

Uma Introdução à Filosofia Medieval

Odair Aguiar

Bloco de Mediação IA

Autor original: Odair Aguiar

Ferramentas de IA: NotebookLM

Tipo de saída: Briefing

Dos Pais da Igreja à síntese escolástica, tomando o século IV como limiar

O problema do começo

Toda periodização é, antes de tudo, uma decisão interpretativa. Quando dizemos que a Filosofia Medieval começa no século IV depois de Cristo, não estamos apontando um marco natural, como quem indica o nascer do sol, mas escolhendo um ponto a partir do qual certo modo de pensar passa a fazer sentido como conjunto. A escolha do século IV é especialmente feliz para quem deseja compreender *por que* a filosofia muda de feição, porque é exatamente nesse momento que se consuma um encontro que definirá os mil anos seguintes: o encontro entre a razão filosófica grega, herdeira de Platão e Aristóteles, e a fé revelada das Escrituras judaico-cristãs.

Há quem prefira iniciar a Idade Média filosófica mais tarde, com Boécio (no início do século VI) ou mesmo com o ressurgimento das escolas no século IX. Mas começar no século IV tem uma vantagem decisiva: coloca diante de nós o instante fundador, aquele em que pensadores formados na cultura clássica passam a usar as ferramentas da filosofia pagã para articular, defender e aprofundar uma fé que não era filosófica em sua origem. A pergunta que organiza todo o período nasce aqui, e o célebre questionamento de Tertuliano — "que tem Atenas a ver com Jerusalém?" — resume a tensão fundadora entre a cidade da razão e a cidade da revelação.

O cenário histórico: quando Roma se torna cristã

Para entender por que o século IV é um divisor de águas, é preciso olhar para a história política e religiosa. No ano de 313, o Édito de Milão, promulgado por Constantino, pôs fim às perseguições e concedeu liberdade de culto aos cristãos. Em 325, o Concílio de Niceia reuniu bispos de todo o Império para definir, em linguagem que devia muito aos conceitos filosóficos gregos, a natureza de Cristo. E em 380, o Édito de Tessalônica, de Teodósio, tornou o cristianismo niceno a religião oficial do Império Romano.

Em menos de um século, portanto, o cristianismo passou de seita perseguida a fé do Estado. Essa transformação teve uma consequência intelectual imensa: a comunidade cristã, que antes podia desconfiar da filosofia como sabedoria mundana, viu-se na necessidade de pensar a si mesma com rigor conceitual. Era preciso explicar a Trindade, a encarnação, a criação do mundo a partir do

nada, a relação entre o tempo e a eternidade — e a única linguagem disponível para tarefas tão abstratas era a herdada dos gregos. A filosofia deixou de ser adversária para tornar-se instrumento. É esse uso da razão a serviço da fé que dá à Filosofia Medieval sua marca mais característica.

Convém lembrar, porém, que o cristianismo oficializado em 380 era apenas uma entre muitas formas de cristianismo que haviam florescido desde o século I. Os primeiros séculos não conheceram uma ortodoxia única e estabelecida, mas uma pluralidade de comunidades com leituras divergentes sobre quem fora Jesus, sobre o valor das Escrituras hebraicas e sobre a relação entre o espírito e a matéria. Havia os cristãos judaizantes, como os ebionitas, que mantinham a Lei mosaica e viam em Jesus um messias humano; os diversos grupos gnósticos, que prometiam a salvação por um conhecimento secreto (*gnose*) e opunham o Deus supremo a um demiurgo inferior, criador do mundo material; Marcião, que por volta de 144 rejeitou inteiramente o Deus do Antigo Testamento e organizou o primeiro cânon de escrituras cristãs; e os montanistas, com sua profecia extática. Boa parte do que hoje sabemos dessas correntes chegou até nós pela pena de seus adversários — e, mais recentemente, por descobertas como a biblioteca de Nag Hammadi, que devolveu a voz a alguns desses grupos.

Foi justamente para arbitrar tais divergências que os concílios do século IV se reuniram, e o efeito de suas decisões foi converter em heresias formas de cristianismo que até então eram apenas alternativas. O Concílio de Niceia (325) condenou o arianismo — a tese, defendida pelo presbítero Ário, de que o Filho fora criado e era inferior ao Pai, de modo que "houve um tempo em que ele não existia" — e afirmou que o Filho é consubstancial (*homoousios*) ao Pai. O Concílio de Constantinopla (381) reafirmou essa definição e estendeu a plena divindade ao Espírito Santo, fixando o credo niceno. O que importa filosoficamente é o *instrumento* dessas decisões: para distinguir a fé verdadeira da heresia, foi preciso manejar conceitos refinados — substância, pessoa, natureza —, todos forjados na metafísica grega. A própria noção de ortodoxia nasceu, assim, de um trabalho filosófico, e categorias como "ortodoxo" e "herético" devem ser entendidas menos como a descrição de uma verdade sempre existente do que como o resultado desse processo histórico de definição, que prosseguiria nos concílios de Éfeso (431) e Calcedônia (451).

A patrística: pensar a fé com as ferramentas da razão

Chamamos de *patrística* o pensamento dos chamados Pais da Igreja — os autores cristãos que, entre o fim do século I e o século VIII, fixaram a doutrina e, ao fazê-lo, produziram filosofia. Embora a maturidade desse movimento coincida com o século IV que tomamos por limiar, suas raízes recuam mais no tempo, e convém percorrer rapidamente suas fases para entender de que solo brota o pensamento de Agostinho e dos grandes mestres gregos.

Na primeira geração estão os **Pais Apostólicos** — Clemente de Roma, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, além de textos como a *Didaqué* —, discípulos imediatos ou quase contemporâneos dos apóstolos, ativos entre o fim do século I e meados do II. Seus escritos são sobretudo pastorais e exortativos, ainda não propriamente filosóficos, mas lançam as bases institucionais e doutrinárias sobre as quais a reflexão posterior se ergueria.

A primeira aproximação deliberada com a filosofia vem com os **Apologistas** do século II, que escreviam para defender o cristianismo perante o mundo culto e o poder imperial. O mais importante deles, Justino Mártir, formulou a fecunda doutrina do *logos spermatikos*: as sementes da verdade divina estariam espalhadas também entre os filósofos pagãos, de modo que o melhor de Platão não contradizia, mas antecipava, o cristianismo. Estava aberta a porta para um uso positivo da razão grega — ainda que vozes como a de Tertuliano, já no Ocidente latino, reagissem com a célebre desconfiança quanto ao que Atenas teria a ver com Jerusalém.

No século III, a **escola de Alexandria** dá à patrística sua primeira grande forma especulativa. Clemente de Alexandria via na filosofia uma preparação providencial para o Evangelho, e seu sucessor Orígenes empreendeu, na obra *Dos Princípios*, a primeira tentativa de síntese sistemática da fé cristã, lendo as Escrituras de modo alegórico e pensando-as com categorias profundamente platônicas. Os **Pais Alexandrinos** fixaram, assim, um modelo de teologia filosófica que atravessaria todo o período.

No século IV, com o cristianismo já oficializado, a patrística atinge seu auge em duas frentes. No Oriente grego, os **Pais Capadóci**os — Basílio de Cesareia, Gregório de Nazianzo e Gregório de Nissa — refinaram o vocabulário com que se discutia a unidade e a distinção dentro de Deus, distinguindo com precisão técnica os conceitos de essência e de pessoa (*ousia* e *hypóstasis*); era, no fundo, metafísica a serviço do dogma trinitário. No Ocidente, os **Pais Latinos** — Ambrósio de Milão, mestre de Agostinho, e Jerônimo, tradutor da Vulgata, além dos mais antigos Tertuliano e Cipriano — imprimiram ao pensamento cristão um tom mais prático, jurídico e moral, menos inclinado à especulação grega e mais atento à vida da Igreja e à conduta.

E é no Ocidente latino que a patrística produz a figura que domina toda a abertura do período: Agostinho de Hipona (354-430). Nenhum outro pensador moldou tanto a sensibilidade medieval, e poucos na história inteira da filosofia tiveram influência comparável. Nascido no norte da África, formado na retórica clássica, leitor apaixonado de Cícero, Agostinho atravessou o maniqueísmo e o ceticismo antes de descobrir, na leitura dos "livros dos platônicos", uma linguagem capaz de conceber a realidade espiritual e imaterial. Sua conversão ao cristianismo, em 386, foi tanto religiosa quanto intelectual.

Nas *Confissões*, Agostinho inventa praticamente um novo gênero — a autobiografia interior — e, ao narrar a busca da própria alma por Deus, formula questões filosóficas de primeira grandeza. Sua análise do tempo, por exemplo, permanece um clássico: o passado já não é, o futuro ainda não é, e o presente, se fosse extenso, se dividiria em partes que não são; o tempo, conclui ele, só existe como uma distensão da alma que retém o passado pela memória, atende ao presente e espera o futuro. Em *A Cidade de Deus*, escrita enquanto os bárbaros saqueavam o Império, Agostinho elabora uma filosofia da história inteira, opondo a cidade terrena, fundada no amor de si, à cidade celeste, fundada no amor de Deus — uma visão que organizaria por séculos o modo ocidental de pensar a relação entre poder político e fim último do homem.

Da obra agostiniana saem alguns dos grandes temas que a Idade Média herdará: a primazia da vontade e do amor, a doutrina da graça e do pecado original, a teoria da iluminação (segundo a qual a mente humana só conhece as verdades eternas porque é iluminada por Deus), e a fórmula

que sintetiza toda a empreitada medieval — *crer para compreender*. A fé, nessa perspectiva, não substitui a razão; ela a precede e a orienta, abrindo um caminho que o pensamento depois percorre.

O neoplatonismo como ponte

Convém notar que a filosofia que Agostinho e os Padres usaram não era a de Platão em estado puro, mas o *neoplatonismo*, a grande síntese tardia do pensamento antigo elaborada por Plotino (século III) e seu discípulo Porfírio. O neoplatonismo concebia toda a realidade como uma emanção a partir de um princípio supremo, o Uno, do qual procedem, em graus decrescentes, o Intelecto, a Alma e o mundo sensível. Essa hierarquia do ser, com sua valorização do imaterial e seu movimento de retorno da alma à sua origem, oferecia aos cristãos um arcabouço quase pronto para pensar um Deus transcendente e a aspiração da alma ao divino.

Essa influência atravessa todo o período. Um autor de identidade misteriosa, conhecido como Pseudo-Dionísio Areopagita (em torno do ano 500), levou o neoplatonismo cristão a sua forma mais radical com a chamada teologia negativa, ou apofática: como Deus excede infinitamente tudo o que a mente humana pode conceber, conhecemo-lo melhor dizendo o que ele *não é* do que o que ele é. Essa corrente alimentaria toda a tradição mística medieval.

Boécio e a passagem para um novo mundo

Se Agostinho marca a abertura, Boécio (c. 477-524) marca a transição. Aristocrata romano a serviço do rei ostrogodo Teodorico, Boécio concebeu o projeto de traduzir para o latim e harmonizar toda a obra de Platão e Aristóteles. Não chegou nem perto de concluí-lo, mas suas traduções e comentários da lógica aristotélica e da *Isagoge* de Porfírio foram, durante séculos, praticamente tudo o que o Ocidente conheceu de filosofia grega de primeira mão. Por meio de uma simples pergunta de Porfírio — os gêneros e as espécies existem em si mesmos ou apenas em nossa mente? —, Boécio legou ao medievo um dos seus problemas mais duradouros: o *problema dos universais*, que retornará adiante.

Acusado de traição e condenado à morte, Boécio escreveu na prisão *A Consolação da Filosofia*, obra em que a Filosofia, personificada como uma dama majestosa, vem confortá-lo discutindo a fortuna, a felicidade, o mal e a providência. É um livro filosófico e literário ao mesmo tempo, lido e traduzido ao longo de toda a Idade Média — por Alfredo, o Grande, e mais tarde por Chaucer —, e que mostra como, nesse mundo, a filosofia ainda era buscada como exercício de salvação da alma. Com razão chamaram Boécio de "o último dos romanos e o primeiro dos escolásticos".

Os grandes problemas que estruturam o período

Vista do alto, a Filosofia Medieval organiza-se em torno de algumas questões persistentes. A primeira e mais abrangente é a relação entre fé e razão. Seriam elas aliadas, com a razão demonstrando o que a fé crê? Adversárias, exigindo que se escolha uma? Ou domínios separados,

cada um com sua verdade? Toda a história intelectual do período pode ser lida como variações sobre esse tema.

Uma segunda questão é a já mencionada disputa dos universais. Quando dizemos "homem" ou "cavalo", estamos nomeando algo realmente existente — uma essência comum a todos os indivíduos —, ou apenas um nome cômodo que aplicamos a coisas particulares? Os *realistas* sustentavam que os universais possuem existência própria; os *nominalistas*, que só existem os indivíduos e que os universais são meras palavras; e posições intermediárias, como a de Pedro Abelardo no século XII, procuravam mediar o conflito. A disputa parece técnica, mas dela dependiam questões enormes sobre o que é a realidade e o que a mente pode conhecer.

A essas somam-se as grandes questões teológico-filosóficas: provar racionalmente a existência de Deus, conciliar a presciência divina com a liberdade humana, explicar como um Deus bom permite o mal, compreender o que significa criar a partir do nada. Eram problemas em que filosofia e teologia se entrelaçavam de modo inseparável.

O caminho adiante: a era escolástica

Embora nosso foco seja o limiar do período, vale traçar o arco que dele se segue, para que o início ganhe sentido. Depois de Boécio, segue-se um longo intervalo de consolidação cultural. No século XI, Anselmo de Cantuária retoma o projeto agostiniano com a fórmula *fê que busca a inteligência* e formula o célebre argumento ontológico, que pretende provar a existência de Deus a partir da própria ideia de um ser do qual nada maior pode ser pensado.

A grande virada vem entre os séculos XII e XIII, com a redescoberta do corpus completo de Aristóteles, que chega ao Ocidente latino sobretudo por meio das traduções e comentários do mundo islâmico. Aqui é indispensável reconhecer uma dívida que a história contada apenas pelo Ocidente costuma esquecer: filósofos muçulmanos como Avicena (Ibn Sina) e Averróis (Ibn Rushd), e o pensador judeu Maimônides, autor do *Guia dos Perplexos*, não só preservaram Aristóteles como produziram filosofia de altíssimo nível sobre a relação entre revelação e razão. A Filosofia Medieval, em seu sentido mais amplo, é uma conversa entre três tradições monoteístas.

O reencontro com Aristóteles foi, ao mesmo tempo, fecundo e perigoso, pois um pensamento tão poderoso e tão pouco cristão ameaçava romper o equilíbrio entre fé e razão. A resposta mais influente foi a de Tomás de Aquino (1225-1274), que na monumental *Suma Teológica* empreendeu uma síntese entre o aristotelismo e o cristianismo, distinguindo com nitidez os domínios da razão natural e da fé sem opô-los, e oferecendo cinco vias para demonstrar racionalmente a existência de Deus. A visão de mundo tomista encontraria sua expressão literária mais sublime na *Divina Comédia* de Dante, prova de quão profundamente a filosofia havia penetrado a cultura.

O período se encerra, por fim, com pensadores que começam a desfazer aquela síntese. João Duns Escoto e, sobretudo, Guilherme de Ockham, no século XIV, defenderam o nominalismo e separaram com mais rigor o que a razão pode provar do que só a fé pode sustentar. Ao fazê-lo, abriam, sem o saber, caminho para o mundo moderno.

Quatro veios que ainda nos atravessam

Traçado o arco histórico, vale percorrer alguns temas que cruzam o período inteiro e cujos efeitos chegam até nós, muitas vezes sem que percebamos sua origem medieval. São quatro veios em que a filosofia daqueles séculos continua, em silêncio, a moldar nossa maneira de pensar o poder, o tempo, a experiência e a própria forma de dizer a verdade.

A filosofia política: as duas espadas

Nenhum problema definiu tanto a vida política medieval quanto a coexistência de dois poderes universais que reivindicavam, cada um, a autoridade última: a Igreja, no plano espiritual, e o Império ou os reis, no plano temporal. Já no fim do século V, o papa Gelásio I formulou a doutrina das duas potestades, segundo a qual o mundo é regido por dois poderes — a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real —, distintos em sua origem e em seu fim. Da imagem evangélica das "duas espadas" nasceu toda uma tradição de interpretação: para o lado papal, ambas as espadas pertenciam em última instância à Igreja, que empunhava a espiritual e delegava a temporal aos governantes; para o lado imperial, os dois poderes vinham diretamente de Deus, independentes entre si.

Essa tensão explodiu na chamada Querela das Investiduras, no século XI, quando o papa Gregório VII e o imperador Henrique IV travaram um duro embate sobre quem tinha o direito de nomear os bispos — disputa que levou o imperador a humilhar-se diante do papa em Canossa, em 1077, e só se aplacou parcialmente com a Concordata de Worms, em 1122. O conflito entre o sacerdócio e o reino atravessaria todo o medievo, dividindo a Itália entre guelfos (pró-papa) e gibelinos (pró-imperador) — facção esta que custaria a Dante o exílio.

Desse caldeirão saíram ideias que ainda usamos para pensar a legitimidade do poder. João de Salisbury, no *Policraticus*, discutiu os limites da obediência e até a licitude de resistir ao tirano. Tomás de Aquino concebeu a lei como ordenação da razão voltada ao bem comum, fixando a noção de uma lei natural superior às leis positivas. Dante, na *Monarquia*, defendeu um império universal independente da Igreja. E Marsílio de Pádua, no *Defensor da Paz* (1324), deu o passo mais radical: situou a fonte da autoridade no próprio povo e subordinou o poder eclesiástico ao civil, antecipando temas modernos como a soberania popular e a separação entre Igreja e Estado. A própria distinção entre poder espiritual e poder temporal — entre Igreja e Estado — é uma invenção medieval sem a qual o constitucionalismo moderno seria impensável.

O tempo e a história: do círculo à linha

Talvez em nenhum outro ponto a herança medieval nos marque tão profundamente, e de modo tão imperceptível, quanto na maneira de conceber o tempo. O mundo greco-romano tendia a pensá-lo como um círculo: os ciclos cósmicos que se repetem, o eterno retorno, o grande ano após o qual tudo recomeça. A história não ia a lugar nenhum; era a roda que gira ou a decadência a partir de uma idade de ouro perdida.

O cristianismo introduziu uma concepção radicalmente diferente: o tempo como uma linha, irreversível e dotada de sentido. Há um começo (a criação), um centro decisivo e único (a encarnação, evento que acontece *uma só vez* e não pode repetir-se) e um fim (o juízo final). A história deixa de ser roda e torna-se enredo — criação, queda, redenção, consumação. Agostinho, n'*A Cidade de Deus*, refutou explicitamente a tese dos ciclos: se o tempo fosse circular, a morte de Cristo, ocorrida de uma vez por todas, perderia o sentido. A história ganhou, assim, uma direção e um propósito.

Dessa visão linear brotaram noções que a modernidade julga inteiramente suas: a ideia de progresso, a expectativa de um futuro melhor, a própria crença de que a história "avança". No século XII, Joaquim de Fiore dividiu o tempo em três idades sucessivas — a do Pai, a do Filho e a do Espírito —, esboçando uma filosofia da história em etapas que teria longa descendência. Não por acaso, pensadores modernos argumentaram que as grandes filosofias da história do Ocidente — de Hegel ao marxismo, passando pela ideia iluminista de progresso — são, no fundo, versões secularizadas da escatologia cristã. Quando esperamos que o amanhã seja melhor que o hoje, repetimos, sem saber, um gesto medieval.

Filosofia e mística: o conhecimento pela experiência

Ao lado da via argumentativa que culminaria na escolástica, a Idade Média cultivou uma segunda via de acesso ao real: a da experiência, da união, do conhecimento que se dá quando os conceitos já não bastam. Sua fonte é aquele Pseudo-Dionísio que encontramos antes, com sua teologia negativa: como Deus excede tudo o que a mente pode formular, a alma só o alcança ultrapassando as próprias ideias, entrando no que ele chamava de "treva divina".

Esse veio atravessa o período em uma linhagem contínua. João Escoto Erígena traduziu o Pseudo-Dionísio para o latim no século IX; os mestres da escola de São Vítor e Bernardo de Claraval, no XII, fizeram do amor um caminho de conhecimento; Boaventura descreveu, no *Itinerário da mente para Deus*, a ascensão da alma rumo ao divino. O ponto culminante são os místicos renanos do século XIV, sobretudo Mestre Eckhart, que pregava em alemão sobre o "fundo da alma" e sobre um nascimento de Deus no interior do homem tão radical que a fronteira entre a alma e o divino parecia dissolver-se — ousadia que lhe valeu a condenação de algumas proposições logo após sua morte.

A mística não é o contrário do pensamento, mas outra forma dele. Ela levanta questões genuinamente filosóficas: haverá um limite para o que a linguagem e os conceitos podem alcançar? A realidade mais alta pode ser dita, ou apenas experimentada? Ao insistir que diante do absoluto a palavra fracassa, a tradição mística medieval antecipou inquietações que voltariam na filosofia moderna sobre os limites da linguagem — e lembra que a Idade Média também pensou pela via da experiência, não só da demonstração.

Quando a filosofia se faz literatura

Por fim, convém notar algo que percorre todo o período: a filosofia medieval raramente se separou da forma literária. As ideias circulavam em confissões, diálogos, alegorias, visões e poemas, como se a verdade pedisse beleza para ser dita. Já vimos dois exemplos maiores: as *Confissões* de Agostinho, que são filosofia em forma de autobiografia e oração, e a *Consolação* de Boécio, em que prosa e verso se alternam e a própria Filosofia se personifica como uma dama que conforta o condenado.

O cume dessa fusão é a *Divina Comédia* de Dante. Toda a cosmologia e a ética do medievo — o universo ordenado, a hierarquia dos pecados e das virtudes, a relação entre razão e revelação — ali se fazem narrativa e imagem: Virgílio personifica a razão natural que guia o poeta até onde pode, e Beatriz, a sabedoria revelada que o conduz adiante. A filosofia tornou-se viagem, e o argumento, poesia.

Há ainda um desdobramento decisivo: a passagem ao vernáculo. Eckhart pregava em alemão, e Dante não só escreveu em italiano como defendeu, no *Convívio* e no tratado *Da eloquência vernácula*, que a língua do povo era capaz de carregar o pensamento mais elevado. A filosofia começava a deixar as escolas latinas e a entrar nas línguas que as pessoas de fato falavam — um primeiro passo na longa democratização do pensar, e a raiz da convicção, ainda nossa, de que a literatura pode ser um veículo de verdade tão legítimo quanto o tratado.

O que herdamos disso

Por que, afinal, um leitor de hoje, interessado em entender por que somos quem somos, deveria atravessar esses mil anos? Porque foi nesse longo trabalho que o Ocidente forjou boa parte de seu vocabulário mais íntimo. A noção de pessoa, a ideia de uma interioridade da consciência, a distinção entre vontade e intelecto, a própria gramática com que ainda discutimos liberdade, lei, justiça e o lugar do indivíduo diante do poder — tudo isso foi lapidado entre Agostinho e Ockham. Mesmo a modernidade que se diz emancipada da Idade Média define-se em larga medida por oposição a ela, o que é uma forma de continuar lhe devendo.

Começar a Filosofia Medieval no século IV é, portanto, situar-se no ponto exato em que duas heranças — a grega e a bíblica — deixam de ser estranhas e passam a pensar juntas. O resultado dessa convivência tensa e fértil não foi a morte da filosofia, como por muito tempo se quis acreditar, mas uma de suas estações mais criativas. Compreendê-la é compreender uma das raízes mais fundas daquilo que ainda somos.

Para aprofundar

As indicações a seguir não são citações de onde este ensaio foi extraído passagem a passagem, mas a literatura que sustenta o consenso aqui apresentado e por onde um leitor pode verificar e aprofundar cada tema. Dei prioridade, quando possível, a títulos com tradução em português.

As próprias obras (fontes primárias)

Nada substitui ler diretamente os autores. Para começar, três portas de entrada acessíveis: as *Confissões* de Agostinho, *A Consolação da Filosofia* de Boécio e a *Divina Comédia* de Dante — as três disponíveis em boas traduções brasileiras e, não por acaso, tão literárias quanto filosóficas. Num segundo momento, *A Cidade de Deus* (Agostinho), o *Proslógio* (Anselmo), trechos da *Suma Teológica* (Tomás de Aquino), o *Guia dos Perplexos* (Maimônides) e a *Monarquia* (Dante).

Panoramas gerais (com tradução em português)

- Giovanni Reale & Dario Antiseri, *História da Filosofia* — o volume sobre patrística e escolástica; o manual mais difundido no Brasil.
- Étienne Gilson, *A Filosofia na Idade Média* — clássico de referência, denso, porém recompensador.
- Peter Brown, *Santo Agostinho: Uma Biografia* — a biografia definitiva, e uma porta de entrada ao mundo do século IV.

Para temas específicos

- Patrística e diversidade do cristianismo primitivo: Bart D. Ehrman, *Lost Christianities*, e Elaine Pagels, *Os Evangelhos Gnósticos*; em registro mais clássico, Walter Bauer, *Ortodoxia e Heresia no Cristianismo Primitivo*.
- Boécio: Henry Chadwick, *Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology, and Philosophy*.
- Tempo, história e a tese da escatologia secularizada: Karl Löwith, *O Sentido da História*.
- Pensamento político medieval: J. H. Burns (org.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*.
- Mística e Mestre Eckhart: Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*.

Obras de consulta mais amplas (em inglês)

- Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vols. II–III.
- John Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*.
- Anthony Kenny, *Medieval Philosophy*.
- Robert Pasnau (org.), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*.