

MARENBNON, John (ed.). *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012, xii+755p. ISBN: 978-0-19-537948-8.

A presente obra pretende estudar tópicos da Filosofia Medieval em paralelo com a Filosofia Analítica contemporânea. De caráter introdutório, oferece panorama sintético dos temas, sem pressões de aprofundamento ou originalidade.

Encontram-se aqui convergências com *The Cambridge History of Medieval Philosophy* (Robert Pasnau, ed., 2010, xiv+1242p.), já resenhado por *Lumen Veritatis* (2013, v. 6, p. 117-119), inclusive na escolha dos colaboradores, coincidentes em certos casos. A presente obra é, porém, mais curta, sem perder com isso competitividade com o concorrente. A distribuição dos temas é variável quanto à proporção. Por exemplo, o manual de Oxford, mesmo sendo um terço mais breve que o antecessor, supera-o no tópico Lógica e Filosofia da Linguagem (112p. x 88p.). A obra editada por Pasnau é também mais diversificada, incluindo temas como a Teologia. Esse assunto, aliás, é tratado singularmente por Marenbon como “Filosofia da Religião”. Ademais, sente-se aqui a falta de ao menos um capítulo dedicado à Filosofia Natural.

O livro é dividido em duas partes: a primeira oferece o *background* histórico-filosófico do pensamento medieval nas tradições: grega, árabe, judaica e latina (p. 15-266). A segunda perpassa questões basilares divididas confor-

me as disciplinas: Lógica e Filosofia da Linguagem; Metafísica e Epistemologia; Psicologia Moral, Ética, Filosofia Política e Estética (conjunto, aliás, bastante artificial); Filosofia da Religião (p. 267-729). Segundo a introdução, o livro foca sobretudo os seguintes autores: Tomás de Aquino, Duns Scotus, Ockham e Buridano (p. 3). Sem embargo, este último bem poderia oferecer o cargo a Abelardo, bem mais citado e significativo.

O marco histórico inicial da Filosofia Medieval é delimitado pelo ano 800, apesar da justa retroação a Agostinho e a Boécio, além de outras fontes, como a filosofia romana. No outro extremo, o seu término é mais difícil de ser precisado. Basta recordar que Ficino e Pico della Mirandola, apesar de escreverem antes do que se considera o ocaso do Medieval (ca. 1500), não são considerados medievais. Por outro lado, certos filósofos tardios — como Suárez (†1617) — seguem a linha escolástica.

Analisa-se a seguir alguns tópicos relevantes da parte histórica.

No primeiro capítulo, Marenbon trata da influência da Antiguidade Tardia (grega e latina) na Filosofia Medieval. Nota-se, contudo, a omissão da abordagem sobre o importante papel dos Padres da Igreja nessa fase crucial.

O capítulo seguinte versa sobre a Filosofia Grega, destacando a inexistência de universidades autônomas no

Império Bizantino, a tradução para o grego de obras de São Tomás no séc. XIV, a ausência de originalidade na lógica bizantina e a *sui generis* posição de Eustrácio quanto aos primeiros princípios (seriam inatos mas impedidos pelos impulsos corporais).

Adamson trata de Al-Kindi, al-Farabi e al-Razi em “filosofia e teologia árabe antes de Avicena”. O primeiro defende que um filósofo avançado é capaz de oferecer respostas tão elaboradas quanto Maomé para tópicos como a ressurreição. O segundo sublinha a relação da religião/teologia com a filosofia e al-Razi é considerado “herege” e “livre-pensador”. Germann reconhece Avicena por ele distinguir ser e essência (cap. 4). Privilegiado pelo acesso a vasta quantidade de textos gregos traduzidos para o árabe, elaborou robusta tradição filosófico-teológica. Desenvolveu em psicologia a teoria dos sentidos internos, bem como a dos primeiros princípios do intelecto, embebendo conceitos neoplatônicos no aristotelismo. Também elucidou questões como o problema da contingência. Polímata, o seu legado se estendeu não apenas a autores islâmicos, mas também entre cristãos e judeus.

A filosofia na Espanha islâmica é abordada no quinto capítulo com Avempace, Abubacer e, sobretudo, Averróis. O primeiro antecipou princípios da dinâmica newtoniana e o segundo os desenvolvimentos da filosofia andaluza. Já o “Comentador” elabora uma filosofia própria e defende o debate público. Para

ele, razão e revelação são duas vias para alcançar a verdade, e o próprio Corão é um “chamado para a investigação teórica” (p. 116). Compôs a famosa refutação a al-Gazali, um crítico da filosofia neoplatônica. Ademais, para ele, a lógica e a metafísica não são objetos mentais ou extramentais (são absolutos). Elaborou interpretação própria da teoria aristotélica do intelecto, em particular a sua separabilidade.

Dois capítulos (6-7) são dedicados à filosofia judaica: a escrita em árabe e aquela em hebraico. Entre os autores destacados, menciona-se Isaac Israeli, mais unido à filosofia de al-Kindi do que ao próprio Judaísmo. Avicbron foi reconhecido por remarcar a questão do hilemorfismo universal, mesmo para criaturas incorpóreas, uma vez que a matéria é “entendida como tudo aquilo que suporta e fundamenta, e a forma é tudo que especifica e particulariza” (p. 134). Maimônides, o mais famoso, advogou a teologia negativa e a predicação equívoca de Deus, além de contestar a teoria aristotélica da eternidade do mundo. Para ele, a profecia é uma espécie de emanção da divina inteligência (outros defendiam o naturalismo) etc. A filosofia judaica continuou seu caminho tanto no Ocidente (Espanha meridional) — mesclando filosofia árabe e grega com a Torá e a Cabala — quanto no Oriente, irradiando-se a partir de Bagdá, centro do mundo rabínico. Harvey recorda ainda a complexidade do tema, por permear influências

cristãs, islâmicas e judaicas, bem como diversos legados filosóficos.

A filosofia latina medieval é dividida em três capítulos (8-10): até 1200, desta data até 1350, e desta até 1500.

Na fase inicial, evidencia-se a inacessibilidade às obras centrais de Aristóteles, como a *Metafísica*, a *Física* e o *De anima*, embora já houvesse difusão dos tratados da *logica vetus*. A filosofia estava baseada mormente na exegese e na discussão de textos, como os da *Opuscula Sacra* de Boécio, das obras de Pseudo-Dionísio e de Agostinho.

Como marco temporal, é estabelecido o Renascimento Carolíngio, cujo sucesso se deve sobretudo a Alcuíno. Mais tarde, Carlos, o Calvo, concedeu espaço a Eriugena, promovendo a filosofia pela tradução de obras gregas ao latim. Mosteiros, como o de St. Gallen, tornaram-se célebres.

O problema dos universais é central. Guilherme de Champeaux iniciou o chamado “realismo imanente”, bastante divulgado e aceito até a crítica de Abelardo. Por outro lado, é proposto o particularismo ontológico, isto é, nada existiria sem individualização. A semântica é discutida sobretudo em torno da *appellatio* e a ética é delimitada pela tradição cristã, tratando, por exemplo, da predestinação e do problema da intenção na determinação moral. A teologia filosófica é reflexo da aliança da lógica aristotélica com a dogmática cristã, cujo método Boécio já utilizara. Mais candentes são os temas da Eucaristia e as dúvi-

das de Berengário, bem como do Pecado Original e a sua transmissão universal, da Onipotência Divina e do argumento anselmiano (ontológico). Esse período oferece poucos elementos para a psicologia filosófica (apesar dos inúmeros tratados *De anima*).

No fulcro do Medievo (entre 1200-1350), há grande intensidade filosófica, autores do calibre do Aquinate, consolidação das universidades, redescoberta de Aristóteles pelas traduções para o latim e o nascimento de ordens mendicantes (em especial dominicanos e franciscanos).

Inicialmente, no contexto institucional e intelectual, propagam-se tradutores das obras aristotélicas para o latim, em particular Guilherme de Moerbeke (que também traduziu Alexandre de Afrodísias, Arquimedes, Galeno, Proclo e Temístio). Do árabe foram traduzidos Avicena, Averróis, Avicbron e Maimônides com grande impacto. Mencione-se também a grande difusão do florilégio *Auctoritates Aristotelis*.

As universidades surgiram como corporações de trabalho organizadas por professores ou alunos. A hierarquia era dividida segundo o título de mestres (*magistri* ou *doctores*), membros plenos e cujo título era *ubique docendi*, e bacharéis (*baccalarii*), os iniciantes no ofício. Os estudantes (*scholares*), dotados de certo status “clerical”, eram instruídos por ambos. A faculdade de artes era a mais numerosa, a língua franca era o latim e a faixa etária dos alunos gira-

va entre 15 e 21 anos. A lógica abria o curso, e a teologia durava cerca de sete anos, incluindo o serviço de bacharel. Um avançado sistema de produção seria de manuscritos (*peciae*) permitiu a difusão e o legado de várias obras.

As ordens mendicantes cumpriram importante papel no ensino, sobretudo os dominicanos, cujos conventos exerciam sempre uma função educacional. Já os franciscanos, apesar da proposta de simplicidade de vida, jamais descuraram dos estudos teológicos, fundando centros regionais. A universalidade do título acadêmico e das ordens religiosas permitia-lhes grande flexibilidade: Duns Scotus, por exemplo, ensinou em Oxford, Paris e em Colônia. Os seculares, em contrapartida, se limitavam ao local de atuação, por vezes em franca oposição aos regulares.

Em seguida, Friedman trata das tendências, das figuras e das influências, em três fases. Na primeira (1200-1250), pouco estudada, destacam-se Alexandre de Hales (entre os mendicantes) e Filipe o Chanceler, Guilherme de Auxerre, Guilherme de Auvergne e Roberto Grosseteste (entre os seculares). Na segunda fase (1250-1320), registre-se Tomás de Aquino, Duns Scotus e Ockham como os principais. A obra do Aquinate tornou-se doutrina oficial para os dominicanos, formando o tomismo apenas 12 anos após seu falecimento. Boaventura também se destaca entre os franciscanos. Por fim, Oxford e Paris se consolidam como referência universitária.

Marenbon ressalta que o ensino universitário, no último período (1350-1550), possui quatro características principais: a fundação de novos centros; a diminuição da predominância parisiense, pelo nascimento de Louvain e de universidades na Espanha e na Itália; o renascimento dos estudos nos originais gregos; por fim, a heresia passou a exercer maior influência no pensamento. Paris e Oxford seguem líderes nos estudos filosóficos e teológicos.

Muitas das recém-fundadas universidades aderiram ao nominalismo (*via moderna*) contra o realismo (*via antiqua*). Marenbon esclarece que esse conflito (*Wegestreit*) focava antes de tudo a relação filosofia/teologia e não o problema dos universais. Entre os tomistas destaca-se João Capreolo (†1444), e entre os albertinos João Versor († ca.1485) e Heimerico de Campo (†1460), quem influenciou a Nicolau de Cusa (†1464), representante do ecletismo de ideias.

O Humanismo é simbolizado na Europa Setentrional por Erasmo e Tomás More. Já na Itália, essa escola foi predominante, através de autores como Petrarca (†1374), considerado precursor, o antiescolástico Lorenzo Valla (†1457), o platônico Marsilio Ficino (†1499) e Pico della Mirandola (†1494), estudioso inclusive da Cabala. Já no âmbito universitário destacam-se o lógico Paulo de Venezia, o tomista Caietano, Pietro Pomponazzi e Agostino Nifo.

Os estudos na península ibérica, até então circunscritos a conventos (sobre-

tudo o de Salamanca), ressurgiram após a definitiva expulsão dos mouros (1492). A universidade salmanticense representou o renascimento escolástico por meio de figuras como Francisco de Vitoria e Domingo de Soto, em parte devedores ao escocês John Major. A filosofia medieval tardia e o movimento renascentista possuem elementos homogêneos e variados.

O capítulo undécimo versa sobre a trajetória da filosofia medieval na Modernidade, quando os maiores filósofos foram ainda formados por escolásticos (séc. XVII). Schmutz assinala que o preconceito antiescolástico se deve “à peculiar mistura de positivismo anticlerical do século XIX com o fascínio romântico da Idade Média” (p. 244). As fontes medievais continuaram acessíveis na primeira fase da Idade Moderna, pois os seus leitores não desejavam a supressão, mas sim a expansão (a seu modo) da filosofia medieval. Todavia, críticos protestantes impuseram à escolástica católica a pecha de *philosophia in servitute theologiae papae*. Com a imprensa, multiplicaram-se as publicações e a pluralidade de ideias. A preferência recaía sobre o Aquinate e a *Summa*, firmando-se como principal manual de teologia. Mais tarde, a escolástica transpôs os umbrais europeus, alcançando a América com a fundação das universidades e a difusão de obras originais como as do Pe. António Vieira.

A segunda parte versa sobre questões teóricas.

Três capítulos se concentram na lógica (12-14): A forma lógica, a consequência lógica e a modalidade. No primeiro deles, Thom se dedica à posição de Kilwardby. No segundo, Martin se consagra à filosofia clássica em Abelardo e Ockham. Comprovando o domínio no tema modalidade, Knuuttila encerra a temática. Conforme a introdução de Marenbon, a Lógica alcançou avanços notáveis entre os séculos XII e XIV, cuja sofisticação seria retomada apenas no século XX.

Para a Filosofia da Linguagem há dois capítulos (15-16): um sobre o significado e outro sobre a linguagem mental. Cameron trata das teorias de significado e explica que, para os medievais, *significare* era “gerar ou constituir um entendimento (*intellectus*)” (p. 343). Seguindo o *De interpretatione* (16a3-9), defendiam que as paixões da alma são as mesmas para todos, ao passo que os sons falados e os sinais escritos são convencionais. Comparando com a filosofia contemporânea, também postulavam que o entendimento era impossível sem o nome (e sua imposição, conforme Roger Bacon). Para o Aquinate, Adão conhecia a natureza de todas as coisas que nomeava (*ST I*, q. 94, ad 3). Por outro lado, Abelardo e Boécio propunham que o conhecimento passava por imagens mentais. Para Scotus o significar pressupõe o entender, enquanto que para Ockham as palavras são sinais dos *conceitos* da alma. Quanto às teorias semânticas destaque-se o debate sobre a tradução, os atribu-

tos divinos e a predicação (e.g. analógica). Na conclusão, evidencia-se a distinção entre o *como* algo é significado e o *que* significa.

O capítulo seguinte analisa os debates medievais sobre a linguagem mental. Inicialmente, Lenz se pergunta: pensamos em inglês ou numa espécie de “mentais”? Aqui cabe discordar que o “relativismo conceitual” teria sido “proposto vergonhosamente (*infamously*)” pelos linguistas Whorf e Sapir (p. 378). Torna-se, contudo, cada vez mais evidente que a linguagem influencia no pensamento e inúmeros estudos recentes em ciência cognitiva endossam a antiga hipótese sapir-whorfiana.

A seção Metafísica e Epistemologia ocupa nove capítulos (17-25). Panaccio, no primeiro deles, trata da disputa dos universais, fundamentando-se na obra referencial de Alain de Libera. O assunto tomou vulto no Medievo pela interpretação a Aristóteles, sobretudo em base ao *Isagoge*. Alberto Magno adota a divisão neoplatônica dos universais *ante rem*, *in re* e *post rem*. A seguir, o autor comenta a disputa entre realismo e nominalismo. Segundo São Tomás, os universais inexistem *extra animam*, embora possuam fundamento nas coisas. Scotus segue-o em linhas gerais, ao passo que Ockham e Buridano adotam o nominalismo. Mais tarde, os ockhamistas passam a ser chamados de *nominales*, escotistas de *formalizantes* e os tomistas e albertistas de *peripatetici*.

Klima, no capítulo 18, aponta as incongruências da suposta confusão da noção de ser em São Tomás, segundo a abordagem de Kenny. Cesalli no capítulo seguinte trata do “estado de coisas”, sua noção, os critérios para a sua identificação, os tipos de entidades concernidas (os cinco tipos de resposta), algumas concepções tardias sobre o assunto, inclusive contemporâneas. Arlig aborda no capítulo 20 o problema da individualização e de como a mereologia (relação todo/partes) auxilia em sua compreensão. Nesse sentido, indaga se cada parte coincidiria com as demais, se o todo é o mesmo que as suas partes, a persistência do todo (por exemplo, permanece mesmo destruída alguma parte) e a questão da composição e da identidade. O relevante texto de Lagerlund versa sobre a substância material. A metafísica aristotélica, cujo objeto é o “ser enquanto ser”, trata antes de tudo das causas e dos princípios das substâncias. Formulam-se ainda questões sobre a unidade da substância ante a mudança accidental, cuja opinião depende da adesão ou não ao hilemorfismo.

Os capítulos sobre psicologia filosófica são dedicados à mente e ao hilemorfismo (22), e ao problema corpo/alma (23). O problema central da questão da alma é como serviria ela tanto como forma quanto mente, posição frequentemente descartada desde Descartes. Pasnau recorda a definição aristotélica de alma enquanto forma e a dificuldade da ciência atual em considerar

esse princípio organizativo. Sobre a alma enquanto mente, salienta ainda a Condenação Parisiense de 1277, que proibiu negar o intelecto como atualidade do corpo, além de sustentar que a sua relação seria como a de um capitão ao governar um navio. O materialismo é quase sempre rejeitado no Medievo; o Aquinate específica, por exemplo, que a alma é incorpórea (dispensa órgãos corpóreos) e “princípio subsistente”. Conclui que o intelecto possui “surpreendente plasticidade” (p. 494). Para Ockham, a imortalidade da alma seria pura doutrina de fé, dispensando prova racional. O Aquinate pontua ainda que a alma separada adquire novo tipo de conhecimento e não é pessoa humana em si (seria uma parte). O debate entre unitaristas e pluralistas na doutrina das formas permaneceu sem consenso na escolástica.

King explica que a filosofia moderna está atrelada ao dualismo cartesiano, cuja forma fora prenunciada por doutrinas platônicas já conhecidas no Medievo. Agostinho, antidualista, propunha que a mente (*animus*) existe para sempre, utilizando-se, porém, do corpo, além de ter “certo impulso natural para buscá-lo” (p. 507). Scotus segue o Hiponense levando a doutrina antidualista ao ápice (ao lado do Aquinate). Nesse sentido, aborda-se o Aristotelismo Medieval, a sua definição de alma, os seus diversos tipos e a unicidade da alma na perspectiva tomista. Recordam-se ainda o materialista Nicolau de Amsterdã, para quem a razão é puramente material. Por fim, analisa-se

a metafísica dos compostos hilemórficos. O autor critica duramente a tese da singularidade da forma, que reduziria “a discussão a uma metáfora, na melhor das hipóteses, ou na pior, em simplesmente incorreta” (p. 517). Ao ler o comentário em nota, é lícito afirmar que a sua conclusão é no mínimo precipitada.

Dois capítulos concluem a seção sobre a metafísica. No primeiro, Kukkonen aborda a eternidade através da tradicional interpretação boeciana, unindo os neoplatônicos, além da questão da historicidade e da sempiternidade. Ao contrário de hoje, o tema da eternidade na filosofia medieval era interligado a questões ontológicas. O artigo de Perler ressalta que desde Descartes os filósofos têm se familiarizado com o ceticismo, incommon no Medievo, quando existia certo otimismo epistemológico, sustentado em parte pela fé. Mesmo assim, certos intérpretes agostinianos incluem exemplos céticos baseados no *Contra academicos*. Perguntam-se ainda se Deus, ou mesmo o demônio, poderia nos enganar. São Tomás aborda a “tese da manipulação”, segundo a qual este poderia intervir no conhecimento a ponto de elaborar, no âmbito da sensibilidade, fantasmas inexistentes na realidade. Buridano ilustra casos de ilusões e de desconfiança em autoridades.

A seção Psicologia Moral, Ética, Filosofia Política e Estética contém seis capítulos (26-31). O primeiro aborda a liberdade da vontade, central para psicologia e para a ética. Examina o papel da von-

tade na ação humana (e distingue *actus eliciti/imperati*), a liberdade como poder metafísico e o seu significado ético (temas como a lei natural), a metafísica da liberdade como intrínseca ao homem e a transformação da ética.

Wilks trata da intenção moral (cap. 27), baseando-se nas posições de Abelardo e de Ockham, considerada por ambos como o cerne do julgamento moral, ao passo que Kant pontuará a adesão à lei como fundamental.

Irwin trata sobre a virtude e a lei. Aristóteles é reconhecido como teórico da virtude, distante do kantismo e do utilitarismo. Por outro lado, alguns moralistas medievais, mesmo seguindo o Estagirita, adotaram outrossim a teoria da lei natural. Pergunta-se, pois, se Aristóteles e São Tomás foram de fato teóricos da virtude. O Estagirita sustenta que somente os virtuosos podem atuar virtuosamente, sendo eles mesmos a medida de discernimento do bem e do mal (particularismo). Já para o Aquinate, a prioridade recai sobre a lei natural, sem excluir a vida virtuosa. Questiona-se também se a “virtude é anterior à lei” (p. 610). Ora, “as virtudes referentes ao filósofo moral, portanto, parecem não requerer explícita referência à lei” (idem). Entretanto, o grau de independência da lei requer o exercício do livre arbítrio e o direcionamento da vontade para a felicidade enquanto fim último. Ademais, ressalta-se o papel da *sindérese* como fixa e definida, ao passo que o mutável é sujeito à prudência e à eleição. Em seguida tra-

ta dos princípios, regras e exceções, e se estas existiriam nos preceitos. Por fim, “o conhecimento da lei natural nos informa acerca da direção certa para deliberação prudente” (p. 617).

Lisska continua o tema da lei natural (cap. 29). O autor se fundamenta na doutrina tomista e como foi ela abordada por filósofos contemporâneos. Para São Tomás a lei natural é baseada na própria natureza humana como reflexo da lei divina. Entre os autores citados destacam-se MacIntyre (restaurador da ética aristotélica), além de Finnis e Dworkin no âmbito da jurisprudência. Por fim, trata do papel de Deus nessa questão.

O capítulo 30 aborda os direitos, divididos em: legais, naturais e humanos. Os primeiros se fundamentam num código legal (ou ao menos em costumes). Os direitos naturais partem do que Nederman chama de “propriedade privada fundada na natureza do sujeito humano” (p. 644). Os direitos humanos pertencem à pessoa independentemente de sua condição ou circunstância. Cabe aqui uma observação quanto ao juízo de valor na afirmação: “A Igreja introduziu e aplicou muitas distinções odiosas (*invidious*) entre crentes e não-crentes, sem falar da distinção entre os vários grupos no próprio corpo dos fiéis (como entre ortodoxos e heterodoxos, clérigos e leigos), que sobrepujam as implicações práticas do conceito de direitos humanos” (p. 645). O que o autor talvez tenha se esquecido é que a distinção hierárquica existe não apenas na Igreja (e nem por ela foi inven-

tada), mas em qualquer governo que se preze, comportando respectivas atribuições legais, sem infração dos direitos humanos, é claro.

Speer trata da estética nos escritos de Suger de Saint-Denis, de São Tomás e na *Schedula diversarum artium*. Aqui o autor pondera mais a sua anterior defesa da inexistência de uma estética medieval. No entanto, segue negando a influência de Pseudo-Dionísio em Suger (sobre opinião contrária, cf. o nosso: *The Metaphysics of Light in the Aesthetics of Suger of Saint-Denis. Dionysius*, v. 32, 2014, p. 116-139). Por outro lado, ele está absolutamente correto em pressupor questões litúrgicas e de teologia especulativa na temática; caso contrário, a filosofia nessa área seria incompreensível.

A última seção dedica-se à filosofia da religião. Oppy apresenta argumentos para a existência de Deus conforme Filopono, Anselmo, Maimônides, Tomás de Aquino e Scotus nos escritos de Craig, Maydole, Koons, Oderberg e O'Connor. O autor é reconhecido, porém, por sua crítica às cinco vias e por sua adesão ao naturalismo. Segundo ele, o atual conhecimento da física e da cosmologia conduz à rejeição dos argumentos tomistas, deixando a entender que a opinião do Aquinate foi deturpada por seu desconhecimento científico. Contudo, esse posicionamento é indefensável considerando que as cinco vias dizem respeito antes de tudo à *metafísica* (e não à física!).

O postremo capítulo relaciona a filosofia à Trindade. Cross pretende reve-

lar o quanto a metafísica pode ser inserida na teologia sem muitas adaptações. O caso de Duns Scotus é paradigmático. Já Ockham defende a inexistência de igualdade sem identidade. Contudo, lamenta-se uma consideração mais detalhada da posição tomista, tão fundamental para a matéria.

A bibliografia, em geral satisfatória, é apresentada ao final de cada capítulo. Contudo, alguns autores estenderam-na demasiado (por exemplo, metade do capítulo 11 é dedicada a bibliografia e notas). Infelizmente, não são inco-muns lapsos na grafia de termos latinos em obras desse teor. Citamos dois exemplos: *Summo* [*Summa*] *de bono* (p. 207) e *Grammatical* [*Grammatica*] *speculativa* (p. 368).

Uma das propostas do *Handbook* é estabelecer pontes entre a filosofia medieval e a analítica. Todavia, não parece uma ideia condizente para um livro de pretensões introdutórias. A razão é que pressuporia suficiente conhecimento em ambas as áreas.

A obra representa, sem dúvida, um marco para a difusão da filosofia medieval, cada vez mais popularizada e inserida no debate contemporâneo. Contudo, não é compreendendo melhor as ideias hodiernas que entenderemos a tão peculiar Idade Média. Muito pelo contrário.

Felipe de Azevedo Ramos, EP
(Professor – IFAT)