ao vê-las (Bernardo de Claraual, *Csi*, 1955, cap. II, 2 e 3, p. 582-583, trad. nossa).<sup>86</sup>

A formação do papa havia sido monástica e, por isso, o cultivo da meditação tornara-se um hábito. O exercício da razão, por sua vez, necessitava de leitura e contemplação, principalmente das Escrituras Sagradas, e, portanto, de silêncio, disciplina e tempo disponível. O hábito poderia ser esquecido

Si toda vuestra vida y toda vuestra ciencia lo dais a la acción y nada a la contemplación, ¿os alabaré? Ciertamente, en esto no os alabaré. Ninguno tampoco que haya oído a Salomón: El que se modera en la acción, adquirirá la ciencia. A la verdad, aun a la misma acción la conviene que la consideración la preceda. Si queréis ser todo de todos, a manera de aquel que se hizo para todas las cosas, alabo la caridad, pero con tal que sea llena.

<sup>86</sup> Noli nimis credere affectui tuo qui nunc est. Nil tam fixum animo, quod neglectu et tempore non obsolescat Vulneri vetusto et neglecto callus obducitur, et eo insanabile fit. [...] Vereor, inquam, ne in mediis occupationibus, quoniam multae sunt, dum diffidis finem, frontem dures, et ita sensim te ipsum quodammodo sensu prives justis utilisque doloris.

No fiéis demasiado en el afecto con que por ahora amáis la contemplación. Nada está tan fijado en el ánimo que no lo borre el descuido y el tiempo. A la llaga mal antigua y mal cuidada se sobrepone un callo, y se hace tanto más incurable cuanto más insensible. [...] Otra vez os lo digo; temo que entre la multitud de ocupaciones que os oprimen, como no esperáis que se acaben jamás, vuestra alma se familiarice con ellas, y de este modo os privéis poco a poco a vos mismo de este justo y provechoso dolor que ahora tenéis por veros cercado de ellas.



em meio às tarefas administrativas da cúria; por isso, o autor apelava constantemente para o cultivo da meditação e da vigília. Se o princípio monacal fosse esquecido, ao papa restaria apenas um profissionalismo próprio de qualquer outro administrador.

A preocupação de Bernardo com a vivência da meditação, por ele denominada de consideração, decorria da maneira como ele entendia a função da igreja na sociedade. A teoria dos dois gládios, formulada por Gelásio (492–496),<sup>87</sup> dava à Igreja o poder de julgar na esfera espiritual, ficando as questões de sangue sob a incumbência do rei. Dessa forma, houve a separação entre Igreja e Estado, aos quais se atribuíram funções delimitadas. O Papa, representante de Deus na terra, seria o detentor da *auctoritas* e, por isso, ele é que delegava ao Imperador e aos reis o poder político – a *potestas*. Essas duas funções deveriam ser complementares, ou seja, decorreriam de uma partilha equilibrada (Baschet, 2006).

Com Gregório VII, a questão das investiduras e o *Dictatus Papae* expressaram a posição de autoridade da igreja sobre o poder temporal. Esses acontecimentos deram início, de acordo com Pacaut (1989), à construção do regime hierocrático, que se estabeleceu ao longo do século XII. Pacaut define hierocracia como o desejo de a igreja se constituir como um poder soberano em relação aos demais poderes do Ocidente. A teocracia, para o autor, seria a consolidação dessa reivindicação. Porém, os embates históricos ocorridos no século XII mostraram que Gregório VII conseguiu estabelecer apenas a hierocracia, ou seja, o desejo de implantar a soberania papal sobre os demais poderes. De acordo com Baschet (2006), houve a garantia do reconhecimento da autoridade da igreja como guia da cristandade.

Para Bernardo de Claraual não havia dúvidas com relação à soberania da igreja sobre o poder temporal. Inclusive a reforma monacal cisterciense, por ele liderada, foi uma importante força na defesa da reforma gregoriana e na manutenção da autoridade da igreja sobre as heresias e os conflitos políticos que se estabeleceram no decorrer do século XII. Ele esteve à frente das cruzadas e caminhava lado a lado com os papas a fim de apoiar seu governo. Em *Cinco Livros Sobre a Consideração*, ele defendeu a dignidade e a potestade pontifícia, porém, no decorrer de todo o tratado admoestava o papa com relação à vivência da contemplação, chamando sua atenção

<sup>87</sup> A teoria *dos dois Gládios* foi escrita na carta do Papa Gelásio ao Imperador Anastácio, em 494 “*Ad Anastasium Imperatorem. PL.Tomus LIX. Epístola VIII*”.

para o verdadeiro papel da igreja: governar sobre os assuntos espirituais em primeiro plano, não se deixando sufocar pelos assuntos temporais, que deveriam ser delegados por ela para os reis e príncipes.

A defesa da *auctoritas* aparece na alegoria das duas espadas, que já havia sido formulada por Gelásio I (492–496). O abade a reescreveu mostrando a responsabilidade da igreja sobre os dois poderes.

[...] quando os discípulos disseram: Aqui estão duas espadas, o Senhor respondeu: É o suficiente, mas não de forma demasiada. As duas espadas, a espiritual e a material são da Igreja, esta se deve esgrimir a favor da Igreja, e aquela pelas mãos da própria Igreja, pela mão do sacerdote, e a material pela mão do soldado, mas por sugestão do sacerdote e por ordem do rei (Bernardo de Claraual, *Csi*, IV, 3, 7, p. 639).<sup>88</sup>

Nessa parte do tratado, o autor expressa sua concepção de poder, especialmente quando afirma que a espada temporal deve ser utilizada pelos reis por sugestão do sacerdote. Ou seja, ele entende que é à igreja que pertencem os dois poderes, mesmo que o poder temporal esteja a cargo das autoridades seculares.

Como, para ele, as questões seculares não deviam ocupar todo o tempo do Pontífice, pois sua função verdadeira era dirigir o povo para a salvação, afirmou: “[...] é coisa sem valor nos prelados superiores da igreja continuamente abordar audiência de julgamento e as coisas dos litigantes” (Bernardo de Claraual, *Csi.*, 1955, cap. III, p. 584, trad. nossa).<sup>89</sup> Sua posição era de que os príncipes, poder temporal, deveriam julgar questões temporais, tendo o papa como dirigente central. Atento à sobrecarga de serviços jurídicos sobre a cúria, ele alertava para que o papa não se sobrecarregasse com

<sup>88</sup> Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis, *Ecce gladii duo hic*; non respondisset Dominus, *Satis est* (*Luc* XXII, 38); sed, Nimis est. Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia excerendus: ille sacerdotis, is milites manu, sed sane ad mutum sacerdotis, et jussum imperatoris.

[...] si no pertenciera a vos cuando dijeron los discípulos: *He aquí dos espadas*, no hubiera respondido el Señor: *Bastante es*.<sup>44</sup> Sino demasiado. Una y otra espada, es a saber, la espiritual y el material, son de la Iglesia; pero ésta ciertamente se debe esgrimir a favor de la Iglesia, y aquélla por la misma Iglesia; aquélla por la mano del sacerdote, ésta por la del soldado, pero a la insinuación del sacerdote y al mandato del rey.

<sup>89</sup> “[...] é coisa sem valor nos prelados superiores da igreja continuamente abordar audiência de julgamento e as coisas dos litigantes”. (Bernardo de Claraual, *Csi.*, I, cap. III, 1955, p. 584, trad. nossa).

“[...] é cosa indigna en los prelados superiores de la iglesia ocuparse continuamente en oír y sentenciar las cosas de los litigantes.”

litígios e questões feudais. Essa responsabilidade deveria ser delegada aos juristas seculares, pois o papa deveria se ocupar com questões maiores, ligadas à esfera do governo da cristandade.

Logo vossa potestade deve ser exercida sobre os crimes, não sobre as posses, porque não foi por essas que recebestes as chaves do reino de Deus, a fim de excluir os prevaricadores, não os titulares. Para que saibais, disse, que o Filho do Homem tem potestade sobre a terra de perdoar os pecados (Mt 9,6) Que dignidade e potestade vos parece maior: a de perdoar os pecados ou a de dividir as heranças? Não há comparação. Essas coisas ínfimas e terrenas têm seus juízes, que são os reis e príncipes da terra. Com que objetivo vos colocais nos papéis de outros? Não que sejais indigno, mas vos tornais indigno quando vos empenhais em tais coisas, pois deveis ocupar-vos de coisas mais importantes (Bernardo de Claraual, Csi, 1955, cap. VI, 7, p. 589, trad. nossa).<sup>90</sup>

Assim, ele reafirmava que aos apóstolos e aos seus continuadores tinha sido dado o poder de perdoar os pecados e que à igreja fora dada a *auctoritas*. O julgamento das questões feudais deveria ser feito pelos príncipes, enquanto a igreja se manteria ocupada com o governo da cristandade em sua totalidade, ou seja, mostrando a direção que a sociedade deveria tomar. Essa função seria legítima e importante demais para ser deixada de lado em favor de julgamentos e litígios que tomariam o tempo e as energias do papa e poderiam ser feitos por outras pessoas por ele delegadas.

<sup>90</sup> Ergo in criminibus, non in possessionibus potestas vestra: quoniam propter illa, et non propter has, accepistis claves regni coelorum, praevaricadores utique exclusuri, non possessores. *Ut sciatis, ait, quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata (Matth. IX,6)*. etc. Quatenam tibi major videtur et dignitas, et potestas dimittendi peccata. Na praedia dividendi? Sed non est comparatio. Habent haec infirma et terrena iudices suos, reges et principes terrae. Quid falcem vestram in alienam messem extenditis? Non quia indigni vos, sed quia indignum vobis talibus insistere, quippe potioribus occupatis. Denique ubi necessitas exigit, audi quid censeat Apostolus: *Si enim in nobis iudicabitur hic mundus indigni estis qui de minimis iudicetis (I Cor, VI,2)*.

Luego vuestra potestad se debe ejercer sobre los crímenes, no sobre las posesiones, puesto que, por aquéllos, no por éstas, recibíais las llaves del reino de Dios a fin de excluir a los prevaricadores, no a los poseedores. *Para que sepáis, dice, que el Hijo del hombre tiene potestad en la tierra de perdonar los pecados..(Mt 9,6)* ¿Qué dignidad y potestad vos parece mayor: la de perdonar los pecados o la de dividir heredades? Pero no hay comparación. Estas cosas ínfimas y terrenas tienen sus jueces, que son los reyes y príncipes de la tierra. [...] ¿A qué fin metéis la hoz en mies ajena? No es porque seáis indigno, sino porque es indigno de vos emplearos en tales cosas, como quien debe ocuparse en otras más importantes. En fin, cuando la necesidad lo pide, oíd lo que dice el Apóstol: *Habiendo de juzgar al mundo, ¿seréis indignos de juzgar de menores cosas? (Icor 6,12)*.

O papa deveria ter o papel de orientar os príncipes, reis e imperadores, os quais deveriam se espelhar nele e na igreja para tomar as decisões referentes à organização da sociedade. O papa deveria delegar responsabilidades a quem tivesse capacidade ética para cuidar das questões temporais. Percebemos, nas palavras do autor, que direção não era sinônimo de dominação.

Vemos que por qualquer outra razão vos apropriais dessas coisas e não por seres herdeiro do Apóstolo, pois não podes dar o que não tens. O que tendes, isso vós dais: a solitudine sobre as igrejas. Porventura a dominação? Escutais: *não dominando sobre a herança do Senhor, mas fazendo-se modelo para seu rebanho* (I Pedro 5,3) (Bernardo de Claraual, Csi, 1955, cap. VI, 10, p. 603, trad. nossa).<sup>91</sup>

Como guia das almas, o papado deveria cuidar das ovelhas, não as dominar; os juízes, reis, príncipes deveriam seguir esse exemplo. Centralizando-se na meditação, que levaria à busca do bem comum, Bernardo de Claraual idealizava a sociedade, no seu conjunto, seguindo os valores monásticos.<sup>92</sup>

O desejo de ver a sociedade aderir ao seguimento monástico aparece nas passagens do *Sermão 35*, onde o autor reafirmou a teoria das ordens, da hierarquia que deveria reger o mundo e a igreja, dando um destaque especial aos monges.

Neste mar grande e espaçoso, no qual certamente não é designado outro do que o século presente, amargo e flutuante, têm apenas uma forma livre de passar três tipos de homens, cada um à sua maneira. São Noé, Daniel e Jó, o primeiro passa de navio, o segundo, por uma ponte, e nadando o terceiro. Agora, esses três homens se referem às três ordens da Igreja. Noé

<sup>91</sup> Esto, ut alia quacunque ratione haec tibi vindices: sed non apostólico jure. Nec enim tibi ille dare quod non habuit poluit. Quod habuit, hoc dedit, sollicitudinem, ut dixi, super Ecclesias. Nunquid dominationem? Audi ipsum. *Nom dominantes, ait, in clero, sed forma facti gregis* (I Petr. V,3).

<sup>92</sup> <sup>Vemos</sup> que por cualquier otra razón os apropiáis estas cosas, mas no como heredero del Apóstol, pues no puede daros él lo que no tiene. Lo que tiene, eso os da: la solitud, como he dicho, sobre las Iglesias. ¿Por ventura la dominación? Escuchadle: *No dominando sobre la heredad del Señor, sino haciéndose modelo de su rebaño* (I Pedro, 5,3).

<sup>92</sup> Chamamos a atenção para *Polycraticus* de João de Salisbury (1110/1120-1180), escrito entre os anos de 1155 e 1159, pouco depois do Tratado *Sobre a Consideração* de Bernardo. Nesta obra, o autor tratou das características que conferem legitimidade ao governante. Para João de Salisbury, as ações do governo deveriam estar voltadas para o bem comum e não para os próprios interesses do governante. Ambos os intelectuais estavam sinalizando as linhas de ação que os governantes (temporal e espiritual) deveriam seguir para assegurar o equilíbrio social.

dirige a arca para não perecer no dilúvio, nele vejo os diretores da Igreja. Daniel, um homem de desejos, depois de assumir a abstinência e a castidade, simboliza a classe de penitentes e continentes que se consagram somente a Deus, Jó, que empenha bem os bens desse mundo por meio do casamento, é o povo fiel, que tem legalmente os valores da terra (Bernardo de Claraual, 1953, p. 1016, grifos nossos, trad. nossa).<sup>93</sup>

Nesta metáfora, o autor apresentou o mundo como um mar a ser atravessado em busca da salvação eterna. O papa e a hierarquia da igreja atravessam de navio, os monges, por uma ponte e os leigos, a nado. Esses segmentos, para o autor, representavam diferentes papéis na hierarquia social. Para Gilson (2007), a absorção da cidade terrestre e do império pela Cidade de Deus parece ser característica do século XII. A ordem temporal, para Bernardo, era integrada à igreja, como sinaliza Gilson. Os leigos formavam a ordem temporal. O papa, os clérigos e os monges formavam a ordem espiritual, na qual ele destacava o monacato e seus valores morais perante a autoridade do papa e dos clérigos.

A ordem dos continentes passa pela ponte, não há ninguém que não saiba que este é o caminho menor, mais fácil e mais seguro [...] Seu caminho, queridos, é certamente mais reto e mais seguro do que o dos casados, embora não tenha certeza sobre isso [...]. Mas não será muito apertado o caminho da ponte para aqueles que querem correr por ele. Ele é composto de três apoios para que quem quiser se apoiar bem, não deixe cair os pés no caminho. Estes três apoios são a mortificação do corpo, a pobreza de bens do mundo e a humildade da obediência (Bernardo de Claraual, 1953, p. 1016, trad. nossa).<sup>94</sup>

<sup>93</sup> En este mar grande y espacioso, en el que, ciertamente, no se designa otro que el siglo presente, amargo y fluctuante, solo tienen camino libre para pasar tres géneros de hombres, cada cual a su modo. Son Noé, Daniel y Job, el primero pasa en nave, el segundo, por un puente; el tercero, a nado. Ahora bien, esos tres hombres designan tres órdenes de la Iglesia. Noé regió el arca para no perecer en el diluvio; en el reconozco a los rectores de la Iglesia. Daniel, varón de deseos, dado a la abstinencia y la castidad, simboliza la clase de los penitentes y continentes que se consagran a solo Dios; Job, que emplea bien los bienes de este mundo en el matrimonio, designa al pueblo fiel, que posee lícitamente los valores terrenos.

<sup>94</sup> El orden de los continentes pasa por un puente; nadie hay que no sepa que este es un camino más breve y fácil y también más seguro [...] Vuestro camino, amadísimos, es ciertamente recto y más seguro que el de los casados, pero no del todo seguro [...]. Mas no será demasiado angosto el camino del puente para los que quieren correr por él. Está formado de tres lenños, para que, si

Com relação ao laicato, Bernardo apontava sua dificuldade em alcançar a salvação: “São os que atravessam o mar a nado e têm um caminho mais perigoso e mais largo, porque não têm nenhuma pista para seguir” (Bernardo de Claraual, 1953, p. 1016, trad. nossa).<sup>95</sup> Assim, cabia ao papado conduzir, com seus exemplos, os que seguiam a nado, sem nenhuma referência.

Os prelados são aqueles que entram no mar por navios e os manobram através das águas. Não se limitam às sendas determinadas da ponte ou do nado para poderem remar em todas as direções e vão, quando há necessidade de ajuda, na direção de cada um, lideram o caminho pela ponte ou para os que nadam; movem-se para nortear os que avançam, para investigar os perigos, removê-los, incentivar e apoiar os fracos. Finalmente, sobem para o céu e descem ao inferno, seja para tratar de coisas espirituais e sublimes, seja para julgar os fatos infernais e horríveis (Bernardo de Claraual, 1953, p. 1018, trad. nossa).<sup>96</sup>

Para o autor, o corpo eclesiástico era responsável por guiar os monges e o povo. A hierarquia social era liderada pelo poder espiritual, mas de nada adiantava ter poder, se este não incorporasse as regras da humildade e da caridade. Está aí a singularidade de seu pensamento: ele utilizava as mesmas regras dos monges para se referir ao clero secular e ao papado.

É necessário, absolutamente necessário que o navio dos prelados seja formado por três lados, porque, de acordo com a doutrina de São Paulo, a caridade vem de um coração puro, de uma boa consciência e de uma fé verdadeira. O prelado tem a pureza de coração não para presidir em proveito próprio, para a honra particular ou outra coisa qualquer para si, mas sim para conseguir o beneplácito de

quieren apoyarse bien, no se caiga su pie en el camino. Estos tres son la mortificación del cuerpo, la pobreza de los bienes del mundo y la humildad de la obediencia.

<sup>95</sup> Ellos son los que surcan este mar grande a nado y tienen un camino más peligroso y también más largo, pues no siguen las marcas de ninguna senda.

<sup>96</sup> Los prelados son los que se adentran por la mar en naves y maniobran en medio de las grandes aguas. No se ven coartados por sendas determinadas del puente o del nado para poder bogar en todas direcciones y venir, cuando haya necesidad, en auxilio de cada uno, dirigir el camino del puente o del nado, ordenar a los que avanzan, investigar los peligros, apartarlos, animar a los tibios y apoyar a los pusilánimes. Finalmente, suben hasta el cielo y descienden hasta los infiernos, ya tratando las cosas espirituales y sublimes, ya juzgando los hechos infernales y horribles.

Deus e a salvação das almas. Mas junto com a boa intenção, precisamos de uma vida irrepreensível, para que o ensino e o trabalho sejam exemplos para o rebanho [...] Portanto, o que são na vida deve estar nos seus sentimentos íntimos, de modo que não sejam, por exemplo, humildes por fora e, por dentro, em seu coração, soberbos, presunçosos de sua sabedoria, sua virtude ou santidade, no qual, sem dúvida, é uma falsa fé, pois não confia (Bernardo de Claraual, 1953, p. 1019, trad. nossa).<sup>97</sup>

Valores como pureza de coração, consciência reta e fé verdadeira, deveriam ser cultivados pelos monges cistercienses e o autor os estendia ao clero secular, especialmente ao seu dirigente. Na crise moral que a igreja secular enfrentava, conselhos como esses representavam uma chamada de atenção para a mudança de comportamento que o clero deveria adotar. Para Bernardo de Claraual, a alteração de conduta era necessária porque o clero, respeitando a hierarquia interna, especialmente o papa, representava o segmento mais importante na vida eclesial. A deterioração dos costumes morais da liderança da igreja poderia levar à dissolução da instituição eclesial, por isso, ele dava ênfase à vivência autêntica da fé e da humildade. Essa autenticidade envolvia as ações exteriores e os sentimentos, pois, sem pureza de coração e de consciência, dificilmente esses líderes conseguiriam direcionar os demais segmentos sociais (formado pelos monges e pelos leigos).

Essa preocupação do autor se fazia presente também nos escritos dirigidos aos jovens clérigos que estudavam nas escolas catedrais. Durante a quaresma de 1139, ele teve a oportunidade de falar aos clérigos, professores e estudantes do curso de teologia da abadia de Saint-Denis. O impacto de seu discurso foi tão grande que muitos estudantes decidiram pela vida monástica. Mais tarde, Bernardo transformou essa aula no “Tratado aos clérigos sobre a

<sup>97</sup> Es necesario, absolutamente necesario, que esta nave de los prelados esté formada de tres lados, porque de esta manera guarda la forma de las naves, porque, según la doctrina da San Pablo, la caridad procede de un corazón puro, de una conciencia buena y de una fe no ficticia. La pureza del corazón la tiene el prelado en aquello de que debe desear aprovechar más bien que presidir; de modo que, por ejemplo, en la prelacía no ha de buscar el propio provecho, el honor secular u otra cosa cualquiera para sí, sino el beneplácito de Dios y la salvación de las almas. Mas, juntamente con la intención buena, es necesaria una vida irrepreensible, de manera que, hecho ejemplo del rebaño, empiece a enseñar y a obrar [...] Por tanto, cual es en la vida, lo mismo ha de ser también en sus íntimos sentimientos; para que no sea, por ejemplo, humilde por de fuera, y dentro, en su corazón, soberbio, presumido de su sabiduría, de su virtud o de su santidad; lo cual, sin duda ninguna, es fe fingida, pues no confía.



conversão”, no qual descreveu o caminho da salvação e do amor a partir da conversão do homem (Piazzoni, 1990). Identificamos nesse tratado um itinerário de formação educacional pautado nos valores monásticos, cujo objetivo final era a formação individual e a prática do bem comum.

Seguindo a teologia agostiniana, o autor iniciou seu texto com o apelo à vida interior: “A esta voz interior, pois, aplicai vossos ouvidos, de modo que procureis mais a Deus, que vos fala dentro, do que ao homem, que fala fora (Bernardo de Claraual, Conv. 1,2, p. 710, 1955, trad. nossa).<sup>98</sup> Ele apresentou a busca de si mesmo como o início da caminhada para a conversão: o homem retira seu olhar do mundo e se volta para seu interior em busca da voz de Deus. Na sequência, explicou que a conversão era oferecida a todas as pessoas, porque a voz de Deus operava no interior de cada homem, dependendo dele mesmo a possibilidade de ouvi-la.

Aplica os ouvidos para teu interior, volta para ali os olhos do teu coração e aprenderás com a própria experiência o que ali se passa. Porque ninguém sabe o que há no homem, senão o espírito do homem que nele habita (Bernardo de Claraual, Conv. 3, 4, p. 712, 1955, trad. nossa).<sup>99</sup>

Bernardo de Claraual explicava que o homem é um ser de desejos, por isso, precisava reordenar os afetos para viver as bem-aventuranças: a justiça, a misericórdia, a pureza de coração e a paz: “[...] quem ama o dinheiro, não se sacia, quem ama a luxúria, não se sacia; quem busca a glória, não se satisfaz, finalmente, quem ama o mundo, nunca está saciado”.<sup>100</sup> (Bernardo de Claraual, Conv. 14, 26, p. 730, 1955, trad. nossa). Em suma, seria preciso desejar a justiça e praticá-la.

<sup>98</sup> *Ad hanc ergo interiore vocem aures cordis erigi admonemus, ut loquentem Deum intus audire, quam foris hominem studeatis.*

A esta voz interior, pues, os amonestamos que apliquéis vivamente vuestros oídos, de modo que procuréis más bien oír a Dios, que habla dentro, que, al hombre, que habla fuera.

<sup>99</sup> *Applica intus auditum, reflecte oculos cordis; et proprio disces experimento quid agatur. Nemo enim scit quae sunt in homine, nisi spiritus hominis qui in ipso est (I Cor. II, 11).*

Aplica los oídos a tu interior, vuelve hacia allí los ojos de tu corazón, y aprenderás por la propia experiencia qué es lo que allí pasa. Pues nadie sabe lo que hay en el hombre sino el espíritu del hombre que mora en él.

<sup>100</sup> *Qui pecuniam diligit, non satiatur; qui luxuriam, non satiatur; qui gloriam quaerit, non satiatur; denique qui mundum amat, nunquam satiatur.*

El que ama el dinero, no se sacia; el que ama la lujuria, no se sacia; el que busca gloria, no se sacia; finalmente, el que ama al mundo, nunca se sacia.



Procure experimentar ainda que apenas um pouco, o gosto da justiça, para que, com este desejo somente, deseja e mereça mais [...]. Este desejo ocupa mais poderosamente o ânimo, porque, sendo mais forte, vence os outros desejos, que também são fortes. Dessa forma, a justiça servirá para a satisfação da razão e para o domínio do corpo (Bernardo de Claraual, Conv. 14,27, p. 730, 1955, trad. nossa).<sup>101</sup>

Nessa primeira descrição do processo de conversão, vemos que o interessado deve reconhecer o desejo de se entregar os vícios e se empenhar em praticar as virtudes, a começar pela justiça, a fim de fortalecer a mente e direcionar os atos para o bem. Esse início representa o fundamento de uma educação individual baseada no reconhecimento das ações praticadas na sociedade, dos vícios presentes nas relações humanas e sociais. Ou seja, a educação não ocorre de forma alienada do mundo: os vícios estão presentes nas relações sociais; reconhecendo-os, a pessoa pode voltar-se para si mesma e educar-se, procurando desenvolver sua sensibilidade para a prática do amor.

Assim, o abade chamava a atenção para a ambição, a luxúria e a sede de poder, mostrando que estas práticas não saciariam o desejo de ser humano, que, em sua natureza fundamental, seria a busca da felicidade e da paz consigo mesmo e com o outro.

Na continuidade do tratado, o autor afirmava que, por meio da voz de Deus, a razão pode perceber e discernir o mal que fez e os vícios presentes em sua memória. O itinerário da conversão passava pelo exercício dos sentidos. Da mesma forma que os vícios chegavam pelo corpo, é pelo corpo que a pessoa poderia substituí-los pelas virtudes. Para praticá-las, era necessário utilizar bem os sentidos do corpo. Entrando em si mesma, a pessoa conseguiria identificar a dificuldade a ser enfrentada no processo de conversão. Afirma o autor: [...] impõe, pois, jejuns à gula, proíbe o excesso de bebida, não

<sup>101</sup> *Incipiat esurire justitiam, et non poterit non satiari. [...] Hoc enim cognatum magis spiritui, et naturalius desiderium vehementius occupat cor humanum, caeteraque viriliter desideria pelit.*

Procure experimentar, aunque sea en poco, el gusto de la justicia para que con esto solo desee más y merezca más [...]. Porque este deseo, como más conforme y natural al espíritu, ocupa más poderosamente el ánimo y desecha más valerosamente los demás deseos. [...] de modo que desde ahora, desitiendo de usurpar el dominio del cuerpo para servir a las antiguas concupiscencias, se ofrecerá enteramente a la razón o, más bien, le impelará ella misma a que sirva a la justicia para la santificación.

ouças palavras de sangue, não vejas a vaidade, não pratiques a avareza nem o roubo [...] (Bernardo de Claraual, Conv. VI, 8, p. 716, 1955, trad. nossa).<sup>102</sup>

Na linha agostiniana, o abade demonstrava que é pelos sentidos que entram os vícios e que a vigilância deles leva à prática das virtudes. Afirmava que todos os vícios estão presentes, de forma latente, nas cidades em desenvolvimento. A gula, a embriaguez, a vingança, a vaidade, a avareza e o roubo são vícios aos quais a pessoa se entrega por falta de conhecimento e formação de valores humanos. Todos eles prejudicam a pessoa como indivíduo, bem como destroem as relações entre as pessoas que convivem em um ambiente comum.

Ressaltando a educação dos sentidos, Bernardo de Claraual mostrava como os estudantes, futuros clérigos, deveriam agir para se autoeducar e se tornar pessoas equilibradas e capazes de conduzir a sociedade por meio de seu ofício.

Na sequência do itinerário, o autor enfatizava a prática da misericórdia, por meio da qual a pessoa perdoa a si mesma e ao próximo. A vivência da pureza de coração proporciona a pureza da memória<sup>103</sup> e o perdão dos pecados.

[...] trabalha para multiplicar tua misericórdia, reconcilia-te contigo mesmo, assim, terás uma medida para perdoar o próximo. [...] E então: não apenas a razão estará iluminada e a vontade corrigida, mas a memória também estará limpa [...] (Bernardo de Claraual, Conv. XVI, 29, p. 732, 1955, trad. nossa).<sup>104</sup>

<sup>102</sup> *Indicit igitur gulae jejunia, crapulam interdicat, obturari praecipit aures ne audiant sanguinem, avertit oculos ne videant vanitatem; manus ad avaritiam, sed ad eleemosynam magis extendit, quibus forte laborem imponere velit, prohibens latrocinia [...].*

Intima, pues, ayunos a la gula, prohíbe el exceso de la bebida, manda que se cierren los oídos, para no oír las palabras de sangre, que se aparten los ojos para no ver la vanidad, que se extiendan las manos no a la avaricia [...] prohibiéndolas todo robo.

<sup>103</sup> Lembrando que as faculdades da alma, para Agostinho, são a razão, a vontade e a memória.

<sup>104</sup> *[...] tu quoque misericordiam tuam magnificare et multiplicare labora, reconciliatus esto tibi ipsi: nam et tibi gravis factus eras, quod positus esses contrarius Deo. Ex hoc sane in domo própria reformata pace, eamdem necesse est prius erga próximos dilatari, [...].*

Non modo iluminata ratio, et correcta voluntas, sed ipsa quoque memória munda erit: ut ex hoc Jam voceris ad Dominum [...].

[...] trabaja tú también en engrandecer y multiplicar tu misericordia; reconcílate contigo mismo, puesto que a ti mismo te servías de peso, [...] no sólo la razón estará iluminada y la voluntad corregida, sino la memoria misma también será limpia.

O autor finalizou o caminho formativo de conversão explicando que o mais alto grau de refinamento humano seria a capacidade de perdoar, diante de uma sociedade em que, aos poucos, se estabelecia a competição, em que o desejo de vingança se tornava cada vez mais comum e a violência podia abalar as estruturas sociais. A pessoa precisa praticar a misericórdia, principalmente para consigo mesmo, a fim de tornar-se ponderada, iluminar sua razão, ser capaz de pensar antes de agir e agir em favor do bem comum.

Bernardo de Claraual definiu a prática da paz como uma virtude de acordo com a vontade de Deus porque pode reconciliar outras pessoas com o Pai. A vivência da paz não seria a passividade, mas a capacidade de pôr o bem no lugar das más ações. É interessante esse aspecto, pois coloca a pessoa no enfrentamento da vida, seja nas questões que se colocam no trabalho e na família, seja no ambiente onde convive.

A educação então se torna ação no mundo e não passividade diante dos acontecimentos históricos. É uma formação que leva a pessoa a desenvolver suas potencialidades racionais, afetivas e sociais.

Este tratado, escrito para explicar o itinerário da conversão, foi ao encontro da austeridade desejada por muitos estudantes que esperavam por novos ares, por um projeto que desse esperanças de vivência real da pobreza e das virtudes evangélicas. Por este motivo, muitos resolveram viver em Cister e, dentre eles, Godofredo de Auxerre, futuro secretário e biógrafo de Bernardo de Claraual.

Nesta seção, analisamos o posicionamento do autor e de outros homens diante das principais questões daquela sociedade: a reforma da igreja secular, a reforma da igreja monacal, as heresias, os conflitos com alguns filósofos, as cruzadas e a necessidade de renovação do objetivo da cavalaria.

Trataremos agora de seu posicionamento em relação ao ensino formal. Lembramos que o mosteiro cisterciense se constituiu *locus* de ensino e de produção do saber, especialmente quanto aos principais conceitos inerentes à relação entre intelecto e amor, presente na definição de estado contemplativo de Bernardo. Como a formação monástica era diferente da que se oferecia nas escolas catedrais, consideramos importante tratar das duas.

## 2.3 ESCOLAS CATEDRAIS E ESCOLAS MONACAIS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO DE ENSINO

No século XII, o cenário educacional formal era composto por diversas instituições, dentre as quais se destacavam as escolas catedrais e canônicas e as escolas monacais.

Ao examinar os modelos de escolas existentes no século XII, Verger (2001) afirma que houve uma desvalorização das escolas monásticas em favor das escolas urbanas. Abordando o contexto de renascimento comercial e cultural desse período, Nunes (1979) distingue as escolas episcopais, anexas às catedrais e dirigidas pelos bispos ou cônegos regulares com a finalidade de formar os novos padres; as paroquiais dirigidas pelos padres diocesanos e as escolas dirigidas pelos mestres agregados. Estes “[...] eram simples clérigos – não recebiam ordens sacras, mas só a tonsura, sinal de sua inclusão no serviço da igreja [...]” (Nunes, 1979, p.194) – e lecionavam por meio da *licentia docendi*, isto é, a permissão oficial para ensinar dada pelo chanceler do bispado, o *scholasticus*.

As escolas episcopais distinguiam-se por ensinar as artes liberais e a teologia e, de acordo com o autor, os estudantes eram atraídos para elas pelo corpo docente, o que explica que algumas tenham se destacado.

A de Notre-Dame, em Paris, ficou famosa graças a Guilherme de Champeaux, que nela atuou de 1103 a 1108, e a Abelardo, que atuou de 1108 a 1113. Angers celebrizou-se com o magistério de Geoffroy Babion e Urger; Reims, com o de Alberico; Auxerre, com o de Gilberto, o Universal; [...] Cantuária, com Teobaldo e João de Salisbury (Nunes, 1979, p.196).

Os jovens sentiam-se atraídos também pelas aulas ministradas pelos mestres independentes. João de Salisbury (1110-1180), por exemplo, passou doze anos estudando e frequentando os cursos dos mais célebres mestres que lecionavam entre Paris e Chartres (Nardi, 1956). Esse interesse era decorrente da própria efervescência cultural ocorrida no século XII, da intensificação das relações cidadinas, que clamavam por saberes condizentes com suas demandas econômicas, sociais e morais.

Nardi (1956) analisa a alteração ocorrida no currículo das escolas.

O estudo elementar das artes, vinculado às escolas monásticas, diminui com isso; novas escolas são fundadas fora dos claustros, em volta de mestres célebres – um fenômeno que já havia começado no século anterior (lembre-se Gerbert

d'Aurillac e Fulbert de Chartres ) – e se especializam de acordo com os talentos e inclinações dos professores, que já ensinavam a uma nova população, mais autônoma em relação às instituições eclesiais, recrutada entre a nascente burguesia das cidades. Tende-se assim, de um lado, a perder a unidade ideal do conhecimento, que é a base da *reductio Artium para sacram Scripturam*, ao se seguir esta ou aquela disciplina particular; de outro lado, para aqueles que ainda defendem aquele ideal, torna-se mais difícil o estudo das artes, que se tornam fragmentos de um extenso programa cultural, a ser estudado singularmente nas escolas de vários mestres [...] (Nardi, 1956, p. 295, trad. nossa).<sup>105</sup>

Esse novo saber, advindo da leitura, do cálculo e da geografia, tão necessário à nova forma de comércio implantada pelos mercadores, mexeu com as estruturas curriculares das escolas palacianas e catedrais oferecidas até então, cuja base, desde a organização de Alcuíno (século VI), era o *trivium* (Gramática, Dialética e Retórica) e o *quadrivium* (Matemática, Geometria, Música e Astronomia).

Essas modificações, decorrentes do desenvolvimento das cidades e do comércio e das demandas que essa mudança gerou em relação a novos conhecimentos, repercutiu naquela que até então era a maior instituição educativa, a escola monacal.

Apesar dessas alterações decorrentes da forma de vida nas cidades, os mosteiros beneditinos, tanto os da ordem de Cluny quanto os da ordem de Cister, recebiam jovens para a formação religiosa e intelectual em suas escolas. O século XII foi o período de maior expansão dos mosteiros, principalmente o cisterciense, em toda a Europa.<sup>106</sup> Nesse período, portanto, a formação

<sup>105</sup> [...] l'elementare studio delle arti, legato alle scuole monastiche, decade con queste; nuove scuole si fondano fuori dei chiostru intorno a celebrati maestri – fenomeno già iniziato nel secolo precedente (basti ricordare Gerberto d'Aurillac e Fulberto di Chartres) – e si specializzano secondo il talento e le inclinazioni dei docenti, che insegnavano innanzi ad una nuova popolazione scolastica, più autonoma rispetto alle istituzioni ecclesiastiche, reclutata tra la nascente borghesia cittadina. Si tende così, da un lato, a perdere l'ideale unità del sapere, che è a base della *reductio artium ad sacram Scripturam*, per seguire questa o quella particolare disciplina, mentre dall'altro, per chi difende ancora quell'ideale, si rende più complesso lo studio delle arti che, divenute momenti di un vasto programma culturale, vanno singolarmente studiate alla scuola di vari maestri [...]

<sup>106</sup> Os cistercienses espalharam seus mosteiros por toda a Europa e, no final do século XII, havia mais de 500 casas (Bolton, 1988). “P. Demier calculou em 1153 os 345 conventos cistercienses que se repartiam da seguinte forma: ramo de Citeaux: 57; ramo de La Ferté: 8; ramo de Pontigny: 26; ramo de Morimond: 87; ramo de Clairvaux: 167. (Vergeer; Jolivet, 1989, p. 113)” .

monástica ainda teve relevo e influência. Considerando que, em Cister, o monaquismo estava sendo reformado e seu acento maior era no ascetismo e no retorno aos valores beneditinos fundamentais, podemos deduzir que a formação escolar tradicional era a monástica. Foi nessa tradição que autores como Bernardo de Claraual buscaram elementos para manter a organização do ensino e a formação dos monges.

Em sua obra, *Humanismo e Cultura monástica*, Leclercq (1989) explica como se dava a formação monástica, principalmente em termos da relação entre mestre e discípulo, do conteúdo e do método de ensino. Ele afirma que havia uma relação entre a pedagogia e a formação espiritual, porque, na escola do mosteiro, as crianças ou os adolescentes eram geralmente formados para ser monges. Estudavam gramática, literatura, retórica e conteúdos filosóficos da antiguidade clássica (lógica, filosofia e dialética), compilados por autores cristãos como Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, entre outros. Só depois estudavam as Sagradas Escrituras e as obras Patrísticas.

Segundo o autor, os temas principais eram:

[...] vigilância dos sentidos, virgindade, comportamento diante dos mais velhos, silêncio, prática da virtude, disciplina, palavras inúteis, curiosidade, apoio mútuo, humildade, amor pelos inimigos, fé, esperança e caridade, elogio da caridade, diversos atos dessa virtude, verdadeira alegria, adulações a evitar, respeito pelos pobres, temperança, fuga dos vícios, zelo pela leitura (Leclercq, 1989, p. 105, trad. nossa).<sup>107</sup>

Assim, percebemos que a formação literária e a formação espiritual eram bem definidas, sendo a primeira preliminar à formação monástica em si. De acordo com Nardi (1956), o programa de estudos das artes liberais, divididas em *trivium* e *quadrivium* por Cassiodoro, deveria ser propedêutico à leitura da *sacra pagina*.

Esta *reductio Artium sacram Scripturam* era estreitamente conexa com a sua *reductio ad philosophiam*, a filosofia que é sempre, agostianamente, *studium sapientiae* e, portanto culminante na teologia. Lembremo-nos de que em Cassiodoro

<sup>107</sup> “[...] vigilanza dei sensi, verginità, comportamento dei fanciulli e atteggiamento nei confronti dei vecchi, silenzio, pratica della virtù, disciplina, parole inutili, curiosità, sostegno recíproco, umiltà, amore per i nemici, fede, speranza e carità, elogio della carità, diversi atti di questa virtù, vere gioie, l’adulazione de eviatate, rispetto del povero, temperanza, fuga dai vizi, zelo per la lettura.

– como em Boécio– as artes são uma preparação (aquelas *sermocinali*) ou parte (reais) da filosofia, que compreendia todo o saber (Nardi, 1956, p. 285, trad. nossa).<sup>108</sup>

O autor explica que a redução do estudo das artes liberais a um conteúdo preparatório estava ligada à redução da filosofia ao estudo da sabedoria de Cristo, ou do Verbo. No cristianismo, a sabedoria, compreendida na Grécia como filosofia, passou a ser entendida como o Verbo de Deus, Cristo “[...] pela identificação do *logos* do Evangelho de João com a *Sabedoria* do livro de Salomão” (Nardi, 1956, p. 285, trad. nossa).<sup>109</sup> Dessa forma, o ensino monacal tinha chegado a uma extrema pobreza intelectual no início do período carolíngio, pois as escolas monásticas se limitavam a ensinar os primeiros rudimentos da escrita para introduzir a leitura bíblica. Com a renovação carolíngia, principalmente com a obrigatoriedade da gramática latina, o estudo das artes liberais voltou a adquirir importância nos estudos monacais, mas, mesmo assim, havia o receio de que, com o estudo do *trivium*, especialmente da dialética, este fosse aplicado à doutrina ou à Sagrada Escritura, pondo em perigo a vocação do monge (Nardi, 1956).

Essa insegurança é compreensível quando recordamos o objetivo da formação monacal. Para Leclercq (1989), o estudo dos clássicos greco-latinos tornava-se um problema quando interferia na formação para as virtudes, ou seja, quando punha em perigo a formação do monge.

[...] o estudo dos autores pagãos era necessário para os monges e ao mesmo tempo muito perigoso: necessário como instrumento para aprender a língua cristã de seu tempo, que era o latim; perigoso para a sua fé e para os seus costumes. [...] A sedução era sentida de maneira muito forte no campo da moral. Nós já não lemos com tanta frequência Plauto, Ovídio, Terêncio e não conseguimos imaginar o que essa leitura poderia causar na imaginação dos homens em que ela se fazia viva, especialmente nos adolescentes ou nos copistas. O caráter concreto, real e, por assim dizer, existencial que revestia o conflito entre literatura e vida

<sup>108</sup> Questa *reductio artium ad sacram Scripturam* va strettamente conessa con la loro *reductio ad philosophiam*, filosofia che è sempre, agostianamente, *studium sapientiae*, quindi culminante nella teologia. Si ricordi infatti che in Cassiodoro – come in Boezio – le arti sono preparazione (quelle *sermocinali*) o parte (quelle *reali*, o *disciplinae*) della filosofia, comprensiva di tutto il sapere.

<sup>109</sup> Per l'identificazione Del *logos* giovanneo com La *sapientia* dei libri salomonici.

espiritual era uma questão de pureza de coração e de corpo. Não era uma atitude especulativa, que pretendia se tornar objetiva, nos confrontos da realidade profana com relação às coisas terrenas. [...] também diante da literatura profana, seja durante os estudos preparatórios, seja depois deles, o estudo põe em jogo a vida monástica (Leclercq, 1989, p. 58-60, trad. nossa).<sup>110</sup>

Esse excerto põe em evidência o conflito enfrentado pela educação monástica em todo o medievo. O conteúdo da literatura humanística antiga era necessário à formação do monge, mas também poderia pôr em risco sua própria existência. Nesse sentido, o autor informa que Gregório Magno pensou na conciliação entre a literatura profana e a formação espiritual nas obras *Regra Pastoral, livro III, Diálogos e Moralia*, onde refletiu sobre a disciplina a ser seguida na educação do adolescente.

Para Leclercq (1989), esse problema tornou-se maior na passagem para o século XII, quando a maior parte dos alunos não era constituída por crianças ou adolescentes e sim por jovens ou jovens adultos que procuravam as cidades e os centros de saber para estudar, formando classes de estudos. Os mestres tinham novos desafios. Entre os novos discípulos, havia muitos leigos, que traziam muitas dúvidas, questionavam seu método e até mesmo sua postura diante do conhecimento.

A vocação dos padres e monges também não era aquela amadurecida desde a infância nos mosteiros, onde cresciam recebendo educação espiritual do mestre, ao mesmo tempo em que aprendiam os clássicos (Leclercq, 1989). No decorrer do século XII, a resposta à vocação religiosa acontecia na juventude. Além disso, os cistercienses não aceitavam crianças e não havia escolas no claustro para elas. O claustro era uma escola espiritual apenas para aqueles que decidiam trilhar o caminho da perfeição no seguimento cristão, por meio do monacato.

<sup>110</sup> [...] lo studio degli autori profani era necessario per i monaci e al tempo stesso pericoloso; necessario come strumento per imparare la lingua cristiana del loro tempo, che era il latino; pericoloso per la loro fede e per i loro costumi.[...] La seduzione era sentita in modo più forte e immediato nel campo della morale. Noi non leggiamo più con molta frequenza Plauto, Ovidio, Terenzio e facciamo fatica a immaginare il turbamento che essi potevano provocare nell'immaginazione di uomini nei quali questa era viva, soprattutto negli adolescenti o anche nei copisti.[...] il carattere concreto, reale, per così dire esistenziale che rivestiva il conflitto tra letteratura e vita spirituale provocato dagli studi: era una questione di purezza del cuore e del corpo. Non si trattava di un atteggiamento speculativo, che pretendeva di essere oggettivo, nei confronti delle realtà profane. [...] anche di fronte alla letteratura profana, sia durante gli studi preparatori sia in seguito, egli mette in gioco la sua vita monastica [...].



Muitos jovens que procuravam o claustro já tinham estudado antes, até mesmo passado por vários mestres, e conheciam os clássicos da literatura greco-latina. Com certeza, para eles, que já conheciam também as paixões e as seduções do mundo adulto, era necessário um ensino tradicional, com acento na austeridade e no ascetismo. O ensino da escola do claustro era então direcionado para o ensino da mística, da contemplação, ou seja, da essência da vocação monacal. O auditório a quem os abades se dirigiam era formado por homens que, na sua maioria, tinham experiência de vida.

No século XII, não houve apenas uma mudança com relação à idade em que se ingressava no mosteiro. Ocorreram alterações na maneira de ensinar a teologia, com destaque para o uso da dialética na exposição dos conteúdos teológicos.

Essa alteração repercutiria na postura adotada pelo mestre Bernardo na educação de seus monges. De acordo com Leclercq (1989), a transmissão do conteúdo tradicional era feita por meio da *lectio* e complementada pela *collatio*, um diálogo entre mestre e discípulos destinado a resolver as dificuldades de compreensão do conteúdo lido. Esse diálogo era escrito na maioria das vezes pelo próprio mestre, com a finalidade de pontuar as questões. Entre a adoção deste procedimento didático, herdado de Agostinho, e a prática das disputas nos cursos de teologia, aconteceram graduais alterações.

A forma didática do método escolástico no século XII não tinha a estrutura organizada que teria no século seguinte, mas tendia a se transformar em *disputatio*, um vocábulo que já aparecia na obra de Abelardo, *A História das minhas calamidades*. É precisamente no que tange ao uso desse método, tendo como conteúdo a doutrina da fé, que o conflito entre as escolas dos mosteiros e das catedrais se acirrou. Não havia uma oposição ao uso da dialética na escola catedral e na escola monacal, porém, desde o século IX, na escola catedral, as disputas relacionavam-se gradativamente aos conteúdos referentes à doutrina da igreja. (Leclercq, 2002, p. 265, trad. nossa).<sup>111</sup> Já na escola monacal, seu uso destinava-se apenas a aprender o método, por isso, este era aplicado somente aos conteúdos referentes às próprias artes liberais.

Pedro Abelardo foi o filósofo do século XII que ousou utilizar o método para compreender um dos pontos fundamentais da doutrina: a Trindade. Em

<sup>111</sup> [...] *quaeritur, respondendum est*, e la caratteristica propria delle arti liberali era ciò che si chiamava *disputare liberaliter, disputare scolastica*, persino anche *scolasticissime*.

razão disso, surgiram as controvérsias sobre o uso do método. A mudança da base agostiniana para a aristotélica alterou profundamente a maneira de se entender e ensinar filosofia e teologia, repercutindo na própria concepção de conhecimento. Segundo Verger (2001), o filósofo tentou afirmar os direitos da razão nos domínios da fé. Nas palavras de Abelardo:

Nem a autoridade dos santos, nem a dos filósofos pode refutar argumentos inoportunos, a menos que façamos uma oposição com raciocínios humanos aos que se deixam levar por raciocínios humanos; é por isso que decidimos responder aos loucos [os “pseudo-dialéticos”] seguindo sua loucura e quebrar seus assaltos usando as mesmas artes com as quais eles nos assediam [...]. Nós voltaremos a espada da dialética contra aqueles que querem utilizá-la para atacar nossa simplicidade [...] Não prometemos, certamente, ensinar sobre isso [i.e. o mistério da Trindade] a verdade que, por certo, não pode ser conhecida nem por nós nem por nenhum dos mortais – mas ao menos teremos a satisfação de oferecer alguma coisa que seja verossímil, próxima da razão humana sem ser contrária à Escritura [...]. Tudo o que exporemos a respeito desta alta filosofia, afirmamos que é uma sombra, e não a verdade; uma espécie de analogia, não a coisa em si. O que é verdadeiro, o Senhor o sabe; o que é verossímil e mais conforme com os raciocínios filosóficos pelos quais nos atacam, eu penso que vou dizê-lo (Pedro Abelardo, 1140 *apud* Verger, 2001, p. 125).

Neste trecho, Pedro Abelardo declara ter sido muito cuidadoso ao utilizar os recursos da dialética para ensinar o conteúdo doutrinal, mas acreditava que as técnicas da “disputa” poderiam levar o conhecimento das verdades da fé mais próximo da razão, sem, contudo, renegá-la.

Bernardo de Claraival posicionou-se radicalmente contra o uso da dialética para ensinar o conteúdo da fé, pois, para ele, seguindo a tradição agostiniana, essa postura seria vaidade e orgulho. Na formação monacal, o cultivo da humildade intelectual era central. Isso não significava que o monge não estudava, ao contrário, mas os estudos das Sagradas Escrituras deveriam ser feitos com base na interpretação da patrística, sem a utilização da dialética.

Na obra *Humanismo e Cultura monástica*, Jean Leclercq (1989) explica que a formação do monge era feita em duas partes: a primeira, constituída pelo ensino da gramática, da literatura, da retórica e do conteúdo filosófico da antiguidade clássica (lógica, filosofia e dialética), compilados por autores

cristãos como Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, entre outros; a segunda, pelo estudo das Sagradas Escrituras e das obras patrísticas. No ensino da filosofia, essa era a diferença principal entre as escolas catedrais e as monacais. Nas primeiras, as mudanças eram aceitas, ao passo que, nos mosteiros, não: isso colocaria em risco sua própria continuidade. Leclercq (2002) explica bem esse conflito:

Assim, tanto de uma parte quanto de outra, tanto no claustro quanto na escola, procura-se a “inteligência da fé”, mas esta não é exatamente a mesma nos dois ambientes, nem é obtida com o mesmo método. [...] em ambos os casos, se trata de uma atividade teológica. O procedimento da inteligência não pode ser essencialmente diverso e tanto uma parte quanto a outra fazem apelo à dialética. Mas o contexto psicológico é diferente. O abuso da dialética gera uma forma de curiosidade que os monges evitam porque parece contrária à humildade que é fundamento beneditino da vida monástica. Os monges amam citar a palavra de S. Paulo: *Scientia inflat*. A esta ciência vã, opõem a “simplicidade”, que não causa enganos. (Leclercq, 2002, p. 269, trad. nossa).<sup>112</sup>

Nesta passagem, o autor evidencia os elementos da cultura monástica: humildade e simplicidade na busca da contemplação. Esses elementos são as chaves para a compreensão da diferença entre o uso do método dialético nas escolas monacais e o uso desse método nas escolas catedrais, especialmente após o século XI. De acordo com Nardi (1956), na raiz de uma das reformas beneditinas, a do século IX (na qual se baseiam os cistercienses), estava o pensamento de Pedro Damiano (1007–1072).

Empenhado na severa ação de reforma moral do clero, este beneditino reagiu contra o uso da dialética nas questões religiosas, negando sua utilidade. Entendia ele que o estudo das artes liberais afastava aquele que queria dedicar sua vida a Cristo por meio de uma vivência simples e plena de fé,

<sup>112</sup> Così da una parte e dall'altra, nel chiostro e nella scuola, si cerca “l'intelligenza della fede”; ma essa non è esattamente la stessa nei due ambienti, né è ottenuta con mezzi del tutto simili.[...] in entrambi i casi, si tratta di un'attività teologale. E il procedimento dell'intelligenza non può essere essenzialmente diverso; essa fa appello da una parte e dall'altra, alla dialettica. Ma il contesto psicologico è diverso. L'abuso della dialettica genera una forma di curiosità che i monaci rifiutano: essa appare loro contraria a quell'umiltà di cui S. Benedetto aveva fatto il fondamento della vita monastica. I monaci amano citare le parole di S. Paolo: *Scientia inflat*. A questa scienza vana, oppongono la “semplicità”, a proposito della quale, però non bisogna ingannarsi.

conforme pedia o Evangelho. Esses argumentos estão presentes na obra *De sancta simplicitate scientiae inflati anteponenda*:

[...] que o monge tenha uma fé sincera e um amor puro será suficiente para apoiá-lo em sua missão de ensinar [...] porque não lhe darei um saber que serve para entrar em acordo com réprobos e os pagãos. Quem realmente acende uma lâmpada para ver o sol? Quem usa uma lanterna para ver o brilho das estrelas que brilham no céu? Da mesma forma, aqueles que buscam a Deus e seus santos com os olhos puros não precisam de luz externa para ver a verdadeira luz. [...] Deus, que é a verdadeira sabedoria, põe fim a toda busca e a todo saber (Nardi, 1952, p. 290, trad. nossa).<sup>113</sup>

Diante da corrupção dos costumes morais do clero, Pedro Damiano propunha uma volta radical aos valores monásticos dos padres do deserto. Segundo Nardi (1956), esse autor afirmava que a vã ciência se contrapunha à contemplação, como no modelo paulino; por esse motivo, o clero e os monges deveriam romper com os estudos das artes liberais e se dedicar exclusivamente ao seguimento de Cristo por meio da oração, da pobreza e da penitência. Bloch afirma que esse monge “[...] declinava e conjugava muito corretamente” (Bloch, 1979, p. 125), o que lhe dava condições de escrever e se opor ao próprio mau uso dos estudos, fato que não deixa de ser uma contradição. Sua postura, porém, reavivou a importância da contemplação. Anselmo de Bec, os cistercienses e os vitorinos defenderam a manutenção dessa postura na vida monacal.

No tempo de Bernardo, o confronto quanto ao conteúdo e ao método de ensino nas escolas não adquiriu tamanha radicalidade, mas ele e os representantes da formação espiritual (vitorinos) posicionaram-se de forma tradicional, principalmente com relação à retomada da contemplação na formação escolar monacal.

<sup>113</sup> [...] abbia il monaco sincera fede e amore puro, e questo basterà a sorreggerlo nella sua missione e nel suo insegnamento [...] perciò, non darti pensiero di un sapere che servirebbe ad accordarti coi reprobri e pagani. Chi invero accenderebbe una lucerna per vedere il sole? Chi si servirebbe di torce per osservare la chiarità delle stelle che splendono in scielo? Allo stesso modo, chi cerca Dio i suoi santi con sguardo puro, non ha bisogno d'una luce estranea per scorgere la vera luce. [...] In Dio, che è la vera sapienza, poni dunque il termine ultimo d'ogni ricerca e d'ogni sapere.

## 2.4 O CONCEITO DE CONHECIMENTO PARA BERNARDO DE CLARAVAL E O CONFLITO COM PEDRO ABELARDO

Segundo Leclercq (2002), Bernardo de Claraval não era contrário ao uso de termos filosóficos, como forma e matéria, nas escolas, porém considerava que esse vocabulário seria sempre um suplemento e não um substituto do vocabulário bíblico na interpretação das Sagradas Escrituras, a qual deveria ser feita à luz da *lectio divina*, por meio do cultivo da humildade, que era a obediência à tradição patrística. Este era o método por excelência para essa compreensão: as artes liberais, entre elas, a dialética, seriam complementos.

A simplicidade, conforme explicava o autor, deveria caminhar *pari passu* com a ciência (o conhecimento),<sup>114</sup> mas sem exagerar em dois aspectos: no primeiro, de natureza moral, não se deveria substituir o ‘repouso contemplativo’ pela agitação frívola; no segundo, referente à complexidade psíquica, não se deveria abandonar a simplicidade, ou seja, a humildade. Esta seria a primeira atitude a ser adotada pelo monge diante do conhecimento, pois a curiosidade, ao contrário, levava à vaidade e distanciava o intelecto da verdade. O autor comentava que a vaidade podia nascer naqueles filósofos que se esqueciam da obediência ao conteúdo da doutrina e das Sagradas Escrituras, conforme trecho dos *Sermões dos Cânticos dos Cânticos*:

É verdade que já ouvimos alguma vez de alguém que professava a religião se vangloriar descaradamente de suas culpas passadas, como o de haver sustentado uma luta ou de ter vencido seus opositores em alguma disputa famosa e coisas semelhantes, as quais a vaidade do mundo estima muito, embora sejam muito nocivas, prejudiciais e perigosas para a salvação da alma. Com esta linguagem, eles demonstram todavia ter o espírito do século, a roupa humilde que vestem não prova a renovação do seu viver,

<sup>114</sup> De acordo com Costa (2009), o conceito de ciência (*scientia*) na Idade Média tinha sido herdado de Aristóteles (384–322 a.C.), para quem o “conhecimento se dá por meio da demonstração”. (‘Analíticos Segundos’, Lib I, 1. 71b, 9, em *Tratados de Lógica* (Organon). Madrid, Editorial Gredos, 1988, vol. II). Ainda segundo Costa (2009), no século XII, com os vitorinos, esse conceito encontrou uma abordagem importante para a educação. Essa definição abrangia duas questões: a intermediação do intelecto na inquirição das coisas e a busca da santidade pessoal. Hugo de São Vitor, ao escrever o *Didascálicon* (1127), situou por primeiro as artes mecânicas na Filosofia, mas Bernardo, no *Sermão sobre os Cânticos dos Cânticos* 36,1, também escreveu sobre elas, assim denominando-as: tecelagem (*fabrilem artem*), carpintaria (*carpentariam*), edificação (*caementariam*). Dessa forma, entendemos que Bernardo de Claraval, ao se referir ao termo ciência, estava se referindo aos conhecimentos da filosofia, que compunha o *trivium*, o *quadrivium* e as artes mecânicas. Contudo, para ele, esse conceito não pode ser compreendido sem sua relação com o amor.

sendo apenas uma capa que cobre seus antigos desarranjos.  
(Bernardo de Claraual, SC, 16, 9, 1955, p. 99, trad. nossa).<sup>115</sup>

Bernardo de Claraual conciliou ciência e fé, utilizando a expressão ‘duas ciências’. Ao explicar que o versículo do Salmo se reportava ao ‘temor de Deus’, ele afirmou que esse seria o início do conhecimento. O temor preparava a sabedoria para que o conhecimento não fizesse do homem um soberbo.

Porque o temor do Senhor é o princípio da sabedoria (Persius 110, 9–10). E, parece-nos estranho que este lugar seja atribuído a ele e não à sabedoria; porque primeiro escutamos a sabedoria, que dá instruções sobre todas as coisas, como um excelente mestre que dá instruções de sua cátedra. Ali somos instruídos, aqui, comovidos. A instrução faz dos homens doutores; o sentimento que ela produz faz deles sábios. Assim, a sabedoria ensina a muitos o que devem fazer, porém, nem sempre lhes dá o ardor necessário para executá-lo. Uma coisa é compreender as grandes riquezas e outra é possuí-las; e não é o conhecimento, mas a posse, que faz do homem um homem rico. Há grande diferença entre conhecer a Deus e temê-lo; e não é o conhecimento, mas o temor que faz o homem sábio, e um temor tal, que impressione a alma. Chamareis de sábio aquele que está repleto de vaidade com a ciência que tem? (Bernardo de Claraual, SC, 23,14, 1955, p. 154, trad. nossa).<sup>116</sup>

<sup>115</sup> *Quanquam et de his qui religiose vestiti, et religionem professi sunt, nonnunquam sudivimus, aliquos reminisci et jactitare impudentissime mala sua praeterita ; quae, verbi gratia, aliquando vel fertiter gladiatorio, vel argute litteratorio gessere conflictu, seu aliud quid secundum mundi quidem vanitatem favorabile, secundum animae vero salutem nocivum, perniciosum, damnosum. Secularis adhuc animi indicium est hoc; et humilis habitatus qui gestatur a talibus, non sanctae novitatis est meritum, sed priscae vetustatis operculum. Nonnulli tália quase dolendo et poenitendo rememorant.*

Es cierto, sin embargo, que alguna vez hemos oído a quienes profesaron religión alabarse con sumo descaro de sus culpas pasadas, como de haber sostenido un duelo o de haber vencido a sus contrarios en alguna disputa famosa y cosas semejantes, que la vanidad del mundo estima en mucho, aunque son muy nocivas, perjudiciales y peligrosas para la salvación del alma. Con este lenguaje demuestran tener todavía el espíritu del siglo; el hábito humilde que llevan no prueba la renovación de su vivir, siendo sólo una capa con que cubren sus antiguos desarreglos.

<sup>116</sup> *Initium plane sapientiae Timor Domini (Psal. CX, 9.10). Nec te moveat, quod initium sapientiae huic demum loco dederim, et non priori. Ibi quippe in quodam quase auditório suo docentem de omnibus magistram audimus Sapientiam, hic et suscipimus; ibi instruimur quidem, sed hic afficimur. Instructio doctos reddit, affectio sapientes. Sol non omnes, quibus lucet, etiam calefacit; sic Sapientia multos, quos docet quid sit faciendum, non continuo etiam accendit ad faciendum. Aliud est multas divitias scire, aliud et possidere; Nec notitia divitem facit, sed possessio. Sic prorsus, sic aliud est nosse Deum, et aliud timere ; nec cognitio sapientem, sed timor facti, qui et affleit. Tunc, sapientem dixeris, que sua scientia inflat?*

Percebemos que não havia uma postura contrária à ciência por parte de Bernardo, mas um repúdio daqueles que a buscavam como fim último. Para ele, o conhecimento só seria pleno quando a pessoa possuísse também a sabedoria, ou seja, o sentimento que tornava sua mente plena de desejo e disposição para executar ações sábias. Essa sabedoria nascia do temor de Deus, ou seja, da união, por meio do amor, com aquele que era fonte de todo o conhecimento. Sem a sabedoria que vem do temor de Deus, os homens poderiam ser eruditos sem, contudo, ser sábios.

Diante disso, podemos afirmar que Bernardo de Claraaval defendia o estudo e a busca filosófica do conhecimento, porém, desde que houvesse equilíbrio entre ciência e fé, pois o cultivo apenas da ciência levaria à vaidade e ao orgulho e o fim último de todo o conhecimento deveria ser o amor contemplativo. No Sermão intitulado *O conhecimento das ciências e das letras*,<sup>117</sup> Bernardo de Claraaval não criticou a filosofia. Pelo contrário, exaltou quem buscava o saber.

Posso estar dando a impressão de querer lançar em descrédito o saber, de repreender os doutos, de proibir o estudo das letras. Longe de mim tal atitude! Conheço muito bem o inestimável serviço que os homens doutos têm prestado à Igreja: seja refutando os adversários dela, seja na instrução dos simples. Com efeito, o que li na Sagrada Escritura foi: “Como rejeitaste o saber, também Eu te rejeitarei, para que não exerças Meu sacerdócio” (Os 4, 6). E mais: “Os doutos resplandecerão com o brilho do firmamento, e os que tiverem ensinado a muitos a justiça brilharão como estrelas em perpétuo resplendor” (Dm 12,3) (Bernardo de Claraaval, SC 36, II, 1955, p. 260, trad. nossa).<sup>118</sup>

Porque el temor del Señor es el principio de la sabiduría. Y nos extrañe que haya atribuido a este lugar el principio de la sabiduría, no al primero; pues en el primero escuchamos a la Sabiduría, que da instrucciones sobre todas las cosas, cual un excelente maestro desde su cátedra, y en éste recibimos estas instrucciones. Allí somos instruidos, aquí conmovidos. La instrucción hace a los hombres doctos; el sentimiento que ella produce háchelos sabios. No calienta el sol a todos los que alumbra. Así, la sabiduría enseña a muchos lo que deben hacer, pero no les da siempre el ardor necesario para ejecutarlo. Una cosa es el conocer grandes riquezas, y otra el poseerlas; y no es el conocimiento, sino la posesión, lo que hace al hombre rico. Hay asimismo gran diferencia entre conocer a Dios y temerle; y no es el conocimiento lo que hace sabio, sino el temor, y un temor tal, que impresione al alma. ¿Llamaréis quizá sabio al que está hinchado con la ciencia que tiene?

<sup>117</sup> El conocimiento de las ciencias y de las letras.

<sup>118</sup> Videar for itan nimius in suggillatione scientiae, et quase reprehendere doctos, ac prohibere studia litterarum. ¡Absit! Non ignoro quantum Ecclesiae profuerint et prosint litterati sui, sine ad



Logo depois desta passagem, ele mostrou que a busca do saber deveria ser livre da soberba e de autossuficiência, sendo orientada pelo temor de Deus e pelo desejo da salvação.

Vede que há saberes e saberes: há um saber que produz o inchaço e há um saber que contrista. [...] há quem busque o saber por si mesmo: conhecer por conhecer é uma indigna curiosidade. [...]. Há quem busque o saber só para poder exibir-se: é uma indigna vaidade. Estes não escapam à mordaz sátira que diz: “Teu saber nada é senão há outro que saiba que sabes” (*Pérsios, Satyra 1, 27*). Há quem busque o saber para vendê-lo por dinheiro ou por honras: é um indigno tráfico. Mas há quem busque o saber para edificar, e isto é caridade. Há, finalmente, quem quer o saber para sua própria edificação e isso é prudência. De todos, somente os dois últimos não abusam da ciência, porque querem saber tendo como fim último o bem. (Bernardo de Claraual, SC 36, II,III, 1955, p. 261, trad. nossa).<sup>119</sup>

Ensinando os monges a identificarem a diferença entre os saberes, Bernardo de Claraual afirmava que todo conhecimento deveria ter uma finalidade na sociedade e esta não era a vaidade pessoal ou a busca por honras ou dinheiro. O conhecimento dado por Deus deveria ter como objetivo

refellendos eos qui ex adverso sunt, sive ad simplices instruendos. Denique legi: *Quia tu repulisti scientiam, repellam et ego te, ut non fungaris mihi sacerdotio (Ose IV,6); legi: Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti; et quia dicitur iustitiam erudiunt multos, quan stellae in perpetuas eternitates (Dan. XII,3).*

Pareceré quizás hablar con poca estima de la ciencia y como que reprendo a los doctos, pretendiendo prohibirles el estudio de las letras. No hay tal. No ignoro cuánto han servido y sirven todavía a la Iglesia sus letrados, sea refutando a los contrarios, sea instruyendo a los sencillos. Finalmente leí: Por haber tú desechado la ciencia, yo te desecaré, para que no ejerzas mi sacerdocio (Os. 4,6). Leí: Los que hayan sido sabios brillaran como luz del firmamento, y como estrellas por toda la eternidad los que hayan enseñado a muchos la justicia (Dan 12, 3).

<sup>119</sup> *Vides quia differentia est scientiarum, quando alia inflans, alia contristans est.[...] Sunt namque qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant; et turpis curiositas est. [...] Et sunt item qui scire volunt scientiam suam vendant ; verbi causa, pro pecunia, pro honoribus : et turpis quaestus est. Sed sunt quoque qui scire velunt, ut aedificent; et charitas est. Et itm qui scire volunt, ut aedificentur ; et prudentia est.*

Ya ves cómo hay dos clases de ciencia: una que infla y otra que contrista. [...] Porque hay quienes quieren saber con el único fin de saber, y es torpe curiosidad. [...] Hay quienes quieren saber para vender su ciencia, o sea, para allegar riquezas y conseguir honores con ella, y es un tráfico vergonzoso. Pero los hay también que quieren saber para edificar a otros, y es caridad; los hay, finalmente, que quieren saber para su propia edificación, y es prudencia. De todos ellos, sólo los dos últimos no abusam de la ciencia, pues no quieren saber sino para obrar bien.



final a contemplação, o amor que levava à caridade, ou seja, para tornar o homem digno, o conhecimento deveria levá-lo a construir algo bom e justo para a sociedade, e não só para si mesmo. Para Stercal (1997), no modelo de ciência de Bernardo de Claraual, a finalidade do conhecimento seria a salvação, o amor, a edificação. A ciência que corresponde melhor a essas finalidades seria o conhecimento de si e de Deus.

Stercal (1997) afirma que Bernardo dava à ciência (conhecimento) um valor positivo e que, nos sermões 36 a 38 do *Cântico dos Cânticos*, ele considerava como boa a ciência norteadada pela verdade. Todavia, diante da brevidade da vida, afirmava que é melhor seguir uma ordem, buscando o conhecimento das coisas que estão mais próximas da salvação.

O fruto e a utilidade da *scientia*, portanto, dependem do modo de saber (*modus sciendi*). Caracteriza-se, para Bernardo, a ordem (*ordo*), a aplicação (*studium*) e o fim (*finis*). O modo correto de se conhecer é realizado quando: relativamente à ordem, se conhece antes o que é mais adequado para a salvação; no que respeita ao estudo, nos aplicamos mais ardentemente ao que impulsiona com mais força para amar; no que respeita ao fim, não se deve visar a curiosidade (de saber para saber, *scire ut sciant*), a glória (saber para ser conhecido, *scire ut sciantur*) ou o ganho (saber vender sua ciência, *scire ut suam scientiam vendant*), mas a própria edificação (saber para ser edificado, *scire ut aedificent*). A edificação pessoal é a prudência (*prudencia*), para o próximo é a caridade (*caritas*) (Stercal, 1997, p. 20, trad. nossa).<sup>120</sup>

O princípio contido no modelo de Bernardo implica a humildade, o combate à vaidade e à soberba do saber e o reconhecimento de que a verdadeira filosofia seria deixar-se conhecer por Deus e assim reconhecer-se em sua imagem. Não se pode conhecer a si mesmo sem conhecer a Deus. Para

<sup>120</sup> Il frutto e l'utilità della scientia dipendono quindi dal modo di conoscere (*modus sciendi*). Esso è caratterizzato, per Bernardo, dall'ordine (*ordo*), dall'applicazione (*studium*) e dal fine (*finis*). Il corretto *modus sciendi* si realizza quando: relativamente all'*ordo* si conosce prima ciò che è più opportuno per la salvezza, riguardo allo *studium* ci si applica con più ardore a ciò che spinge con più forza all'amore, per quanto riguarda il *finis* si mira non alla curiosità (sapere per sapere, *scire ut sciant*), alla gloria (sapere per essere conosciuti, *scire ut sciantur*) o al guadagno (sapere per vendere la propria scienza, *scire ut scientiam suam vendant*), ma alla edificazione propria (sapere per essere edificati, *scire ut aedificent*). L'edificazione propria è prudenza (*prudencia*), quella del prossimo è carità (*caritas*). (Stercal, 1997, p. 20).

Marabelli (2006), essa forma de conhecimento corresponde a *fides christiana philosophia* de Anselmo, ou seja, a inteligência da fé, um exercício filosófico racional que leva à fé.

Essa forma de entender o conhecimento já não era suficiente para alguns filósofos que procuraram defender o conteúdo da fé com base em argumentos racionais. Como não estavam preocupados com o compromisso monacal, sentiam-se atraídos pela nova forma de estudo que a chegada dos textos aristotélicos podia proporcionar. Para eles, não se tratava de vaidade ou autossuficiência e sim da dificuldade de enfrentar as consequências de suas escolhas num período em que essa opção não era tida como legítima.

Nesse momento histórico, Pedro Abelardo, que ensinava na Escola Catedral de Notre-Dame, foi silenciado no Concílio de Sens (1140), pois a influência da monástica era forte e importante para concretizar a reforma gregoriana e Bernardo de Claraval tinha um grande peso nas decisões do Papa Inocêncio II.

De acordo com Costa (2013), o confronto entre os dois intelectuais se deu por meio do amigo monge beneditino de Reims e abade de Saint Thierry (1075–1148), que, por volta de 1138, leu duas obras de Abelardo: *Theologia christiana* (1123–1124) e *Introductio ad theologiam* (1124/25–1136). Encontrando afirmações que se desviavam das verdades da doutrina, Guilherme avisou Bernardo. Este pediu que Abelardo corrigisse os erros, mas como ele insistiu em suas reflexões, teve suas teses condenadas.<sup>121</sup>

Na carta “Contra os erros de Pedro Abelardo” (PL 182), Bernardo de Claraval destacou algumas afirmações feitas pelo autor a respeito da Trindade e da Redenção e, apoiado em citações bíblicas, principalmente das cartas de Paulo de Tarso, bem como em ideias de Agostinho, refutou seus argumentos. Sua intenção era mostrar ao Papa que Abelardo cometia heresia ao aplicar a dialética a esses temas concernentes à fé.

Por meio de alguns excertos da carta, podemos perceber que Bernardo de Claraval não aceitava o questionamento dos eixos que sustentam a doutrina da igreja e considerava vazios os procedimentos metodológicos não norteados pelos ensinamentos da patrística. No início da carta, ele toca no âmago da questão:

<sup>121</sup> Dias (2006) afirma que, em 1140 ou 1141, Abelardo foi condenado pelo Papa Inocêncio II, com a Bula *Testante Apostolo*. De acordo com esse documento, ele foi considerado herege, tendo-lhe sido imposto o silêncio, bem como a seus discípulos, que igualmente são excomungados.

Em verdade o que é mais oposta à razão que pretender elevar-se sobre a razão apenas com as forças da razão? E o que é mais contrário à fé que não querer acreditar em tudo o que você não consegue entender com a razão? (Bernardo de Claraual I, 1, p. 997, 1955, trad. nossa).<sup>122</sup>

Para Bernardo de Claraual, a razão seria um todo formado pelas faculdades do intelecto e do afeto, por meio dos quais se chegaria às verdades divinas. Logo, confiar apenas no intelecto era um procedimento de negação da própria razão. Nesse sentido, o autor desvalorizou toda a metodologia utilizada por Pedro Abelardo, considerando os resultados a que ele chegou como erros.

Mas o que faz parecer sua audácia intolerável é que, conhecendo esta doutrina ortodoxa dos Padres, a descarta com desprezo e descaradamente diz haver uma melhor, sem nenhum receio contra a proibição de não ir além dos termos antigos que nossos pais prescreveram. (Bernardo de Claraual, V, 11, p. 1008, trad. nossa).<sup>123</sup>

Percebemos, assim, que não poderia haver nenhum movimento reflexivo fora dos ensinamentos das autoridades dos santos padres a quem tudo já havia sido revelado. Como poderia algo diferente ser revelado a um filósofo comum? “Mas você, que presume ter recebido mais luzes que todos os mestres juntos, se recusa a aceitar o parecer dos doutores precursores dos apóstolos” (Bernardo de Claraual, v. 13, p. 1009, 1955, trad. nossa).<sup>124</sup> Seria impossível pensar em conceitos diferentes dos seguidos pela tradição. Por esse motivo, as afirmações de Abelardo foram relegadas ao plano da mera opinião. “Estas opiniões e essas incertezas não pertencem senão aos filósofos acadêmicos, que prometem duvidar de tudo e não saber de nada” (Bernardo

<sup>122</sup> Em efecto, ¿Y qué hay más opuesto a la razón que pretender elevarse sobre la razón con las solas fuerzas de la razón? ¿Y qué hay más contrario a la fe que no querer creer todo que lo que no se puede comprender por la razón?

<sup>123</sup> Mas lo que hace parecer su audacia insoportable es que, conociendo esta doctrina ortodoxa de los Santos Padres, la desecha con menosprecio y se alaba insolentemente de que tiene otra mejor, sin recelar en manera alguna, contra la prohibición del Sabio, traspasar los antiguos términos que nuestros Padres han prescrito.

<sup>124</sup> “Mas tú, que presumes haber recibido más luzes que todos tus maestros juntos, rehusas conformarte con el parecer de todos los doctores que han ilustrado a la Iglesia después de los apóstoles”.

de Claraval, IV, 9, p. 1007, trad. nossa).<sup>125</sup> Foram também condenadas como ensinamentos que confundiam os alunos: “De que servem os discursos para instruir os outros, se não se usa um método nem termos expressivos o bastante para fazer-lhes compreender o que queremos ensinar?” (Bernardo de Claraval, I, 2, p. 998, 1955, trad. nossa).<sup>126</sup>

Dentre as ideias ensinadas por Pedro Abelardo, Bernardo ressalta algumas teses, que, segundo ele, constituíam injúrias contra a fé. Uma delas seria resultante da reflexão dialética: “Porque segundo a regra de sua dialética, a espécie pressupõe o gênero, mas o gênero não pressupõe a espécie. (Bernardo de Claraval, III, 7, p. 1004).<sup>127</sup> Apresentando a tese: “[...] Ensina que Deus Pai é uma potência plena, que o Filho é uma certa potência e que o Espírito Santo não é uma potência (Bernardo de Claraval, I, 2, p. 998),<sup>128</sup> o autor comenta que a discussão sobre os universais (espécie e gênero) e sua aplicação à doutrina da Trindade, por meio do método dialético levou a um grande erro: “[...] como podes dizer que o Espírito Santo não é Deus nem em potência, nem em sabedoria? (Bernardo de Claraval, III, 8, p. 1005).<sup>129</sup>

As demais teses apontadas como erros por Bernardo são as seguintes:

Desde o início de sua teologia, ou, dizendo melhor, de suas extravagâncias, define a fé dizendo que é uma opinião (Bernardo de Claraval, IV, 9, p. 1006) [...] que Jesus não teve o espírito do temor de Deus, que não haverá no céu o casto temor de Deus, que os acidentes que se dão depois da consagração do pão e do vinho permanecem no ar; que as sugestões do demonio se fazem por meio do contato com certas pedras e ervas, que esses espíritos malignos se servem do conhecimento que tem das propriedades dessas coisas para excitar nos outros diferentes paixões e levar a diversos pecados; que o Espírito Santo é a alma do mundo (Bernardo de Claraval, IV, 10, p. 1007).<sup>130</sup>

<sup>125</sup> “Estas opiniones y estas incertidumbres no pertenecen sino a los filósofos académicos, que hacen profesión de dudar de todas las cosas y de no saber nada”.

<sup>126</sup> “¿De qué sirven los discursos que se hacen para instruir a los otros, si no se halla modo ni términos bastantes expresivos para hacerles comprender lo que nosotros les queremos enseñar?”

<sup>127</sup> “Porque según la regla de su dialéctica, la especie presupone el género, más el género no presupone la especie”.

<sup>128</sup> Enseña que Dios padre es una plena potencia, que el Hijo es una cierta potencia y que el Espíritu Santo no es una potencia.

<sup>129</sup> [...] con que presumes decir que el Espíritu Santo no es em Dios ni la potencia ni la Sabiduria?

<sup>130</sup> Desde el comienzo de su teología, o, diciendo mejor, de sus extravagancias, define la fe diciendo que es una opinión [...] que nuestro Señor no ha tenido el espíritu del temor del Señor; que no habrá

O autor aponta erros também nas teses de Abelardo sobre a redenção: “Nosso teólogo prossegue em seu desígnio e faz grandes esforços para mostrar que o diabo não pode ter nenhum poder sobre o homem sem ter uma expressa permissão de Deus” (Bernardo de Claraval, VIII, 19, p. 1017).<sup>131</sup>

Percebemos que a condenação de Pedro Abelardo foi baseada nas reflexões em que questionava os eixos da doutrina da igreja: a Trindade, a redenção, o livre-arbítrio e a autoridade dos padres. O problema não estava apenas no método utilizado para refletir, mas no conteúdo. Diante da empolgação que essa maneira de pensar provocava nos estudantes de teologia, Bernardo julgava ser o silêncio a melhor saída para manter o ensino centrado na tradição monacal, observando a fé e as autoridades. Aceitar as mudanças propostas nos escritos de Pedro Abelardo seria pôr em risco a base segura que o monaquismo renovado de Cister estava oferecendo à sociedade cristã naquele momento.

Pedro Abelardo tentou se retratar na Carta *Confessio Fidei universis*, escrita entre a condenação no Concílio de Sens e a definitiva por Inocêncio II. Afirmou que nada escreveu por soberba e que nunca rompeu com a unidade da fé, ainda que pela qualidade dos seus costumes se sentisse desigual em relação aos demais. Reescreveu dezessete teses<sup>132</sup>, respondendo

en el cielo el casto temor del Señor, que los accidentes que quedan después de la consagración del pan y del vino permanecen en el aire; que las sugestiones del demonio se hacen en nosotros por el contacto de ciertas piedras y de ciertas yerbas, de que estos malignos espíritus se sirven diestramente según el conocimiento que tienen de la virtud particular y de las diversas propiedades de estas cosas para excitar en nosotros pasiones diferentes e incitarnos a diferentes pecados; que el Espíritu Santo es el alma del mundo;

<sup>131</sup> Nuestro teólogo prosigue en su designio y hace grandes esfuerzos para mostrar que el diablo ni ha podido ni ha debido arrogarse ningún poder sobre el hombre sin una expresa permisión de Dios;

<sup>132</sup> Das dezessete tese, destacamos: “II. Confesso que tanto o Filho quanto o Espírito Santo existem a partir do Pai de tal maneira que são da mesma substância do Pai, de sua mesma vontade e poder, porque daqueles cuja substância e essência é a mesma, não pode haver [neles] nem diversidade de vontade nem desigualdade de potência. Porém, quem quer que afirme que eu escrevi que o Espírito Santo não é da substância do Pai, fá-lo por sua máxima malícia ou ignorância. III. Confesso que o único Filho de Deus encarnou para livrar-nos da servidão do pecado e do jugo do diabo e para abrir, com sua morte, a porta da vida suprema. IV. Que Jesus Cristo, como verdadeiro e único Filho de Deus, [foi] gerado da substância do Pai antes de todos os séculos, [e que] a terceira Pessoa na Trindade, o Espírito Santo, procede tanto do próprio Filho como do Pai, crendo afirmo e afirmando creio. V. Digo que a graça de Deus é tão necessária a todos que nem a capacidade da natureza nem a própria liberdade de arbítrio são suficientes sem ela para a salvação. Pois a mesma graça nos previne para querer, nos acompanha para poder [fazer as obras] e nos conserva para que perseveremos. XII. Confesso que foi concedido a todos os sucessores dos apóstolos, do mesmo modo que aos mesmos apóstolos, o poder de atar e desatar, assim como aos bispos tanto dignos quanto indignos, enquanto a igreja os receber”. (“Pedro Abelardo – *Confessio fidei universis*”. In: VERITAS, Porto Alegre, v. 51, n. 3, set. 2006, p. 169–181. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1837/1367>. (Tradução feita por Cléber E. S. Dias).

às acusações de heresia, mostrando que o conteúdo de suas afirmações havia sido distorcido pela ignorância de quem as interpretou.

Pedro Abelardo continuou ensinando em Saint Marcel, um priorado da abadia de Cluny, onde foi morar a convite de Pedro, o Venerável. Longe da efervescência de Paris, dedicou os últimos dias de sua vida ao ensino de poucos alunos e à escrita de um texto para seu filho Astrolábio.

Bernardo de Claraval continuou sua atividade intelectual em Cister, consolidando o pensamento beneditino por meio de seus escritos místicos. Esse pensamento seria aperfeiçoado por Guilherme de Saint Thierry e Elredo de Rievaulx (1110–1167), porém, no século seguinte, com a decadência do monaquismo, o pensamento beneditino ficaria restrito aos muros das abadias. Os olhares se voltariam para as universidades, onde, movidos pela chegada das traduções das obras aristotélicas, os intelectuais travariam debates que mudariam definitivamente a base teológica no Ocidente.

Ao fim desta seção, concluímos que o projeto educativo defendido por Bernardo de Claraval atingiu diversos âmbitos da sociedade, convencendo os líderes sobre a importância da manutenção do pensamento tradicional monacal no ensino da teologia e na austeridade no seguimento dos valores cristãos, seja na vida monacal, seja na vida laica.



## CAPÍTULO 3

# A CONTEMPLAÇÃO NO PENSAMENTO BERNARDINO

Nas seções anteriores, abordamos os elementos essenciais da vida monástica beneditina (conhecimento e contemplação) e alguns aspectos econômicos, políticos, sociais e educacionais do século XII, onde atuaram os autores cistercienses. Mostramos, ainda, que os escritos de Bernardo de Claraual, direcionados aos diversos segmentos sociais, correspondiam ao desejo de estender a mentalidade monástica para toda a sociedade.

Nesta seção, o objetivo é abordar o conceito de contemplação desenvolvido por esse autor nas obras *Sermones super Cantica canticorum* (Sermões sobre os Cânticos dos Cânticos) e no *De Diligendo Deo* (Deus há de ser amado), relacionando esse conceito ao ideal de formação por ele proposto tanto para os monges quanto para os demais homens do século XII.

Nessas obras, ele apresenta a contemplação como o ápice do desenvolvimento da capacidade humana de amar. Essa capacidade, desenvolvida durante o itinerário espiritual do monge, revelava o próprio processo de conhecimento da pessoa, no qual haveria uma unidade entre o intelecto e o amor.

### 3.1 O AMOR E O INTELLECTO NA TEOLOGIA/ANTROPOLOGIA DE BERNARDO DE CLARAUAL

De acordo com McGinn (2003), o conteúdo fundamental da teologia de Bernardo é Deus, o homem e o mistério de sua união, ou seja, o encontro

genesíaco<sup>133</sup> da criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Pode-se afirmar, portanto, que o autor se fundamentou em uma antropologia para explicar esse mistério.

Semelhantemente a Agostinho e Gregório Magno, Bernardo tinha uma concepção “unitária” do universo, ou seja, entendia que o homem, saído das mãos de Deus, foi chamado a se encontrar com ele. Ele se encontrava submerso em uma realidade que se apresentava aos seus olhos como um todo orgânico e hierárquico. Nesse todo, o homem, centro da criação, usufruía de um lugar especial, já que também pertencia à ordem espiritual, que, para o autor, obedecia à seguinte hierarquia: animais, homens, anjos e Deus.

É evidente que o espírito do homem, que ocupa o lugar intermediário entre o superior e o inferior, tem necessidade de um corpo, porque sem ele não pode ser ele mesmo nem servir aos outros (Bernardo de Claraval, SC 5,5, 1955, p. 27, trad. nossa).<sup>134</sup>

Bernardo entendia que, como reflexo dessa ordem, o homem era um “microcosmo”. Posto na encruzilhada do material com o espiritual, este gozava de um lugar especial no mundo, porque, por meio da “participação”, estava ligado a Deus por ter origem divina.

Nessa encruzilhada, ele sofria a pressão das paixões do mundo exterior, as quais afetavam seu corpo e seus instintos, fruto do pecado original. Como Agostinho, Bernardo tinha uma visão negativa do corpo e da sexualidade. Era preciso que o homem reconhecesse sua condição carnal, de pecador (linha paulina),<sup>135</sup> e, por meio da humildade, desejasse retornar a Deus. O autor, no entanto, reconhecia o valor do homem, ao afirmar que o êxtase completo se daria na ressurreição, quando o corpo se uniria à alma e veria Deus. Para

<sup>133</sup> Conferir em: Gn 1, 26.

<sup>134</sup> *Porro hominis spiritum, qui medium quemdam inter supremum et infimum tenet locum, usque adeo ad utrumque necessarium habere corpus manifestum est, ut absque eo nec ipse proficere, nec alteri prodesse possit.*

El espíritu del hombre, que ocupa como el lugar medio entre lo más elevado y lo más bajo, es evidente que de tal modo tiene necesidad de un cuerpo, que sin él ni puede bastarse a sí mismo ni servir a otros.

<sup>135</sup> Paulo de Tarso, em suas cartas, especialmente aos romanos, explica sua visão sobre a salvação, sugerindo que o homem exterior (ligado aos sentidos e às paixões), num caminho de crescimento e adesão à Cristo, vá deixando prá trás as coisas mundanas e vá dedicando-se às coisas espirituais, fortalecendo seu interior. Essa é a linha paulina seguida por Agostinho e Bernardo de Claraval.



ele, não era o corpo em si que tinha problemas, mas as enfermidades, que o faziam sofrer (McGinn, 2003).

Bernardo não criou uma fórmula antropológica singular, mas aperfeiçoou um sistema ternário já existente na patrística: formação/deformação/reconstituição. A formação, criação do homem à imagem e semelhança de Deus e constituído de livre-arbítrio; a deformação, resultado do pecado que manchou sua imagem; a reconstituição, restabelecimento progressivo da imagem original, com a ajuda de Cristo.

À semelhança de Agostinho, em *Confissões* Bernardo apontava que o conhecimento de si era o reconhecimento da difícil condição humana, o que implicava ter humildade. A grandeza e a miséria dessa condição estariam na tensão entre o querer e o fazer. Por isso, segundo ele, o ponto de partida da conversão seria o “conhece-te a ti mesmo”. Essa reflexão, que remete à concepção de Sócrates sobre a descoberta do mundo interior, foi um marco primordial na filosofia no século XII. Como afirma Marabelli (2006), o “conhece a ti mesmo” na vida espiritual produz um aprofundamento antropológico no plano reflexivo. No século XII, esse aprofundamento refletia o alto nível de intelectualidade e espiritualidade a que se chegou nessa época. “Trata-se do homem que procura em si a imagem de Deus e na busca executa o esforço de se reconfigurar-se” (Marabelli, 2006, p. 54, trad. nossa).<sup>136</sup> Para Bernardo, a restauração da imagem dependia do conhecimento de si.

O conhecimento de si será o caminho para conhecer a Deus, e Ele será visto por meio da sua imagem renovada em ti, até que, contemplando cara a cara, como em um espelho, a glória do Senhor, sejas transformado claramente na mesma imagem, como pelo Espírito do Senhor (2 Cor. 3,18).<sup>137</sup> (Bernardo de Claraual, SC 36, 6, 1955, p. 263, trad. nossa.)

<sup>136</sup> Si tratta dell'uomo che cerca in sé l'immagine di Dio e nella ricerca compie lo sforzo di configurarvisi (Marabelli, 2006, p. 54).

<sup>137</sup> Atque hoc modo erit gradus ad notitiam Dei cognitio tui; et ex imagine sua, quae in te renovatur, ipse videbitur, tu quidem revelata facie gloriam Domini cum fiducia specularando, in eadem imaginem transformaris de claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu (*II Cor. III, 18*). Y por ahí tu conocimiento de ti será el camino para conocer a Dios, y por su imagen en ti renovada será El visto, hasta que, contemplando confiadamente y cara a cara, como en espejo, la gloria del Señor, sejas transformado en la misma imagen, de claridad en claridad, como por el Espíritu del Señor.

O conhecimento de si era o caminho que levaria ao conhecimento de Deus e à semelhança com sua imagem. Assim, podemos compreender que para o autor, conhecer era tornar-se pessoa. Como afirma De Elía (2008, p. 30), “[...] muito mais que uma relação da razão, conhecer é ser”. Nesse pensamento, vestígio de Platão e Orígenes, está implícito que a natureza do conhecimento está relacionada a uma capacidade existencial:

O conhecimento é entendido como algo mais profundo que uma operação entre outras atribuíveis a uma natureza: conhecer é ser, fazer-se, constituir-se, tomar posse do conhecido e fazer-se o conhecido. [...] O conhecimento é a progressiva posse da própria verdade, é o enriquecimento da própria vida, e, definitivamente, a participação cada vez mais intensa nesse mundo mais real [...]. (De Elía, 2008, p. 30, grifos do autor, trad. nossa).<sup>138</sup>

Conhecer, portanto, é muito mais do que um ato da razão, está relacionado ao fazer-se pessoa. Se a verdade plena está em Deus, o objetivo do homem é conhecer a Deus. Se o homem está ligado a Deus, conhecê-lo significa conhecer um pouco de si também e tornar-se parecido com seu criador, tornando-se pessoa. O conhecimento de Deus e das coisas divinas é visto como uma participação no ser de Deus. O conhecimento é a posse progressiva da própria verdade na participação cada vez mais intensa do mundo. O conhecimento de Deus se dá na relação com ele, e o ato de conhecer vem acompanhado de um tipo de contato, uma experiência mística.

Para Bernardo, a sabedoria não tinha apenas sentido intelectual, pois implicava saborear o bem, a presença de Deus. O conhecimento era, para Bernardo, a participação divina, sua ação no homem, a presença do mistério que se fazia semelhante para que se pudesse conhecê-lo (De Elía, 2008).

Dessa forma, segundo esse autor, quando Bernardo declarou que Deus não era um objeto da ciência, mas a fonte de todo o bem e de todo o ser, fez a tradução da máxima “conhecer é ser”. O conhecimento de Deus não se daria apenas de forma objetiva: era preciso entrar em relação com Ele.

<sup>138</sup> El conocimiento es comprendido como algo más profundo que una sola operación entre otras, atribuibles a una naturaleza: conocer es ser, hacerse, constituirse, tomar posesión de lo conocido y hacerse lo conocido. [...] El conocimiento es la progresiva posesión de la propia verdad, el enriquecimiento de la propia vida, y, en definitiva, la participación cada vez más intensa a ese mundo más real [...].

Esse contato com Deus era a contemplação, o ato pelo qual o intelecto atingia a fonte de todo o conhecimento (De Elía, 2008). Por este motivo, não havia separação entre intelecto e afeto, pois não haveria razão plena para Bernardo se esta não estivesse acompanhada da sensibilidade mística.

Para Bernardo, aprender a amar seria reconhecer a potência da paixão e controlá-la, educar o coração de forma prática, de maneira a realizar a virtude da caridade em sua melhor forma. O ordenamento (*lorde Caritatis*) do amor e da caridade não tinha como objetivo colocar o amor acima da capacidade de conhecer. Pensava-se, de acordo com Mangin (2003), que uma caridade bem ordenada levaria, sobretudo, a uma potencialização do intelecto.

Uma caridade bem ordenada representa a aquisição plena do potencial dinâmico seja do senso, a capacidade cognitiva da alma, seja do afeto, o desejo, a sua fome de amor. A expressão de Gregório Magno, *amor ipse noticia est*, “o amor já é em si uma forma de conhecimento”, aparece com frequência no século XII, porém com uma modificação significativa, *amor ipse intellectos est*. (Maginn, 2003, p.232, grifos do autor, trad. nossa).<sup>139</sup>

Para Bernardo, o amor era a fonte de vida autêntica, a verdadeira solução para restaurar a imagem deformada do homem. Para amar, era preciso agir com o equilíbrio das duas faculdades humanas: o intelecto e o afeto, já que, em sua visão, essas faculdades seriam indissociáveis. No *Sermão da liturgia da Ascensão do Senhor*, Bernardo explicou a unidade entre intelecto e afeto; na *Epístola 18*, endereçada ao cardeal Pedro, dissertou sobre a unidade entre intelecto e fé; em *Sermones super Canjica canticorum* (Sermões sobre os Cânticos dos Cânticos), evidenciou a unidade entre ciência e amor.<sup>140</sup>

No sermão *En la ascensión del Señor*, seção 5, intitulada *Del entendimiento y del afecto*, o autor analisou a complementaridade entre *intellectus* e *affectus*. Utilizando a metáfora do corpo, ele explicou que o homem não suportaria a

<sup>139</sup> Uma carità bem ordinata rappresentava la piena acquisizione del potenziale dinamico sia del *sensus*, la capacità cognitiva dell'anima, sia *dell'affectus*, o *desiderium*, il suo appetito d'amore. L'espressione di Gregorio Magno, *amor ipse notitia est*, “l'amore è già in sé una forma di conoscenza”, ricorre con frequenza nel dodicesimo secolo, ma significativamente modificata, *amor ipse intellectus est*.

<sup>140</sup> As considerações a respeito dessa condição tiveram como base as reflexões dos textos apontados por Stercal (1997).

dor de ter um membro destacado do corpo e que dor semelhante enfrentaria se fossem desmembradas as duas partes do coração humano:

Há em nosso coração dois membros, o entendimento e o afeto, porém eles se opõem muitas vezes, de modo que um se dedica às coisas elevadas e o outro se dirige às coisas ínfimas. Que grande dor e que grande tormento causa à alma ao ver-se traída violentamente pela oposição entre as partes; é como se fosse desmembrada e a dor, semelhante a um corte em nosso corpo. (Bernardo de Claraval, Asc, 5, 5, 1953, p. 557-558, trad. nossa).<sup>141</sup>

Para Bernardo, os monges teriam grandes possibilidades de manter a unidade entre inteligência e amor em seus corações, porque não lhes faltavam doutrina, *lícito divina* e direção espiritual. No caso deles, a ignorância seria fruto de um desleixo pessoal.

Oxalá que, assim como estas coisas ilustram o entendimento, também mova o afeto, para que não ocorra aquela amarguíssima contradição e aquela mortal divisão, sendo levados ao alto por uma parte e arrastados para baixo por outra (Bernardo de Claraval, Na ascensão do Senhor, 5, 6, 1953, p. 558, trad. nossa).<sup>142</sup>

Para o autor, a contradição entre a inteligência e o amor era prejudicial à formação do homem, pois somente a unidade entre as duas partes poderia proporcionar a sabedoria e a participação na ascensão de Jesus. A imitação de Jesus seria o principal objetivo do monge e a celebração litúrgica da

<sup>141</sup> *Ecce enim ut tanquam principalia cordis ipsius membra distinguam, est intellectus in nobis, est et affectus; et hi quoque saepius sibi invicem adversantes, ut alter summa petere, alter appetere intima videatur. Quantus vero is dolor quam gravis animae cruciatus, dum sic distrahitur, sic dilaceratur, sic abrumpitur a seipsa, vel ex ea saltem, quam omnibus experiri in promptu est, corporis scissione conjiciat, si quis in suo spiritu animadvertere pernicioso et periculosa insensibilitate non neglexerit.* Ved ahí, pues, por distinguir los principales miembros del corazón, que hay en nosotros entendimiento y hay también afecto, pero aun éstos se oponen muchas veces a sí mismos, de modo que se ve que el uno se endereza a lo sumo y el otro se dirige a lo ínfimo. Qué grande sea este dolor y cuán grave tormento cause al alma el verse traída violentamente a opuestas partes, cual, si fuera desgarrada y desmembrada, podemos conjeturarlo por el dolor que nos causa una cortadura en el cuerpo.

<sup>142</sup> *Utinam autem haec, ut intellectum admonent moveant et affectum NE sit intus amaríssima contradictio, et divisio molestíssima, dum hinc quidem sursum trahimur, sed retrahimur inde deorsum. Ojalá que, así como estas cosas ilustran el entendimiento, así muevan también el afecto, para que no haya dentro aquella contradicción amarguíssima y molestíssima división, siendo llevados hacia arriba por una parte y arrastados por otra hacia abajo.*

ascensão produziria a reflexão de que era possível chegar à comunhão com Deus. Em Jesus estaria centralizada a possibilidade de manter a unidade entre a inteligência e o amor. “Pensas acaso que há quem ilumine o entendimento e quem inflame o afeto? Isso ocorrerá se nos voltarmos a Cristo para que ele retire o véu de nossos corações”. (Bernardo de Claraval, Asc, 5, 10, 1953, p.560, trad. nossa).<sup>143</sup>

Toda a explicação de Bernardo acerca da inteligência teve fundamento no cristocentrismo. Com base em Agostinho, ele afirmava que era Jesus que iluminava os olhos do coração e, com sua pregação e com o afeto purificado por meio do Espírito Santo, iluminava também a inteligência.

O ofício do Verbo de Deus, sabedoria encarnada, certamente foi [...] iluminar os olhos do coração e persuadir os homens à fé por meio da pregação e da realização de milagres. Disse: *o Espírito do Senhor está sobre mim, para anunciar a boa notícia aos pobres* (Is. 61,1). E aos apóstolos dizia: *Ainda que haja pouca luz em vocês, caminhem enquanto vocês têm a luz, para que as trevas não os alcancem* (Jo 12,35). Não somente antes da paixão, mas também depois da ressurreição, apareceu-lhes de muitas formas por quarenta dias e falando do reino de Deus, em cujo tempo se lê que lhes abriu os sentidos para que entendessem as Escrituras, mais iluminando seu entendimento do que purificando seu afeto. (Bernardo de Claraval, Asc, 5, 10, 1953, p. 560-561, trad. nossa).<sup>144</sup>

<sup>143</sup> *Putas, erit qui intellectum illuminet, qui inflammet affectum? Erit utique, si convertamur ad Christum, ut velamen de cordibus auferatur.*

¿Pensas acaso que podrá haber quien ilumine el entendimiento y quien inflame el afecto? Lo habrá ciertamente si nos volvemos a Cristo para que El quite el velo de nuestros corazones.

<sup>144</sup> *Memento etenim Dei verbum et Sapientiam incarnatam [...] fabilis illa virtus, illa gloria, illa majestas, illuminare oculos cordis, et suadere fidem hominibus praedicatione pariter et ostensione signorum. Denique Spiritus Domini, ait, super me, ad evangelizandum pauperibus misit me* (Isa. LXI,1). Et apostolis loquebatur: *Adhuc modicum lumen in vobis est ; ambulate dum lucem habetis, ut non tenebrae vos comprehendant* (Joan. XII, 35). Nec modo ante passionem, sed et post resurrectionem in multis argumentis per dies quadraginta apparens eis, et loquens de regno Dei (Act. I,3) ; quando et sensum eis, ut Scripturas intelligerent, legitur aperuisse (Luc. XXIV, 45), intellectum potius informabat, quam purgabat affectum. Acuérdate del Verbo di Dios y Sabiduría encarnada, cuyo empleo ciertamente fue [...] iluminar los ojos del corazón y persuadir la fe a los hombres con su predicación y con la ostensión de sus milagros. *El espíritu del Señor dice, está sobre mí; a anunciar buenas nuevas a los pobres me envió* (Is. 61,1). Y a los apóstoles decía: *Aun hay poca luz en vosotros; andad mientras tenéis luz, para que no os cojan las tinieblas* (Jo 12,35). Ni solamente antes de la pasión, sino también después de la resurrección, apareciéndose a ellos en muchas pruebas por

A inteligência iluminada e o afeto purificado por meio de Cristo eram características do ser equilibrado, ou reestruturado, nos termos de Bernardo. Essa reestruturação se dava por meio da Páscoa de Jesus: o Verbo se fez homem e se doou, por meio de sua própria morte, para que os homens pudessem ficar livres do pecado original. No entanto, trazendo consigo a marca desse pecado, do drama que deformou a beleza da criação (De La Torre, 1985, p. 2), o homem estaria sempre dividido interiormente por uma luta entre os desejos, dos quais alguns tendem para o mal<sup>145</sup> e outros se inclinam para o bem. Por esse motivo, o monge devia celebrar o ano litúrgico, refletindo sobre todos os momentos da busca pela salvação.

Bernardo escreveu sermões para todos esses momentos, pois seu desejo era formar no monge sua identidade fundamental. De acordo com De La Torre (1985), o autor queria resgatar a beleza perdida, tanto em si quanto nos outros. Ele acreditava que a estrutura antropológica do homem, dividida pelo pecado original (carne-de-pecado/alma, espírito-de-beleza-deformada/seduzida para o amor), poderia ser reunificada por meio da vivência da liturgia.

Pensemos que, para o monge, o tempo tinha a dimensão da liturgia das horas e do calendário litúrgico. Durante a celebração da liturgia, os sermões proporcionavam a reflexão sobre o próprio sentido da vida e da identidade da pessoa, reatualizando os mistérios da economia da salvação, ou seja, tornando presentes os momentos principais da vida de Jesus, os quais eram exemplos a serem imitados. Na luta interior de cada um, o mistério da ressurreição de Jesus se realizaria e poderia ser celebrado em um ciclo ininterrupto durante o ano litúrgico. Os sermões de Bernardo direcionavam a reflexão do monge para o entendimento de sua condição e o animavam na busca do encontro com Deus (De La Torre, 1985).

No pensamento de Bernardo, a relação indissociável entre inteligência e amor era semelhante à relação entre inteligência e fé (*intelectos e fides*). Na *Epístola 18*, endereçada ao cardeal Pedro no ano de 1127, ele explica que somente aqueles que aderiam a Cristo poderiam ser santos como ele; aqueles que, ao contrário, aderiam à vaidade, assemelhando-se a ela, nunca conseguiriam a santidade. Para aderir a Cristo era necessário ter uma dupla

---

cuarenta días y hablando del reino de Dios, en cuyo tiempo se lee también que les abrió el sentido para que entendiesen las Escrituras, más bien ilustrando su entendimiento que purificando el afecto.

<sup>145</sup> De acordo com De La Torre (1985), a concepção de mal era entendida por Bernardo à luz das obras de Orígenes (*De Principiis*), Eusébio de Cesareia (*História eclesiástica* 1,18. In: BAC, Madrid, 1973) e de Gregório Magno, bem como do livro I de Henoc e do livro IV dos Macabeus.

condição: conhecimento e amor. “Aderindo, não apenas com o conhecimento, mas com o amor”. (Bernardo de Claraval, Ep.18, 1, 1955, p.1120, trad. nossa)<sup>146</sup>. A possibilidade de seguir Cristo passava pelo desejo autêntico:

[...] o poder agora gosta pela fé e buscar pelo desejo a quem, entretanto, não se pode ver face a face ou abraçar plenamente no amor, [...] Este, sem dúvida, terá lugar quando a justiça se converter em juízo, isto é, a fé em inteligência, a justiça que vem da fé no juízo do pleno conhecimento, e o desejo da peregrinação na plenitude do amor. [...] Da mesma forma que a fé conduz ao pleno conhecimento, assim também o desejo conduz ao amor. (Bernardo de Claraval, Ep.18, 2, 1955, p. 1121, trad. nossa).<sup>147</sup>

Desta passagem, podemos extrair o cerne do pensamento do autor: conhecimento e amor eram indissociáveis, assim como fé e desejo. “Por meio desses dois braços da alma, o conhecimento e o amor – o conhecer e o amar –, se abraça e quem sabe se compreende [...] Cristo” (Bernardo de Claraval, Ep.18, 3, 1955, p.1121, trad. nossa).<sup>148</sup>

Concepção semelhante aparece nos *Sermoes super Canjica canticorum* (*Sermões sobre os Cânticos dos Cânticos*). No capítulo 5 do Sermão 8, quando a esposa pede o beijo ao esposo, ela o recebe graças ao Espírito Santo. “E esta revelação, que se faz por meio do Espírito Santo, não só ilumina o intelecto para conhecer, como inflama a vontade para amar” (Bernardo de Claraval, SC, 8, 5, 1955, p. 42, trad. nossa).<sup>149</sup> Percebemos a íntima relação entre o intelecto e o amor. Separados, nem um nem outro permitiriam o conhecimento pleno e o encontro com Deus. É o que afirma o autor:

<sup>146</sup> “Adhiriéndonos – digo – no solo por el conocimiento, sino también por el amor”.

<sup>147</sup> [...] el poder ahora gustar por la fe y buscar por el deseo a quien todavía no podemos contemplar cara a cara o abrazar plenamente por el amor, [...] Lo cual, sin duda ninguna, tendrá lugar cuando la justicia se convierta en juicio, esto es, la fe en inteligencia; la justicia que proviene de la fe, en el juicio del pleno conocimiento, y el deseo de la peregrinación, en la plenitud del amor. [...] Así como la fe conduce al pleno conocimiento, así también el deseo al pleno amor.

<sup>148</sup> Con estos dos brazos del alma, el entendimiento y el amor – el conocer y el amar –, se abraza quizás y se comprende [...] Cristo.

<sup>149</sup> At vero dando Spiritum per quem revelat, etiam ipsum revelat; dando revelat, et revelando dat. Porro revelatio, quae per Spiritum sanctum fit, non solum illustrat ad agnitionem, sed etiam accendit ad amorem [...]. “Y esta revelación, que se hace por el Espíritu Santo, no sólo ilustra el entendimiento para conocer, sino que inflama la voluntad para amar”.



Com muita razão se diz que a ciência dada neste beijo vai com amor, porque o beijo é seu símbolo: [...] Assim, sem o amor, a ciência que busca a vaidade não procede deste beijo [...]. Não creia, pois, haver recebido este beijo nem o que entende a verdade e não a ama, nem o que a ama, mas não a entende, não cabendo erro nem fraqueza neste beijo (Bernardo de Claraual, SC 8, 6, 1955, p.43, trad. nossa).<sup>150</sup>

O conhecimento pleno ocorre quando não há mais divisão entre a ciência e o amor. Essa unidade deve ser buscada por aquele que deseja conhecer, pois ela é dada gratuitamente a quem se propõe a se deixar beijar, ou seja, experimentar esta unidade proveniente da união mística, simbolizada pelo beijo do esposo na esposa (Cântico dos Cânticos).

Dessa forma, compreendemos que, para Bernardo, o amor sponsal, a contemplação ou a experiência mística, é o fim do itinerário de quem busca o conhecimento e se propõe a encontrá-lo, seja no mosteiro seja fora dele: “[...] feliz beijo, por meio do qual não só se conhece a Deus, mas também se ama ao Pai, o qual de nenhum modo se conhece plenamente se não se o ama perfeitamente” (Bernardo de Claraual, SC 8,9, 1955, p.45, grifos do autor, trad. nossa).<sup>151</sup>

A seguir, analisaremos a descrição do encontro místico feita pelo autor nos Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, bem como do itinerário para a contemplação apresentado em *De Dirigindo Deo*.

### 3.2 O AMOR E A CONTEMPLAÇÃO EM SERMÕES SUPER CANJICA CANTICORUM

Com base nos três primeiros capítulos do livro bíblico Cântico dos Cânticos, Bernardo escreveu 86 sermões: os primeiros 28, entre 1135 e 1137 e os demais, depois de 1148 (Ramos, 1955).

<sup>150</sup> *Et bene scientia, quae in osculo datur, cum amore recipitur; quia amoris indicium osculum est. Scientia ergo quae inflat, cum sine charitate sit, non procedit ex osculo. [...] Neuter ergo se osculum percepisse putet, sive qui veritatem intelligit, nec diligit; sive qui diligit, Nec intelligit. Sane in osculo isto nec error locum habet, nec tepor.*

Con mucha razón se dice que la ciencia dada en este beso va con el amor, porque el beso es símbolo de él. Así, careciendo de amor, la ciencia que hincha no procede de este beso: [...]. No crea, pues, haber recibido este beso ni el que entiende la verdad y no la ama, ni el que la ama y no la entiende, no cabiendo error ni tibieza en este beso.

<sup>151</sup> *Felix tamen osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater: qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur.*

Pero feliz beso, por el cual no sólo se conoce a Dios, sino que se ama al Padre, EL QUE DE NINGÚN MODO SE CONOCE PLENAMENTE SI NO SE LE AMA PERFECTAMENTE”.



O versículo de abertura da obra é uma reprodução da primeira frase do Cântico dos Cânticos<sup>152</sup>: refere-se ao desejo pelo beijo do esposo. O autor comenta quanto é bom refletir sobre um texto bíblico tão poético e doce.

[...] *Beije-me com os beijos de sua boca* (Cit 1,1). Quem exórdio é esse tão *ex abrupto*, cujo movimento repentino mais parece o término que o início de um discurso? [...] Me sinto grato por esse diálogo que se inicia com um beijo místico. [...] esta obra não é produto do espírito humano, e sim do Espírito Santo, pois com tal arte está executada que, embora sendo de difícil entendimento, é muito gostoso tentar entendê-la (Bernardo de Claraval, SC 1, 5, 1955, p.8, trad. nossa).<sup>153</sup>

No final da citação, ele relaciona o beijo dos amantes ao beijo místico, indicando que refletirá sobre a relação de amor entre a alma e seu criador, tendo como metáfora o amor do casal. É o Espírito Santo que proporciona a interpretação da metáfora que, para o autor, assim como para Orígenes<sup>154</sup>, significa o amor de Cristo, esposo divino, que beija sua esposa, entendida como a igreja ou como a alma individual.

Ainda nesse primeiro capítulo, ele descreve o lado místico desse encontro, levando-nos a perceber as características da contemplação:

Não é um som proferido pela boca, mas um júbilo do coração; não uma inflexão dos lábios, mas uma cascata de gozos; não uma harmonia resultante das vozes, mas das vontades. Não se escuta fora, nem ressoa em público. Só a escuta o que canta e aquele a quem é dedicada, quer dizer, o esposo e a esposa. É simplesmente um epitalâmico, que traduz os castos

<sup>152</sup> *Beije-me com os beijos de sua boca!* Seus amores são melhores que o vinho, o odor de seus perfumes é suave, seu nome é como óleo escorrendo, e as donzelas se enamoram de você... Arraste-me com você, corramos! Leve-me, ó Rei, aos seus aposentos e exultemos! (Ct 1, 1-4).

<sup>153</sup> Dic, quaeso, nobis, a quo, de quo, ad quem vê dicitur: *Osculetur me osculo oris sui?* (Cant. I, 1) aut quale est istud ita subitaneum, et factum repente de médio sermonis exordium? [...] Et quidem jucundum eloquium, quod ab osculo principium sumit [...] Unde constat hoc opus non humano ingenio, sed Spiritus arte ita compositum, ut quamvis difficile intellectu, sit tamen inquisitu delectabile.

[...] Béseme con el ósculo de su boca? (Ct 1,1) De quién las dice, ¿a quién se dirigen? ¿Qué exordio es éste tan ex abrupto, cuyo movimiento repentino parece más bien término que principio de discurso? [...] A buen seguro, es sumamente grato ese coloquio que comienza con un místico beso. [...] esta obra no es producto del espíritu humano, sino que ha sido compuesta por el Espíritu Santo; pues con tal arte está ejecutada que, aun siendo difícil de entender, hállase mucho gusto en buscar entenderla.

<sup>154</sup> Os dois textos de Orígenes que Bernardo tinha à sua disposição eram o Comentário sobre o Cântico dos Cânticos traduzido por Jerônimo e o traduzido por Rufino (Gilson, 1987).

e doces abraços dos espíritos, é união de vontades e estreito comércio de afetos e de mútuas inclinações (Bernardo de Claraual, SC, 1, 11, 1955, p. 11, trad. nossa).<sup>155</sup>

A contemplação é o ápice do amor, a comunhão perfeita da pessoa com seu criador. Esse estado interior, de êxtase espiritual, é resultante do itinerário no qual a vontade humana vai se adequando à vontade divina. Como afirma o autor: “Não [é] uma harmonia de vozes, mas de vontades”. A busca de união das vontades é explicada no decorrer dos Sermões por meio da doutrina patrística da imagem. A alma, criada à imagem e à semelhança de Deus, teve sua essência deformada pelo pecado original e somente pela graça é que a liberdade do homem pode ser restabelecida. Por essa razão, a pessoa também precisa desenvolver sua vontade e buscar Deus com todas as suas forças, deixando de lado seus próprios interesses.

Pois, por que haverá de permanecer ociosa e indolente? Sem dúvida, a atividade é um insigne dom da natureza; mas, se não cumpre as funções que lhe são próprias, tudo quanto existe de natural em nós se verá prontamente perturbado, amolecido, atrofiado, o que seria uma injúria para o criador. Por isso, Deus quis que se conservasse sempre na alma este insigne dom da divina largueza, a fim de que a alma não se olvidasse jamais de sua semelhança com o Verbo e, com esta lembrança, se estimulasse a ficar unida com Ele, ou, em caso de se ter separado Dele, voltasse o quanto antes à sua amizade. Não com os pés, mas espiritualmente, como as substâncias espirituais que se movem e mudam de posição com os afetos, porque a alma se distancia de Deus e vai de mal a pior quando se entrega nos braços das desordenadas paixões, tornando-a dessemelhante de si mesma e degenerando-a de sua nobreza, embora com esta degeneração não aniquile sua natureza e sim perca sua

<sup>155</sup> *Non est enim strepitus oris, sed júbilus cordis; non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consonantia. Non auditur foris, Nec enim in publico personat: sola quae cantat audit, et cui cantatur, id est sponsa et sponsus. Est quippe nuptiale carmen, exprimens castos jucundos que complexus animorum, morum concordiam, affectu unque consentaneam ad alterutrum charitatem.*

Pues no es este sonido que salga de la boca, sino alegría del corazón; no ruido de labios, sino movimiento de gozo; no concierto de voces, sino de voluntades. No se oye por afuera, pois no resuena en público. Oyenlo sólo aquella que lo canta y Aquel en cuyo honor lo canta, o sea el Esposo y la Esposa. Pues éste es un cantar nupcial que traduce los castos y dulces abrazos de los espíritus; es unión perfecta de voluntades y estrecho comercio de afectos y de mutuas inclinaciones.

semelhança com Deus. Pois bem, a volta da alma ao Verbo constitui sua conversão a Ele, a fim de ser por Ele reformada e conformada. Em que se há de reformar e conformar? Na caridade (Bernardo de Claraual , SC, 83,2, trad. nossa).<sup>156</sup>

A pessoa é encorajada pelo autor a agir, pois não tem outra forma de buscar a integridade a não ser desejando modificar seu comportamento. Bernardo explica que a educação da vontade é um processo indispensável para o crescimento interior e, mesmo que seja difícil, é preciso se lembrar da graça, ou seja, de que Deus amou primeiro.

*Procurei, diz a Esposa, aquele que minha alma ama. A isso convida-te Aquele que se antecipa em sua benignidade e primeiro te procurou e te amou. De maneira alguma poderias procurá-lo se não tivesses sido procurada primeiro, nem amar se não tivesses sido amada primeiro. Antecipou-se a ti e não apenas com uma benção, mas com as duas: a de buscar-te e a de amar-te. O amor que ele te tem o move a buscar-te e a busca é fruto e sinal certo do amor que ele te tem. Foste amado para não suspeitares de que ele te procurava para castigar-te, e te buscou para não te lamentares de que seu amor foi estéril. Esta dupla e suave benignidade é*

<sup>156</sup> *Utquid enim dormitet industria? Grande profecto in nobis donum naturae ipsa est: quae si minus suas exsequatur partes, nonne quod reliquum habet natura in nobis, totum turbabitur, totum quase quadam vetustatis operietur ruhigine? Id quidem injuria auctori. Et utique ad hoc auctor ipse Deus divinae insigne generositatis perpetuo voluit in anima conservari, ut semper haec in sese ex Vervo habeat, quo admoneatur semper, aut stare cum Verbo, aut redire, si mota fuerit. Non mota quase locis migrans, aut pedibus gradiens, sed mota (sicut substantiae utique spirituali moveri est cum suis affectibus, imo defectibus, a se quedam modo in pejus vadit, cum se sibi vitae et morum pravitate dissimilem facit, reddit degenerem: quae tamen dissimilitudo non naturae quantum sui comparatione atollens, tantum faedans conjunctione. Jam vero animae redditus, conversio ejus ad Verbum, reformandae per ipsum, conformandae ipsi. Ia quo? In charitate.*

Pues ¿por qué ha de permanecer ociosa e indolente? Sin duda la actividad es un insigne don de naturaleza; más, si no cumple las funciones que le son propias, todo cuanto hay de natural en nosotros se verá pronto perturbado, enmohecido e atrofiado, lo cual constituye una injuria al Creador. Por ello Dios ha querido que se conservase siempre en el alma este insigne don de la divina largueza, a fin de que el alma no se olvidase jamás de su semejanza con el Verbo, y con este recuerdo se estimulase a estar unida con El, o, en caso de haberse apartado de Él, volviese cuanto antes a su amistad. No es movida como quien se aleja con los pies, sino espiritualmente, cual corresponde a sustancias espirituales que se mueven y cambian de posición con los afectos; porque el alma se aleja de Dios e va de mal en peor cuando se entrega en brazos de sus desordenadas pasiones, haciéndose desemejante de sí misma y degenerando de su noble alcurnia, aunque con esta degeneración no aniquila su naturaleza, sino que pierde en esto su semejanza con Dios. Ahora bien, la vuelta del alma al Verbo constituye su conversión a Él, a fin de ser por El reformada y conformada con El. ¿Y en qué se ha de reformar y conformar? En la caridad.

tão patente que te infunde coragem, repele todo temor e faz com que queiras voltar excitando teu afeto. Daí vem o zelo, daí o ardor para buscares Aquele que ama tua alma, pois seguramente não poderias buscá-lo se não tivesses sido buscada por ele e mesmo quando ele te buscasse não poderias lhe falar, sem a sua ajuda (Bernardo de Claraual, SC, 84, 5, 1955, p. 561, grifo do autor, trad. nossa).<sup>157</sup>

Nessas duas citações, percebemos a doutrina da imagem e o papel desempenhado pela graça de Deus na criação. Compreendemos também o papel do homem nesse processo. Para que a imagem de Deus seja integral no homem, é preciso que ele queira, que se disponha a crescer, ou seja, que entre em um caminho educativo de ascese espiritual. Então, poderá experimentar sentimentos de amor cada vez mais semelhantes ao amor de Deus.

O amor não pede outra causa ou fruto além de si mesmo. *Amo porque amo, amo para amar.* Grande coisa é o amor, se, porém, volta a seu princípio e a sua origem, retornando a sua fonte para dela tirar a força para continuar a fluir. O amor é o único entre todos os movimentos, sentimentos e afeições da alma com o qual a criatura pode responder a seu Autor, não com plena igualdade, mas de uma maneira

<sup>157</sup> *Quaesivi, ait illa, quem diligit anima mea. Nempe huc te provocat anticipantis benignitas illius, qui te et prior quaesivit, et prior dilexit. Minime prorsus nisi prius quaesita quaereres, sicut Nec diligeres nisi dilecta prius. Non in una tantum benedictione, sed in duabus praeventa es, dilectione et quaesitione. Dilectio causa quaesitionis; quaesitio fructus dilectionis est et certitudo. Dilecta es, ne ad supplicium potius quaesitam suspiceris; quaesita es, ne frustra dilectam conqueraris. Utraque tam amica comperta suavitas et ausum dedit, et verecundiam depulit, et reditum persuasit, et movit affectum. Hinc zelus, hinc ardor iste quaerendi quem diligit anima tua ; quia profecto necnon quaesita quaerere poteris, necnon quaerere quaesita nunc potes.*

*Busqué, dice ella, al que ama mi alma.* A esto te provoca la benignidad de Aquel que te previno buscándote y amándote el primero. No le buscarías ni le amarías si antes no hubieses sido por El buscado y amado. Y no fuiste prevenido con una sola bendición, sino con dos: la de buscarte y la de amarte. El amor que te tiene le ha movido a buscarte, y el buscarte ha sido fruto y señal cierta del amor que te tiene. Has sido amado a fin de que no sospeches que te busca para castigarte, y te ha buscado para que no puedas lamentarte de que su amor ha sido estéril. Esta doble y patente benevolencia te infunde aliento y disipa totalmente tus temores; te impulsa a volverte a Él despertando tus afectos. De ahí la fervorosa diligencia con que buscas al que ama tu alma, pues no podrías en manera alguna buscarle si Él no te hubiese antes buscado; y aun cuando Él te hubiera buscado, todavía no podrías hallarle sin su ayuda.

bastante semelhante (Bernardo de Claraval. SC, 83, 4, 1955, p. 556, grifos do autor, trad. nossa).<sup>158</sup>

O autor defende a capacidade humana de amar e afirma que o amor é o único sentimento que pode ser desenvolvido pelo homem, tornando possível que ele responda de forma parecida ao amor de Deus. A característica principal desse sentimento é o desinteresse, ou seja, ele não procura outra coisa senão ele mesmo. Podemos afirmar, assim, que Bernardo de Claraval define o conceito de amor como benevolência, bem querer ou caridade. É o que fica evidenciado na continuidade desse Sermão.

Grande coisa é o amor, mas tem diferentes graus. O da esposa é o mais elevado. Porque os filhos amam pensando na herança e, no temor de perdê-la, quanto mais reverenciam aquele de quem a esperam, menos amam. Suspeito do amor que é sustentado pela esperança de receber algo diferente dele mesmo. É fraco aquele que, perdida a esperança, diminui ou se extingue. Impuro é o que deseja outra coisa. Pois o amor puro não é mercenário, não tira sua força de qualquer esperança nem sofre dano com a desconfiança. Este é o amor da esposa, e é assim justamente porque é esposa, qualquer que seja. A esposa possui este amor em abundância e disso se alegra o esposo. Este não pede mais nem a esposa possui outra coisa. Eis o que os faz esposo e esposa. Este amor é próprio dos esposos, ninguém mais o atinge, nem o filho. (Bernardo de Claraval, SC, 83, 5, 1955, p. 556, trad. nossa).<sup>159</sup>

<sup>158</sup> *Fructus ejus, usus, ejus. Amo quia amo; amo, ut amem. Magnus res amor, si tamen ad suum recurrat principium, si suae origini redditus, si refusus suo fonti semper ex eo sumat, unde jugiter fluat. Solus est amor ex omnibus animae motibus, sensibus atque affectibus, in quo potest creatura, etsi non ex aequo, respondere auctori, vel de simili mutuam rependere vicem.*

El amor no requiere causa además de él, sino fruto. Su fruto es su uso. Amo porque amo, amo por amar. Cosa grande es el amor, con tal que vuelva a su principio, si devuelto a su origen, si refundido a su fuente, toma siempre de ella de donde siempre fluya. Sólo el amor, entre todos los movimientos, sentires y afectos del alma, puede la criatura pagar equitativamente y con algo semejante a su Autor.

<sup>159</sup> *Magna res amor; sed sunt in eo gradus. Sponsa in summon stat. Amant enim et filli, sed de haereditate cogitant: quam dum verentur quoquo modo amittere, ipsum a quo exspectatur haereditas, plus reverentur, minus amant. Suspectus est mihi amor cui aliud quid adipiscendi spes suffragari videtur. Infirmus est, qui fortespe subtracta, aut exstinguitur, aut minuitur. Impurus est, qui et aliud cupit. Purus amor mercenarius non est. Purus amor spe vires non sumit, nec tamen diffidentiae damna sentit. Sponsae res et spes unus est amor. Hoc sponsa abundat, hoc contentus et sponsus. Nec is*

Bernardo faz uma analogia entre o interesse do mercenário e o homem que não sabe amar, explicando que não há outra forma de amar senão com desinteresse. A segunda parte da citação refere-se à única possibilidade de amar e ser amado plenamente. Bernardo situa essa possibilidade no amor sponsal, ou seja, para ele, o amor/contemplação não é um sentimento filial, é um sentimento ‘carnal’, na sua mais íntima conotação, é o amor entre os esposos. Mesmo que a esposa ame menos, pois o esposo tem uma capacidade muito maior que ela de amar, se a esposa renunciar a todos os demais afetos e se entregar exclusivamente a esse amor, o encontro nupcial se torna possível.

Contudo, ainda que a criatura ame menos, pois é menor, se ama com toda sua capacidade, nada falta a seu amor que foi tão intenso, quanto podia ser. Por isso, como disse, amar assim é contrair núpcias, porque não pode amar dessa forma e ser pouco amada. No pleno consenso de dois está o perfeito e íntegro matrimônio. [...] Feliz aquela a quem foi dado experimentar abraço tão suave! Tudo isso não é mais que o amor casto e santo, suave e doce, tão sereno quanto sincero, amor mútuo, íntimo e forte que une dois não em uma carne em um só espírito, como diz Paulo: Quem se une a Deus é um só espírito com Ele (1 Cor 6,17) (Bernardo de Claraual, SC, 83, 6, 1955, p. 557, trad. nossa).<sup>160</sup>

*aliud quaerit, nec illa aliud habet. Hinc ille sponsus, et sponsa illa est. Is sponsis proprius est, quam alter nemo attingat, nec filius quidem.*

Cosa grande es el amor, más hay en él grados. La esposa está en el más alto. Porque aman los hijos, más piensan en la herencia, y en temiendo que de cualquier modo pueden perderla, reverencian más a aquel de quien se espera la herencia, ámanle menos. Sospechoso me resulta el amor que parece esperar algo distinto de él mismo. Flaco es aquel que, en faltando quizá la esperanza, o se extingue o disminuye. Impuro es el que codicia también otra cosa. El amor puro no es mercenario. El amor puro no toma fuerzas con la esperanza, sin sentir, sin embargo, menoscabo con la desconfianza. Tal es el de la Esposa, por ser esto la Esposa, cualquiera que sea. La cosa y la esperanza de la Esposa, con éste se contenta el Esposo. Y no busca éste otra cosa ni aquélla tiene otra. Por eso es El Esposo y ella Esposa. Este es propio de esposos, al que ningún otro alcanza, ni el hijo siquiera.

<sup>160</sup> Nam, etsi minus diligit creatura, quoniam minor est; tamen si ex tota se diligit, nihil deest ubi totum est. Propterea, ut dixi, sic amare, nupsisse est: Quoniam non potest sic diligere, et parum dilecta esse, ut in consensu duorum integrum stet perfectumque connubium. Felix, cui tantae suavitis complexum experiri donatum est! quod non est aliud, quam amor sanctus et castus, amor suavis et dulcis; amor tantae serenitatis, quantae et sinceritatis; amor mutuus, intimus, validusque, qui non in carne una, sed uno plane in spiritu duos jungat, duos faciat jam non duos, sed unum, Paulo ita dicente: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est (I Cor. VI, 17).*

Chegamos então ao ápice da definição de amor místico: o amor esponsal. O caminho que a pessoa deve percorrer para encontrar a paz que esse amor proporciona passa pela mudança de atitudes em um contínuo processo de crescimento. O encontro dos esposos no leito de amor deve ser preparado pelas flores das boas atitudes. Como em *De Dirigendo Deo*, Bernardo explora a metáfora do leito nupcial e das flores.

Talvez aspire à paz da contemplação e fazes bem, apenas não te esqueças das flores com que o leito da esposa é ornado. Por isso cuida também tu de cobrir o teu com as flores das boas obras e da prática das virtudes, de modo que o santo ócio seja por elas preparado como o fruto é preparado pela flor (Bernardo de Claraval, SC, 46, 5, 1955, p. 313, trad. nossa).<sup>161</sup>

Por fim, o autor explica que a contemplação deve ser uma experiência constantemente desejada e preparada, assim como a esposa espera a visita do esposo em seu leito. Esse amor só poderá ser vivido em sua plenitude na eternidade, mas parcialmente pode ser sentido sempre que o desejo for intenso e sempre que a vontade da pessoa coincidir com a vontade de Deus.

Portanto, se, para algum de nós, como para o Santo Profeta, é bom estar junto de Deus, ou, para falar mais claramente, se há entre nós alguém inflamado do divino amor que deseja sair desse corpo mortal e estar com Cristo, nisso pensa com frequência, com sede ardente e toda a veemência da vontade, esse com certeza receberá o Verbo como esposo no tempo de sua visita, ou seja, quando sentir-se envolvido interiormente

---

Pues si menos exige la criatura por ser menor, si ella ama toda, nada le falta donde está todo. Por eso, dije, amar así es haberse desposado; por cuanto no puede amar así y ser poco amada, quedando asentado un íntegro y perfecto matrimonio del consentimiento de los dos. [...] Dichosa aquella a quien se dio sentir abrazo de tanta suavidad, que no es otro sino el amor santo y casto, y el amor suave y dulce, amor de tanta serenidad como sinceridad, amor mutuo, íntimo e fuerte, que junta, no en una sola carne, sino en un espíritu, diciendo así Pablo: Quien se adhiere a Dios, es con El un mismo espíritu (1 Cor 6,17).

<sup>161</sup> **Em forte appetis et ipse contemplationis quietem, et bene facis: tantum ne obliviscaris flores, quibus lectulum sponsae legis aspersum. Ergo cura et tu tuum similiter circumdare bonorum floribus operum, virtutum exercitio, tanquam flores fructum sanctum otium praevenire.**

Tal vez aspiras al dulce descanso de la divina contemplación, y en esto eres digno de loa; con tal, empero, que no olvides esas flores que cubren el lecho de la Esposa. Por tanto, procura cubrir el tuyo con las de las buenas obras, mediante el ejercicio de las virtudes, que son cual odoríferas plantas que producen flores de santidad, de las cuales salen los sabrosos frutos de la contemplación.



pelos braços da sabedoria e invadido pela suavidade do santo amor. Mesmo se ainda está peregrinando nesse corpo mortal, o desejo de seu coração lhe será concedido (SI 20, 3), embora parcialmente e apenas por um certo e breve tempo. Buscado com muitas lágrimas, preces e vigílias, quando se pensa poder retê-lo, escapa. Voltando ao que chora e o persegue com todo empenho de seu coração, deixa-se apanhar, mas não permite que o retenham e, de novo, escapa de repente das mãos que o prendem. Mas se a alma devota insiste em suas preces e prantos, retornará e não se furtará ao desejo que seus lábios manifestaram. Mais uma vez desaparecerá e não será visto até que novamente seja buscado com toda força do desejo. Assim, pode-se experimentar com frequência a alegria pela presença do esposo neste corpo, mas jamais de forma muito intensa, pois, ainda que sua visita cause alegria, sua precariedade é motivo de tristeza. Tudo isso deve padecer a amada até que, depondo o peso do fardo da carne, voe dessa vida levada pelas asas do seu desejo, percorrendo com liberdade os campos da contemplação e seguindo em espírito o amado aonde quer que ele vá, sem que nada lhe atrapalhe ou detenha (Bernardo de Claraval, SC, 32, 2, 1955, p. 229, trad. nossa).<sup>162</sup>

<sup>162</sup> *Ergo si cui nostrum cum sancto Propheta adhaerere manifestus, si quis in nobis est ita desiderii vir, ut cupiat dissolvi et cum Christo esse, cupiat autem vehementer, ardentem sitiatur, assidue meditetur; is profecto non secus quam informa sponsi suscipiet verbum in tempore visitationis, hora videlicet qua se astringi intus quibusdam brachiis sapientiae, atque inde sibi infundi senserit sancti suavitatem amoris. Siquidem desiderium cordis ejus tribuetur ei, etsi adhuc peregrinatus in corpore, ex parte tamen, idque ad tempus, et tempus modicum. Nam cum vigiliis, et obsecrationibus, et multo labore et imbre lacrymarum quaesitus adfuerit, subito dum teneri putatur elabitur; et rursus lacrymantem et insectantem occurrentem, comprehendit patitur, sed minime retineri, dum subito iterum quae e manibus evolat. Etsi institerit precibus et fletibus devota anima, denuo revertetur, et voluntate labiorum ejus non fraudabit eam; sed rursus mox disperebit, et non videbitur, nisi iterum toto desiderio requiratur. Ita ergo et in hoc corpore potest esse de praesentia sponsi frequens laetitia, sed non copia; quia etsi visitatio, sed molestat vicissitudo. Et hoc tandiu necesse est pati dilectam, donec semel posita corporeae sarcina molis, avolet et ipsa levata pennis desideriorum suorum, libere iter carpens per campos contemplationis, et mente sequens expedita dilectum quocumque ierit.*

Si, pues, alguno de nosotros halla, como el profeta, ser para él un grande bien el estar adherido a Dios, o, hablando más claro, si hay alguno entre vosotros tan inflamado en el divino amor que desee salir de este cuerpo mortal y estar con Cristo, y que lo desee con tanto afán que sienta de ello ardiente sed, y lo medite sin cesar, ese tal, sin duda, no recibirá al Verbo de otro modo que en forma de Esposo, cuando éste se digne visitarle, o sea cuando sienta que le estrecha interiormente como los brazos, y reciba la infusión le la suave dulcedumbre del santo amor; porque indudablemente verá satisfechos los deseos de su corazón, aunque envuelto aún en este cuerpo mortal y viviendo en el destierro. Entienda, sin embargo, que no posee al Esposo sino en parte, por algún tiempo, y aun por muy corto tiempo. Porque acontece no pocas veces que, después de haber sido buscado con muchas vigílias y oraciones, trabajos y abundantes lágrimas, presentase por fin al alma; pero, o la



Nessa passagem, o autor interpreta o Cântico dos Cânticos de uma forma muito detalhada. A contemplação é comparada ao sentimento arrebatador da paixão dos amantes que, embora se pertençam, não permitem que a certeza deixe o amor cair na rotina. Dessa forma, o desejo é sempre alimentado e a delícia da conquista é sentida com intensidade cada vez maior.

Comparando o amor espiritual ao amor humano, Bernardo ensina aos monges e aos possíveis outros leitores de seus escritos o sentimento mais refinado que o ser humano pode experimentar. O desenvolvimento da sensibilidade, portanto, é condição para experimentar o caminho espiritual. Dessa forma, refletimos que, para Bernardo, não há experiência de amor espiritual sem que a pessoa experimente o amor humano, ou seja, é preciso amadurecer na prática das virtudes, principalmente no amor como caridade. A contemplação, assim, não pode ser entendida como um sentimento experimentado por aqueles que renunciam às experiências humanas e se enclausuram nos mosteiros; pelo contrário, afastando-se da humanidade e do mundo real, a pessoa ficará cada vez mais longe de fazer essa experiência.

Ensinando os monges sobre a contemplação, Bernardo de Claraval está relacionando mística e educação porque ajudar o homem a desenvolver sua capacidade de sensibilidade e cognição, integrando-se consigo mesmo e com os outros, é um processo educativo.

Nesse sentido, consideramos importantes as reflexões realizadas por Oliveira (2008) e Santin (2012) a respeito da relação entre os conceitos de caridade, amor e educação. Podemos reconhecer nesses trabalhos elementos comuns que servem de base para compreendermos o pensamento dos autores medievais e sua relação com o processo formativo individual e coletivo, considerando, de acordo com Oliveira (2008), que o ensino dos sujeitos no medievo objetiva a construção de identidades coletivas. Ao analisar o ensino da caridade sob o olhar de Tomás de Aquino, Oliveira (2008), esclarece que

---

mejor, cuando ésta creía poseerle, súbitamente se le va, y presentándosele de nuevo al verla llorar, síguete por todas partes, permite que le coja, mas no que le retenga largo rato, pues que vuelve a escurrirsele de las manos en un abrir y cerrar de ojos. Y, si persistiendo el alma devota en orar y gemir, vuelve El y no la priva del fruto de sus oraciones, desaparece al instante, no volviendo más hasta que ella le busca con todos los deseos de su corazón. Así, en la presente vida puede sentirse muchas veces la alegría de la presencia del Esposo, mas no se puede gozar de ella plenamente; porque, aun cuando su vista alegra el alma, ella se aflige de ver turbado su contento por estas diversas mudanzas. Y la Esposa sentirá siempre esta pena, hasta que, despojada ya de la carga tan pesada de esta masa grosera y terrestre, vuele ligera en alas de sus deseos y, remontándose libremente a las alturas de la perfecta contemplación, cual ave que vaga holgadamente por los espacios infinitos, vaya siguiendo a su Amado por donde vaya, sin que nada le estorbe ni detenga.

o conceito não está ligado à ideia de benfeitoria, mas é um elemento que conduz o agir humano para o bem. Contudo, afirma a autora, a caridade não é um dom inato, por isso precisa ser ensinada.

A amizade e o amor são os sentimentos essenciais à caridade. Não é possível, do ponto de vista do Aquinate, a virtude da caridade se o indivíduo não tiver desenvolvido esses dois sentimentos. Exatamente porque esses sentimentos constituem a essência da natureza humana é que os homens não dirigem esses sentimentos para coisas, mas somente são destinados às pessoas. Ou seja, o homem só pode ter caridade para com o próximo e para com Deus. [...] Por conseguinte, é dessa perspectiva que a caridade precisa ser ensinada e aprendida porque não depende somente de escolhas, mas da certeza dessas escolhas, voltadas para o próximo na proporção que o amor de Deus nos liga a ele (Oliveira, 2008, p. 9-10).

A autora explica que a maior virtude, a caridade, deve se tornar um hábito na vida da pessoa, ou seja, deve ser ensinada e praticada como condição de desenvolvimento pessoal e de convivência, pois ela não é uma virtude inata do ser humano. Por isso, é necessária a educação.

De maneira semelhante a Oliveira, no trabalho intitulado “O amor como princípio educativo na Suma Teológica de Tomás de Aquino”, Santin (2012) faz a relação entre o conceito de amor e o princípio educativo. O autor afirma que:

O amor é a primeira paixão que move o homem para a ação, estabelecendo ou não a relação com o intelecto. Isso acontece porque, segundo o teólogo-filósofo, as paixões podem ser antecedentes ou consequentes ao ato do intelecto. Quando as paixões ocorrem de modo antecedente, o homem age por impulso, movido apenas pelo desejo dos sentidos. Quando as paixões são consequentes, o homem utiliza a razão para ordenar o desejo dos sentidos para o seu objeto da maneira que considera mais conveniente. Porém, o fato de ser consequente não significa que a ação é naturalmente boa. O homem pode, pelo pensamento, escolher o caminho da iniquidade para conseguir o que deseja. Por isso, não basta que o homem desenvolva a razão para que seja uma pessoa justa, no sentido de procurar alcançar o que quer

com liberdade sem prejudicar o outro, estabelecendo um equilíbrio entre o bem dele próprio e o bem comum (Santin, 2012, p. 110).

Assim, o autor leva-nos a considerar que a educação é essencial para orientar a ação humana para o bem, porque o desenvolvimento da razão pode se dar em prol dos interesses particulares. Conclui:

Por todas essas razões, a educação, entendida como processo de formação integral do homem, insere-se como um meio essencial para desenvolvermos a razão dos indivíduos. Desse modo, podemos ensiná-los que os interesses da coletividade são fulcrais para o desenvolvimento das relações sociais. O ser humano, na perspectiva tomasiana, não nasce pronto e acabado. Ele necessita da intervenção de outra pessoa mais experiente para instruí-lo em todos os sentidos, conduzindo-o da potencialidade do conhecimento para a atualidade do saber (Santin, 2012, p. 111).

Considerando essas afirmações sobre o valor da educação no ensino das virtudes, podemos considerar que o ensino medieval, perpassado de valores católicos ou monásticos, traz em si uma preocupação universal: a manutenção da coletividade por meio da formação da sensibilidade e do intelecto da pessoa. Essas potencialidades, segundo o autor, são amadurecidas por meio do amor e da caridade, ápice do itinerário de quem se dedica à busca da contemplação.

### 3.3 O AMOR E A CONTEMPLAÇÃO NO DE DILIGENDO DEO

Quando escreveu sua obra mais importante a respeito do amor, Bernardo era um jovem abade com 12 anos de profissão religiosa. Nesse mesmo período de sua vida, ele redigiu seu tratado doutrinal mais significativo, o *De gratia et libero arbitrio* (Sobre a graça e o livre arbítrio). Suas reflexões tinham origem em perguntas de abades, de amigos ou de alunos, conforme ele mesmo menciona no início desse tratado:

Um dia, estava falando para alguns alunos sobre as obras maravilhosas que a graça de Deus fazia em mim, seja prevenindo-me para o bem, seja acompanhando-me em toda a trajetória das minhas ações, dando a estas sua perfeição por um efeito particular de sua bondade, quando certo

sujeito, tomando a palavra, me dirigiu essa objeção: Se Deus faz toda a obra em ti, qual é a sua parte nela? (Bernardo de Claraval, Gra I, 1, p. 932, trad. nossa).<sup>163</sup>

*De Diligendo Deo* foi estruturado como uma resposta à seguinte questão formulada pelo cardeal Aimerico: “Vós quereis ouvir de mim por que e em que modo Deus há de ser amado?” (Bernardo de Claraval, Dil, 1, 1, p. 9). Na primeira parte da obra (I, 1-VII-22), ele responde a essa formulação, concentrando-se no motivo e no modo pelo qual Deus deve ser amado pelo homem; na segunda (VIII, 23-IX,33), descreve os quatro graus do itinerário do amor e, na terceira e última (XII, 34-XV, 40), examina o amor como lei universal. Escrita alguns anos antes, mais ou menos em 1125, em forma de carta endereçada a Guigo, um abade cartuxo (Ep. 11 aos Certosinos di Monte-Dieu), esta última parte foi, na verdade, anexada à obra.<sup>164</sup>

### 3.3.1 Por que e de que modo Deus deve ser amado

“Vós quereis ouvir de mim por que e em que modo Deus há de ser amado? E eu vos respondo: a causa pela qual Deus há de ser amado é o próprio Deus; o modo é amar sem modo” (Bernardo de Claraval, Dil. I, 1, 2010, p. 9).<sup>165</sup> Este é o início da resposta de Bernardo ao questionamento formulado pelo cardeal Aimerico. Essa resposta encontra fundamento em Agostinho:

Porque a lei do amor foi assim estabelecida por Deus “Amarás ao próximo como a ti mesmo, mas a Deus com todo teu coração, com toda a tua alma e com todo teu espírito (Lv. 19,18; Dt. 6,5; Mt. 22, 37-38). Em consequência, consagra teus pensamentos e toda a tua vida e toda a tua mente àquele de quem recebestes estes bens. [...] porque não te

<sup>163</sup> [...] me coram aliquando, et Deis in me comunedante, quod scilicet ab ipsa me in praeuentum agnoscerem, et provebi sentirem, [...] perticiendum: Quid tu ergo, ait unus instantibus, operaris; aut quid mercedis el praemi, ¿si totum facit Deus?

Hablaba un día delante de algunos de las operaciones maravillosas que la gracia de Dios hacía en mí ya previniéndome para lo bueno, ya acompañándome en todo el curso de mi acción, ya, en fin, dando a ésta su perfección por un efecto particular de su bondad, cuando cierto sujeto de los circunstantes, tomando la palabra, me hizo esta objeción: Si Dios hace la obra toda entera en ti, ¿qué parte puedes pretender en ella?

<sup>164</sup> De acordo com Bolton (1983), a ordem cartuxa foi criada nos Alpes (região Chartreuse) na França, em 1084, por Bruno de Colônia (1030-1101). Bernardo nutria grande afeto pelos cartuxos e admirava seu estilo de vida.

<sup>165</sup> Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: Causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere .

é permitido nenhuma parte de tua vida ficar desocupada para que possas gozar de outro objeto (Agostinho, *Doutrina cristã* 22, 21, 2002, p. 59).

Essa semelhança fica mais clara no Sermão 11D (*De dilectione Dei et proximi*), que tem como principal tema o amor de Deus e o amor ao próximo,

Tu tens como primeiro e grande mandamento: *ama o Senhor teus Deus de todo o coração e de toda a tua alma e de todo o teu espírito*. Na verdade, visto que comesças a amar a Deus, então amas-te. Não tenhas medo: nunca és excessivo quando amas a Deus. O modo de amar a Deus não tem modo. Ama portanto, de todo o coração, de toda a tua alma e de toda a tua mente, porque não tens mais nada. O que é que tens mais, donde possas amar o teu Deus, senão com tudo aquilo que és? (Agostinho *apud* Martins, 2007, p. 09).

A afirmação central de que não há medida para amar a Deus é a confirmação da fórmula agostiniana por Bernardo.

Nos sete capítulos seguintes, detalhadamente, ele explica essa resposta para os ignorantes e/ou infiéis e para os fiéis. Dirigindo-se aos primeiros, articulando a explicação sobre o processo de salvação com sua visão antropológica, ele argumenta com a condição humana e o mérito de Deus inscrito no homem por meio da criação. Além disso, estabelece semelhanças entre o conceito de livre-arbítrio e o de dignidade, explicitando também seu conceito de conhecimento. Dirigindo-se aos fiéis, por meio da metáfora do amor sponsal, ele reafirma o valor da fidelidade, fazendo uma alegoria do Cântico dos Cânticos.

Segundo o autor, a busca pela salvação era a causa primeira do amor de Deus por parte do homem. Por meio da morte de Cristo na cruz, Deus provou seu amor infinito e gratuito pelo homem, até mesmo pelos infiéis “[...] até aqueles que não conhecem Cristo são persuadidos pela lei da natureza, ao perceber que receberam os bens do corpo e da alma [...]”. (Bernardo de Claraual, Dil. II, 6, 2010, p. 14).<sup>166</sup>

[...] não há por mim outra razão digna de amar a Deus a não ser por Ele mesmo. Primeiramente vemos o mérito da

<sup>166</sup> E os quoque qui Christum nesciunt, satis per legem naturalem ex perceptis bonis corporis animaeque moneri, quatenus Deum Propter Deum et ipsi diligere debeant.

questão. Ele mereceu muito por nós, pois entregou-se por nós que não merecíamos. O que Ele podia dar de melhor do que si mesmo? Portanto, ao se procurar a causa pela qual Deus há de ser amado, busca-se o mérito de Deus, e aquele é o fundamental: que Ele por primeiro nos amou. Por isso, Ele é digno de ter seu amor de volta, especialmente quando observa-se quem amou, quem foi amado e quanto tenha amado (Bernardo de Claraval, Dil. I,1, 2010, p. 10).<sup>167</sup>

O amor gratuito de Deus merecia ser retribuído também gratuitamente, mas, para isso, o homem deveria superar o amor-próprio, educando sua vontade, o que Bernardo conceitua como livre-arbítrio, ou seja, como a dignidade que diferencia o ser humano dos animais. Para exercê-la, o homem precisa da ciência e da virtude.

O homem, porém, deve procurar os bens superiores naquela parte de si com a qual se eleva sobre si mesmo, ou seja, na alma. Esses bens superiores são a dignidade, a ciência e a virtude. Eu afirmo que a dignidade, no homem, é o livre-arbítrio, no qual lhe é concedida não apenas a superioridade em relação a todos os outros seres animados, mas também a supremacia. E atesto que a ciência permite-lhe reconhecer em si esta dignidade, mas não a partir dos próprios méritos. Enfim, denomino virtude o bem com o qual o homem, sem hesitação, busca Aquele de quem recebe a existência, segurando-o firme quando o encontra (Bernardo de Claraval, Dil. II, 2, 2010, p. 12, grifos nossos).<sup>168</sup>

Assim, o autor vincula a capacidade de livre-arbítrio ao reconhecimento de Deus como realidade suprema.<sup>169</sup> Ao reconhecer sua racionalidade, o

<sup>167</sup> Sane ad utrumque idem responderim; non plane aliam mihi dignam occurrere causam diligendi ipsum, praeter ipsum. Et prius de merito videamus. Multum quippe meruit de nobis, qui et immeritis dedit seipsum nobis. Quid enim melius seipso poterat dare vel ipse? Ergo si Dei meritum quaeritur, cum ipsum diligendi causa quaeritur, illud est praecipuum: quia ipse prior dilexit nos. Dignus plane qui redametur, praesertim si advertatur 5, quis, quos, quantumque amaverit.

<sup>168</sup> Quaerat enim homo eminentiora bona sua in ea parte sui, qua praeeminet sibi, hoc est in anima quae sunt dignitas, scientia, virtus. Dignitatem in homine liberum arbitrium dico: in quo ei nimirum datum est caeteris non solum praeeminere, sed et praesidere animantibus. Scientiam vero, qua eadem in se dignitatem agnoscat, non a se tamen. Porro virtutem, qua subinde ipsum a quo est, et inquirat non segniter, et teneat fortiter cum invenerit.

<sup>169</sup> De acordo com Piazzoni (1990), a associação de livre-arbítrio com a condição de dignidade humana, presente em *De Diligendo Deo*, é um aprimoramento da reflexão expressa poucos anos

homem também poderia conquistar a dignidade, creditar sua potencialidade à criação de Deus. Sem esse reconhecimento, a capacidade humana de raciocinar apenas diferenciaria o homem dos outros animais irracionais. Por este motivo, a ciência sem a fé seria uma sabedoria vã; mais do que isso, poderia levar o homem a uma condição semelhante à dos animais irracionais.

De fato, acontece que a criatura, elevada pelo dom da razão, se não reconhece a si mesma, começa a agregar-se ao rebanho dos seres irracionais, quando, desconhecendo a glória que está em seu íntimo, é arrastada pela sua curiosidade a conformar-se com as coisas sensíveis que se encontram fora dela e, assim, acaba sendo uma entre as muitas, não percebendo que recebeu mais do que todas as outras (Bernardo de Claraual, Dil. II, 4, 2010, p. 13).<sup>170</sup>

A curiosidade e a conformidade com as coisas sensíveis são relacionadas com a ignorância, são sinônimos de arrogância e soberba, resultado do desprezo pelo criador. Para Bernardo, como Deus era o criador do homem e de sua capacidade racional, o conhecimento não era mérito inato do homem, mas resultado do amor de Deus–doação. O maior pecado era a soberba, a maior virtude era a humildade. Essa mensagem, de acordo com Piazzoni (1990), é a mesma apresentada na obra *Os graus da humildade e da soberba*. Por meio da humildade o homem poderia iniciar o caminho para o encontro do amor de Deus.

Dessa forma, Bernardo encerra sua conceituação de livre-arbítrio, vinculando os três elementos mencionados no início do texto (dignidade, ciência e virtude). “É evidente, portanto, que a dignidade sem a ciência é completamente inútil e que a ciência sem a virtude é reprovável” (Bernardo de Claraual, Dil. II, 5, 2010, p. 14).<sup>171</sup>

O autor explica que, para o infiel, era difícil, por suas próprias forças, reconhecer o mérito de Deus na criação. Por isso, ele deveria reconhecer primeiro a si mesmo, pois, no reconhecimento de sua humanidade, ele poderia

---

antes em “Sobre a graça e o livre arbítrio”. Nessa reflexão, o livre-arbítrio ocupa o grau mais baixo na escala da conquista da liberdade humana.

<sup>170</sup> Fit igitur ut sese non agnoscendo egregia rationis munere creatura, irrationabilium gregibus aggregari incipiat, dum ignara propriae gloriae, quae ab intus est, conformanda foris rebus sensibilibus, sua ipsius curiositate abducitur: efficiturque una de caeteris, quod se prae caeteris nihil accepisse intelligat. Itaque valde cavenda haec ignorantia, qua de nobis minus nobis forte sentimus: sed non minus, imo et plus illa qua plus nobis tribuimus: quod fit, si bonum quodcumque in nobis esse et a nobis decepti putemus.

<sup>171</sup> Liqueat igitur et absque scientia dignitatem esse omnino inutilem, et scientiam absque virtute damnabilem.

encontrar a razão essencial de sua vida, já que a “marca” do pecado original tinha obscurecido, mas não apagado sua “semelhança” com a imagem de Deus.

Deus, portanto, merece ser amado por causa dele mesmo, inclusive pelo infiel que, se não conhece Cristo, pelo menos se conhece. Por conseguinte, não há desculpa para aquele que, mesmo infiel, não ama o Senhor Deus com todo seu coração, com toda sua alma, com toda sua virtude. Dentro dele clama, de fato, uma justiça inata e conhecida pela razão que o impele a amar com todo seu ser. Aquele de quem sabe que é devedor de si mesmo (Bernardo de Claraval, Dil. II,6, 2010, p.14).<sup>172</sup>

Como aponta Agostinho, há uma inquietude que impele o homem a buscar o amor de Deus, por isso é necessário conhecer a Revelação e, por meio da humildade, iniciar o caminho para o encontro do amor de Deus. Eis como Bernardo define humildade nesse tratado:

Tal pode ser, pois, a definição da humildade: a humildade é a virtude pela qual o homem, tendo verdadeiro conhecimento de si, despreza-se a si mesmo. Esta definição convém aos que, estando dispostos de coração à subida, vão de virtude em virtude, isto é, de grau em grau, subindo até chegar ao cume da humildade, na qual colocados como no vértice da montanha de Sião, isto é, da contemplação, descobrem a verdade (Bernardo de Claraval, Hum, I,2, 1955, p.884)<sup>173</sup>.

Nessa primeira parte do tratado percebemos todos os aspectos da antropologia do autor: o homem, criado por Deus à sua imagem e semelhança, estava no centro da criação e vivia no mundo em conexão com os seres inferiores. Vivia em uma encruzilhada entre o espiritual e o material, mas, como

<sup>172</sup> Meretur ergo amari propter se ipsum Deus, et ab infideli: qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum. Proinde inexcusabilis est omnis etiam infidelis, si non diligit Dominum Deum suum ex toto corde, tota anima, tota virtute sua. Clamat nempe intus ei innata, et non ignorata rationi iustitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat.

<sup>173</sup> Ve, pues, aquí la definición que se puede dar de la humildad: la humildad es una virtud por la cual el hombre, teniendo un conocimiento muy verdadero de sí mismo, se hace menospreciable a sus propios ojos. Esta definición conviene muy bien a los que, habiendo dispuesto en su corazón las subidas, avanzan de virtud en virtud, esto es, de grado en grado, hasta arribar a la cima de la humildad; en la cual, colocados como sobre la montaña de Sión, es decir, sobre un lugar elevado, especulan y descubren la verdad.



tinha sido feito por Deus e este era essencialmente amor, compartilhava dessa essência (em parte, por causa do pecado original) e buscava incessantemente a comunhão com esse amor. Mesmo os que não tivessem consciência participariam dessa realidade porque Cristo, na história, por meio de sua morte e ressurreição, tornou todos os homens participantes da salvação. Dessa forma, caberia a cada pessoa entrar conscientemente no movimento de volta ao seu criador, buscando amar de forma semelhante a ele.

No itinerário que o homem deveria seguir durante sua vida, ele deveria partir do conhecimento de si mesmo (homem criado por Deus) para chegar à contemplação (encontro com o criador). O primeiro passo seria a prática da humildade, ou seja, o reconhecimento de que a inteligência era uma capacidade dada pelo criador e não fruto de esforços racionais, puramente humanos.

Recorrendo ao *Cântico dos Cânticos*, Bernardo abordou o encontro místico. Destinando suas reflexões às pessoas fiéis que reconheciam e admiravam Jesus Cristo, ele comparou o fiel à esposa que desejava o beijo do seu amado. Esse beijo, expressão máxima do êxtase, seria conquistado por meio da meditação, prática baseada na memória, que sempre relembra os mistérios da paixão e da ressurreição de Jesus.

Enfim, a esposa diz: *Eis, tu és belo, meu amado, e decoroso; nosso leito é florido* (Ct, 1,15). Mostra o leito e revela o que deseja; e, dizendo que é florido, indica onde pressupõe obter aquilo que deseja: certamente não dos próprios méritos, mas das flores do campo que Deus abençoa. Deleita-se das flores de Cristo, que quis ser concebido e criado em Nazaré. O esposo celestial se regozija de tais perfumes, e entra muitas vezes com prazer no tálamo do coração, que encontra repleto de frutos e flores regados. Ou seja, onde reconhece que a graça da paixão ou a glória da ressurreição são perscrutadas por uma assídua meditação, e lá se apresenta muitas vezes, se apresenta bem-disposto (Bernardo de Claraual, Dil. III, 8, 2010, p. 17).<sup>174</sup>

<sup>174</sup> Denique ait: Ecce tu pulcher es, dilecte mi et decorus; lectulus noster floridus (Cantic. I, 15). Quae lectulum monstrat, satis quid desideret aperit: et cum floridum nuntiat, satis indicat, unde quod desiderat obtinere praesumat. Non enim de suis meritis, sed de floribus agri, cui benedixit Deus. Delectatur floribus, Christus, qui in Nazareth et concipi voluit, et nutriri. Gaudet sponsus coelestis talibus odoramentis, et cordis thalamum frequenter libenterque ingreditur, quod istiusmodi refertum fructibus, floribusque respersum invenerit. Ubi suae videlicet aut passionis gratiam, aut resurrectionis gloriam sedula inspicit cogitatione versari, ibi profecto adest sedulus, adest libens.

Representando o encontro entre o monge e Deus, a cena do encontro de amor entre os esposos, a principal de Cânticos dos Cânticos, percorreu toda a mentalidade monástica da Idade Média.

Em *De Diligendo Deo*, Bernardo utilizou-se tanto desse texto bíblico quanto de sua permanência na tradição monástica e, enfatizando os símbolos do texto bíblico, retomou sua forma original. Observamos que, no decorrer do tratado, ele cita e interpreta três versículos do Cântico dos Cânticos: “Sustentai-me com flores, enchei-me de maçãs, porque estou doente de amor” (Ct 2,4-5); “Eis, tu és belo, meu amado, e decoroso; nosso leito é florido” (Cit 1,15); “Sua mão esquerda está sob minha cabeça, e com a direita me abraçou” (Cit 2,6). Os símbolos fortes nesta representação são: o leito nupcial, os frutos, as flores e o abraço.

Na interpretação do primeiro versículo, Bernardo atribui um significado especial às maçãs:

*Sustentai-me com as flores, enchei-me de maçãs, porque estou doente de amor.* Na realidade, estas maçãs são romãs que a esposa, introduzida no jardim do seu amado, apanha da árvore da vida e que tomaram emprestado o próprio sabor do pão celestial e a cor do sangue de Cristo. Em seguida, a esposa vê a morte falecida e o autor da morte triunfar. [...] ela deseja dar viço às maçãs da paixão, que da árvore da cruz recolhera, e às flores da ressurreição, com a fragrância das quais espera cativar o esposo para que a visite com mais frequência (Bernardo de Claraual, Dil. III,7, 2010, p. 17).<sup>175</sup>

Para o autor, o desejo da esposa é ser sustentada por maçãs e estar coberta de flores. O esposo atende ao seu desejo por meio da morte e da ressurreição de Jesus. Percebemos que, na alegoria, a cor vermelha da maçã expressa o vermelho do sangue de Cristo derramado na paixão. Os frutos e flores doados à esposa devem ser constantemente colhidos para que o viço e o perfume permaneçam. Dessa forma, o esposo a visitará com mais frequência. O sustento que a esposa necessita é dado pelo esposo, mas a esposa deve manter seu viço e seu perfume por meio da meditação.

<sup>175</sup> Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo. Haec sunt quippe mala punica, quae in hortum introducta dilecti sponsa carpit ex ligno vitae, a coelesti pane proprium mutuata saporem, colorem a sanguine Christi. Videt deinde mortem mortuam, et mortis auctorem triumphatum.[...] passionis malis, quae de arbore tulerat crucis, cupit vigere et de floribus resurrectionis, quorum praesertim fragrantia sponsum ad se crebrius revisendam invitet.

No segundo versículo, retomando a metáfora do leito nupcial, Bernardo explica como deve ser feita a meditação. Esta deve ser a recordação, a memória do amor de Deus por meio de Jesus Cristo, sua morte e ressurreição. Para ele, sempre que o monge medita, está preparando o lugar para o encontro com Deus, tal como a esposa mantém florido o leito conjugal.

Quando a esposa quer, recolhe dele [do campo] flores para si com mais familiaridade, e apanha os frutos com os quais asperge a intimidade da própria consciência para que, quando o esposo entrar no leito do coração, perfume suavemente. De fato, ocorre que, se quisermos ter Cristo como hóspede assíduo, nossos corações devem estar abastecidos com testemunhos fiéis, seja da misericórdia, quer dizer, da sua morte, seja da potência da ressurreição [...] (Bernardo de Claraual, Dil. III, 9, 2010, p. 18).<sup>176</sup>

Por fim, no terceiro versículo, o abraço é o coroamento da experiência do encontro místico:

Estas são as maçãs e estas são as flores com que a esposa, nesse momento, deseja ser circundada e confortada; creio que ela sinta que a força do amor poderia facilmente diminuir o ardor e em certo modo languescer, se não fosse continuamente aquecida pelo estímulo dessas maçãs e dessas flores, até que, introduzida no quarto conjugal, seja acolhida pelos amplexos amplamente desejados e possa dizer: *Sua mão esquerda está sob minha cabeça, e com a direita me abraçou.* (Cit 2, 6). (Bernardo de Claraual, Dil. III, 10, 2010, p. 19).<sup>177</sup>

Posteriormente, o autor retoma essa simbologia do abraço. Considera a mão esquerda como a lembrança da caridade suprema, o oferecimento de Jesus aos seus amigos, e a mão direita como a visão da ressurreição; o

<sup>176</sup> *Sponsa tamen familiaris ex eo sibi, cum vult, flores legit, et carpit poma, quibus propriae aspergat intima conscientiae, et intranti sponso cordis lectulus suave redoleat. Oportet enim nos, si crebrum volumus habere hospitem Christum, corda nostra semper habere munita fidelibus testimoniis, tam de misericordia scilicet morientis, quam de potentia resurgentis [...].*

<sup>177</sup> *Haec mala, hi flores, quibus sponsa se interim stipari postulat et fulciri, credo sentiens facile vim in se amoris posse tepescere et languescere quodam modo, si non talibus iugiter foveatur incentivis, donec introducta quandoque in cubiculum, diu cupitis excipiat amplexibus, et dicat: Laeva eius sub capite meo, et dextera illius amplexata est me (Cantic. II, 6).*

apoio da cabeça da esposa pela mão esquerda do esposo seria o repouso da razão no amor de Deus. A imagem do abraço entre os esposos é a imagem erótica mais importante nos escritos de Bernardo porque relembra o abraço da esposa do livro Cânticos dos Cânticos. Ela abraça o esposo fortemente, dizendo que nunca mais o deixará, e o homem também deseja esse abraço. Esse é o encontro espiritual que plenifica o afeto e o intelecto e reconstitui sua identidade.

Depois de explicar esses versículos do Cântico dos Cânticos, o autor responde à segunda parte da pergunta do Cardeal Americo: o modo como Deus deve ser amado.

De acordo com Piazona (1990), a palavra modo, em latim, *modus*, tem dois significados, medida e maneira. Bernardo responde à pergunta nos dois sentidos. Com relação à medida, Deus deve ser amado infinitamente (sem medida); com relação à maneira, Deus deve ser amado com pureza, ou seja, sem esperar nenhuma recompensa. Como Deus ama o homem de maneira infinita, “com-todo-si-mesmo” (Dil. IV, 12, 2010, p. 23), a reciprocidade do homem seria o mínimo a ser dado em agradecimento.

O que retribuirei ao Senhor por todos esses dons? A razão e a justiça natural impelem o homem a entregar-se Àquele de quem recebeu tudo o que ele é, sentindo o dever de amá-lo com-todo-si-mesmo. [...] Na primeira obra, deu-me a mim mesmo; na segunda vez, deu-me si mesmo: e quando se deu devolveu-me a mim mesmo. Portanto, sou criado e devolvido, sou devedor de mim por mim, e duas vezes devedor. O que retribuirei a Deus por Ele mesmo? Mesmo que pudesse dar-me em troca infinitas vezes, o que sou eu em relação a Deus? (Bernardo de Claraval, Dil. V, 15, 2010, p. 25).<sup>178</sup>

Para encerrar a primeira parte do tratado, Bernardo retoma os conceitos antropológicos da criação e da economia da salvação. Considerando o amor infinito de Deus, ele reconhece a dimensão pequena do homem diante de seu criador, mas entende que esta deve ser a medida para a reciprocidade:

<sup>178</sup> *Quid retribuam Domino pro omnibus his? Illum ratio urget et iustitia naturalis totum se tradere illi, a quo se totum habet, et ex se toto debere diligere.[...] In primo opere me mihi dedit; in secundo, se: et ubi se dedit, me mihi reddidit. Datus ergo, et redditus, me pro me debeo, et bis debeo. Quid Deo retribuam pro se? Nam etiam si me millies rependere possem, quid sum ego ad Deum?*

Meu Deus, meu salvador, amar-te-ei pelo teu dom e segundo a minha medida, sem dúvida menor do que seria justa, mas certamente não inferior ao que é em meu poder; porque, embora não possa devolver quanto devo, não posso fazer algo além das minhas possibilidades (Bernardo de Claraval, Dil, VI,16, 2010, p.27).<sup>179</sup>

Então, reconhecendo que Deus amou primeiro e desejando corresponder a isso, o homem pode iniciar seu itinerário para a união mística. Esse lento caminhar, caracterizado como os graus do amor, como uma reordenação dos afetos humanos, é analisado por Bernardo na segunda parte de seu tratado.

### 3.3.2 Os quatro graus do itinerário do amor

O crescimento interior do homem no amor se faz pela reordenação dos afetos. Para se unir a Deus, o homem deve aprender a se reconciliar consigo e com o próximo, seguindo um itinerário em quatro graus.<sup>180</sup> O primeiro é o da superação do egocentrismo, ou seja, da imperfeição do amor carnal. É preciso aprender a amar por amar, sem interesse.

De fato, Deus não é amado sem recompensa, embora tenha que ser amado sem visar alguma recompensa. Porque a verdadeira caridade não pode ser vazia, e tampouco é mercenária, sendo que *não procura seu próprio interesse* (1Cor 13,5). É uma disposição do ânimo, não um contrato: não se adquire por um pacto, e nem ela faz isso. Espontaneamente influi, e torna espontâneo o que ela provoca. O verdadeiro amor está satisfeito consigo mesmo. Recebe uma recompensa, mas esta é o objeto do seu amor (Bernardo de Claraval, Dil. VII, 17, 2010, p. 29).<sup>181</sup>

Para chegar a esse grau de amor desinteressado, que flui de maneira espontânea em todos os atos, o homem precisa vencer um obstáculo muito

<sup>179</sup> Deus meus, adiutor meus, diligam te pro dono tuo, et modo meo, minus quidem iusto, sed plane non minus posse meo: qui etsi quantum debeo non possum, non possum tamen ultra quam possum.

<sup>180</sup> Podemos perceber nessa explicação de Bernardo de Claraval uma continuidade do pensamento de Agostinho exposto na Doutrina cristã a respeito das formas do homem amar a Deus, a si próprio e ao próximo (cap. 23 a 26).

<sup>181</sup> Non enim sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera charitas esse non potest, nec tamen mercenaria est; quippe non quaerit quae sua sunt (I Cor. XIII, 5). Affectus est, non contractus: nec acquiritur pacto, nec acquirit. Sponte afficit, et spontaneum facit. Verus amor seipso contentus est.

difícil, o da busca dos próprios interesses. Bernardo explica que o homem tende naturalmente a apreciar e desejar sempre as coisas de maior valor, um companheiro mais atraente, riquezas, propriedades e honras (Dil, VII, 18). O problema é que esse desejo não tem fim e muitos passam a vida toda correndo atrás de coisas que julgam faltar sem nunca se saciar completamente. Centrar-se nos próprios interesses é próprio do homem que não usa a razão de forma correta (Dil, VII, 20). Para Bernardo, o uso da razão passa pelo domínio da vontade, ou seja, a alma racional proporciona o discernimento sobre o que se deseja, levando o homem a sair do círculo vicioso da ganância. Invertendo seu comportamento, ao invés de desejar para si, o homem passa a doar o que é seu para os outros (Dil, VII, 21). No primeiro grau do itinerário do amor, do amor a si mesmo, ou, nas palavras de Bernardo, do amor carnal, o homem está centrado em seus próprios interesses: “Esse é o amor carnal, com o qual o homem ama-se por causa de si mesmo antes de todas as coisas [...]” (Bernardo de Claraual, Dil, VIII, 23, 2010, p. 36).<sup>182</sup>

Segundo Gilson (1964), os pensadores gregos analisaram o amor humano e o problema da instabilidade do desejo. Mencionando Aristóteles, que abordou o amor desinteressado em *Ética a Incômodo*, e Cícero, que o fez em *De Amíctica*, ele afirma que, para os gregos, o amor estava no plano das coisas finitas: “Nesse sentido o amor humano é espontaneamente um amor mais ou menos interessado” (Gilson, 1964, p. 340, trad. nossa)<sup>183</sup>. Apenas com o advento do cristianismo, segundo ele, foi possível pensar no amor do homem em um plano do infinito, ou seja, o amor de Deus. Surgiu, portanto, um problema a ser pensado: como o homem, finito, que deseja seu próprio bem, pode amar de forma semelhante a Deus, que é amor desinteressado em essência?

Para amar como se deve, é necessário, antes de tudo, amar todas as coisas por Deus, como Ele as ama; é necessário, portanto, amar a Deus por ele mesmo, como Ele se ama. A dificuldade consiste precisamente nisso: que não é imediatamente evidente que tal exigência não seja por si contraditória. O amor que um ser finito experimenta para seu próprio bem é, e parece não poder ser, interessado, o

<sup>182</sup> Et est amor carnalis, quo ante omnia homo diligit se ipsum propter se ipsum [...].

<sup>183</sup> In questo senso ogni amore umano è spontaneamente, normalmente, un amore più o meno interessato.

que fará ele se lhe for exigido um amor desinteressado? [...] Eis, em toda a sua agudeza, o problema cristão do amor: uma participação essencialmente interessada em um amor essencialmente desinteressado, a qual que deve tornar-se desinteressada para realizar a própria essência, e não pode tentar completá-la sem destruí-la. Como sair dessa dificuldade? (Gilson, 1964, p. 341, trad. nossa)<sup>184</sup>

Para Gilson, a dificuldade reside na ideia de que a chegada ao amor místico parece ser a anulação da natureza humana. Pela educação do amor ou pela reordenação dos afetos, o homem pode amar de forma desinteressada, mas isso não seria deixar de amar a si mesmo? A resposta encontrada pelo autor está no campo do próprio conceito de amor cristão, segundo o qual o amor está despido de qualquer desejo egoísta. Então, para o cristão, amar a si mesmo de forma plena significa amar de forma desinteressada, vencendo seus próprios interesses. “Assim o amor carnal, uma vez colocado à disposição de todos, transforma-se em amor social” (Bernardo de Claraual, Dil. VIII, 23, 2010, p. 37).<sup>185</sup>

É importante notar a forma positiva com que Bernardo trata do amor a si mesmo. Para ele, esse amor é tão importante que, ao chegar ao quarto grau, na comunhão com Deus, o homem não se anula, mas continua se amando. Claro que o motivo do amor é diferente; ele se ama como Deus o ama e porque Deus o ama, mas não deixa de ser uma pessoa (corpo/alma), pelo contrário, torna-se uma pessoa completa. O amor a si mesmo só é negativo quando é egocêntrico.

Nesse primeiro grau do itinerário, o homem ama a si mesmo e ao próximo, como abertura ontológica para o outro. Para Bernardo, no entanto, se o motivo não for o próprio Deus, esse amor ainda é imperfeito.

Entretanto, para que amar o próximo seja justiça perfeita, é necessário que Deus esteja presente. Senão, como poderia

<sup>184</sup> Per amare come si deve, bisogna prima amare tutte le cose per Dio, come Egli le ama; e bisogna poi amare Dio per lui stesso, come Egli s'ama. La difficoltà consiste precisamente in ciò: che non è immediatamente evidente che una tale esigenza non sia da sé contraddittoria. L'amore che prova un essere finito per il suo bene è, e sembra non poter essere, che interessato; che farà egli se si esige da lui un amore desinteressato? [...] Ecco in tutta la sua acutezza il problema cristiano dell'amore: una partecipazione essenzialmente interessata a un amore essenzialmente disinteressato, che deve divenire disinteressata per realizzare la propria essenza, e non può tentare di completarla senza distruggerla. Come uscire da questa difficoltà?

<sup>185</sup> Sic amor carnalis efficitur et socialis, cum in commune protrahitur.

amar puramente o próximo aquele que não ama em Deus? Por outro lado, não pode amar em Deus quem não ama a Deus. Ocorre, portanto, amar primeiro a Deus para que se possa amar também o próximo em Deus (Bernardo de Claraual, Dil, VIII, 25, 2010, p. 38).<sup>186</sup>

No segundo grau, o amor ao próximo é provado por meio do sofrimento. A finalidade é o homem reconhecer que não é capaz de amar por suas próprias forças. A esse grau o autor dedica poucas linhas, porém revela que ele se caracteriza pela experiência do sofrimento e pela reflexão sobre ele.

O Criador, para evitar que a criatura ignore isso de si mesma e atribua-se com arrogância os benefícios que são dele, com uma resolução profunda e vantajosa quer que o homem seja atormentado pelas tribulações de tal forma que, quando perder o ânimo e Deus vier em seu socorro, seja honrado como libertador e ele, finalmente livre, possa honrá-lo como é digno. De fato, Ele diz isto: *Invoca-me no dia da angústia, eu livrar-te-ei, e tu glorificar-me-ás* (Sol 49,15). Acontece, assim, que o homem animal e carnal, que não sabia amar ninguém além de si mesmo, começa a amar a Deus ainda que para si, porque se dá conta de que nele, como muitas vezes experimentou, pode tudo o que é vantajoso para seu poder, e sem Ele nada pode (Bernardo de Claraual, Dil. VIII, 25, 2010, p. 38).<sup>187</sup>

Somente por meio da oração, ou seja, do pedido de ajuda a Deus para continuar amando, apesar das dificuldades, é que se pode passar do segundo para o terceiro grau. Comparado por Bernardo ao amor do servo, quando movido pelo temor, o segundo grau é ainda um amor interessado, mas tem um ponto positivo: o homem recorre a Deus, reconhece seu poder e, por meio da oração, pode subir ao terceiro grau, onde aprenderá a amar com

<sup>186</sup> Ut tamen perfecta iustitia sit diligere proximum, Deum in causa haberi necesse est. Alioquin proximum pure diligere quomodo potest, qui in Deo non diligit? Porro in Deo diligere non potest, qui Deum non diligit. Oportet ergo Deum diligi prius, ut in Deo diligi possit et proximus.

<sup>187</sup> Quod ne sane de se creatura ignoret, ac proinde sibi (quod absit) superbe arroget beneficia creatoris, vult hominem idem conditor alto quidem salubrique consilio tribulationibus exerceri: ut cum defecerit homo, et subvenerit Deus, dum homo liberatur a Deo, Deus ab homine, ut dignum est, honoretur. Hoc enim dicit: *Invoca me in die tribulationis, eruam te, et honorificabis me* (Psal. XLIX, 15). Fit itaque hoc tali modo, ut homo animalis et carnalis, qui praeter se neminem diligere noverat, etiam Deum vel propter se amare incipiat, quod in ipso nimirum, ut saepe expertus est, omnia possit, quae posse tamen proposit; et sine ipso possit nihil.



doçura e suavidade. “[...]. De tanto ser interpelado, Deus é também saboreado e, ao ser saboreado, é também provado o quão suave é o Senhor” (Dil, IX, 26, 2010, p. 39).<sup>188</sup>

Nesse ponto do itinerário, o afeto pode ser inteiramente purificado, em razão da experiência individual do amor como gosto. Saborear é diferente de apenas entender racionalmente; é algo sensível e concreto que confirma o abstrato. Saborear é experimentar a união entre o amor e o intelecto. Para Piazzoni (1990), essa experiência permite ao homem entender que não ama a Deus apenas pelo seu próprio interesse, porque Deus é bom para ele, mas simplesmente porque Deus é bom. “O ser confia no Senhor não porque é bom para ele, mas porque é intrinsecamente bom, ama verdadeiramente [...]” (Dil, IX, 26).<sup>189</sup> Dessa forma, Deus é amado “por Ele mesmo”.

Assim, ama-se de forma gratuita, imitando Jesus Cristo: “Portanto, para quem alcançar esse grau do amor, não será difícil cumprir o mandamento de amar o próximo” (Dil, IX, 26, 2010, p. 40).<sup>190</sup> Pelo fato de se amar a Deus, ama-se também as coisas que são de Deus, ama-se de maneira pura, não sendo pesado ou sofrido amar, ama-se de maneira gratuita, não se busca o próprio interesse, mas as coisas que são do interesse de Jesus Cristo (Dil, IX, 26).

Neste grau do itinerário, os outros afetos da alma, o temor e o desejo ainda estão presentes, mas se equilibram no amor: o temor se torna casto e o desejo se torna justo. Todos os afetos se purificam e adquirem a espontaneidade própria do amor desinteressado de Deus.

Este estágio é bem elevado e difícil de ser conquistado. A educação do afeto proposta por Bernardo de Claraval leva o homem a um nível de quase perfeição de seus atos a fim de realizar o bem comum. Percebemos que a contemplação, ou melhor, o primeiro estágio da contemplação, é alcançado neste nível, o que, segundo Bernardo, só é possível por meio da experiência, do ‘saborear’ a suavidade de Deus e de seu amor.

No entanto, quando Bernardo descreve o quarto grau, fica evidente que essa contemplação mística, sensível, amorosa, gostosa, experimentada por meio da oração, ainda não é a mística, o êxtase, o encontro sponsal, a

<sup>188</sup> Ex occasione quippe frequentium necessitatum crebris necesse est interpellationibus Deum ab homine frequentari, frequentando gustari, gustando probari quam suavis est Dominus.

<sup>189</sup> Qui Domino confitetur, non quoniam sibi bonus est, sed quoniam bonus est; hic vere diligit Deum propter Deum, et non propter seipsum.

<sup>190</sup> Ita que sic affecto, iam de diligendo proximo implere mandatum, non erit difficile.

união desejada pela esposa, enfim, a contemplação em si mesma. Essa união, para ele, talvez seja concedida ao homem apenas uma única vez na vida e, ainda assim, por poucos instantes (Dil, X, 27). Por isso, somente os santos chegam ao quarto grau do itinerário, que é vivido de forma plena apenas no céu.

A essência do quarto grau é amar a si mesmo por Deus. “Feliz quem mereceu chegar até o quarto grau, até o ponto em que o homem não se ama mais senão por causa de Deus”. (Dil, X, 27).<sup>191</sup> Por meio de metáforas simples, Bernardo destaca a beleza do êxtase experimentado neste estágio:

Como uma pequena gota de água derramada em uma grande quantidade de vinho parece perder-se toda, até o momento em que assume o sabor e a cor do vinho, como um ferro abrasado no fogo até incandescer torna-se totalmente semelhante ao fogo, despojado da antiga forma própria, como o ar inundado pela luz do sol é transformado no mesmo clarão a tal ponto que não parece só iluminado, mas a própria luz, assim, naquele momento, será necessário que, nos santos, todo sentimento humano, em certo modo inefável, se liquefaça e transfunda profundamente na vontade de Deus (Bernardo de Claraval, Dil, X, 28, 2010, p. 43).<sup>192</sup>

Nesta passagem, está todo o sentido de mística ou contemplação para Bernardo. A deificação<sup>193</sup> não significa a anulação da personalidade, conforme explica Gilson (1964), mas a mais completa realização a que o homem pode chegar em sua existência.

A descrição do êxtase espiritual convida a pessoa a experimentar o itinerário, a entrar no movimento de reordenação do afeto para a comunhão com Deus. Esta, segundo o autor, só é concretizada depois da morte, por

<sup>191</sup> *Felix qui meruit ad quartum usque pertingere, quatenus nec seipsum diligit homo nisi propter Deum.*

<sup>192</sup> *Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit, et colorem; et quomodo ferrum ignitum et candens, igni simillimum fit, pristina propriaque forma exutum; et quomodo solis luce perfusus aer in eandem transformatur luminis claritatem, adeo ut non tam illuminatus, quam ipsum lumen esse videatur: sic omnem tunc in sanctis humanam affectionem quodam ineffabili modo necesse erit a semetipsa liquescere, atque in Dei penitus transfundi voluntatem.*

<sup>193</sup> Segundo o texto latino: “*Sic affici, deificari est*”. Este termo se encontra na tradução de João Scotto dos escritos de Pseudo-Dionísio, em Agostinho, em Máximo, o Confessor, e nos autores da Escola de Auxerre. (Piazzoni, 1990).

meio da comunhão plena com Deus: '[...] naquele abraço tão apertado e casto do noivo e da noiva [...] (Dil, XI, 33).<sup>194</sup>

Assim é possuído para sempre aquele quarto grau do amor, quando Deus é amado suma e exclusivamente, porque já não amamos mais nós mesmos senão por Ele, para que seja o prêmio daqueles que o amam, prêmio eterno daqueles que o amam eternamente (Bernardo de Claraual, Dil, XI, 33, 2010, p. 49).<sup>195</sup>

O caminho que Bernardo traça em *De Dirigendo Deo* destina-se à pessoa que deseja amar de forma desinteressada, mas percebe a dificuldade e o sofrimento do não reconhecimento. É uma resposta ao problema do amor cristão em uma sociedade voltada para os interesses individuais. Proposto em quatro graus, o itinerário é um processo educativo que torna a pessoa integrada consigo mesma e com os outros. Encontrando o sentido da sua vida no amor/caridade, sentimento que, unido à razão, restabelece a unidade perdida com o pecado original, a pessoa também encontraria a comunhão com o criador.

### 3.3.3 O amor como lei universal

Os quatro últimos capítulos de *Diligendo Deo* são a transcrição da parte central da carta enviada aos monges cartuxos, acrescentada de outras considerações (Dil, XII, 34). O autor descreve os tipos de amor, afirmando que um escravo e um mercenário estão submetidos à mesma lei: a lei universal da caridade, do amor puro.

A lei da caridade, portanto, é boa e suave, não só é suportada fácil e suavemente, mas torna suportáveis e leves até mesmo as leis dos escravos e dos mercenários, [...]. A caridade, portanto, implementa a lei do escravo quando infunde a devoção e implementa a lei do mercenário quando regula a cobiça (Bernardo de Claraual, Dil XIV, 38, 2010, p. 56).<sup>196</sup>

<sup>194</sup> Quoniam quidem in complexu illo arcissimo et castissimo sponsi et sponsae [...].

<sup>195</sup> Ex hoc iam quartus ille amoris gradus perpetuo possidetur, cum summe, et solus diligitur Deus: quia nec nos ipsos iam nisi propter ipsum diligimus, ut sit ipse praemium amantium se, praemium aeternum amantium in aeternum.

<sup>196</sup> Bona itaque lex charitas, et suavis: quae non solum leviter suaviterque portatur, sed etiam servorum et mercenariorum [...]. Implet ergo charitas legem servi, cum infundit devotionem: implet et

Classificando os homens em escravos ou mercenários, ele afirma que ambos são submetidos à lei do seu senhor. O primeiro pode realizar os atos de caridade por temor e o segundo, por interesse. Para o autor, essa condição corresponde ao estágio em que o homem ainda não realiza o bem em consideração ao amor do seu criador, o primeiro, por ignorância, o segundo, por egoísmo. Continuando nessa linguagem metafórica, afirma que ambos são tratados pelo seu senhor como filhos. “Entretanto, queres ouvir porque os justos não podem existir sem a lei da caridade? *Mas recebestes, acrescenta, um espírito de filhos adotivos* (Rim 8,15)”. (Dil, XIV, 37).<sup>197</sup> Como filhos, devem rumar para a comunhão com seu criador, seguindo a lei da caridade, em seus diversos graus. A caridade é compreendida pelo autor como “substância divina”, e não como uma qualidade accidental do homem. Baseado em João (1Jo 4 ,8), para quem “Deus é caridade”, ele apresenta a essência divina do amor presente no homem.

Porque a caridade gera a caridade, a caridade substancial gera a accidental. Quando significa Aquele que a gera, é o nome da substância; quando significa o dom, é o nome de uma qualidade. Essa é a lei eterna, criadora e governadora do universo. Por meio dela o universo foi criado em peso, medida e número, e nada é deixado sem lei, pois ela mesma, lei de todas as coisas, não está sem lei, mas obedece a uma que não é senão ela mesma, com a qual, mesmo não se criando, governa a si mesma (Bernardo de Claraual, Dil, XII, 35, 2010, p. 52).<sup>198</sup>

Na compreensão antropológica de Bernardo, o homem, em seu pecado original, mantém a essência do amor de seu criador e restabelece sua integridade como filho por meio de um caminho de ascensão e desenvolvimento do amor como qualidade accidental até chegar à união com o amor em substância. Por meio de um “[...] coração puro, de uma consciência e fé sem

---

mercenarii, cum ordinat cupiditatem.

<sup>197</sup> Vis audire quod tamen sine lege charitatis non sint? Sed accepistis, inquit, spiritum adoptionis filiorum 66 (Rom. VIII, 15).

<sup>198</sup> Ita que charitas dat charitatem, substantiva accidentalem 64 . Ubi dantem significat, nomen substantiæ est: ubi donum, qualitatis. Haec est lex aeterna, creatrix et gubernatrix universitatis.

Siquidem in pondere, et mensura, et numero per eam facta sunt universa, et nihil sine lege relinquitur, cum ipsa quoque lex omnium sine lege non sit, non tamen alia quam se ipsa: qua et seipsam etsi non creavit, regit tamen.

hipocrisia, pelo qual amamos o bem do próximo assim como o nosso” (Dil, XII, 34),<sup>199</sup> o homem pode superar as dificuldades de ter, por natureza, um amor interessado e “[...] conseguir amar a Deus somente por Ele mesmo” (Dil, XV, 40), experimentando a comunhão plena no amor de Deus, o êxtase, a contemplação definitiva assim descrita:

Como por um milagre, em algum modo olvidado de si e desprendido profundamente de si mesmo, dirigir-se-á todo para Deus: em seguida, tornando-se intimamente unido a Ele, formará com Ele um só espírito (cf. 1Cor 6,17). (Bernardo de Claraual, Dil, XV, 39, 2010, p. 58).<sup>200</sup>

Enfatizando que este estado seria conquistado na eternidade, o autor encerra sua descrição teológica da experiência mística, do encontro entre Deus e o homem (Piazzoni, 1990).

Em síntese, nesta seção, procuramos mostrar que, em *De Diligendo Deo*, Bernardo sistematizou o itinerário espiritual para chegar à contemplação, objetivo último de toda pessoa que aspira viver o amor e a caridade cristã, principalmente o do monge, cuja vida é dedicada a essa função. A explicação antropológica da criação e do pecado original e o conceito da economia da salvação em Jesus são os fundamentos do autor para propor a reestruturação humana por meio da aquisição ascendente do amor.

A capacidade racional é compreendida como um dom do Criador para o homem, que, por meio dela, distingue-se das outras criaturas. No entanto, essa capacidade de entendimento só é legítima quando associada ao reconhecimento de sua condição de criatura. O intelecto é um todo formado pela capacidade de entender e pela de amar, sendo esta última herdada pela criação, mas ocultada pelo pecado original. Se o homem insistir em usar a razão sem reconhecer sua condição divina, assemelhar-se-á aos animais, pois a soberba e o orgulho levam ao egoísmo e ao afastamento da verdadeira função do conhecimento, que é o bem comum.

O ‘Conhece-te a ti mesmo’ é o ponto de partida para a jornada, cuja origem é o destino do homem: o amor de Deus. Abrindo-se para a humildade

<sup>199</sup> [...] et omnino de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta fatenda est procedere, qua proximi bonum, aeque ut nostrum, diligimus.

<sup>200</sup> Quasi enim miro quodam modo oblitus sui, et a se penitus velut deficiens, totus perget in Deum: et deinceps adhaerens ei, unus cum eo spiritus erit (I Cor. VI, 17).

e para o cultivo da caridade, ele acenderia gradativamente do egocentrismo para o amor desinteressado, assemelhando-se a Jesus, que, em seu amor incondicional, morreu e ressuscitou em benefício da reconstituição da imagem manchada pelo pecado original. Por meio da educação do afeto, o homem vai se purificando e transformando a brutalidade das ações egoístas em atitudes refinadas de amor ao próximo.

Finalmente, afirmamos que *De Diligendo Deo* é mais que uma obra educativa voltada para o amor cortês, para o amor desinteressado ou para a amizade, de maneira a nortear os relacionamentos na cidade. É a síntese do amor cristão que une inteligência e fé e leva à integridade do homem e à comunhão com o próximo e com Deus. Só dessa forma ele pode chegar à contemplação.



## CAPÍTULO 4

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho não esgotou todas as possibilidades de entendimento acerca da relação entre o pensamento de Bernardo de Claraval e a educação. Dentre tantas, concentramo-nos em analisar o processo de formação individual do homem em suas relações com o ensino formal nas escolas monacal e escola catedral, locais onde se ensinava teologia. O objetivo foi discutir o papel da contemplação no projeto social e educativo de Bernardo de Claraval.

De nossa perspectiva, vivendo no século XII, quando se aspirava a vivência da pureza e o retorno aos valores do cristianismo primitivo, o autor estendeu o ideal monástico beneditino para vários setores sociais. Como abade de um mosteiro cisterciense, lugar privilegiado para se praticar a austeridade ideal do monaquismo beneditino, tornou-se uma autoridade no assunto diante do poder político e espiritual, o Papa, e diante dos senhores feudais e cavaleiros. Assim, como líder desse movimento que imprimiu marcas na sociedade latina cristã, seu pensamento e suas ideias puderam ultrapassar as fronteiras da abadia e se constituir como um projeto social e educativo. Esta foi a tese que procuramos sustentar neste trabalho.

Na primeira seção, desenvolvemos reflexões a respeito da tensão que caracterizou a vida monástica, ou seja, a tensão entre a contemplação e a ação. Buscando ser fiéis ao objetivo de cumprir o itinerário da contemplação, os monges escreveram, ensinaram e intervieram na cultura e nos rumos econômicos e políticos da sociedade. A escola monacal, por séculos, permaneceu sendo o centro de propagação da cultura erudita por meio do

ensino teológico cristão. Percebemos, então, que a contemplação, objetivo principal do monaquismo, teve uma dupla função: a formação intelectual e afetiva e o desenvolvimento da capacidade de atuação no mundo exterior.

A contemplação, no período medieval, não era considerada um fenômeno extraordinário: apresentava-se como o ponto de chegada do itinerário intelectual e afetivo do homem para alcançar o conhecimento de Deus. Além da integralidade humana que esse itinerário de busca proporcionava, já que, por meio da vivência das virtudes, principalmente do amor, do conhecimento de si mesmo e da caridade, apresentava-se a possibilidade da restauração da imagem original do homem, à semelhança do criador, a contemplação resultava na aquisição da erudição intelectual. Era necessário ter o conhecimento do latim (resultante do contato com a literatura e a filosofia greco-latina) e dos fundamentos da doutrina cristã e das reflexões teológicas da tradição patrística.

A capacidade de intervenção social do monaquismo está relacionada com o refinamento da prática das virtudes advindas do desenvolvimento da sensibilidade afetiva e intelectual. O conhecimento intelectual, compreendido pelo referencial platônico-agostiniano como fruto da contemplação, era o objetivo principal da formação monástica.

Assim, compreendemos que o projeto social e educativo de Bernardo de Claraval, fundado em uma perspectiva teológico/antropológica, teve como centro o conceito de contemplação. Esse abade fundamentou-se nas formulações agostinianas e entendeu que o conhecimento e o processo cognitivo se realizam por meio da vivência contínua da mística. O ideal de formação humana por ele pretendido sustentava-se nessa teoria. O homem, ao procurar restaurar sua imagem, deformada pelo pecado, encontra a si mesmo e ao outro e, em um movimento de contemplação e ação, é levado ao conhecimento e à caridade. Dessa forma, encontra sua verdadeira identidade de filho de Deus e sua salvação.

Do entendimento de Bernardo de Claraval acerca do processo cognitivo destacam-se duas características fundamentais da natureza humana: a capacidade de conhecer e a capacidade de amar. Com esta dupla capacidade, que fora desestruturada pelo pecado, o homem recuperaria gradualmente, graças à obra redentora de Cristo, sua imagem à semelhança divina.

Mantida pela tradição monacal beneditina, essa visão recebeu, nas formulações de Bernardo, um significado mais afetivo e sensível, um



acento humanista cristão, algo que era fruto da sua experiência mística individual, mas também fruto do seu tempo. O século XII proporcionara uma aproximação de seus intelectuais com os autores greco-latinos, como afirma Gilson (2007), e, segundo Bloch (1979), a tomada de consciência individual. Por meio do contato com a literatura greco-latina, da reforma religiosa, da confissão auricular, entre outros aspectos que proporcionavam em seu conjunto “[...] a reintegração individual e convidava [...] a meditar sobre seu eu [...], essa tomada de consciência ultrapassava o homem isolado para atingir a própria sociedade” (Bloch, 1979, p. 124).

Escrevendo sobre o processo de integração individual, Bernardo de Claraual apresentou um projeto educativo pautado no desenvolvimento das capacidades cognitivas superiores: intelecto e amor, razão e sensibilidade. Em seus escritos, a contemplação é apresentada em seu papel central e fundamental: proporcionar a integridade da pessoa e direcionar suas ações, para o fim último do amor e da caridade.

Esse projeto não se restringiu ao âmbito das instituições religiosas, mas foi destinado aos segmentos sociais significativos de seu tempo. Seus escritos abriram as portas do conhecimento contemplativo a todos que almejassem sua conquista. Como um monge e intelectual do século XII, vivendo as alterações do renascimento citadino, Bernardo de Claraual escreveu com base em sua experiência no mosteiro, sem deixar de ressaltar as mudanças sociais advindas da política, da qual participava ativamente. Nesse sentido, em suas formulações sobre a contemplação, estavam presentes as duas dimensões: contemplação e ação, as quais podem ser estendidas para a capacidade psíquica de aprimoramento individual e de intervenção na vida coletiva.

Além dos aspectos individuais do processo formativo que ele planejou, procuramos entender seus impactos no ensino de teologia nas instituições formais de educação, especialmente nos mosteiros e nas escolas catedrais. Por um lado, os mosteiros cistercienses não aceitavam oblatos: apenas os jovens e adultos que desejavam seguir o monacato estudavam em suas escolas. Por outro lado, a intensificação das atividades comerciais e a demanda por saberes adequados às necessidades da vida citadina provocavam nos jovens de toda a região o desejo de estudarem com mestres autônomos ou nas escolas catedrais que oferecessem um currículo que permitisse a discussão dessas questões. Além desses aspectos, traduções dos escritos de Aristóteles, provenientes do Oriente, proporcionavam a base para o uso

da dialética e para a modificação dos conteúdos de ensino de teologia, instaurando muitos conflitos com o método de ensino das escolas monacais baseado no neoplatonismo e na patrística.

Pedro Abelardo, com seus questionamentos e com a aplicação da dialética aos conteúdos teológicos, foi um dos que provocaram esses conflitos no campo da metodologia de ensino. Contou com a oposição de Bernardo de Claraval, que, defendendo a tradição monacal, com motivos que iam muito além da disputa pessoal, articulou ideias e ações para silenciá-lo. Manter a tradição, naquele momento, significava não apenas defender a base agostiniana no estudo da teologia, mas também impedir um recuo do movimento de reforma espiritual que a Igreja estava tentando consolidar desde a reforma gregoriana. De fato, a Igreja consolidou seu poder no pontificado de Eugênio III, papa que tinha como conselheiro o próprio Bernardo de Claraval.

No século XIII, o debate teológico ocorrido nas universidades não contou com a participação de nenhum intelectual beneditino, já que o pensamento místico desenvolvido por Bernardo de Claraval ficara restrito às discussões internas do monaquismo, já em decadência nesse século.

Autores cistercienses, como Guilherme de Saint-Thierry, aprofundaram suas reflexões a respeito da mística. Dedicaram-se especialmente ao aspecto intelectual de seu pensamento, já que, para Bernardo, não havia divisão entre intelecto e amor, ou seja, a contemplação só seria possível nessa unidade. Por isso, o amor a si mesmo e ao próximo (caridade) fazia parte do itinerário formativo do homem que desejasse desenvolver sua capacidade racional em busca do conhecimento de Deus, isto é, da sabedoria. Esta, por sua vez, não se restringia ao acúmulo de informações; significava também a capacidade de ordenar e definir metas para os conhecimentos adquiridos.

O itinerário espiritual, como uma metodologia de formação individual, tinha a finalidade de levar ao amadurecimento intelectual e afetivo. Para Bernardo, esse itinerário continha quatro momentos: amar a si mesmo, para além de seus próprios interesses; amar ao próximo por causa de Deus; amar a Deus e, por fim, encontrar-se com Ele. Esses passos, que deviam ocorrer durante toda a vida, lembrariam o homem de que ele devia se tornar menos egoísta e mais sensível à caridade, assemelhando-se à imagem do criador. Em suma, a busca da imagem e da semelhança com Deus era o mistério que guiava a existência humana, que purificava seus afetos e a conduzia à sabedoria e à união com Deus.

Ensinando os homens a se dedicar ao amor místico e à contemplação, o autor estava definindo princípios para a educação, já que os levava a pensar na necessidade de refinar seus sentimentos e na maneira de se relacionar com Deus e com os outros. Para o autor, uma pessoa íntegra, em paz consigo mesma, poderia direcionar seus atos para o amor e a caridade e para o bem comum; o contrário levaria ao egoísmo e à destruição das relações sociais. Por isso, o conhecimento de seus escritos sobre a contemplação é importante. Esse conceito significa amadurecimento na formação humana e conseqüentemente na educação, sendo condição para o aprimoramento das relações sociais.

Concluimos, por meio do estudo dos escritos de Bernardo de Claraval, que a mística é o caminho educativo para que a pessoa encontre a sabedoria, representando o auge do desenvolvimento das capacidades intelectuais e afetivas. Da mesma forma, nós compreendemos que há uma estreita ligação entre esse conceito e a aquisição do conhecimento, o que nos leva a refletir diretamente sobre as questões educacionais.

No entanto, temas como a relação entre o amor e o conhecimento no pensamento Bernardino merecem ainda um maior aprofundamento. Por isso, afirmamos que um estudo comparado sobre os temas do amor e do intelecto abordados por ele e por autores cistercienses posteriores a ele, como Guilherme de Saint-Thierry (1070-1148) e Elredo de Rievaulx (1110-1167), pode oferecer gratas descobertas aos pesquisadores.

Abrimo-nos, assim, às críticas e sugestões que possam enriquecer este trabalho e manifestamos nossa expectativa de que sua leitura proporcione a abertura de novas possibilidades aos estudiosos da história da educação.

# REFERÊNCIAS

## FONTES PRIMÁRIAS

ABADIA São Geraldo. **Regra de São Bento**. Tradução e notas Dom João Evangelista Enout, O.S.B. Petrópolis: Vozes, 1993.

AGOSTINHO. **A doutrina cristã**. São Paulo: Paulus, 2002.

AGOSTINHO. **Cidade de Deus**. Trad.: J. Dias Pereira, Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000.

AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO. **De quantitate animae**. Patrologia Latina. Documenta Catholica Omnia, 2006.

ARENDT. H. A crise na educação. *In*: ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BERNARDO DE CLARAVAL. **De Diligendo Deo** – Deus há de ser amado. Tradução de Matteo Raschiatti. Petrópolis: Vozes, 2010.

BERNARDO DE CLARAVAL. Apologia. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. De los grados de la humildad y de la soberbia. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. De la gracia y del libre albedrio. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. Sermão 35: De los tres ordenes de la Iglesia. Predicado a los padres reunidos em capítulo. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro I. Madri: Autores Cristianos, 1953.

BERNARDO DE CLARAVAL. Epístola 1. A su sobrino el monje Roberto (año 1119) **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. Epístola 18. A Pedro, cardenal diácono (año 1127). **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. Cinco libros sobre la Consideracion. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. Sermones sobre el cantar de los cantares. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. En la Ascensión Del Señor. Sermones de Tiempo. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.

BERNARDO DE CLARAVAL. De la excelencia de La nueva milícia. **Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.

- BERNARDO DE CLARAVAL. *Contra los errores de Pedro Abelardo. Obras Completas de San Bernardo*. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.
- BERNARDO DE CLARAVAL. *Sobre la conversion. Obras Completas de San Bernardo*. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.
- BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermon 36: El conocimiento de las ciencias y de las letras. Obras Completas de San Bernardo*. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulinas, 1990.
- ORIGÈNE, *Commentaire sur Le Cantique dès Cantiques*. Tome I. Texte de la version latine de Rufin. **Introduction, traduction et notes par Luc Brésard et Henri Crouzel**. Paris: Cerf, 1991.
- PATROLOGIA LATINA. Disponível em: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,\\_Migne,\\_Patrologia\\_Latina\\_01.\\_Rerum\\_Conspectus\\_Pro\\_Tomis\\_Ordinatus,\\_MLT.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875,_Migne,_Patrologia_Latina_01._Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus,_MLT.html) Acesso em: 20 out. 2011.
- PEDRO ABELARDO. **Confessio fidei universis**. Tradução feita por Carlos E. S. Dias *In: VERITAS*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, set. 2006, p. 169-181. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1837/1367>. Acesso em: 01 ago.2013..
- PLATÃO. *Fedro*. São Paulo: Edipro, 2013. Disponível em: <http://ebookbrowsee.com/fedro-plat%C3%A3o-pdf-d504374985>. Acesso em: 01 ago. 2013.

## ESTUDOS

- BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.
- BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício de historiador**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.
- BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BOLTON, Brenda. **A reforma na Idade Média, século XII**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BORRIELO, L. *Contemplação. Dicionário de mística*. São Paulo: Paulus: Loyola, 2003.
- BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. São Paulo, Martins Fontes, 1984, 2v.
- BURKE, Peter. **A Escola dos Annales (1929-1989), a revolução francesa da historiografia**. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- BUTLER, Cuthbert. **Il misticismo occidentale**. *Contemplazione e vita contemplativa nel pensiero di Agostino, Gregorio e Bernardo*. Società editrice il Mulino: Bologna, 1970.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia, ensaios**. 1 ed. (cidade): Bauru, 2005.

CONSTABLE, Giles. The place of the crusader in medieval society. **Viator (Medieval and renaissance studies)**. Princeton, New Jersey, v. 29, 1998, p. 377– 403.

COSTA, Ricardo da. A Ciência no Pensamento Especulativo Medieval. **Sinais. Revista Eletrônica. Ciências Sociais**. Vitória: CCHN, UFES, ed. n. 05, v.1. St. 2009, p.132–144. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sinais/article/view/2739>. Acesso em: 25 ago. 2012.

COSTA, Ricardo da. Há algo mais contra a razão que tentar transcender a razão só com as forças da razão?: a disputa entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo. LAUAND, Jean (org.). X Seminário Internacional: Filosofia e Educação – Antropologia e Educação – Ideias, Ideais e História. **Anais [...]**. São Paulo: Editora SEMOrOc, 2010, p. 67–78. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/artigo/ha-algo-mais-contra-razao-que-tentar-transcender-razao-so-com-forcas-da-razao-disputa-entre>. Acesso em: 15 jun. 2013.

DE ELÍA, Manuel J. **La simplicitas como semejanza divina em el hombre, según Bernardo de Claraval**. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Rome, 2008.

DE LA TORRE, Juan Maria. El mistério de Cristo Salvador em los sermones litúrgicos de San Bernardo. Introdução. **Obras completas de San Bernardo**. Livro III. Sermones litúrgicos. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1985.

DEMURGER, Alain. **I Cavalieri di Cristo. Gli ordini religioso–militari Del medioevo, XI–XVI secolo**. Milano: (Lana), 2004.

DIAS, Cléber. **A polêmica entre Bernardo de Claraval e Pedro Abelardo como itinerário para a confissão**. VERITAS, Porto Alegre, v. 51, n. 3, set. 2006, p. 169–181. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1837/1367>. Acesso em: 01 ago. 2013.

DUBY, G. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

DUBY, G. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 1986.

DUBY, Georges. **O tempo das catedrais: a arte e a sociedade, 980–1420**. Editorial Estampa, 1993.

DUBY, G. **São Bernardo e a arte cisterciense**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989. [1912].

DURKHEIM, Émile. **A evolução pedagógica**. Porto Alegre: Artes médicas, 2002.

FERNANDES, Tathyana Z. **O ideal de papa proposto por Bernardo de Claraval no Tratado Sobre a Consideração (séc. XII)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

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

- GENICOT, L. **Profilo della civiltá medioevale**. Milano, 1968, p.157–195.
- GILSON, Étienne. **La philosophie au moyen age des origens patristiques à la fin du XIV siècle**. Paris/Payot, 1946. [1921].
- GILSON, Étienne. **Lo spirito della filosofia medioevale**. Brescia: Morcelliana, 1964.
- GILSON, Étienne. **La théologie mystique de Saint Bernard**. Milano: Jaka Book, 1987.
- GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GROBY, Ivan. **Il secolo di Bernardo: Citeaux e Clairvaux (secolo XII)**. Roma: Città Nuova, 1998.
- GUIZOT, François. **História da civilização na Europa** (v. I, lições 1–7). Lisboa: Livraria Antonio Maria Pereira e Officinas typographica, 1907.
- GUIZOT, François. **O Estado da sociedade religiosa no século V**. In: Apontamentos, n.77, jan/1999. Trad.: Terezinha Oliveira e Claudinei Mendes. Maringá: Eduem, 1999.
- GUIZOT, François. Sétima lição. In: OLIVEIRA, T.; MENDES, C. M. M. **Formação do Terceiro Estado as comunas**: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Trad. Terezinha Oliveira & Claudinei Magno Magre Mendes. Maringá: Eduem, 2005.
- GRIBOMONT, J. EREMITISMO. Verbete. In: PELLECCIO, GUERRINO. ROCCA **Dizionario degli Istituti di Perfezione**. Roma: Giancarlo ed., 1976.
- JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. **História: novas abordagens**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995. p. 106–131.
- LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. 2 ed. Lisboa: Gradiva, 1984.
- LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru: EDUSC, 2005.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- LE GOFF, Jacques. **Mercadores e Banqueiros na Idade Média**. Trad. Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LECLERCQ, Jean. **Cultura umanística e desiderio di Dio**. Studio sulla letteratura monastica Del Medioevo. Milano: Saggi/Sansoni, 2002.
- LECLERCQ, Jean. **Umanesimo e cultura monastica**. Jaka Book: Milano, 1989.
- LECLERCQ, Jean. [Prefácio]. In: GILSON, Étienne. **La théologie mystique de Saint Bernard**. Milano: Jaka Book, 1987.
- LECLERCQ, Jean. **São Bernardo e o espírito cisterciense**. Tradução de Marcio José Lauria. São José do Rio Pardo: Gráfica “A cidade de São João”, s/d.

- LECLERCQ, Jean. **Umanesimo e cultura monastica**. Jaca Book: Milano, 1989.
- LEONARDI, Claudio. Monaci, chierici e laici intorno al Vangelo. Il Dio lontano e il Dio vicino nel secolo XII. In: CONSTABLE, G. (Org.). Il secolo XII: la renovatio dell'Europa cristiana. **Atti della XLIII settimana di studio**. Trento, 2000. Bologna: Società editrice il Mulino, 2000.
- MCGINN, Bernard. **Storia della mistica cristiana in Occidente** – lo sviluppo (VI–XII secolo). Genova/Milano: Marietti 1820, 2003.
- MARABELLI, Costante. Introdução. In: BIFFI, Inos (et al.). **Bernardo di Clairvaux: epifania di Dio e parábola dell'uomo**. Rome: Abbazia di Santa Croce in Gerusalemme: Jaca Book, 2006.
- MARTINS, Maria Manuela Brito. As fontes agostinianas no “*De Diligendo Deo*” de Bernardo de Claraval. **Revista ágora filosófica**. Ano 7, n. 1, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://www.unicap.br/ojs-2.3.4/index.php/agora/article/view/88>. Acesso em: 01 ago. 2013.
- MERTON, Thomas. **Poesia e Contemplação**. Disponível em: [www.sophia.bemvindo.net/tiki-index.php](http://www.sophia.bemvindo.net/tiki-index.php). Acesso em: 22 jan. 2012.
- MICCIOLI, Giovanni. Os monges. LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.
- NARDI, Bruno. **Il pensiero pedagogico del medioevo**. Firenze: Giunte/Sansoni, 1956.
- NEF, Frédéric. Contemplazione. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dizionario critico di teologia**. Roma: Borla, Città Nuova, 2005, p. 340–347.
- NUNES, Rui A. C. **História da Educação na Idade Média**. São Paulo: EPU, 1979.
- OLIVEIRA, Nuno Villamariz. O ideário de São Bernardo e a sua influência na Arquitetura Militar Templária. **Medievalista online**, ano 2, n. 2, Portugal, 2006. Disponível em: [www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista](http://www.fcsh.unl.pt/iem/medievalista). Acesso em: 20 jan. 2009.
- OLIVEIRA, Terezinha. **Guizot e a Idade Média: Civilização e Lutas Políticas**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Assis, 1997.
- OLIVEIRA, Terezinha. Universidade, liberdade e política na comuna medieval: um estudo de cartas oficiais. **Revista História**, v. 28, n. 2, Franca, 2009.
- OLIVEIRA, Terezinha. O ambiente citadino e universitário do século XIII: um *lócus* de conflitos e novos saberes. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Antiguidade e Medievo: Olhares Histórico-Filosóficos da Educação**. Maringá: Eduem, 2008.
- OLIVEIRA, Terezinha; MENDES, Claudinei M. M. M. Estado da sociedade religiosa no século V (François Guizot). **Apontamentos**, n. 77, jan/1999.
- ORABONA, Luciano. **La chiesa dell'ano Mille**. Spiritualità tra politica ed economia nell'Europa medievale. Roma, 1988, p. 104–143.



- PACAUT, M. **La Théocratie**. L'Église et le Pouvoir au Moyen Âge. Paris: Desclée, 1989.
- PEDROSO, José Carlos Correia. **A espiritualidade dos esponsais**. Disponível em: <http://www.procasp.org.br/arquivos/Artigos%20PDF/esponsais5.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2012.
- PENCO, Gregório. **Il monachesimo fra spiritualità e cultura**. Milano: Jaca Book, 1991.
- PIAZZONI, Ambrogio M. **Bernardo de Chiaravalle – Il dovere di amare Dio**. Milano: Paoline, 1990.
- PIAZZONI, Ambrogio M. **Guglielmo di Saint-Thierry: Il declínio dell'ideale monastico nel secolo XII**. Rome: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.
- PIAZZONI, Ambrogio M. Introdução. **Bernardo de Chiaravalle – Il dovere di amare Dio**. Torino: Edizione Paoline, 1990.
- RAMOS, G. D. Introdução. **BERNARDO DE CLARAVAL. Sermones sobre el cantar de los cantares. Obras Completas de San Bernardo**. Livro II. Madri: Autores Cristianos, 1955.
- RIBEIRO JR, João. **Pequena história das heresias**. Campinas: Papirus, 1989.
- ROZIN, C. **Aspectos eclesiológicos da Regra do Carmo**. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática) Pontifícia Università Gregoriana, Roma, 2008.
- SANTIN, Rafael Henrique. **O amor como princípio educativo na suma teológica de Tomás de Aquino**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2012.
- STERCAL, Claudio. **Bernardo di Clairvaux, intelligenza e amore**. Milano: Jaca Book, 1997.
- SUCHODOLSKI, Bogdan. **A pedagogia e as grandes correntes filosóficas: a pedagogia da essência e a pedagogia da existência**. São Paulo: Centauro, 2002.
- SUMPTION, J. **Monaci, santuari, pellegrini**. La religione nel medioevo. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- THOMAS, Robert. **Guillermo de Saint-Thierry**. Padres Cistercienses 1. Publicación Del Monasterio N. Sra. de los Angeles. Argentina, 1976.
- THIERRY, Augustin. Sobre a libertação das comunas. In: OLIVEIRA, T.; MENDES, C. M. M. **Formação do Terceiro Estado as comunas**: coletânea de textos de François Guizot, Augustin Thierry, Prosper de Barante. Trad. Terezinha Oliveira & Claudinei Magno Magre Mendes. Maringá: Eduem, 2005.
- VANNINI, Marco. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental, séculos VIII a XII**. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- VEILLEUX, Armand. As origens do monaquismo cristão. **Louvain**, n. 97, de abril de 1999. Tradução: Cecília Fridman, Rio Negro, PR, Brasil, para o Mosteiro Trapista Nossa Senhora do Novo Mundo, em 5/7/1999. Disponível em: [https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/as\\_origens\\_do\\_monaquismo\\_cristao.html](https://www.ecclesia.com.br/biblioteca/monaquismo/as_origens_do_monaquismo_cristao.html). Acesso em: nov. 2012.

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

VERGER, Jacques; JOLIVET, Jean. **Bernardo e Abelardo: Il chiostro e la scuola**. Jaca Book: Milano, 1989.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1985. [1904].

ZAKAR, Policarpo. A fundação do mosteiro de Cister. *In*: ESTEVA, Maurus. **Para conhecer melhor a ordem cisterciense**. Roma: Cúria Geral da Ordem Cisterciense, 2001.



## **SOBRE A AUTORA**

**RITA DE CÁSSIA PIZOLI OLIVEIRA** possui doutorado (2013) e mestrado (2005) em Educação pela Universidade Estadual de Maringá e graduação em Pedagogia pela FAFIPA (1994), atual UNESPAR, campus de Paranavaí. Atua como Professora da Universidade Estadual do Paraná, campus de Paranavaí, na área de Ensino e Aprendizagem. É professora do Programa de Pós-graduação em Educação Inclusiva – PROFEI/UNESPAR. Participa do Grupo de Estudos e Pesquisas Trabalho e Educação na Sociabilidade do Capital e Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação especial na perspectiva da Educação inclusiva (GEPTESC) e GEPEEIN/NESPI.

Este livro foi composto com as famílias das fontes  
Alegreya Sans e Steelfish  
Feito no Brasil - 2024

Este trabalho objetiva compreender o conceito de contemplação na perspectiva histórica da longa duração por meio de um estudo interdisciplinar que se serve da Teologia, da história da educação, da história da Igreja, da Filosofia (no âmbito desta, uma vertente vinculada à Antropologia), bem como à Ética. Parte-se de uma concepção antropológica desde os seus fundamentos, bem como os seus vínculos com uma concepção de educação, tratada entre nós por concepção tradicional, ou na classificação de Suchodolski (2002), por Pedagogia da Essência, uma corrente pedagógica recorrente ao longo da história ocidental e que se fundamenta na formação do ser, na formação ética da pessoa. Neste sentido é importante para os estudos de História da Educação Medieval, na medida em que explica o conceito central no projeto educativo de formação monacal do século XII.

