

Síntese das críticas à noção de filosofia cristã

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.
Bacharel-Licenciado em Filosofia Pela
Universidade Federal de Mato Grosso.

1. *Duns Escoto*

Se a síntese de Tomás, distinguindo bem religião de teologia e teologia de filosofia, de direito, havia refutado os *averroístas*, de fato, ela não conseguiu conter o desenvolvimento desta corrente. Com fortes tendências *racionalistas*, o também chamado *aristotelismo heterodoxo* reaparece no final do século XIII e por todo o século XIV desencadeia uma nova crise na vida intelectual da cristandade. Isto evidentemente exigiu, por parte dos teólogos cristãos, uma nova tomada de posição, propondo também novas soluções que conseguissem, desta sorte, sanar a crise que ameaçava a fé e a religião cristã. É neste espírito de efervescência intelectual, que surge a obra do franciscano Duns Escoto.¹

De fato, Escoto, do mesmo modo que Tomás, e com maior rigor ainda, distingue os domínios da filosofia e da teologia. Entretanto, a síntese escotista não atinge o cerne da questão, pois não começa, como fizera a tomásica, por distinguir fé de teologia, dando a esta última o *status* de *ciência*. Com efeito, o trabalho criterioso de Tomás, a um só tempo fiel à tradição e inovador na sua sistematização, após alicerçar a própria fé como um ato eminentemente racional, faz deste *habitus infuso* o alicerce de onde desabrocha ainda um outro *habitus*, também ele racional e distinto da própria *mística*, o qual chamamos sabedoria teológica.

Ademais, a sua concepção de teologia enquanto ciência consegue erguer uma “ponte” entre o elemento supra-racional da fé, doravante refochado pelos instrumentos da razão e a

¹ BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000. p. 494: “Do ponto de vista histórico, a posição de Duns Escoto deve ser interpretada como uma tentativa enérgica para persuadir os filósofos de sua própria insuficiência, para atalhar os excessos do averroísmo e assegurar à fé e à teologia o lugar que um racionalismo exagerado lhes contestava. De forma que a atitude crítica de Duns Escoto se justifica pela preocupação de repressar a penetração descomedida do elemento racionalista, inclusivamente no domínio teológico, e para defender os direitos da teologia positiva (...).”

própria filosofia racional. Destarte, a própria filosofia de Tomás dá-se no bojo da sua teologia como ciência. De sorte que é no âmbito de uma ordem teológica e a serviço da teologia enquanto ciência, que Tomás, com descortino e denodo, desenvolve os principais temas da sua filosofia. Desta feita, a cientificidade da teologia torna-se, em Tomás, o elo que une a fé e a razão, o sobrenatural e o natural.

Sem embargo, olvidando este pressuposto fundamental, a saber, que a teologia também é uma ciência, Duns Escoto não consegue notar o estreito conúbio que faz consortes filosofia e teologia. De fato, antes de qualquer coisa, é o fato mesmo de serem ciências é que as faz solidárias no concurso da verdade. Desta sorte, na concepção de Escoto, para quem a densa caligem da univocidade impede a percepção do consórcio inolvidável que une as duas ciências, ambas permanecem à margem de qualquer concordância. De resto, encontram-se mesmo fundamentalmente opostas. Com efeito, por negar o conceito de analogia, que possibilitara a Tomás de Aquino dar alicerce racional à teologia², Duns Escoto elimina qualquer liame que possa existir entre teologia e filosofia, a ponto de as duas ordens do conhecimento só poderem permanecer separadas, no seu pensamento unívoco.

Agora bem, o objeto próprio da teologia é Deus enquanto Deus; o da filosofia, ao contrário, e mais especificamente o da metafísica – que é a sua coroa –, é o ser enquanto ser.³ Ora, o nosso intelecto, no estado em que se encontra, parece incapaz de alcançar o ser enquanto tal. Com efeito, só consegue abstrair o ser das coisas sensíveis.⁴ Das chamadas substâncias separadas, por exemplo, não temos qualquer conceito direto. Onde não poderemos conhecer o ser delas enquanto em si mesmo.⁵ Daí não termos também como formular um conceito universal e perfeito do ser enquanto ser, ou seja, do ser puríssimo, já que sequer conseguimos conhecer o *ser* em todos os seus modos.

Contudo, decerto que este é o objeto próprio da metafísica, qual seja, o ser enquanto tal, isto é, o ser enquanto despojado de qualquer determinação, quero dizer, aquilo que é

² Na *Summae Theologiae*, q.1, a. 3, Frei Tomás retoma a teoria aristotélica das ciências e, por analogia, aplica-a à doutrina sagrada, fundamentando-a, desta feita, como ciência da fé e da Revelação. Há dois tipos de ciência. Antes de tudo, aquela que saca os seus princípios da própria luz natural do intelecto. Depois, há aquelas cujos princípios procedem de uma ciência superior. Sem embargo, é neste segundo tipo de ciência que se encaixa a doutrina sagrada. Com efeito, os seus princípios, ela os recebe de uma ciência superior, a saber, a ciência de Deus e dos bem-aventurados. De fato, recebemos tais princípios por Revelação, a fim de neles cremos por fé divina.

³ GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 737: “O objeto próprio da teologia é Deus enquanto Deus; o da filosofia, ou, antes, da metafísica que a coroa, é o ser enquanto ser.”

⁴ *Idem. Ibidem*: “Portanto, o intelecto só conhece do ser o que dele pode abstrair a partir dos dados dos sentidos.”

⁵ *Idem. Ibidem*: “Não temos nenhum conceito direto do que podem ser substâncias puramente imateriais e inteligíveis, os anjos e Deus, por exemplo. (...) além disso, não podemos sequer conceber o que significa a palavra ‘ser’ quando a aplicamos a ele.”

comum a todos os modos de ser indistintamente.⁶ Desta feita, a metafísica, como bem conclui Gilson, para Duns Escoto, apresenta-se, antes de qualquer coisa, como uma ciência “(...) do ser enquanto ser, construída por um intelecto que só pode alcançar a alma sob um de seus aspectos e que não é o mais elevado”⁷. Há de primeiro se perguntar então se, num sistema como este, uma metafísica ainda é possível e em que circunstâncias o seria, vale dizer, o “(...) que se deve fazer para que a metafísica seja possível?”⁸.

Para responder a esta questão, deve-se dizer que o objeto formal da metafísica deverá ser o mais indeterminado possível, vale lembrar, algo que seja de tal forma comum a todos os seres, que não se possa distinguir por ele nenhum dos seres.⁹ Para a perspectiva de Tomás, vimos que o conceito de ser que ele privilegia, para depois aplicá-lo por antonomásia a Deus, é o de ser como ato (*actus essendi*).

Ora, tal conceito não serve para Duns Escoto. Com efeito, o ato de ser será, no final das contas, um atributo que, sendo próprio a todo ser, realiza-se, no entanto, diferentemente em cada um deles. Logo, adotá-lo como objeto próprio da metafísica, seria comprometer a unidade desta ciência.¹⁰ De fato, à metafísica urge alcançar um objeto absolutamente indeterminado, indistinto, porquanto aplicável, de forma indiferente, a qualquer ser. É a apreensão, pois, deste conceito generalíssimo de ser, que leva o Doutor Sutil, enquanto metafísico, a sua repisada doutrina da univocidade do ser.¹¹

Agora bem, inobstante o sujeito da metafísica não seja Deus¹², “(...) posto que nenhuma ciência demonstra a existência do seu próprio objeto”¹³, mister é que ela se debruce sobre a árdua tarefa de provar-Lhe a existência, precisamente no âmbito do seu discurso sobre *o ser enquanto ser*.

⁶ *Idem. Ibidem*: “Falar do ser enquanto ser é tomar por objeto o ser enquanto tal, sem nenhuma determinação que o restrinja a um modo de ser determinado.”

⁷ *Idem. Ibidem*: “É preciso lhe dar como objeto uma noção de ser tão completamente abstrata e indeterminada que ela possa se aplicar indiferentemente a tudo o que é.”

⁸ *Idem. Ibidem*.

⁹ *Idem. Ibidem*. p. 737 e 738.

¹⁰ *Idem. Ibidem*. p. 738: “Tais atos de existir são, em última análise, irredutivelmente distintos uns dos outros; seu estudo não se centraria num objeto verdadeiramente uno.”

¹¹ *Idem. Ibidem*: “Para salvar a unidade de seu objeto e, por conseguinte, sua própria existência, a metafísica deve considerar a noção de ser apenas em seu último grau de abstração, aquele em que ele se aplica num só e mesmo sentido a tudo o que é. É o que se exprime ao se dizer que o ser é “unívoco” para o metafísico.”

¹² SCOT, DUNS. **Reportata Parisiensia**. pról, q. 3, a. 1 Trad. Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1979: “Concedo, portanto, com Avicena que Deus não é o sujeito da metafísica.” *Idem. Op. Cit.*: “Portanto, no que concerne a este artigo, digo que Deus não é o sujeito da metafísica (...).”

¹³ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 493. SCOT. *Op. Cit. pról*, q. 3, a. 1: “De fato, Avicena pretende que Deus não é o sujeito da metafísica porque nenhuma ciência prova seu sujeito; ora, o metafísico prova que Deus existe.”

Ora bem, não nos cabe desenvolver aqui a prova da existência de Deus em Escoto. Importa apenas acentuar que, para a metafísica, cujo objeto formal é o ser enquanto ser, será sempre partindo deste conceito de ser que ela poderá elevar-se ao conceito de ser primeiro, que terá como propriedade indeclinável o ser infinito. Mas, precisamente neste momento, a metafísica deverá ceder à teologia, a quem caberá classificar e discriminar os demais atributos e perfeições deste ser primeiro e infinito e estudá-lo enquanto Deus à luz da Revelação.¹⁴

Portanto, não existe em Duns Escoto uma teologia natural ou uma teodiceia propriamente dita, pois não existe nele o recurso à analogia, que seria a única forma condicente com uma abordagem concernente às perfeições divinas. Além da demonstração da existência de Deus como ser primeiro e infinito, nada mais é demonstrável nas matérias teológicas e assim: “Nada do que é demonstrável pela razão é revelado por Deus, e nada do que é revelado por Deus é demonstrável (...)”¹⁵.

Ora, num pensamento como este, é evidente que a teologia começa a se constituir apenas como sendo um “(...) asilo de tudo o que não comporta demonstração necessária e de tudo o que não é objeto de ciência (...)”¹⁶. Se a última das demonstrações racionais a que podemos chegar é a da existência de Deus, e, se é a partir daí que a metafísica cede lugar à revelação e à teologia, é claro que “(...) a teologia só é uma ciência num sentido especialíssimo da palavra”¹⁷.

Certamente não poderá ser mais uma ciência especulativa, pois não nos fornece nenhum conhecimento demonstrativo e estritamente racional do seu objeto. Será, ao contrário, uma ciência prática, já que o conhecimento que ela nos fornecerá acerca do seu objeto, só será certo e seguro se crido pela fé e se, animados pela esperança da beatitude futura, nortearmos por ele as nossas vidas.¹⁸

¹⁴ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 494: “(...) a metafísica trata do ser como tal, para elevar-se ao conceito de ser primeiro, que encerra o conceito de ser infinito. Nesta altura, porém, a metafísica tem que deter-se, cedendo à teologia a tarefa de preencher o conceito assim obtido com a plenitude das verdades reveladas sobre Deus.”

¹⁵ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 751.

¹⁶ *Idem. Ibidem.*

¹⁷ *Idem. Ibidem.*

¹⁸ *Idem. Ibidem*: “Não é uma ciência especulativa, mas uma ciência prática, cujo objeto é menos dar-nos a conhecer certos objetos do que pautar nossas ações em vista da beatitude que esperamos, com fé nas promessas divinas.”

2. Guilherme de Ockham

Outro pensador que combaterá o averroísmo através de uma severa separação entre fé e razão, filosofia e teologia, é Frei Guilherme de Ockham. Para Ockham um conhecimento é certo se: ou “(...) é imediatamente evidente ou se reduz a uma evidência imediata”¹⁹.

Agora bem, Ockham distingue nitidamente conhecimento certo e evidente de ciência ou sabedoria: “(...) a evidência é um atributo do conhecimento bem diferente da ciência, ou da inteligência, ou da sabedoria (...)”²⁰. Ora bem, o que diferencia então evidência de ciência, inteligência ou sabedoria? Para entendermos isto, cumpre-nos fazer uma outra importante distinção. Há, na ordem do conhecimento, dois modos de conhecer: o abstrativo e o intuitivo. Por conhecimento abstrativo não se entende aqui, necessariamente, o conhecimento de conceitos universais. Pelo contrário, o conhecimento abstrativo pode consistir em “(...) um simples saber a respeito de um objeto qualquer”²¹. Ele se diferencia do outro conhecimento, somente enquanto prescinde da existência ou presença do objeto conhecido.²² Por conseguinte, “(...) um conhecimento abstrativo nunca nos poderá assegurar da existência de um fato contingente”²³.

E há mais, sempre ao se tratar de um conhecimento meramente abstrativo, “(...) mesmo quando (este) se estabelece (por) relações necessárias entre as idéias, (isto) não nos garante de modo algum que as coisas reais se conformem à ordem das idéias”²⁴. Com efeito, se quisermos realmente saber se o objeto ou as relações entre as idéias que pensamos, são, de fato, tais quais na realidade, precisamos estar de posse de uma outra forma de conhecimento, a saber, de um conhecimento intuitivo, que nos coloque de posse de uma evidência imediata.²⁵

¹⁹ *Idem. Ibidem.* p. 797.

²⁰ *Idem. Ibidem.*

²¹ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã.** p. 537.

²² *Idem. Ibidem:* “Em outras palavras, o conhecimento abstrativo prescinde da existência e da presença do objeto conhecido.” OCKHAM, Guilherme. **Ordinatio. Prólogo,** q.1. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979: “De outro modo, ‘conhecimento abstrativo’ significa o que abstrai da existência e da não existência, bem como das outras condições que acontecem contingentemente às coisas ou delas são predicadas.”

²³ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã.** p. 537

²⁴ GILSON. **A Filosofia na Idade Média.** p. 797. (Os parênteses são nossos). OCKHAM. **Ordinatio. Prólogo,** q.1: “O conhecimento abstrativo, porém, é aquele em virtude do qual não se pode conhecer com evidência se uma coisa contingente existe ou não.”

²⁵ GILSON. **A Filosofia na Idade Média.** p. 797: “Se quisermos uma proposição que nos garanta ao mesmo tempo sua verdade e a realidade que ela afirma, precisaremos de uma evidência imediata, não mais simplesmente abstrata, mas intuitiva.” OCKHAM. **Ordinatio. Prólogo,** q.1: “O conhecimento intuitivo das coisas é um conhecimento em virtude do qual se pode saber se é ou não é, de modo que, se é, imediatamente o intelecto julga que ela é, conhecendo com evidência que ela existe (...)”.

Por conseguinte, só o conhecimento intuitivo esclarece-nos a respeito da existência do objeto. Só ele, portanto, está em condições de colocar-nos a par de um fato propriamente dito.²⁶ Destarte, todo conhecimento que se pretenda acercar-se da existência das coisas, precisa, necessariamente, ser fundado numa intuição sensível: “Daí resulta que o conhecimento sensível é o único certo quando se trata de alcançar existências”²⁷.

Não se trata, todavia, de restringir o conhecimento ao mundo sensível ou de abolir o conhecimento abstrativo. De fato, se quisermos alcançar qualquer juízo judicativo evidente, devemos forçosamente sair da esfera do sensível e chegar ao escopo do abstrativo. Entretanto, todo conhecimento abstrativo, isto é, toda intuição intelectual, só poderá ser comprovadamente verdadeira, se proceder de uma intuição sensível correspondente.²⁸

Na verdade, na filosofia de Ockham, “Provar uma proposição consiste em mostrar seja que ela é imediatamente evidente, seja que ela se deduz necessariamente de uma proposição imediatamente evidente”²⁹. Ora, uma evidência imediata outra coisa não é senão aquela que dimana de uma intuição sensível que lhe corresponda. Logo, em Ockham, é patente que: “(..) um tal saber intuitivo de Deus nos permanece inacessível enquanto dependemos de nossas energias naturais”³⁰.

Com outras palavras, como Deus não se encontra dentro do campo das nossas experiências sensíveis, é óbvio que dEle não podemos ter nenhuma intuição sensível. Onde, por isso mesmo, nenhum conhecimento certo da sua existência é possível. E não é só. Como todo conhecimento abstrativo, que se pretenda verdadeiro, precisa se fundar num conhecimento intuitivo correspondente, é evidente que “Também esta espécie de conhecimento nos é vedada em relação a Deus”³¹. Em outras palavras, em Ockham, qualquer tentativa de se construir uma teologia filosófica está fadada ao fracasso.³²

²⁶ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 797: “O conhecimento intuitivo é o único que tem por objeto as existências e que nos permite alcançar os fatos.” OCKHAM. **Ordinatio. Prólogo**, q.1: “Portanto, o conhecimento abstrativo abstrai da existência e não-existência, porque, ao contrário do que ocorre com o conhecimento intuitivo, não se pode conhecer por ele, com evidência, se existe uma coisa existente de fato ou se não existe uma coisa inexistente.”

²⁷ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 797.

²⁸ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 537.

²⁹ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 796.

³⁰ BOEHNER, GILSON. **História da Filosofia Cristã**. p. 541.

³¹ *Idem. Ibidem*: “Antes, podemos ter simultaneamente um conhecimento intuitivo intelectual dos objetos percebidos intuitivamente pelos sentidos; e só esta intuição intelectual é suficiente para um juízo evidente, ainda que ela não exista, de fato, sem a intuição sensível, ao menos em nosso estado presente de peregrinos.”

³² *Idem. Ibidem*: “Nem mesmo a partir da criatura podemos atingir a Deus por este modo; pois do conhecimento individual de uma criatura, o qual é apenas intuitivo ou abstrativo-singular, jamais poderemos ascender ao conhecimento singular de outro ser.”

Sem embargo, num pensamento onde o único critério de demonstração científica está exclusivamente preso a uma base empírica, a teologia “(...) não é mais considerada ciência, mas sim um complexo de proposições mantidas em vinculação não pela coerência racional, e sim pela força de coesão da fé”³³. De sorte que a própria a fé, enquanto fundamento da teologia, não é, para a mesma teologia, um substituto da evidência empírica e nem, por conseguinte, princípio ou conclusão de demonstração alguma. De resto, o que é de fé não é sequer provável do ponto de vista da razão natural; ao contrário, abandonados à pura razão, os artigos de fé parecem ser antes falsos.³⁴

Desta feita, na obra de Ockham, a filosofia é totalmente dispensada de oferecer os seus “préstimos” à teologia.³⁵ Doravante, a teologia se definirá unicamente por ser uma doutrina que trata das verdades relativas à nossa salvação³⁶ e cujo método é exclusivamente *a priori*. Desta feita, conquanto a metafísica verse também sobre certo número de verdades comuns à teologia, o seu método é rigorosamente diverso, visto que *a posteriori*.³⁷ Donde, são por terem procedimentos de todo heterogênicos, que Ockham insiste em afirmar que, nem a teologia deve esperar se beneficiar com qualquer demonstração da metafísica, nem a metafísica pode pretender prestar qualquer auxílio à teologia.³⁸ São dois conhecimentos justapostos, que devem permanecer nitidamente separados.

³³ REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.p. 299.

³⁴ OCKHAM, Guilherme. **Lectura Sententiarum**. REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 299: “Os artigos de fé não são princípios de demonstração nem conclusões, já que parecem falsos para todos, ou para a maioria ou para os sábios, entendendo por sábios os que se entregam à razão natural, já que só de tal modo se entende o sábio na ciência e na filosofia.”

³⁵ GILSON. **A Filosofia na Idade Média**. p. 815: “Em teologia, ela se traduziu por um ensinamento da Ciência Sagrada, que se colocará a partir de então como capaz de se bastar sem recorrer aos bons ofícios da filosofia.”

³⁶ *Idem. Ibidem*: “A teologia contém todas as verdades necessárias à salvação e todas as verdades necessárias à salvação são verdades teológicas (...)”.

³⁷ *Idem. Ibidem*: “Certamente a metafísica pode tratar de algumas delas (das *verdades salvíficas*), mas a teologia fala de Deus por métodos *a priori*, enquanto a metafísica fala apenas do ser, e por métodos *a posteriori*.” (O parêntese é nosso).

³⁸ *Idem. Ibidem*: “É por isso que nem a teologia deve contar com nenhuma demonstração metafísica, nem o conhecimento metafísico pode esperar provar nenhuma das verdades necessárias à salvação.”

3. Erasmo de Roterdã

No *renascimento* surgiu uma nova forma de resistência aos complexos sistemas teológico-filosóficos dos escolásticos. Tal resistência redundou, para a filosofia, numa volta aos clássicos; já a teologia empreendeu um retorno aos padres da Igreja e às próprias fontes escriturísticas. Entretanto, a visão renascentista era marcada por um equívoco que, de certo modo, perdura até hoje e que por isso já se tornou clássico: entender, de forma unilateral, o pensamento medieval; e, desta sorte, reduzi-lo ao “averroísmo latino” na sua fase mais decadente, qual seja, a do século XIV. É claro que, classificando tudo a partir deste ponto de vista, nenhum dos sistemas medievais ficou salvaguardado das críticas renascentistas.

É precisamente neste espírito, que o renascentista Erasmo de Roterdã, ao criticar os medievais por terem introduzido demasiadas sutilezas silogísticas na exposição do Evangelho, tenta retornar à vetusta e ingênua interpretação de certos padres de antanho, que simplesmente faziam coincidir religião cristã com filosofia cristã. Reale, citando o próprio Erasmo, explica:

(...) E a sabedoria cristã não tem necessidade de complicados silogismos, podendo ser alcançada em poucos livros: os *Evangelhos* e as *Epístolas* de São Paulo. Escreve Erasmo: “Que outra coisa é a doutrina de Cristo, que ele próprio denomina *renascerça*, senão um *retorno à natureza bem criada?*” (...) E os melhores livros dos pagãos contêm ‘grande número de coisas que concordam com a doutrina de Cristo’.³⁹

Ouçamos, ademais, ainda neste mesmo sentido, dois textos muito elucidativos do pensador renascentista. O primeiro, referindo-se aos filósofos escolásticos:

(...) Eles não sabem nada, mas afirmam saber tudo (...). Todavia, proclamam com orgulho ver bem as idéias, os universais, as formas separadas, as matérias-primas, as quiddidades, a hecceidade, todas as coisas tão sutis, que nem Linceu, creio, nelas conseguiria penetrar com o olhar.⁴⁰

³⁹ REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 68.

⁴⁰ ERASMO. **Elogio da Loucura**. LII. In: REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 85.

Agora ele se volta contra os teólogos escolásticos, sarcasticamente sentenciando sobre eles:

Além disso, são infinitos os caminhos pelos quais os Escolásticos tornam ainda mais sutis aquelas infinitesimais sutilezas: em suma, seria mais fácil escapar de um labirinto do que dos emaranhados dos Realistas, Nominalistas, Tomistas, Albertistas, Ockamistas, Escotistas, e não acenei todas as escolas, mas apenas às principais. Em todas estas escolas erudição e abstrusidade estão na ordem do dia e eu penso que os próprios apóstolos teriam necessidade do socorro de outro Espírito Santo, caso fossem forçados a cruzar armas com esta nova estirpe de teólogos.⁴¹

Étienne Gilson resume assim o pensamento de Erasmo: “Também para ele, a ‘filosofia de Cristo’ é Cristo sem a filosofia, isto é, o Evangelho”⁴². Por fim, o nosso medievalista declina o seu juízo sobre o pensador renascentista:

(...) com que direito Erasmo acrescenta que o próprio Evangelho é uma filosofia? Se os cristãos não têm direito a nada além do Evangelho e da Igreja, não falta nada ao seu cristianismo, mas será que ainda terão uma filosofia? Ou não se verá no Evangelho nada além de um moralismo natural, o que seria suprimir seu caráter religioso e aniquilar o cristianismo a pretexto de salvá-lo; ou se manterá o caráter sobrenatural e religioso do Evangelho, e então como se poderia ainda sustentar que ele é uma filosofia? Para manter coerência consigo mesmo, é necessário superar Erasmo e buscar outra posição.⁴³

4. *Martinho Lutero*

No entanto, Erasmo não era o único representante dos antigos extremismos dos primeiros tempos do cristianismo. Há ainda Lutero que, de certa forma, constrói uma tese análoga a de Taciano e Tertuliano.

⁴¹ ERASMO. **Elogio da Loucura**. LIII. REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 86.

⁴² GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 68.

⁴³ *Idem. Ibidem.* p. 508.

Para ele não somente o cristianismo não é uma filosofia – o que, de fato, é verdade –, mas nem sequer há no cristianismo um lugar para a “filosofia”. Se, em Ockham e Erasmo, se bem que sob aspectos diversos, existe apenas uma crítica a um suposto racionalismo que se teria introduzido no seio da teologia cristã, em Lutero, ao contrário, o repúdio atinge a própria razão enquanto tal. Doravante, no crente, tal faculdade deve ser conservada inerte:

É necessário reduzir a inteligência e a razão ao estado de faculdades latentes e mortas em que se acham na infância; só assim poderemos chegar à fé, pois a razão contradiz a fé.⁴⁴

Com efeito, Lutero não aceita uma filosofia cristã, porquanto repele a própria noção de filosofia, enquanto esta é obra de uma razão decaída e incapaz de encontrar a verdade. Sem embargo, entre filosofia e religião, longe de haver apenas uma distinção, existe um abismo trevoso e intransponível. De fato, uma exclui a outra como a verdade afasta e repugna o erro:

A de Lutero era muito mais forte: pelo menos ele tinha o mérito da franqueza. Para ele, ‘a moral de Aristóteles quase inteira é o pior inimigo da graça. (...) Não apenas o cristianismo não é uma filosofia, mas ele nunca terá uma filosofia, essa *stultitia*, que se possa dizer compatível com o Evangelho.⁴⁵

Destarte, para Lutero, “Nas coisas espirituais e divinas a razão é completamente cega”⁴⁶. Desta feita, para que possa haver fé, “É necessário reduzir a inteligência e a razão ao estado de faculdades latentes em que se acham na infância (...)”⁴⁷. Não há como viver a religião cristã ou ser crente e continuar pensando ou agindo consoante os princípios basilares da razão, pois “A razão é diametralmente oposta à fé; o verdadeiro crente nada tem que ver com ela”⁴⁸. Desta sorte, para Lutero, a fé e a religião implicam numa renúncia ao racional, reclamam e impelem-nos para o irracional: “Os verdadeiros crentes sufocam a razão depois de

⁴⁴ LUTERO. *Erl.* XLIV, 156. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 353.

⁴⁵ GILSON. **O Espírito da Filosofia Medieval**. p. 508. Ouçamos o próprio Lutero, no seu ódio cego contra a razão e contra todas as instituições que a cultivam: LUTERO. *Walch.* X, 1398. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 353: “A Sorbona, mãe de todos os erros e de todas as heresias, professa um princípio detestável, afirmando que uma proposição verdadeira em teologia deve também necessariamente ser verdadeira em filosofia.”

⁴⁶ LUTERO. *Erl.* XLV, 336. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 353.

⁴⁷ LUTERO. *Erl.* XLIV, 156ss. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 353.

⁴⁸ LUTERO. *Erl.* XLIV. 156 ss. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 353.

lhe dirigir esta advertência: ouve-me, razão minha, tu és cega, louca, nada compreendes das coisas do céu”⁴⁹.

Trata-se, pois, de despir o crente dos rudimentos mais elementares da lógica; cumpre impor-se ao fiel um abandono total da própria racionalidade enquanto tal. É o próprio exercício básico do pensamento que importa exterminar da vida do crente. A eliminação da razão deve ser completa. De fato, o crente tem o “dever de destruí-la (A razão) inteiramente e sepultá-la”⁵⁰. Para haver fé e vida cristã, a razão precisa morrer.

A este fato, outro, ainda mais surpreendente, segue-se. De fato, Lutero quer reduzir a um mausoléu sem utilidade alguma toda a cultura racional, toda a cultura clássica: seja enquanto manifestada nos pensadores clássicos, seja enquanto é cultivada nas instituições de ensino. De Aristóteles e Tomás, é dele este juízo impiedoso e desolador: “(...) Tomás de Aquino duvido se se salvou ou se condenou (...) Tomás escreveu muitas heresias e inaugurou o reino de Aristóteles, devastador da santa doutrina”⁵¹. Sobre as universidades e sobre toda espécie de cultura escolar, declina as sentenças mais devastadoras:

O deus Moloch, a que os hebreus sacrificavam os seus filhos, é hoje representado pelas universidades às quais imolamos a maior e melhor parte da nossa juventude (...) O que, porém, nunca se poderá bastantemente deplorar é que a juventude é, nelas, instruída nesta ciência ímpia e pagã que tende a corromper miseravelmente as almas mais puras e os ânimos mais generosos.⁵²

As escolas superiores mereceriam ser destruídas até aos alicerces. Desde que o mundo é mundo não houve instituição mais diabólica, mais infernal.⁵³

Se a revelação cristã condena evidentemente a carne e o sangue, isto é, a razão humana e tudo o que do homem procede, como incapaz de nos levar a J.C., claro está que tudo isto não passa de mentiras e trevas (...). E no entanto as altas escolas, estas escolas diabólicas fazem grande alarde de suas luzes naturais e guindam-nas até aos céus, como se fossem não só úteis senão indispensáveis. Assim que hoje é coisa perfeitamente estabelecida que todas essas escolas são invenção do

⁴⁹ LUTERO. **Weimar**. XL, 1 abt., 362. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 353.

⁵⁰ LUTERO. **Erl**. XLIV, 156ss. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 353. (O parêntese é nosso).

⁵¹ LUTERO. **Weimar**. VIII, 127. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 354.

⁵² LUTERO. **Walch**. XIX, 1430. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 354 e 355.

⁵³ LUTERO. **Walch**. XII, 45. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 355.

demônio para obscurecer o cristianismo (...) Nelas se ensina que a luz divina ilumina a natural como o sol ilumina e faz ressaltar um belo painel: todas essas são idéias pagãs e não doutrina de J.C. Por esta forma as escolas instruem os seus doutores e sacerdotes mas é o demônio quem fala pelos seus lábios (...).⁵⁴

Como a razão só falseia a verdade da fé, para Lutero: “Devemos crer o que a inteligência demonstra como absurdo”⁵⁵. Como bem frisa Franca, o que a Reforma nos propõe como um imperativo, “É a renúncia à lógica e o suicídio da razão”⁵⁶. Não a troco de nada, Paulsen já havia atestado em seus estudos sobre os conceitos basilares da Reforma, que “O protestantismo na sua origem e na sua natureza é irracional: a razão, por si mesma, nada pode conhecer de quanto concerne à fé”⁵⁷. Outro estudioso, sublinha que o resultado da postura luterana foi o sepultamento de toda cultura secular no seu meio. Na verdade, o protestantismo tornou inviável toda e qualquer forma de saber profano institucionalizado em seu meio:

Enquanto permaneceu fiel às doutrinas de Lutero e Calvino, a igreja protestante não teve poesia, nem história, nem filosofia. Sim, certamente, enquanto as comunidades protestantes foram luteranas não tiveram filosofia e quando acolheram uma filosofia cessaram de ser luterana. Tanto foge a sua fé da filosofia e a sua filosofia da fé.⁵⁸

Conclusão

Portanto, com o advento da renascença do século XV e da reforma protestante no século seguinte, as obras dos medievais, mormente a de Alberto e Tomás, passaram a ser duramente criticadas. Já tivemos, no corpo deste artigo, o ensejo de observar as duras críticas a elas feitas por Erasmo e Lutero. Acusavam, se bem que por caminhos distintos⁵⁹, a filosofia medieval de haver descristianizado a filosofia e retornado, por conseguinte, ao paganismo.

⁵⁴ LUTERO. **Walch**. XI, 459, 599. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 355.

⁵⁵ FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. Nota 38. p. 353.

⁵⁶ *Idem. Op. Cit.*

⁵⁷ PAULSEN. **Philosophia Militans**. p. 38-39. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. p. 355.

⁵⁸ MOEHLER. **Gesammelte Schriften und Aufsätze**. I, 260. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958. Nota 38.

⁵⁹ Lutero imaginava que a filosofia era uma meretriz do Diabo, enquanto que Erasmo acreditava que a verdadeira filosofia era a *Philosophia Christi*, que ele confundia, por sua vez, com a própria religião e teologia cristã.

Reclamavam todos de a filosofia medieval não tratar senão de questões estranhas à salvação do homem, como quando trata da unidade ou pluralidade das formas, da matéria-prima, etc.

Os renascentistas, por exemplo, queriam, ao mesmo tempo, uma filosofia rigorosamente racional, mas que tratasse, inobstante isto, de questões religiosas irredutíveis à razão natural. Já os protestantes, acusavam os medievais de não terem tido sequer uma teologia ou religião, mas apenas uma corrupção destas, dado o recurso constante que faziam à filosofia grega. Com relação aos segundos, em que pese o ódio gratuito que nutrem pela mais nobre das faculdades humanas, só conseguem confirmar a filiação dos medievais para com os antigos. Em relação à atitude dos primeiros, bem observa Gilson:

Esses insatisfeitos não encontram na filosofia medieval o que procuram, mas não encontrarão tampouco em si mesmos, porque isso que procuram não pode existir. Eles queriam uma filosofia que fosse verdadeiramente uma filosofia, isto é, pura e rigorosamente racional, mas em que se integrariam todas as experiências transcendentais e propriamente sobrenaturais, que são o próprio do cristianismo e constituem a sua essência religiosa.⁶⁰

Ademais, não nos faltou também ocasião de fazer notar que tal procedimento, a saber, distinguir filosofia de religião e teologia, por parte dos medievais, máxime em Alberto e Tomás, longe de ter como característica paganizar a filosofia ou enfraquecer a teologia cristã, teve por objetivo precípua exatamente preservar a religião cristã precisamente enquanto religião, e a filosofia enquanto filosofia.

Com efeito, percebemos que até o compêndio de Alberto e Tomás, nenhuma outra houvera logrado distinguir nitidamente as duas ordens do conhecimento (filosofia e teologia), que se viam, por conseguinte, constantemente inquinadas uma pela outra. De fato, ora era a filosofia que se via absorvida pela teologia, ora era a teologia que se via ameaçada de ser reduzida à dialética filosófica.⁶¹

Sem embargo, tudo isto demonstra que as críticas de renascentistas e reformadores encontram-se eivadas por um conspícuo desconhecimento do que seja filosofia e do que seja religião ou teologia. As invectivas pressupõem esta confusão entre as duas ordens ou,

⁶⁰ GILSON *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 509.

⁶¹ LAUAND, Luiz Jean. *O Cristianismo e a Filosofia Pagã*. In: *Cultura e Educação na Idade Média: Textos do Século V ao XIII*. Trad. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 254: “Na verdade, todo pensamento medieval do Ocidente esforçar-se-á por estabelecer os termos do relacionamento entre *fides e ratio*, entre fé e razão: ora enfatizando um dos extremos, ora o outro, indo do ‘racionalismo’ dos ‘dialéticos’ ao ‘fideísmo’, e passando pelas formulações altamente equilibradas e harmônicas, como a proposta por Alberto Magno-Tomás de Aquino.”

simplesmente, a supressão de uma delas. Gilson expõe o drama, resumindo-o nos seguintes termos:

Pedir que a parte, permanecendo fiel à sua essência, absorva o todo é destruir ao mesmo tempo o todo e a parte. Logo, quando se acusa a filosofia da Idade Média de não ter sido cristã, porque não se vê nada nas suas especulações sobre a natureza, a matéria primeira, a unidade ou pluralidade das formas que seja de um interesse essencial para a obra da salvação, ou, inversamente, porque o que é de um interesse essencial para a obra da salvação parece não ter encontrado lugar nela, mostra-se simplesmente que não se entende nem o que é o cristianismo, nem o que é a filosofia.⁶²

Por outro lado, os racionalistas do século XVIII e seguintes, aleivosamente, acusam os medievais precisamente do contrário. Para estes, o medievo nunca teria tido uma filosofia, mas apenas uma corruptela desta. Na verdade, a Idade Média não teria senão suprimido a especulação filosófica na teológica, maculando aquela com esta. Muitas vezes protestantes e racionalistas puseram-se em conluio contra o soerguimento do pensamento medieval.

No entanto, como aponta argutamente Gilson, é exatamente a inconsistência destas duas teses que, quando unidas, longe de se fortalecerem, excluem-se mutuamente, que atesta, de forma inofidável, a existência de uma admirável obra filosófica na Idade Média e isto sem deixar de reconhecer toda a importância e preponderância da esfera religiosa neste pensamento.

Em outras palavras, os renascentistas e protestantes, ao olharem para a filosofia medieval e afirmarem que ela nada tem de cristã por prescindir dos mistérios da fé, apenas evidenciam a sua pureza racional. Os racionalistas, por seu lado, num erro crasso de avaliação, ao tomarem por filosofia medieval o que, na verdade, é a sua teologia, tão-somente conseguem patentear que, por mais que tenha tido uma sóbria filosofia, a cristandade medieval nunca deixou de ser cristã:

Que o critiquem por ter dissolvido a essência da filosofia para deixá-la perder-se na da religião, dá para entender. Que, inversamente, o critiquem por ter deixado a essência do cristianismo perder-se para reduzi-lo a não mais que uma filosofia, esta também é uma objeção inteligível. O que deixa de sê-lo é objetar-lhe ambas as coisas ao mesmo tempo. Se os pensadores da Idade Média foram tão filósofos que chegaram a comprometer a essência do cristianismo, como não

⁶² GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 511.

levar a sério seus sistemas e com que direito eliminá-los da história da filosofia? Mas se, ao contrário, eles sacrificaram a filosofia às exigências religiosas do cristianismo, como acusá-los de não terem sido cristãos?⁶³

O que afirmamos, na verdade, é que os medievais, ao filosofarem, não prescindiram dos gregos. Contudo, tampouco os corromperam, traindo a racionalidade do seu pensamento filosófico. Ao contrário, partindo das conquistas inegáveis de Platão e Aristóteles, os pensadores cristãos chegaram a conclusões que, conquanto fundadas nos princípios destes filósofos, jamais haviam sido inferidas por eles.⁶⁴ Houve, por conseguinte, um real “progresso” da filosofia antiga na filosofia medieval. E, na concepção de Gilson, esta “evolução” deveu-se, positiva e diretamente, ao influxo⁶⁵ que a Revelação cristã exerceu na doutrina destes “*teólogos-filosofantes*”.

De fato, a revelação bíblica, de tal modo impôs-se no universo cultural do ocidente que, após o surgimento do cristianismo, tornou-se impossível a qualquer sistema tergiversar ante a sua influência. Doravante, três são as opções do filósofo no mundo judaico-cristão: ou filosofar na fé, ou filosofar distinguindo fé e razão, ou, ainda, filosofar fora da fé e /ou contra a fé. Todavia, nunca mais será possível filosofar ignorando, pura e simplesmente, a fé ou a religião cristã:

Depois da difusão da mensagem bíblica, portanto, serão possíveis só estas posições:

- a) filosofar na fé, ou seja, crendo;

⁶³ *Idem. Ibidem.* p. 505.

⁶⁴ *Idem. Ibidem.* p. 502: “Inspirando-se em Aristóteles e Platão, acolhendo seus princípios, os filósofos cristãos tiram deles conseqüências em que nem Platão nem Aristóteles nunca haviam pensado, melhor dizendo, nunca teriam podido encontrar lugar em seus sistemas sem arruiná-los.” Este “arruiná-los” não significa comprometê-los na sua racionalidade, o que evidentemente seria negá-los ou abandoná-los, mas dar-lhes uma evolução por meio de novas deduções, oriundas de suas premissas. Ora, tais deduções, os seus autores realmente não poderiam prever. De modo que os sistemas filosóficos da antiguidade não poderiam resistir a estas modificações, sem se transformarem em novas sínteses. É o risco de toda mudança! Mas, sem ela, o que seria da história da filosofia? Talvez, uma eterna antiguidade! Negando a possibilidade de autores inaugurarem novas formas de pensar, não se nega apenas a iniciativa da filosofia medieval, mas o próprio espírito criativo presente em toda história da filosofia. Nega-se, enfim, aquele misto de originalidade e continuidade que continuamente transfigura o universo do pensamento filosófico. Como diz Gilson: *Idem. Ibidem.* p. 503: “Seria o mesmo que dizer que Malebranche e Espinosa não são filósofos porque, apresentando-se como seguidores de Descartes, tiraram do seu método conseqüências que ele próprio não havia previsto.” E ainda: *Idem. Ibidem.* p. 519: “Logo, não se deve criticá-los (os medievais) ao mesmo tempo por terem sem cessar o nome de Aristóteles na boca e fazê-lo constantemente dizer o que não disse. Eles nunca se fizeram de historiadores, só quiseram ser filósofos e, a não ser que se exija, não permita Deus!, que a filosofia seja exclusivamente povoada de historiadores da filosofia, a própria história não tem nada a lhes censurar.” (O parêntese é nosso)

⁶⁵ Influxo, bem entendido, que não deixa de ser extrínseco ao próprio filosofar, isto é, que não deve comprometer em nada o rigor racional das argumentações.

b) filosofar procurando distinguir os âmbitos da “razão” e da “fé”, embora crendo;

c) filosofar fora da fé e contra a fé, ou seja, não crendo.

Não será mais possível filosofar fora da fé, no sentido de filosofar *como se* a mensagem bíblica nunca tivesse feito ingresso na história. Por essa razão, o horizonte bíblico permanece um horizonte estruturalmente intransponível, no sentido que esclarecemos, isto é, no sentido de um horizonte para além do qual já não podemos nos colocar, tanto quem crê como quem não crê.⁶⁶

Por conseguinte, desde este ponto de vista histórico-cultural, podemos dizer, com toda exaçação, que tal foi a repercussão e o impacto da religião cristã, que ela se estende, sem exceção, de Descartes a Kant, de Hegel a Nietzsche:

Sobre o direito ao título de ‘cristã’ não existe, do ponto de vista histórico, nenhuma dificuldade; neste sentido são cristãs não só a filosofia de Tomás, mas também todas as filosofias que surgiram no Ocidente depois da vinda de Cristo, como as de Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche e Marx.⁶⁷

Gilson vai ainda mais longe e chega a esboçar, com desalento, o quadro funesto ao qual o historiador se expõe, quando afirma, com pertinácia, que qualquer que seja a influência da religião sobre a filosofia, esta será sempre nociva e ilegítima, pois comprometeria sempre a abordagem filosófica na sua racionalidade. Tal historiador, a sustentar com contumácia dada tese, tirando dela todas as conclusões possíveis, certamente conseguiria colocar de fora da filosofia, toda a especulação filosófica ocorrida na patrística e no medievo.

Contudo, o quadro seria ainda mais nefando, se pensarmos que tal historiador pouco judicioso tampouco poderia poupar os sistemas filosóficos subsequentes. Não nos cabe desenvolver o tema, mas cuidou Gilson também de demonstrar o quanto os sistemas filosóficos da modernidade devem aos autores medievais e à própria religião cristã. De toda forma, importa acompanhar, ao menos em suas linhas gerais, a aguda argumentação de Étienne:

Em nome do postulado que contesto, poder-se-á recusar aos sistemas elaborados pelos pensadores da Idade Média o título de filosofias, mas se ficar estabelecido que suas posições principais pertencem a eles

⁶⁶ REALE, ANTISERI. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. p. 9.

⁶⁷ MONDIN, Battista **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 3**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982. p. 141.

mesmos e não são uma simples herança dos gregos, será necessário reconhecer ao mesmo tempo que tudo o que os metafísicos clássicos herdaram da Idade Média, a partir do século XVII, basta para colocá-los *ipso facto* fora da filosofia. Não bastará que uma tese metafísica tenha esquecido a sua origem religiosa para se tornar racional. Será preciso portanto expulsar da filosofia, ao mesmo tempo que da sua história, junto com o Deus de Descartes, o de Leibniz, de Malebranche, de Espinosa e de Kant, porque, tanto quanto o de são Tomás, eles não existiriam sem o do Antigo e do Novo Testamento. Augusto Conte teria razão então: a metafísica dos modernos não seria mais que a sombra projetada da teologia medieval e poder-se-ia, sem inconveniente maior, relegar uma e outra a um ramo da arqueologia mental, desde quando foram superadas. O que não seria franco é pretender que o valor das metafísicas modernas se deve ao fato de estarem separadas de toda inspiração religiosa, quando elas nasceram dela e dela se nutrem, e recusar-se a considerar as metafísicas da Idade Média, porque elas têm a honestidade de confessar que nasceram e se nutrem dela.⁶⁸

⁶⁸ GILSON. *O Espírito da Filosofia Medieval*. p. 500.

BIBLIOGRAFIA

BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História Da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa**. 7ª ed. Trad. Raimundo Vier. Rio de Janeiro: VOZES, 2000.

ERASMO. **Elogio da Loucura**. REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004. p. 86.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 68.

LAUAND, Luiz Jean. **O Cristianismo e a Filosofia Pagã**. In: **Cultura e Educação na Idade Média: Textos do Século V ao XIII**. Trad. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUTERO, Martino. **Erl**. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

_____. **Walch**. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

_____. **Weimar**. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

MOEHLER. **Gesammelte Schriften und Aufsätze**. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

MONDIN, Battista **Curso de Filosofia: Os Filósofos do Ocidente Vol 3**. Trad. Benôni Lemos. Rev. João Bosco de Lavor Medeiros. São Paulo: Paulus, 1982.

PAULSEN. **Philosophia Militans**. In: FRANCA, Leonel. **A Igreja, A Reforma e A Civilização**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1958.

REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Descartes**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

SCOT, DUNS. **Reportata Parisiensia**. Trad. Raimundo Vier. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

OCKHAM, Guilherme. **Ordinatio**. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Lectura Sententiarum**. In: REALI, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Patrística e Escolástica**. 2ª ed. Trad. Ivo Storniolo. Rev. Zolferino Tonon. São Paulo: Paulus, 2004.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.