

O EXCEPCIONALISMO HUMANO NA IMAGEM CRISTÃ-MEDIEVAL DE NATUREZA¹

Fabrcio Pedroso BAUAB

Professor Adjunto do Curso de Geografia da Universidade
Estadual do Oeste do Paraná, campus de Francisco Beltrão.
R. Brasília, 525, Francisco Beltrão-Pr. CEP: 85605310
fabriciobauab@yahoo.com.br

O homem, obra última de Deus, veio no fim, como nos ensinam as Escrituras, pois todas as coisas foram feitas por causa dele.
(Lactâncio, padre do século III da era cristã)

(...) Mas, por desgraça, havia ali um animculo de capelo que cortou a palavra a todos os animculos filosofantes: disse que sabia o segredo de tudo, o qual se achava na Suma de Santo Tomás; mediu de alto a baixo os dois habitantes celestes; sustentou-lhes que as suas pessoas, os seus mundos, sóis e estrelas, tudo era feito unicamente para o homem. A isto, os nossos dois viajantes tombaram um nos braços do outro, sufocados de riso (...). O siriano retomou os pequenos insetos; falou-lhes de novo com muita bondade, embora no íntimo se achasse um tanto agastado de ver que os infinitamente pequenos tivessem um orgulho quase infinitamente grande.

(Trecho do conto *Micrmegas, história filosófica*, do francês **Voltaire**- 1694-1778)

Resumo: Abordaremos, no presente artigo, o caráter excepcional atribuído à figura humana pelo cristianismo na Idade Média. Tanto em textos da Patrística quanto no maior representante da Escolástica – São Tomás de Aquino –, o homem não é equiparado às outras criaes de Deus. O aspecto dual de sua existência (corpo & alma; forma & mteria) lhe confere singularidade diante das demais coisas criadas. Figura dotada de superioridade diante dos demais seres, o homem, nas páginas de eminentes teólogos medievais, aparece enquanto ministro e intérprete da natureza, ao mesmo tempo em que carrega consigo as consequências pelo castigo da Queda. O controle sobre uma natureza exterior e inferior seria, para o homem caído, uma ferramenta de redenção.

Palavras-chave: Homem; Natureza; Idade Média.

Abstract: We Will approach, in the current article, the exceptional character attributed to the human being in the Middle Age by the chrstians. As in Patristic texts as in the major scholastic representativ – Saint Thomas Achinas -, the man is

¹ Recebido para publicação em: mar/09 Aceito em: ago/09

not equate with God creations. The dual aspect of his existence (body & soul; form & matter) give him singularity from the others created things. A picture endowed with superiority from the other beings, the man, in the pages of eminent medieval ethnologists, appear as minister and interpreter of the nature, at the same time carries with him the consequences of the fall punishment. The control over the exterior nature and inferior would be for the fallen man, a redemption tool.

Introdução

Nunca são tranquilas, livres de questionamentos, as discussões referentes ao período medieval. De fato, a extensão em séculos e a variedade de acontecimentos e geograficidades transmitem, à Idade Média, uma heterogeneidade que torna muitas vezes reducionista qualquer esforço de sistematização do período.

Contudo, diante da complexidade e vastidão do período aqui em foco, tentaremos, no presente texto, oferecer algo de estável, de permanente sobre ele, mesmo sabendo do risco reducionista imanente a tal propósito. Tal *estabilidade* interpretativa provém da singularidade com que o cristianismo tem tratado, historicamente, o papel do homem diante da Criação: das páginas do texto bíblico, passando por célebres textos da Patrística e da Escolástica, o homem tem sido tratado enquanto figura excepcional dentro do cenário geral do mundo.

Tem sido, o homem, concebido como elemento singular e distinto da natureza pelo vasto legado cultural do Ocidente. Na Idade Média, dada a força das verdades da fé, tal perspectiva se mostrou bastante latente à medida que o crente não possuía na própria natureza um elemento de re-ligação com a divindade, ao contrário do que comumente se concebia em culturas pagãs.

Santo Agostinho alertara, como veremos no transcórre do artigo, para que o bom cristão não se perdesse nas impressões sensoriais do mundo físico. Não deveria nunca, o homem, parar na Criação. Dentro de si ele poderia encontrar o contato com a sobrenatureza divina, reintegrando-se a Deus, caso fosse predestinado. São Tomás de Aquino, por sua vez, apesar de um certo “retorno” à natureza proporcionado pelo aristotelismo, defendeu a superioridade humana e a subordinação dos demais seres aos anseios do filho mais pródigo de Deus.

Assim, dentro do escopo da cultura cristã-ocidental, será alicerçado um fio contínuo de pensamento que confere ao homem um caráter excepcional e à natureza um caráter inferior, diminuto. Tal visão será radicalizada através do advento da Ciência Moderna no século XVII – o cogito cartesiano é o emblema maior disso que estamos afirmando – e constitui as raízes de uma visão dicotômica que tende a tratar os assuntos humanos de forma independente ao meio em que vivemos. Hoje, através da problemática ambiental e da conseqüente busca de diálogo entre as ciências da natureza e as ciências do homem, faz-se fundamental revisitar as matrizes,

aparentemente longínquas, de nosso pensamento. Acreditamos que a questão da “superioridade humana” frente à natureza, proveniente do legado judaico-cristão é, assim, um tema dos mais relevantes neste cenário. É sobre a incidência deste tema no pensamento medieval que trataremos a seguir.

A queda bíblica e a desarmonia entre o homem e o mundo

O livro do Gênesis constitui-se numa rica fonte de elementos para a busca de compreensão de valores cristãos concernentes à ideia de natureza. Há nele uma clara delimitação acerca do papel a ser desempenhado pelo homem na Criação. O trecho a seguir explicita a singularidade deste papel:

Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus, criou o homem e a mulher. Deus abençoou-os e disse a eles: Sedes férteis, multiplicai-vos, enchei a terra e a subjugai. Dominai sobre os peixes do mar, e sobre todos os animais que se movem sobre a terra”. E Deus disse: “Aqui está, dou a vós todas as plantas que estão sobre a terra e as sementes que elas carregam, e todas as árvores frutíferas – isso será o vosso alimento. E a todos os animais da terra, a todos os pássaros do céu, a tudo que se move sobre a Terra, a todos os pássaros do céu, a tudo o que se move sobre a terra, tendo em si um sopro de vida, dou o verde como alimento”. E assim ocorreu. Deus viu tudo o que tinha feito, e eis que tudo era muito bom. E foi a tarde e foi a manhã: o sexto dia (GÊNESIS, 2001, p.13).

Uma hierarquia de seres aparece claramente neste trecho. Peixes do mar, animais da terra, aves do céu. Verde que brota do solo e que sustenta sobre ele a vida animal. Sobre tais elementos aparece a figura humana, feita à imagem de Deus e proclamada ministra de todas as demais coisas criadas. O caráter excepcional da figura humana já é manifestado neste pequeno, porém importantíssimo trecho.

Sendo excepcional, ministro da natureza, caberia ao homem, portanto, o exercício de poder sobre as demais criações: *sede férteis, multiplicai-vos, enchei a terra e a subjugai*, disse Deus a Adão. O próprio ato de dar nome aos demais seres da natureza confere ao homem, de acordo com Lenoble (s.d.), poderes que só não se estendem ao Céu, a Terra, às águas, ao dia e à noite, pois para estes elementos foi Deus quem deu um nome. O restante da Criação estaria sob domínio do primeiro homem.

Nos primórdios da Criação, portanto, a natureza se prostrava diante da mais perfeita obra de Deus. Uma bonança perene espriava-se pela paisagem do Jardim

do Éden². A verdadeira essência da ideia de Paraíso – e que permanecerá viva nas utopias e ensinamentos litúrgicos medievais – seria, justamente, a ausência de qualquer empecilho/dificuldade promovida pelo mundo externo com relação à existência humana. Era bom tudo o que cercava o casal primogênito. Benévolo era o mundo que os rodeava. Neste cenário, o labor e a transformação do mundo físico faziam-se desnecessários, pois *naturalmente* este mundo já servia aos humanos.

Contudo, eis que veio a Queda. Isso, de acordo com o relato bíblico, após a indução de Adão por Eva. Logo após comerem do fruto proibido, Adão e Eva se entreolharam, ruborizando de vergonha. Neste momento, a voz de Deus ecoou no Paraíso: *Quem te ensinou que estás nu?*

O casal é, então, expulso do Paraíso. Este teria ficado vedado ao homem desde então. Um novo cenário surge após o acontecimento do pecado original. A natureza passa a ter espinhos, cardos, enfim, um caráter hostil inexistente na bonança paradisíaca. O solo se torna maldito:

Escutaste a voz de tua mulher, e comeste da árvore que te ordenei não comer jamais – o solo por tua causa será maldito. Durante todos os dias de tua vida, será à força de trabalho que conseguirás comida. O trabalho trará, para ti, embaraços e dificuldades, e tu comerás a erva dos campos. Será pelo suor do teu rosto que comerás o pão, até que retornes à terra da qual fosse tomado, porque tu és pó e tu retornarás ao pó (p.17-8).

Instaura-se, pelo castigo divino, a desarmonia no mundo. O homem, criação mais perfeita de Deus, encontra-se agora em estado de tensão com os demais elementos deste mundo. É condenado a trabalhar, empenhar-se no labor para sobreviver. Termina a eternidade paradisíaca. Inaugura-se o tempo mundano e dentro dele seria, na ótica do cristão, escrita a história do homem em busca do retorno à sua situação de ministro das coisas que o cercam. A novidade agora é que estas coisas não mais se deixariam dominar espontaneamente.

A embriaguez com que este mundo esquece o criador, para, em vez de vós, senhor, amar as criaturas: o excepcionalismo humano na visão patrística-agostiniana

O Antigo Testamento, ao qual pertence o livro do Gênesis, possui origem hebraica. Sua narrativa remonta a acontecimentos transcorridos com o povo judeu

² Franco Júnior (1992) define etimologicamente os termos Jardim do Éden e Paraíso: *Deus colocou o homem que modelara em um paradisus,(...), aceitando a tradução grega quefalara em parádeisos. (...) Éden significava originalmente uma localização imprecisa, talvez oriunda do termo arcádico Edinu, planície, mas devido à semelhança sonora com outra palavra hebraica significando delícias, passou a ser entendida nesse sentido pelos israelitas e pelos cristãos (p.115).*

entre 1800 e 500 anos antes de Cristo. Foi escrito em vários lugares, como a Babilônia e o Egito, e, provavelmente, apareceu num período anterior ao século VI a.C. A Idade Média, período foco de nosso artigo, tem início aproximado ao século V, com a chamada decadência do Império Romano do Ocidente. Há, sem dúvida, um grande lapso de tempo aqui envolvido.

Entretanto, sendo o texto bíblico instrumento de retidão moral e esclarecimento acerca da estrutura do mundo físico ao longo da Idade Média, a temática contida no Gênesis serviu de fonte para diferentes interpretações acerca do mundo natural.

No princípio da Idade Média, Santo Ambrósio (353-430), por exemplo, figura famosa pelo papel desempenhado na conversão de Santo Agostinho (353-430) ao cristianismo, afirmava, de acordo com Lenoble (s.d., p.219), que o homem, revestido pela carne, *não pode ser sem pecado, pois a terra é como um lugar de tentações e a carne um apelo à corrupção*. A carne, aqui, aparece enquanto elemento natural, passível de corrupção, ao contrário da alma humana, elemento transbordante para a sobrenatureza. A polaridade entre bem e mal, corpo e alma, presente nos textos agostinianos de forte inspiração platônica, já aparece no pensamento de Ambrósio. Nele, a natureza pós-queda é o repositório do bestial.

Santo Ambrósio viria a compor a base de um grupo de autores do princípio do cristianismo que, de acordo com Rossatto (2001), se caracterizaria pela distinção entre *natura naturans* (Criador) e *natura naturata* (criação). Para autores como Orígenes (185-253), Lactâncio (século III), mencionado na epígrafe deste artigo, e o já citado Santo Agostinho, o espiritual, em detrimento do natural, deveria ser privilegiado, foco das atenções humanas. Kimble (2000) ressalta algo semelhante em relação aos primeiros padres da Igreja Católica. Inspirados em Sócrates, diriam que a única busca frutífera vincula-se à vida espiritual, que nos ensina os deveres morais e as esperanças religiosas.

Para Santo Agostinho, corpo e mente ofereceriam tipos distintos de conhecimento. O primeiro seria proporcionado pela ação dos sentidos, ficando preso, na ótica platônica do Santo, ao ilusório mundo da matéria. O segundo tipo de conhecimento, provindo da mente, refletiria a interioridade humana. Nesta interioridade é que se manifestaria Deus no homem. Em seu *De Magistro*, Santo Agostinho assim se expressou sobre a interioridade do conhecimento intelectual:

Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior da verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior (1956, p.117).

A verdade divina ficaria restrita, portanto, a este tipo bem específico de reflexão interior, desligada do mundo sensitivo. Portanto, na ótica do maior nome da Patrística, a re-licação com Deus, fundamento da religião, não se daria mediante a

contemplação do mundo externo, mas sim de si próprio. Aqui, o homem, ser excepcional, teria que ir para além da criação de Deus, buscando nos recônditos de sua interioridade a via de acesso a Ele.

Dada a desarmonia entre as coisas criadas, explicitada pelo aspecto exclusivamente material da natureza e dual do homem – natureza e espírito –, o homem não poderia fazer do restante da Criação um elemento mediador para sua ascensão até Deus. Nem poderia ver, na Criação, um espelho da magnificência divina.

Uma célebre passagem das *Confissões*, em que ocorre a narrativa de um episódio familiar, explicita esta radical diferença entre *natura naturans* e *natura naturata* a que fizemos menção:

Ora, nesta idade dos dezesseis anos, sucedendo-se um intermédio de ociosidade por me ver livre de todas as aulas devido a dificuldades domésticas, comecei a viver com meus pais. Foi então que os espinhos das paixões me sobrepujaram a cabeça, sem haver mão que os arrancasse. Bem pelo contrário: meu pai, durante o banho, vendo-me entrar já na puberdade e revestido da adolescência inquieta, contou-o todo alegre, a minha mãe, como se tal verificação o fizesse saltar de prazer com a ideia de ter netos. Era uma alegria, aliás, proveniente da embriaguez produzida pelo vinho invisível da sua vontade perversa e inclinada às coisas baixas – **embriaguez com que este mundo esquece o Criador, para, em vez de Vós, Senhor, amar as criaturas** (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.66).

Lembremos uma cena do episódio da Queda, analisada por nós no começo do artigo, em que Deus, passeando pelo Paraíso, determinou: *Escutaste a voz de tua mulher, e comeste da árvore (...) – o solo por tua causa será maldito. Durante todos os dias de tua vida, será à força de trabalho que conseguirás comida*. A Criação fora, de certa maneira, amaldiçoada por Deus, que a refez após o Dilúvio. Contudo, o homem permanecera caído, dual, o espírito enfunado pela transcendência de Deus e o corpo comprimido junto à matéria.

Esta dualidade da condição humana nos diz muito acerca de como os cristãos conceberam a natureza: força de oposição ao homem, que deveria ater-se ao imaterial e atemporal aspecto de Deus. Neste sentido, em Santo Agostinho e Santo Ambrósio, que vivenciaram o conturbado início da Cristandade, há certa negação ascética da realidade material.

Entretanto, esta negação ascética não impediu que Santo Agostinho defendesse a criatividade e capacidade humanas para alterar as vicissitudes de uma natureza também caída. De acordo com Glacken (1996), Santo Agostinho e São

Basílio (329-379) foram, na Alta Idade Média³, defensores da importância do trabalho humano e de sua ação sobre o meio. Para eles, os monges, ao lado das meditações e preces diárias, deveriam saber usar o machado, a enxada, o boi. O pano de fundo histórico, com certeza, dessa defesa do trabalho manual, foi formado pelas fortes demandas práticas que as condições religiosas, sociais, econômicas e climáticas impuseram ao Ocidente Latino no princípio da Idade Média.

Glacken (1996), atesta que para São Bernardo, que viveu já no princípio da Baixa Idade Média (1090-1153), o próprio monastério deveria espelhar, mesmo dentro das sombras e corrupção que formam o mundo dos sentidos, uma aproximação com a Jerusalém celeste. Neste sentido, São Bernardo afirmava que um lugar selvagem, não consagrado pela oração, espelhariam o cenário caótico presente após o pecado original. Contudo, uma vez tornada, a natureza selvagem, em algo fértil e útil pelas mãos humanas, finda ela por adquirir importância.

Em outros termos: a ação humana sobre a natureza seria de suma importância para resgatar a dignidade perdida pela Queda e afastar, conseqüentemente, a maldição do solo.

Barros (2000) ressalta o papel ativo que a natureza exerceria neste cenário. Tradicionalmente, a concebemos como objeto, matéria inerte, disposta ao acaso. Contudo, em interpretações como as de São Bernardo, fica claramente perceptível que a natureza é também *sujeito*, pois, deixando de oferecer ao homem espontaneamente os frutos da sua existência, o força ao trabalho e, conseqüentemente, ao esforço de redenção frente à expiação da Queda.

O aspecto selvagem de um lugar seria, neste sentido, uma espécie de convite para que o homem o moldasse com tons de civilização, afastando qualquer aspecto bestial, hostil. Faria-se aqui a passagem, como destaca Barros (2000), da natureza hostil para a natureza amiga dos civilizados. O homem, figura excepcional nesta trama de eventos, deveria, portanto, conduzir o processo de sua redenção através da própria subjugação do mundo às suas necessidades. E o homem medieval realmente alterou os conteúdos geográficos dos espaços onde se fez presente...

Gandillac (1995) salienta que, na Idade Média, pântanos foram drenados, florestas desbravadas, foram colonizadas regiões inóspitas no norte e no leste europeu. No interior das antigas áreas romanas, o rendimento das terras foi duplicado, quando não triplicado. Para o referido autor, várias foram as técnicas de ação sobre o meio desenvolvidas no período:

Afolhamento trienal, estercoamento regular, multiplicação das fundições [...], arados de ferro com rodas e cuivera (desconhecidas

³ A Alta Idade Média, na historiografia convencional, é situada entre os séculos V e X e caracteriza-se, entre outros aspectos, pela organização do sistema feudal de produção e, no âmbito cultural, pelo trabalho de organização e manutenção do legado clássico. Há, no período, uma forte predominância do platonismo e do neoplatonismo.

pela Antiguidade e que quase não sofrerão alterações na forma até a “brabante” do século XIX), invenção da ferradura, da braçadeira de atrelagem, do jugo frontal, substituição dos pavimentos romanos rígidos por um sistema elástico de calçamento das estradas, implantação de moinhos de vento e de moinhos d’água [...] (GANDILLAC, 1995, p.29).

Contudo, cabe ressaltar que, apesar do desenvolvimento gradual destas técnicas de conquista, o período medieval – e aqui estamos nos referindo a todo ele – não assimilou, em sua visão geral de mundo, o papel revolucionário que elas exerciam. Como destacam Glacken (1996) e Gandillac (1995), a prática cotidiana dos camponeses, que usufruíam deste corpo técnico renovado, não foi elevada ao corpo do pensamento teológico-filosófico produzido no período. Esta aproximação entre a atividade teórica dos eruditos e a prática dos “não doutos” só se faria presente em autores do início da Modernidade como Francis Bacon⁴.

Na Idade Média, ao contrário, o instrumento técnico não seria objeto de uma reflexão filosófica como a que seria promovida pelo chanceler inglês. Permaneceria, tal instrumento, distante de uma Teologia pouco voltada – a não ser em questões morais – para os assuntos deste mundo. Neste sentido, os instrumentos de que precisava o intelectual eram bem poucos:

Livros, uma escrivaninha, uma lamparina com sebo e um castiçal, uma lanterna, um funil com tinta, uma pluma, um fio de prumo e uma régua, uma meia e uma palmatória, uma escrivaninha, um quadro negro, uma pedra-pomes com raspador de giz. A escrivaninha (pulpitum) se chama em francês lutrin (letrum); é preciso observar que a escrivaninha dispõe de uma graduação que permite elevá-la à altura em que se lê, pois o lutrin é onde se coloca o livro. Chama-se raspadeira (plana) um instrumento de ferro com o qual os pergaminheiros preparam o pergaminho (LE GOFF, 1995, p.72).

Ressaltamos: *homo faber* e *homo sapiens* eram, à maneira dos gregos, separados na concepção medieval de conhecimento (GANDILLAC, 1995). O privilégio dado ao segundo impediu, com certeza, que os homens se entregassem a *pesquisas relativas ao seu bem estar*, como defenderia o iluminista Diderot em sua *Da interpretação da natureza*. Desprovidos do bem estar material de que viria a falar o eminente filósofo francês no século XVIII, os servos eram conduzidos a

⁴ Para a melhor compreensão deste fato, sugerimos a preciosa leitora da obra *Os filósofos e as máquinas*, do italiano Paolo Rossi (ROSSI, 1989).

creditar os efeitos visíveis em sua existência – inclusive os da pobreza – a causas transcendentais. No laço vertical que unia este mundo ao supraterrano, pouco se deixava a consciência descansar sobre as coisas que os sentidos captavam. Havia sempre um pergaminho a ser consultado, uma autoridade versada no assunto, uma passagem bíblica que colocava fim ao tema abordado e uma causa cuja compreensão escaparia à finita percepção humana. Neste cenário, a religião, instrumento de ligação entre homem e Deus, detinha o privilégio das atenções e a verdade era tornada sinônimo de revelação.

Enquanto os camponeses – ou mesmo os monges, como mencionamos – tratavam de civilizar a natureza hostil surgida no período pós-queda, as técnicas usadas para tanto não eram o centro do saber. O Deus distante, cuja potência infinita transbordava os limites finitos da Criação, era o objeto do conhecimento. Era para Ele que deveria se reportar o esforço do excepcional *homo sapiens*. Como escreveu Santo Agostinho: *Se te agradam as almas, ama-as em Deus porque são também mudáveis e só fixas nele encontram estabilidade* (1999, p.110). A estabilidade de Deus nunca seria, na ótica cristã-medieval, encontrada no corruptível mundo material, no palco terreno da existência dual humana. Platão (2002), no *Timeu*, escrevera que *o raciocínio encontrará identidade ao se debruçar sobre o que é fixo*. Neste cenário, o esforço de intelecção de Deus, proposto pela Teologia⁵, seria muito mais relevante do que o aperfeiçoamento *teórico* de técnicas voltadas exclusivamente para este mundo criado e passageiro.

Voltemo-nos para o Criador de tudo. Este é o raciocínio imperioso fundamental extraído do pensamento medieval até aqui. E o homem seria o único capaz de, conscientemente, realizar este salto até o *sobrenatural*, participando da plenitude da vida mística.

O ser primeiro que é Deus, o ser primeiro na Terra que é o homem

Século XIII. Alguns traços característicos da Europa medieval começam, vagarosamente, a entrar em declínio. Entrou, a Idade Média, em sua fase conhecida como *Baixa*⁶.

Uma efervescência de acontecimentos começa a construir uma nova trama para o período. Obviamente que, em termos espaciais e temporais, as mudanças não são homogêneas, sentidas por todos os lugares e pessoas ao mesmo tempo. É em

⁵ Schmitt (2002) destaca que o emprego da palavra Teologia só se disseminou a partir de Pedro Abelardo (1079-1142). Os autores monásticos da Alta Idade Média usavam o termo *Doctrina Sacra* para explicitar conteúdos abordados posteriormente pela Teologia.

⁶ A Baixa Idade Média constitui um período situado não consensualmente entre os séculos X e XV. Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela dissolução gradativa das relações feudais de produção. Trata-se de um período de relativa estabilidade, conhecedor de um significativo incremento demográfico, notadamente nas cidades. As Cruzadas, o surgimento das primeiras universidades e a criação dos Ordens dos Dominicanos e Franciscanos constituem alguns traços marcantes do período.

áreas como Flandres e em alguns pontos da Itália que se assiste ao desenvolvimento de uma intensa atividade artesanal e comercial. O fenômeno urbano ganhou novo impulso com isso, reflorescendo também com a imigração do campo.

Um pouco antes do século XIII, em 1050, ocorreu a fundação da Universidade de Salerno. Anos depois, em 1088, foi criada a Universidade de Bolonha (MARCONDES, 2002). As famosas universidades de Paris e Oxford surgiram, também, neste contexto. Verger (2002) chama a atenção para um aspecto fundamental da Universidade Medieval: a sua vocação universalista.

Este universalismo era o mesmo do saber transmitido pela Universidade. Extraído de dupla fonte, da ciência antiga (oportunamente enriquecida pelos árabes) e da Revelação Cristã, este saber era o mesmo em toda parte. Ensinado em uma língua também universal (o latim), apoiado em todos os locais sobre as mesmas “autoridades” (...), alheio, portanto, a qualquer particularismo nacional ou regional, era uniformemente encontrado em todas as universidades da Cristandade (VERGER, 2002, p. 580).

Surge, portanto, a Universidade Medieval como um elemento importante de universalização e, simultaneamente, de homogeneização dos saberes adotados e produzidos pela Cristandade.

No cenário produzido pelos acontecimentos situados próximos ao século XIII, se destaca, também, a criação das ordens religiosas. Dedicando-se, ao lado de assuntos religiosos, a aspectos vinculados com o mundo leigo, passariam por tais ordens ilustres representantes da Teologia na Baixa Idade Média. Na Ordem Franciscana, se destacariam célebres figuras como Robert Grosseteste (1168-1253), Roger Bacon (1214-1292) e William de Ockham (1285-1347). De suas produções intelectuais emanariam temas e preocupações quanto ao uso da matemática e da importância da experiência no processo de produção do conhecimento. Estes temas e preocupações fizeram-se posteriormente presentes em nomes da ciência dos séculos XVI e XVII, como Galileu Galilei e Johannes Kepler.

No plano filosófico, entretanto, foi através da Ordem dos Dominicanos que este agora renovado mundo medieval veio a conhecer seu maior vulto.

São Tomás de Aquino (1225-1274) é reconhecido por ser o principal cristianizador do pensamento aristotélico no Ocidente e isso significou um amplo redimensionamento no plano da produção intelectual europeia. São Tomás de Aquino foi o maior nome da Escolástica, que agrupava, como destaca Alassio (2002), o magistério de um corpo profissional apoiado sobre estatuto sancionado pelo Papa, composto por mestres encarregados de comentar textos consagrados.

O aristotelismo foi um importante ponto unitário existente entre os

escolásticos que, ingressados nas nascentes universidades, especializavam-se em distintas áreas do conhecimento: filosofia, direito, medicina e teologia. Reiteramos que o saber filosófico recebido na Faculdade de Artes, impregnado da filosofia do estagirita, era o tronco comum por onde passava cada especialidade mencionada (ALASSIO, 2002). E a contribuição de Tomás de Aquino na elaboração deste mencionado *tronco comum* é de extrema relevância.

Não faltaram resistências à inserção do aristotelismo no temário cristão. Em verdade, muitas de suas ideias eram incompatíveis com este temário. Por exemplo: em Aristóteles, o universo possui existência eterna, não sendo, portanto, *criado*; para o aristotelismo a alma, *forma*, é imanente ao corpo, não sobrevivendo à sua decadência.

Em 1277, de acordo com Alassio (2002), o bispo de Paris, Estevão Tempier, levou a cabo a condenação do aristotelismo. Isso três anos após o falecimento de Tomás de Aquino. Em 18 de julho de 1323, seguindo anseios da Ordem dos Dominicanos, a Igreja veio a canonizar Tomás, que passou então a ser conhecido como *São Tomás de Aquino*.

Tais fatos demonstram que, mesmo não sendo tranquila a incorporação do aristotelismo por parte dos dominicanos escolásticos – entre os franciscanos, o pensamento aristotélico foi mais rechaçado –, o que tivemos foi toda uma recondução de temas que agora foram impregnados com os conteúdos metafísicos legados pelo estagirita.

Contudo, mesmo dentro deste cenário de novidades e novos referenciais filosóficos, o excepcionalismo humano dentro da imagem cristã-medieval de natureza permanecerá inalterado. E, obviamente, isto conduziu a um certo grau de deturpação do legado aristotélico, o que atesta a relevância desta excepcionalidade no corpo doutrinário cristão. Vamos procurar enfatizar isso a partir de agora.

Na obra, *O ente e a essência*, publicada entre 1253 e 1256, quando São Tomás lecionava na então famosa Universidade de Paris, aparece claramente uma acomodação do aristotelismo a algumas prerrogativas cristãs.

Y no puede ocurrir que la existencia sea causada por la propia forma ou qualidad de la cosa, quiero decir como si ella fuera su causa eficiente, porque em este caso la cosa sería causa de si mesma y se daría la existencia a si mesma, lo cual es imposible. Por lo cual es necesario que toda cosa cuya existencia sea distinta de sua naturaleza, tenga la existencia por outro. Y puesto que todo lo que existe por outro se reduce a lo que existe por si mismo, como a uma causa primera, es necesario, por conseguinte, que haya alguna cosa que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es solo existencia; de outro modo habría que recurrir a una seria infinita de causas, ya que toda cosa que no es solo existencia tiene una causa de su existencia, como se há dicho. **Es**

manifiesto, por tanto, que la inteligencia es forma y existência y que recibe su existencia de un primer ser, el cual es solo existencia ésta es la causa primera que es Dios (1963, p.62-3).

A citação transparece um tópico que seria primordial no pensamento tomista. Este tópico refere-se ao fato de que toda a Criação tem, na ótica de São Tomás, sua existência derivada de um *ser primeiro que é Deus*. Haveria, a partir deste ser primeiro, uma hierarquia de seres. Deus estaria, obviamente, no topo dela.

As palavras-chave desta hierarquia são os termos aristotélicos matéria e forma. Deus, sendo ato puro, potência absoluta, emprestaria aos entes criados diferentes graus de Sua perfeição suprema. Abaixo Dele, possuindo apenas forma, elemento anímico, estariam os anjos. Dentre eles, existiria uma hierarquia estruturada a partir de anjos e arcanjos, que realizariam os milagres e missões junto aos homens. Acima destes, estariam os serafins e querubins, seres contemplativos, mais próximos em sabedoria de Deus (GANDILLAC, 1995).

Como em Santo Agostinho, o homem apresenta, neste esquema tomista, uma estrutura dual, pois possui o princípio formal anímico, presente nos anjos e, simultaneamente, o elemento material, esparramado comumente pelo restante da Criação. Lembremos que o homem é uma criatura caída.

Sua forma, na ótica tomista, estaria em contato com a sobrenatureza da divindade, mas sua matéria, seu elemento corporal, estaria preso, ainda, ao mundo terreno da corrupção e mudança. Aqui, permanece o excepcionalismo humano diante da Criação. Ele está neste mundo pela ação do corpo. Quando este definha, resplandece a alma eterna, que lhe é exclusiva como ser deste mundo!

Nesta hierarquia tomista, há, simultaneamente, a presença da herança aristotélica e vários traços de ruptura com relação a esta mesma herança. Em verdade, esta excepcional figura humana no cenário da Criação, dualisticamente composta por forma e matéria – leia-se corpo e alma – demonstra um claro traço de adequação deste aristotelismo ao pensamento cristão. Antes de seguir adiante, devemos parar um pouco nesta questão.

Ibn Rushd (1126-1198), mais conhecido como Averróis, teve, ao contrário de Ibn Sina (Avicena, 980-1037), sua interpretação do aristotelismo rechaçada entre os representantes da Escolástica, incluindo-se aqui a figura de São Tomás de Aquino. Um dos pontos mais polêmicos de sua interpretação perpassa pela seguinte máxima: cada corpo possui um princípio formal que não sobrevive à decadência da matéria (ALASSIO, 2002). Em outros termos: a alma dos seres não sobreviveria à ruína da matéria. O que mais chama a atenção nesta discussão, é o fato de que tais princípios averroístas não estavam em desacordo, como afirmava São Tomás, com o pensamento aristotélico. Em verdade, estariam bem mais próximos dele. Vejamos.

Em Aristóteles, cada ser dirige-se, teleologicamente, para um estado mais avançado, superior, em que a caótica *matéria* é ordenada pela *forma*. Uma semente,

por exemplo, passa de um estado potencial para *ato* quando, finalmente, se torna uma árvore. Este movimento da passagem da potência para o ato – pelo qual a semente realiza o seu “vir-a-ser árvore” - não depende, para acontecer, da interferência de um Criador ou Divindade que agiria externamente ao mundo.

Como destaca Faria (1994), o Deus aristotélico é uma figura distante, primeiro motor que causa as demais causas da natureza através da atração, pois nunca se contaminaria com a imperfeição deste mundo. Sendo absolutamente perfeito e fechado em si, tal Deus estaria no eterno gozo da auto-contemplação, deixando que o mundo se arrastasse por suas próprias e eternas forças.

Nestes termos, temos que a potência de cada ser não deriva de uma figura externa. Como aponta Faria (1994), a potência, e o ato que ela irá realizar, são imanentes a cada um, sendo, também, o princípio que conduz cada ser a se transformar em algo melhor, dando curso à sua finalidade interna que, em última instância, conduz a uma perspectiva teleológica atuante sobre toda a natureza. Esvaindo-se a matéria, finda a forma que a animava. É a alma (*forma*) princípio de organização do corpo (*matéria*), e deixa de existir com a decadência deste. A verros não estaria, portanto, tão equivocado assim.

Toda esta discussão referente às diferenças existentes entre o aristotelismo derivado diretamente das páginas do estagirita para aquele derivado dos textos dos cristãos torna-se ainda mais complexa se nos atermos a um tópico: a controversada questão da Criação do mundo.

Para o cristianismo e, conseqüentemente, os teólogos medievais, o mundo é obra de Deus, que se diferencia dele. A diferença entre *natura naturans* e *natura naturata* que mencionamos no começo do artigo é tema inalienável para os cristãos. Deus é o Criador do mundo e, conseqüentemente, ultrapassa os limites da Criação que concebeu. Palavras tomadas de Santo Agostinho são fundamentais para o que almejamos expor agora:

Encerram-Vos, portanto, o céu e a terra porque o encheis? Ou, enchendo-os, resta ainda alguma parte de Vós, já que eles Vos não contêm? E, ocupando o céu e a terra, para onde estendereis o que resta de Vós? Ou não tendes necessidade de ser contido em alguma coisa, Vós que abrangeis tudo, visto que as coisas que enchei as ocupais, contendo-as? Não são, pois, vasos cheios de Vós que Vos tornam estável, porque, ainda que se quebrem, não Vos derramais. E quando Vos derramais sobre nós, não jazeis por terra, mas levantai-nos, nem Vos dispersais, mas recolheis-nos (SANTO AGOSTINHO, 1999, p.39).

Ocupando o céu e a terra, para onde estendereis o que resta de Vós? Esta questão elaborada por Santo Agostinho é respondida por ele dentro da mesma citação: *não são, pois, vasos cheios de Vós que Vos tornam estável, porque, ainda*

que se quebrem, não Vos derramais. Em outros termos: Deus transborda, em infinitude, para além do mundo natural finito. Operando como Criador sobrenatural de todas as formas e matérias existentes, transpõe o mundo que criou e, como dissera Santo Agostinho nos idos tempos da Patrística, a embriaguês deste mundo tende a fixar o olhar sobre as coisas criadas, esquecendo-se d’Aquele que as fez.

Voltemos, agora, à discussão predominante no item anterior. No tomismo, assim como para os representantes da *patrística*, Deus está para muito além do mundo criado. Preenche-o e o transborda. Isto é ponto consensual entre os cristãos. Os pensamentos de São Tomás e Santo Agostinho concordavam, absolutamente, neste ponto. Contudo, no mundo eterno aristotélico, onde inexistiria um Criador externo, Deus deixaria o mundo mover-se de acordo com seus princípios intrínsecos, isto é, pela força de uma alma que necessariamente existe vinculada à matéria para ordená-la e harmonizar tudo o que existe, incluindo o homem. E isso é radicalmente distinto do que pensavam os teólogos, daquilo que sondava o pensamento de São Tomás de Aquino.

Lenoble (s.d.) destaca que o pensamento grego, gerado, em parte, através das excepcionais figuras sucessivas de Sócrates, Platão e Aristóteles, promoveu uma certa ruptura com o pensamento mágico e anímico anterior à Filosofia, culminando na descoberta do homem enquanto fato diferenciado dos demais eventos naturais. Estamos nos referindo, aqui, à descoberta da alteridade entre sujeito e objeto, que proporcionou, digamos, o “salto adiante” desencadeado pela filosofia. Contudo, o saber filosófico emanado destas excepcionais figuras não promoveu uma radical separação do homem do mundo que o cercava. Pelo contrário. Para Lenoble (s.d.), o homem, no momento da eclosão do “milagre grego”,

(...) habitua-se a ocupar um lugar num Cosmos finalmente regular, onde as forças da Natureza deixaram de ser deuses caprichosos, cujas boas graças havia que captar, onde também elas se vergam a uma lei que é, ademais, obra do bem (LENOBLE, s.d., p.186).

No cristianismo, entretanto, o homem ocupará uma posição distinta diante da organização geral de mundo concebida. E isso será comum tanto nos textos agostinianos quanto tomistas. Dado o seu caráter dual, o homem, ao mesmo tempo em que ocupa um lugar no Cosmos, interagindo com os outros entes criados, o transpõe graças ao caráter excepcional de sua alma, que o puxa para perto de Deus-Criador e, portanto, o faz participar diretamente da sobrenatureza da divindade. *Obra de Deus, a Natureza dará o exemplo da ordem; como tende para o seu fim, ensina, igualmente o homem virar-se para o seu criador* (LENOBLE, s.d., p.186). No cristianismo, o homem tende, portanto, a transgredir a regular imagem de Cosmos forjada pelos gregos rumando, sempre, ao encontro do criador de tudo, que transcende a estrutura do mundo que criou e continua ordenando.

Graças à eternidade de sua alma, o homem não participa, à maneira dos outros seres, da Criação. Na verdade, como se tem afirmado no próprio Gênesis, o homem, sendo a criação mais bem acabada de Deus, está convidado a participar da vida divina. Desde que se redima de seus erros, desde que corrija a sua natureza caída. Ao mesmo tempo em que é deste mundo, natural, corrupto, temporal, tem uma essência – a alma – que tende a transcendê-lo. Neste sentido, o excepcionalismo humano na imagem cristã-medieval de natureza acaba por atribuir ao homem um caráter singular diante da estrutura geral do mundo e, em última instância, finda por gerar uma ideia de superioridade do Homem diante dos demais seres criados. Esta superioridade, presente claramente nos textos agostinianos, aparece na hierarquia tomista, em que o homem figura enquanto ente intermediário entre o natural e o sobrenatural.

Há, em São Tomás de Aquino, sem dúvida, uma visão menos depreciativa do mundo natural se o compararmos aos primeiros padres da Igreja.

Glacken (1996) salienta que as ideias tomistas de Deus, homem e lugar no mundo não diferem substancialmente dos grandes textos cristãos. Contudo, tais ideias apresentam uma amplitude e forma de exposição novas, insufladas pela diversidade de eventos que caracterizaram a chamada Baixa Idade Média. Mantendo-se fiel à tradição cristã de considerar o homem uma figura superiora diante da diversidade da Criação, São Tomás não deixará de considerá-la ornamentada por Deus, bela no fim último que realiza.

Neste sentido, a síntese tomista expressa, segundo Glacken (1996), bondade, ordem e beleza inerentes à natureza. Contudo, como já mencionado, o homem, mesmo que inserido nesta visão mais deslumbrada e orgânica a respeito das coisas criadas, possui uma papel excepcional.

O homem conteria, para São Tomás, todas as coisas. A razão, forma, o tornaria semelhante aos anjos; o aspecto sensitivo de sua existência o aproximaria dos animais; seu corpo seria em algo semelhante às coisas inanimadas (GLACKEN, 1996).

A Queda trouxe ao homem, na ótica tomista, um impedimento no uso que fazia das plantas e dos animais. Contudo, mesmo caído, o homem, na ótica tomista – e insistimos, na imagem cristã-medieval de natureza, de uma forma geral – permaneceria figura singular na estrutura geral da Criação, tendo que aprender a conviver com seu aspecto dual. Assim,

El puesto del hombre en la naturaleza y su dominio parcial de la misma son consecuencia de su lugar en la jerarquía de los seres (...). Su dominio no es sino una expresión del plan racional de la Divina Providencia, que las criaturas racionales gobiernen sobre las otras. Ya que el hombre participa, al menos em cierta medida, de la luz intelectual, los animales, que no participan del entendimiento, le están sometidos por orden de la Divina

Providencia (GLACKEN, 1996, p.237).

O homem participaria, simultaneamente, da sobrenatureza e da natureza mesma. Possuidor de uma inteligência ausente nas demais criaturas, ele continua, na imagem tomista de natureza, a resguardar um papel singular. Tal papel, que já havia sido estabelecido no livro do Gênesis, transpassou a fileira de séculos que formou a Idade Média Ocidental e, em certa medida, chegou inalterado até o pensamento de um dos maiores representantes da Teologia Cristã já na Baixa Idade Média. Talvez, nenhuma imagem de natureza formada por outras tradições religiosas tenha singularizado e dado tanta envergadura ao papel do homem diante do mundo que habita. Talvez. Inspirado na tradição cristã aqui brevemente exposta, Francis Bacon, um dos grandes filósofos e patrocinadores da Ciência no germinar da Modernidade, chega a conclamar para que:

(...) o gênero humano recupere os seus direitos sobre a natureza, direitos que lhe competem por dotação divina. Restitua-se ao homem esse poder e seja o seu exercício guiado por uma razão reta e pela verdadeira religião (BACON, 1999, p.98).

Estabelecer um laço de continuidade e demonstrar as similaridades existentes entre os discursos dos teólogos e dos expoentes do saber científico moderno ultrapassa, com certeza, os objetivos e as potencialidades deste texto. Contudo, Francis Bacon, homem moderno, odioso com relação a todos os luxos intelectuais escolásticos, se constitui numa fonte luminosa para a percepção destas possíveis similaridades.

Considerações finais

Como mencionamos na introdução do presente artigo, em meio à diversidade de temas que se enredam nos labirínticos caminhos do pensamento medieval, o caráter excepcional da figura humana em uma natureza criada por Deus permanece inalterado. Tal questão pode, à primeira vista, parecer apenas uma percepção intelectual interessante, de pouco significado prático. Contudo, dado o atual cenário de alterações profundas na Terra, cremos que revisitar parte do legado cultural que forma nosso *horizonte de visão* é de fundamental importância. E, com certeza, as imagens de natureza formadas no passado do Ocidente não se dissiparam instantaneamente no passar dos séculos.

Na imagem cristã-medieval de natureza, portanto, o homem aparece como um ente excepcional.

Santo Agostinho esboçou com traços platônicos um excepcionalismo humano baseado na busca interna de auto-conhecimento, o que resultaria num encontro

“luminoso” com a própria divindade. Não era sondando os demais seres criados que o homem, na ótica agostiniana, se religaria a Deus. Seria o próprio homem e sua interioridade, absolutamente, instrumento único desta re-ligação.

São Tomás de Aquino, inspirando-se em Aristóteles, voltou-se para a Criação, afirmando que o conhecimento desta serve de complemento às verdades da fé na demonstração da existência de Deus. Aqui, o homem possuiria a inteligência dos anjos, a alma eterna, acoplada ao perecível corpo material. Seria nas atribuições desta última que residiria o seu excepcionalismo e, posteriormente, a sua superioridade diante dos demais seres materiais.

Obviamente que os autores mencionados no texto não encerram as interpretações medievais acerca do homem e do seu papel no mundo em que habita. Contudo, enquanto representantes emblemáticos da tradição teológica medieval, foram, ao longo do texto, tomados enquanto fonte de exemplo de uma premissa que se manteve sempre inalterada na ótica cristã-medieval acerca da relação do homem com o mundo que o circunda: criação excepcional, seria, o homem, intérprete e, ao mesmo tempo, ministro das demais coisas criadas, mantendo-se, através de sua alma perene (seja no sentido agostiniano, seja na ótica tomista), sempre próximo ao Criador de tudo.

Não há, na imagem cristã-medieval aqui exposta, um papel regular e igualitário a ser desempenhado pelo homem num cosmo regulado por leis inexoráveis, como foi sugerido pelos gregos. Escrevera Lactâncio, no século III, que todas as coisas foram criadas por causa do homem. A natureza seria, nesta perspectiva, ferramenta de redenção e a aventura humana na Terra seria uma Teodiceia envolta pelo temário da Queda, que sempre deve lembrar ao homem a necessidade deste de se colocar no topo da Criação através do exercício da sua posse sobre os peixes do mar, os animais da terra, as aves do céu.

Aqui está, dou a vós todas as plantas que estão sobre a terra e as sementes que elas carregam, e todas as árvores frutíferas – isso será o vosso alimento. E a todos os animais da terra, a todos os pássaros do céu, a tudo que se move sobre a Terra, a todos os pássaros do céu, a tudo o que se move sobre a terra, tendo em si um sopro de vida, dou o verde como alimento.

Repetimos: talvez, não haja, em nenhuma outra tradição histórica e religiosa, uma valorização tão significativa da figura humana, o que implica na subordinação de tudo o que existe aos seus propósitos e aos dramas da sua existência. Como escreveu Voltaire, em trecho usado como epígrafe deste artigo, é preocupante que seres *infinitamente pequenos tivessem um orgulho quase infinitamente grande*. E não é por acaso que no magnífico texto do pensador francês as palavras que geraram tal reprovação tenham saído da boca de um escolástico.

Lembramos, com efeito, que quando Epimeteu fez sair o *anthropos* da terra e do fogo[...], essa gata-borracheira da criação, longe de ser, logo de início, o “rei” do universo, continua sendo um pobre animal totalmente nu, sem nenhuma arma natural, que só

sobreviverá porque Prometeu irá roubar para ele o dom do fogo, segredo de toda técnica. [...]Platão acrescenta que domesticador de animais e senhor dos minerais, o homem continua incapaz de viver em paz em uma república bem ordenada [...]. Na Bíblia, ao contrário, é desde o começo, e não por acaso, que o homem – física e corporalmente – foi criado como o rei de todas as coisas. (GANDILLAC, 1995, p.25)

Reconhecer as permanências deste excepcionalismo humano nos valores atuais nutridos em relação à totalidade das coisas que nos cercam é, em nossa opinião, de fundamental importância. Sem isso, admitamos, continuaremos, projetados pelo passado, a tratar nossa condição como superior e relativamente independente da interdependência da *vida* que anima tudo o que existe.

Referências

- ALASSIO, Franco. Escolástica. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT 2002, Jean-Claude (Coords.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 367-382, v.1
- BARROS, Carlos. La humanización de la naturaleza en la Edad Media. In: *Rev. História*, v. 19. Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2000, p.79-108.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores)
- DIDEROT, Denis. *Da interpretação da natureza e outros escritos*. Trad. Magnólia Costa Santos. São Paulo: Iluminuras, 1989.
- FARIA, Maria do Carmo Bettencourt de. *Aristóteles: a plenitude como horizonte do ser*. São Paulo: Moderna, 1994. (Col. Logos)
- FRANCO JUNIOR, Hilário. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- GANDILLAC, Maurice. *Gêneses da Modernidade*. Trad. Lúcia Cláudia Leão & Marília Pessoa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- GÊNESIS. Trad. Alexandre Zir. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- GLACKEN, Clarence. *Huellas en la playa de Rodas: naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996.
- KIMBLE, G. H. T. *A Geografia na Idade Média*. Trad. Márcia Siqueira de Carvalho. Londrina: Ed. da UEL, 2000.
- LE GOFF. *Os intelectuais na Idade Média*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

- LENOBLE, Robert. *História da ideia de natureza*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- MARCONDES, Danilo. *Introdução à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- PLATÃO. *Timeu e Crítias, ou a Atlântida*. Curitiba, PR: Hemus, 2002.
- ROSSATO, Noeli Dutra. *Natura naturans, natura naturata: o sistema do mundo medieval*. In: Rev. *Ciência e Meio Ambiente*. Santa Maria. RS: Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), n.28, 2004. pp. 17-28
- ROSSI, Paolo. *Os filósofos e as máquinas, 1400-1700*. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SANTO AGOSTINHO. *De Magistro*. Porto Alegre: Publicações do Instituto de Filosofia da Universidade do Rio Grande do Sul, 1956.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Col. Os Pensadores)
- SÃO TOMAS DE AQUINO. *El ente y la esencia*. Trad. Manuel Fuentes Benot. Buenos Aires: Aguilar, 1963. (Biblioteca de Iniciación Filosófica)
- SCHIMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT 2002, Jean-Claude (Coords.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 301-318, v.1
- VERGER, Jacques. Universidade. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp.573-588, v.2