

ALGUMAS OUTRAS PALAVRAS SOBRE CETICISMO E CRISTIANISMO

SOME OTHER WORDS ON SKEPTICISM AND CHRISTIANISM

Rodrigo Pinto de Brito*

BRITO, R. P. (2014). Algumas outras palavras sobre o ceticismo e cristianismo. *Archai*, n. 14, jan - jun, p. 27-37
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_14_3

RESUMO: Usualmente se tem tratado a interação entre ceticismo e cristianismo apoiando-se em textos restritos ao contexto da modernidade e, conseqüentemente, ao que veio a ser denominado 'fideísmo', que consiste em levantar dúvidas céticas acerca de toda e qualquer doutrina ou argumentação racional, com vistas a demonstrar as contradições da razão e propor como alternativa um salto para a fé. Contudo, esse trabalho pretende fomentar a investigação da influência da abordagem e da *dýnamis* cética pirrônica antiga — portanto, não dubitativa, mas investigativa, aporética e suspensiva — sobre obras de importantes pensadores do cristianismo antigo e do renascimento.

Palavras-chave: Fideísmo; Pirronismo; Sexto Empírico; Cristianismo Antigo; Renascimento.

Abstract: The interaction between Christianity and skepticism has usually been treated relying on texts restricted to the context of modernity, and hence to what came to be called 'fideism', which consists of raising skeptical doubts about any doctrine or rational argument with a view to demonstrate the contradictions of reason and to propose as alternative a leap of faith. However, this work aims to foment the research about the influence of the approach of the ancient Pyrrhonic skeptical *dýnamis* – so, not doubter but investigative, aporetic and suspensive – on works of important thinkers of the early Christianity and of the Renaissance.

Keywords: Fideism; Pyrrhonism; Sextus Empiricus; Early Christianity; Renaissance.

* Universidade Federal de Sergipe.
(rodrigobrito@gmail.com)

A intrincada teia das relações entre, por um lado, ceticismo, e, por outro, cristianismo, está longe de ser auto-evidente, e quaisquer asserções que denotem uma dicotomia entre eles devem ser evitadas, como a que, aliás, abre esse artigo.

Esse intrincamento se deve, em parte, aos caracteres multifacetados tanto do ceticismo quanto do cristianismo, que em ambos os casos se torna exacerbado ao decorrer do tempo.

Mas, além disso, precisamente nesses caracteres multifacetados se embutem conceitos, atribuições ou asserções que fazem com que seus campos semânticos sejam aparentemente mutuamente excludentes e mesmo radicalmente opostos. Por exemplo: no caso do ceticismo, a dúvida e a descrença, propedêuticas ao ateísmo; no caso do cristianismo, a fé e o dogma, propedêuticos ao fanatismo.

Em suma, nosso objetivo aqui é tão-somente oferecer fermento para o excitante problema das relações entre ceticismo e cristianismo (ou ceticismo cristão) tentando eliminar a perspectiva de uma fronteira nitidamente traçada entre dois polos, que são ilusórios em muitos casos, como demonstraremos através da breve exposição das semelhanças entre as abordagens das doutrinas filosóficas por

Sexto Empírico e, por exemplo, Hipólito de Roma na tardo-antiguidade.

Antes disso, voltemo-nos para a Renascença, sem penetrar na problemática da sua demarcação histórica ou em seu marco conceitual. Tratemos particularmente de Marsílio Ficino (1433-1499).

Ficino, um erudito italiano cujo mecenas fora primeiramente Cosimo de Médici, depois seu filho Lorenzo de Médici, de quem havia sido tutor, foi o testa do projeto de instauração da Academia Platônica de Florença, idealizada anteriormente por Geórgio Gemisto Pletón (c. 1360-1452), a quem, por sua vez, é imputada a reintrodução dos textos de Platão no Ocidente².

Por seu turno, essa reintrodução, inaugurada por Pletón, continuada e alimentada por Ficino e sustentada pelos Médici e pela já estável burguesia florentina, se insere no quadro da rebeldia intelectual, institucional, política, econômica e estética do Humanismo Renascentista. Este, primeiramente, no aspecto intelectual, se propunha a reviver o pensamento de Platão contra o aristotelismo majoritariamente dominante da Igreja Católica após o processo de assimilação de Aristóteles via comentadores árabes, notadamente Avicena, por Tomás de Aquino³. Institucionalmente, o projeto escolar (ou melhor, escolástico) católico era largamente centrado em cópia de manuscritos, meditações sobre os mesmos, defesas, exposições e refutações de teses e escrita de tratados ou opúsculos. O projeto Humanista, por antítese, pretendia reviver as ‘Escolas’ antigas e pagãs (LEPAGE, 2012), em que se debateriam francamente, sem as formalidades expositivas tipicamente escolásticas, os argumentos de pensadores pagãos, sem julgá-los, pelo menos a princípio, por seus modos de vida deveras diferentes daqueles do Europeu Medieval. Para tal, esteticamente, as novas escolas Humanistas italianas lançariam mão também de ensinamentos sobre tópicos relacionados à educação greco-romana: retórica, música, geometria, oratória, física, astronomia/logia, entre outros, capazes de formar um homem integral, humano e ascendente, ao invés de uma criatura decadente e pecadora (WELCH, 2001). Do ponto de vista político e econômico, o Humanismo seria uma primeira estratégia de libertação econômica: do jugo da Igreja e seus

altos impostos, da subserviência que se devia aos sacerdotes e, principalmente, da proibição formal da cobrança de juros (KRAYE, 1997). Ora, esses cinco aspectos supracitados — intelectual, institucional, político, econômico e estético — devemos salientar, não eram desmembrados uns dos outros, nem mesmo artificialmente, com se faz hodiernamente. Portanto, tratava-se o Humanismo de um grande projeto, embora incoeso (KRAYE, 1996).

Agora, voltando a Ficino, tanto por concluir em 1477 a tradução das obras completas de Platão e também por liderar a Academia Platônica de Florença, tornou-se ele herdeiro de um importante impulso de proliferação e de instauração de outras ‘Academias’, como a do já citado Pletón, em Mistra, no Peloponeso. Um ponto comum importante entre Ficino e Pletón é que ambos pensavam, de acordo com a agenda ou projeto Humanista, que a nova alvorada de Platão no Ocidente crepusculejaria Aristóteles e, conseqüentemente, a teologia tomista e a Igreja da época, devedora dessa teologia. Desse modo, ao rejeitarem os desdobramentos teológicos do pensamento de Tomás, Pletón e Ficino pretendiam reviver a verdadeira Igreja, a primitiva, da Patrística platônica, ou neoplatônica, e, junto com isso, tanto pensadores pagãos quanto cristãos, como Sócrates, Platão, Plotino, Hipólito de Roma, Eusébio de Cesareia, bem como também Zoroastro e o zoroastrismo (a quem Pletón assumidamente admirava) e os astrólogos caldeus (os quais Ficino assumidamente admirava)⁴.

O projeto neopagão de Ficino e, principalmente, de Pletón – que dizia que no lugar de Cristo ou Maomé uma nova religião pagã estava para surgir, solução das discórdias⁵ – preconizado pela agenda Humanista, não passaria incólume, e vemos assim surgir a forte oposição tradicionalista e tomista, apologista demais da erudição e da educação Humanistas para de fato não ser Renascentista, de Geórgio Trapezúncio, um religioso Bizantino que lia e vertia o grego para o latim. Contra Trapezúncio, e a favor de Platão e de Ficino e Pletón, outrora seu professor na Academia de Mistra, surge o *logos* do eruditíssimo Bessarion, que escreveu tratados e comentários à obra de Platão, mas também refutações aos ‘proaristotélicos’. De fato, a influência do

1. Ver: SIMON (1973) e LONGENECKER (2001).

2. Ver: HLADKY (2014).

3. Ver: KRETZMANN, et al. (1988).

4. Para esse parágrafo, ver: SIMON (2001) e HLADKY (2014).

5. Sobre o agendado crepúsculo do escolasticismo e do aristotelismo, ver: (KRETZMANN, 1988). Sobre a disputa entre os ‘projetos’ de Trapezúncio e Bessarion, ver: (CASSIRER, 2001). Quanto ao impacto da biblioteca particular de Bessarion e dos bibliotecários bizantinos em geral sobre a intelectualidade italiana renascentista, ver: (STAIKOS, 2007), (MONFASANI, 1995), (VAST, 2013) e (MONFASANI, 2012).

igualmente constantinopolita Bessarion, Cardeal Apostólico-Romano e Patriarca Latino de Constantinopla, helenófono de nascença e poliglota por prática, sobre intelectuais latinos ou bizantinos, aristotélicos ou platônicos, é preponderante, e, entre os influenciados, citemos, por exemplo: os próprios Ficino e Trapezúncio, Lorenzo Vala (grande humanista italiano, leitor de Cícero e das cartas de Epicuro), Teodoro Gaza (tradutor e comentador de Aristóteles), Miguel Apostólio (teólogo constantinopolita que oscilava entre Platão e Aristóteles), o teólogo e cosmólogo Nicolau de Cusa e Francesco Filelfo (primo indireto de Leonardo da Vinci)⁶.

Agora, deixando de lado essa querela Renascentista entre platônicos e aristotélicos, mas ainda nos atendo aos Humanistas, lembremos que o poeta italiano Francesco Petrarca já havia redescoberto, em 1345, na Biblioteca Capitular de Verona, um manuscrito com Epístolas de Cícero (com as obras *'Epistulae ad Atticum, ad Quintum fratrem e ad Brutum'*). Por seu turno, ao círculo de Trapezúncio cabem traduções para o latim e comentários de *'Vidas dos Filósofos'*, de Diógenes Laércio, e ao primo de da Vinci, Filelfo, a redescoberta (em c. 1427) das obras de Sexto Empírico e sua inserção no supracitado círculo de eruditos e convivas, comensais e correspondentes de Ficino. Desse modo, é exatamente em torno de Ficino e seus colegas que ressurgem as fontes primárias para os ceticismos antigos, tanto o pirrônico quanto o acadêmico. Assim sendo, não é de se estranhar ler na obra de Nicolau de Cusa, importante membro desse grupo, a seguinte asserção:

Idiota: A opinião da autoridade conduz-te como cavalo, livre da natureza, mas impedido com arte, ligado pelo cabresto por onde ele só come aquilo que lhe é fornecido. Teu entendimento pasta, amarrado à autoridade dos escritores, em um pasto alheio e não natural. (CUSA, [1450], *apud*. CASSIRER [2001] p. 85).

Contudo, Diógenes Laércio e Sexto Empírico eram tratados como importantes mais por conservarem pensamentos de outrem do que por motivos atinentes ao seu pensamento próprio. Ademais, com relação ao ceticismo, de um modo geral, se lembrarmos que o mesmo círculo que o havia recebido também era engajado na retomada do augustinismo,

tem-se a razão pela qual o impacto inicial do ceticismo foi amortecido: a pretensa refutação aos céticos acadêmicos por Agostinho em *'Contra os Acadêmicos'*.

Mas isso não tardaria a mudar, e, no fim do séc. XV, seria justamente o ceticismo que passaria a desempenhar o papel de defensor da cristandade contra a agenda quimérica neopagã e cristã primitiva do círculo de Ficino, notadamente com Giovanni Pico della Mirandola – cujo *'Disputas contra a astrologia'* espelha-se em *'Contra os Astrólogos'*, de Sexto Empírico⁷ – e Girolamo Savonarola, frade Dominicano que pensava que o ceticismo era uma preparação para a fé.

A atuação política e religiosa de Savonarola seria ainda paradigmática dos novos tempos que haveriam de vir: tempos de Reforma Protestante (ESTEP, 1986). Pois Savonarola, a quem se atribuía o dom da profecia, via em Florença uma Nova Jerusalém que despertaria, mas somente após a libertação da cidade da submissão política à família Médici e à oligarquia burguesa, propiciando a instauração de uma República Popular com sufrágio universal, uma democracia de artesãos livres. Para que tal ideal ou profecia política de fato se consumasse, seria preciso que o partido de Savonarola, os Frateschi, se aliasse ao projeto imperialista de Carlos VIII da França, que pretendia dominar as cidades-estados italianas, promovendo a desejada expulsão da oligarquia burguesa pró Médici, o que de fato veio a ocorrer, e os Frateschi tomaram o poder.

Uma vez que seu partido havia, então, assumido o comando de Florença, Savonarola podia iniciar sua reforma religiosa para consumir aquilo que ele pensava ser a Nova Jerusalém: o homossexualismo, o adultério, a embriaguez pública foram proibidos, e uma milícia de jovens instaurada para detectar, expor e punir quem incorresse nesses crimes, mesmo que fossem frades.

Mas, diante da ameaça cada vez mais consistente de Carlos VIII às cidades-estados italianas e também aos burgos espanhóis, o então Papa Alexandre VI, convocou uma liga militar para conter o avanço das hostes francesas. Como a República florentina dos Frateschi dependia do isolamento dos ricos burgueses, e esse isolamento, por sua vez, dependia do apoio, ainda que tácito, de Carlos

6. Ver: CASSIRER (2001) e (BLUM, 2010).

7. Ver: (GARIN, 1988) e (DOOLEY, 2014).

VIII, Savonarola não apoiou a liga de Alexandre VI na 'guerra itálica'. Foi convocado pelo Papa para dar satisfações de sua atitude insubmissa, mas não compareceu. Finalmente, por tamanha rebeldia, acabou sendo condenado à morte por fogueira em 23 de maio de 1498⁸.

Não obstante, mesmo que se calasse a voz do primeiro a assumir uma relação intrínseca entre ceticismo e cristianismo, ela já havia ecoado suficientemente para argumentos céticos serem usados tanto por Lutero, como por Erasmo, em seu debate sobre a Reforma (POPKIN, 2000). E Montaigne, diante das guerras civis decorrentes do reformismo e também da tenaz indecibilidade que só fazia agravar os conflitos, pôde pirrônica e acatalépticamente dizer:

(...) quem será adequado para julgar sobre essas diferenças? Como dizemos que nos debates religiosos precisamos de um juiz não ligado a um nem a outro partido, isento de preferência e paixão, o que não é possível entre cristãos, o mesmo ocorre aqui; pois, se for velho, ele não pode julgar o sentimento de velhice, sendo ele mesmo parte nesse debate; se for jovem, igualmente (...) Precisaríamos de alguém isento de todas essas características, para que, sem juízo preconcebido, julgasse sobre essas proposições como indiferentes a ele; e dessa forma precisaríamos de um juiz que não existe.” (MONTAIGNE, 1972, p. 281)

Portanto, uma crise pirrônica geral está consolidada, e o pirronismo vem a ser utilizado tanto para argumentar contra a velha ciência, de molde aristotélico, verificada errada quando da descoberta do Novo Mundo, da esfericidade da Terra, da existência da vida nos trópicos e do veraz heliocentrismo⁹, ou para apontar a falibilidade da razão em geral, para demonstrar o caráter estritamente convencional das leis e costumes, para, no âmbito da religião, constituir uma defesa cética da fé, porque, se exclusivamente pela razão não é possível, como apontara Montaigne, decidir entre Catolicismo ou Protestantismo, seja Luterano, Calvinista ou Anabatista, por outro lado, justamente demonstrando e, inclusive, provocando o fracasso da razão através de argumentos céticos, se poderia, sim, dar o necessário salto para a fé, para o conhecimento da verdade, através

da revelação, ainda segundo Michel de Montaigne (1972) ('*Apologia de Raymond Sebond*'), o cerne da mensagem de Paulo na *I Carta aos Coríntios*:

Porque não me enviou Cristo para batizar, mas para pregar o evangelho; não com sabedoria de palavra, para que não se anule a Cruz de Cristo. Certamente, a palavra da cruz é loucura para os que se perdem, mas para nós, que somos salvos, é poder de Deus. Pois está escrito: destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos entendidos. Onde está o sábio? Onde está o escriba? Onde o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria do mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que creem, pela loucura da pregação. Porque tanto os judeus pedem sinais, como os gregos buscam sabedoria; mas nós pregamos o Cristo crucificado, escândalo para os judeus, loucura para os gentios. (I Coríntios 1:17-23).¹⁰

Mas os precedentes nas *Escrituras* para os dizeres céticos paulinos já estavam, por exemplo, no *Eclesiastes*:

Eis que eu mesmo aumentei grandemente em sabedoria, mais do que qualquer outro que veio a estar antes de mim em Jerusalém, e meu próprio coração tem visto muita sabedoria e conhecimento. E passei a empenhar meu coração a conhecer a sabedoria e a conhecer a doídice, e vim a conhecer a estultícia, que isto também é um esforço para alcançar o vento. Porque na abundância da sabedoria há abundância de vexame, de modo que, aquele que incrementa o conhecimento, incrementa a dor. (Eclesiastes 1:16-18).

E:

Quanto àquele que é sábio, tem os olhos na cabeça; mas o estúpido está andando em profunda escuridão. E também eu é que vim a saber que há um só evento consequente que que sucede eventualmente a todos eles. E eu mesmo disse no meu coração: 'Um evento consequente igual a este para o estúpido sucederá eventualmente a mim, sim, a mim.' Então, porque me tornei sábio, extremamente assim naquele tempo? E falei no meu coração: 'também isto é vaidade.' (Eclesiastes 2:14-16).

8. Ver: (WEINSTEIN, 2011) e (SAVONAROLA, 2006).

9. Ver: (MARCONDES, s/d - a)

10. Todas as citações bíblicas são traduções de 'King James Bible', In: <http://biblehub.com>

Ou: “(...) filho meu, sê avisado: de se fazer muitos livros não há fim, e muita devoção a eles é fadiga para a carne.” (12, 12).

Tão imbricados se tornaram os argumentos céticos e a defesa da fé que, mesmo quase duzentos anos após Montaigne, Hume, na conclusão de seu talvez mais herege tratado, “*Diálogos sobre a Religião Natural*”, assere que: “ser um cético filosófico é, para um homem de letras, o primeiro e mais essencial passo para chegar a ser um cristão de sólidas crenças.” (HUME, 1992, p. 187)

E Hamman, no final do séc. XVIII, leitor de Hume e adversário obstinado de todo o kantismo, traduz para o alemão os “*Diálogos*” de Hume para, justamente, fazer com que Kant e outros Iluministas abandonassem a razão, que é para Hamman ineficiente para iluminar ou esclarecer, pois a luz da verdade emana da fé¹¹. E o argumento de Hamman emanou, por exemplo, sobre Kierkegaard, quem, nas palavras de Richard Popkin (*‘Kierkegaard e o ceticismo’*), “viria a desenvolver tão dramaticamente uma nova interpretação da relação do ceticismo filosófico com a crença religiosa e um novo ataque cético contra a perspectiva de sua época, iniciando assim uma nova Idade da Fé” (POPKIN, 1996, p. 32).

Também no séc. XIX, pela primeira vez, para nomear o ataque cético à razão e a defesa do irracionalismo e da fé, se cunha o termo fideísmo, por L. Bautain (*‘Filosofia do Cristianismo’* -1835), trinta e cinco anos depois, em 1870, definitivamente proibido como heresia pelo Concílio do Vaticano I, como lembrado por Fontenelle Loque (*‘Ceticismo e Religião no Início da Modernidade’*¹²) e ratificado pela *Constituição Dogmática Dei Filii*:

A mesma santa mãe Igreja sustenta e ensina que Deus, princípio e fim de todas as coisas, pode ser conhecido com certeza pela luz natural da razão humana, a partir das coisas criadas (...). E não só pode jamais haver dissensão entre a fé e a razão, mas elas se prestam mútua ajuda, visto que a reta razão demonstra os fundamentos da fé. (LOQUE, 2012, p. 26, n. 7)

Mas o que há de tipicamente Moderno nisso que veio a ser chamado de fideísmo, ou, no uso do ceticismo em favor da religião, é fazer do ceticismo

propedêutico para a fé especificamente através da remoção dos obstáculos da razão em geral. Contudo, nas linhas seguintes pretendo demonstrar, através dos exemplos paradigmáticos de Filo de Alexandria, Clemente de Alexandria, Hipólito de Roma e Eusébio de Cesareia (alguns dos autores favoritos daqueles Renascentistas do círculo de Ficino, de onde também partiram os textos de Sexto Empírico para a Europa culta¹³) que ceticismo como um modo de argumentação propedêutico para a fé não era nenhuma novidade e já estava presente nos teólogos antigos.

Eusébio, bispo de Cesareia, (c. 265-339) em sua *‘Preparação para o Evangelho’*¹⁴ pretendeu desvendar os fundamentos pagãos que sustentavam as interpretações heréticas do cristianismo e, uma vez expostos, esses fundamentos são recursivamente demonstrados como inconsistentes através do método cético da equipolência e mútua exclusão das teses, precisamente porque essas interpretações não se alinhavam àquela neoplatônica de seu mestre, Orígenes de Alexandria, cristão (c. 185-253), e do círculo da Escola Catequética de Alexandrina (*Didaskaleion*), ao qual pertenciam, ainda, Orígenes de Alexandria, pagão (210-280) e Clemente de Alexandria (c. 150-215), por sua vez, contemporâneos e colegas de Plotino (205-270) e de Amônio Sacas (c. 175-240).

Mas seria equivocado supor que a absorção do ceticismo pelos teólogos alexandrinos tenha começado somente com Eusébio entre os sécs. III e IV da nossa era. Pelo contrário, Eusébio é exemplar por demonstrar a maturidade de tal absorção, que teria começado, por seu turno, com o teólogo judeu Filo de Alexandria (20 a.C.-50 d.C.), portanto, começemos com Filo.

Entre os cerca de quarenta manuscritos de Filo que nos chegaram, não há qualquer ocorrência do consagrado vocábulo cético (e também epicurista, e ainda estoico, embora em menos medida) ἀταραξία (= imperturbabilidade), mesmo a palavra ποχή (= retenção [do assentimento] ou suspensão [do juízo]), que, segundo Sexto Empírico (*P.H. I, 8-9*) consiste em um dos momentos que define a própria *dýnamis* cética só ocorre uma vez (in: *‘De fuga et inventione’*, 136.2, no caso nominativo)¹⁵. O contexto da ocorrência do vocábulo é um diálogo fictício de Filo com ‘o que busca levantar aporias’ (τί

11. Ver: (BEISER, 1987).

12. (LOQUE, 2012).

13. Para a recepção e as fontes do ceticismo na modernidade, ver: (FLORIDI, 1995).

14. (EUSEBIUS OF CAESAREA, 2013); texto grego: (Thesaurus Linguae Graecae, 1999-2007).

15 Metodologicamente, utilizaremos as ocorrências de ἀταραξία e ἐποχή como modo de detectar passagens em que há referências significativas dos teólogos alexandrinos à *dýnamis* cética. A razão para isso é que esses vocábulos, a partir já de Enesidemo de Cnossos (e quicá antes mesmo disso), passam a ser considerados inalienáveis ao ceticismo, embora não exclusivamente, mesmo que seja controverso se havia o uso corrente de ἀταραξία e ἐποχή entre Pirro e seus primeiros discípulos. Ver: (BRITO, 2013).

Além disso, mapeando as citações em que esses vocábulos aparecem, evitamos utilizar material doxográfico que aqui não colaboraria com o objetivo que provisoriamente pretendemos alcançar: demonstrar a hipótese ainda em fase de fundamentação de que não somente houve referências ao ceticismo feitas pelos teólogos alexandrinos, mas que eles absorveram elementos do ceticismo em suas teologias.

ὁ μὲν ζητῶν ἀπορεῖ, in: *‘De fuga et inventione’*, 133.1-2)¹⁶ primeiramente sobre questões metafísicas cujo vocabulário é originalmente peripatético (por exemplo, ἡ ὕλη). Em seguida, o interlocutor zetético ou aporético¹⁷ pede a Filo garantias para se confiar nos sentidos, e Filo responde que se deve confiar na providência divina, pois Deus providentemente “ordenou [as coisas] de modo que a mente compreenda, os olhos vejam, e que todos os sentidos sejam exercidos” (Filo, *op. cit.* 135.4-5), e nesse exato momento, para Filo, o interlocutor fictício é ele próprio levado ao silêncio (ἡσυχία)¹⁸ e à “suspensão [do juízo] sobre todas as coisas que não são confiáveis” (ἐποχή περὶ ὧν πάντως οὐκ εἰσι πίστεις; Filo *op. cit.* 136-2). Assim, em suma, para Filo o zetético foi preso em sua própria armadilha, pois em sua perquirição exigiu que fossem dadas garantias para o conhecimento sensório, garantias essas fornecidas pela providência divina, e também para o conhecimento racional, de modo que o zetético fora levado a adotar uma atitude cética (expressa pelos vocábulos ἡσυχία e ἐποχή) quanto ao seu próprio ceticismo.

Apesar de curta, essa referência a um cético fictício em *‘De fuga et inventione’* é bastante significativa de três coisas: a noção difundida de que o ceticismo se refuta a si próprio; a noção, essa sim sem precedentes, de que conduzida de modo eficiente, a argumentação cética, ao invés de obstaculizar a fé em Deus, serve para prová-la; e que os estados mentais de silêncio e suspensão, propedêuticos à ataraxia do cético, são também propedêuticos à fé do crente.

Agora no círculo cristão alexandrino, as primeiras referências importantes ao ceticismo são as feitas por Clemente de Alexandria, com três ocorrências do vocábulo ἀταραξία (in: *Paedagogus* II.7.58.3,6; *Stromata* IV.7.55.4,4; VI.2.24.10, 1)¹⁹. De Clemente, cito:

E para aqueles que buscam a perfeição, é proposta a gnose racional, cuja fundação é a tríade sagrada: fé, esperança, amor. Mas o maior de todos é o amor. De fato, “todas as coisas são segundo a lei, mas as coisas não são todas vantajosas”, diz o apóstolo: “todas as coisas são para mim segundo a lei, mas nem todas as coisas

*edificam”. E, “não permita que se busque a vantagem própria, mas também aquela de seu vizinho”, assim tomando-se de uma vez capaz de agir e ensinar, construir e erigir (...). “Pois embora caminemos pela carne, não lutamos por meio da carne; pois as armas de nossa guerra não são carnis, mas pelo poder de Deus demolimos as fortificações, demolindo pensamentos e cada coisa que se levanta contra o conhecimento de Cristo”. Equipados dessas armas, o gnóstico diz: “ó Deus, dê a oportunidade e receba a demonstração; deixe este evento assustador passar; eu desprezo os perigos através do amor que por Ele possuo”. “Porque, das coisas humanas, somente a Virtude (...) tem a si própria como recompensa das armadilhas”. “Coloco-me assim, como o eleito de Deus, sagrado e amado, compassivo, gentil, modesto, dócil, sofredor. E acima de tudo, com amor, que é o elo para a perfeição. E que a paz de Cristo reine em seus corações, ele que também foi chamado ao corpo; e seja grato”, ele que, quando ainda no corpo, como os justos de antigamente, desfrutou da impassibilidade e da imperturbabilidade da alma (καθ’ἀπερ οἱ παλαιοὶ δίκαιοι ἀπάθειαν ψυχῆς καὶ ἀταραξίαν καρπούμενοι)”. (*Stromata* IV.7.54.1, 1 – IV.7.55.4, 4).*

Diferentemente da ἡσυχία de Filo de Alexandria, advinda através da percepção de que a razão se refuta, a impassibilidade (ἀπάθεια) e a imperturbabilidade (ἀταραξία) de Clemente de Alexandria são resultados de uma gnose racional que demonstra que na dor e no sofrimento, na carne, não estão os empecilhos para a bem-aventurança, mas, pelo contrário, é exatamente neles que está a possibilidade de ascensão à virtude, e o exemplo maior disso é o próprio martírio de Cristo, a quem se atribui a impassibilidade e a imperturbabilidade, semelhantes as dos justos do passado.

Mas apesar de ἀπάθεια e ἀταραξία serem vocábulos correntemente utilizados para expressar estados céticos de ânimo²⁰, os “justos de antigamente” que exemplificam atitudes impassíveis e tranquilas são os macedônios, os lacedemônios e o eleata Zenão autor dos paradoxos (*Stromata* IV.8.56.1,1-3). Portanto, a referência aqui não é aos céticos, e tampouco nas outras duas ocorrências da ἀταραξία (in: *Paedagogus* II.7.58.3, 6; *Stromata* VI.2.24.10, 1).

16. Ver: (YONGE, 1993); texto grego: (Thesaurus Linguae Graecae, 1999-2007).

17. Zetético e aporético, assim como efético, são, por sua vez, definições alternativas do cético ou do pirrônico, ver: P.H. I, 7-8.

18. Para ἡσυχία como jargão cético desde Timão de Flunte, discípulo de Pirro, ver: D.L. IX, 65, Frag. 67 Diels de Timão. Ver também: BRITO (2013) op. cit.

19. Ver: (CLEMENT OF ALEXANDRIA, 1919) e (HOLMES, 2007).

20. Ver: BRITO (2013), op. cit.

Stromata II.21.129.9, 1; VIII.5.15.2, 1; VIII.5.15.5, 1; VIII.5.15.6, 3; VIII.5.15.9, 3; VIII.5.16.1, 4; VIII.7.22.1, 1; VIII.7.22.3, 1; VIII.7.22.3, 2.

Quanto a ἐποχή, há em Clemente nove ocorrências dela²¹, a primeira (*Stromata* II.21.129.9, 1) avança a discussão sobre a gnose racional que começa no passo II.20 e que virá a englobar, no livro IV (como já demonstramos na citação mais acima), a caracterização do Cristo como impassível e imperturbável. Desse modo, se para Clemente o meio mais adequado de se aproximar de Deus é através do conhecimento, a seção II.21 de *Stromata* busca inventariar as mais diversas “opiniões dos filósofos sobre Deus” (título tardiamente atribuído à seção), desde Epicuro, passando pelos cirenaicos – ambos desprezados por suas doutrinas hedonistas, postas aqui em pé de igualdade – pelos peripatéticos – desprezados pela sua ética eudaimônica, que excluiria os pobres, doentes e escravos, uma vez que não podem ser felizes nas adversidades – e finalizando com estoicos como Zenão de Cítio, Cleanto de Assos, Antipater, Panécio, Posidônio e Herilo de Cartago.

O apreço de Clemente recai sobre a ética estoica entre todas as outras que são citadas, porque se, segundo Clemente, para viver conforme Deus é preciso conhecê-lo, então o estoicismo, por colocar o conhecimento e a sabedoria como nortes morais, se adequa nesse aspecto perfeitamente à abordagem clementina da virtude como vida vivida na paz de Cristo, e conquistada através do conhecimento de que é nas adversidades que se dá a superação dos males do corpo, fazendo emergir o espírito, porção divina do homem, fortificado e enrijecido diante das vicissitudes da carne. Uma evidente apologia ao martírio.

A defesa parcial do estoicismo é coroada com uma citação doxográfica de Herilo de Cartago (in: *Stromata* II.21.129.7, 1), contemporâneo de Zenão de Cítio e um dos que o acompanharam, assim como Cleanto de Assos, nos primeiros debates e palestras ocorridos na colunata colorida da ágora ateniense, a Stoá. Herilo é nessa passagem identificado como um dos principais defensores de que “a finalidade é viver de acordo com o conhecimento”, a quem se contrapõem “os discípulos recentes da academia”, para quem a finalidade é a ἐποχή, mas Clemente não envereda aqui por nenhum comentário à postura que atribui aos acadêmicos.

Por sua vez, é no livro VIII dos *Stromata* que Clemente pretende demonstrar a verdade da fé aos

filósofos gregos, acusados de fúteis por quererem a tudo refutar e a tudo investigar motivados pelo amor vaidoso à fama, por outro lado, “a filosofia bárbara, expelindo todas as contendidas, diz: ‘Procura e encontrarás; bate e se abrirá para ti; peça e a ti será dado’” (Clemente, *op. cit.* VIII.1.1.2, 5). Assim, porque batem à sua porta que Clemente a abre, definindo o cristianismo através dos modos gregos de investigação e exposição, restando, como desafio final a ser vencido, a “aplicação da demonstração à suspensão cética de juízo” (título tardiamente atribuído à seção VIII.5). Todas as passagens que se seguem a VIII.5 em que há ocorrências de ἐποχή (ver n. 30 acima) podem ser resumidas como diferentes invectivas clementinas que acusam os cétricos de se auto refutarem, como o tópico da auto refutabilidade do ceticismo não nos concerne aqui, poucas palavras devem ser ditas com relação a ele: a argumentação de Clemente nada tem de novo, mas de fato é uma das melhores fontes disponíveis de um ataque anticético sistemático. Agora, com relação a nossa tentativa de demonstrar que havia uma circulação de ideias e de argumentos entre cétricos e teólogos, o texto de Clemente é paradigmático, pois evidencia que o ceticismo era um empecilho presente, vivo e real para a fundamentação da fé cristã.

Voltemos agora ao bispo de Cesareia, Eusébio. Havíamos acima dito sobre ele que, na ‘*Preparação para o Evangelho*’ utiliza argumentos cétricos para colocar as interpretações heréticas do cristianismo em diafonia e, sobrevivendo a aporia, ao invés da suspensão do juízo, Eusébio propõe um salto para a fé. Nesse aspecto preciso, o bispo difere radicalmente, por sua defesa da fé para além da razão, da abordagem clementina, que defende, por seu turno, a fé por meio da razão, e não como superação dela.

Também dissemos que na ‘*Preparação para o Evangelho*’ se evidenciaria a maturidade do contato entre cétricos e teólogos alexandrinos. Para demonstrar essa hipótese, escolhemos um entre os quatro fragmentos *verbatim* de Timão de Flunte conservados por Eusébio, de fato, o mais importante fragmento em que Timão cita Pirro, preservado pelo peripatético Aristócles e citado por Eusébio:

É completamente necessário investigar nossa própria capacidade de conhecimento (διασκεψασθαι περὶ τῆς ἡμῶν αὐτῶν γνώσεως). Pois, se somos constituídos de tal forma que ninguém sabe nada, não há necessidade de continuar investigando (σκοπεῖν) as coisas. Também entre os antigos houve quem fizesse esse pronunciamento, e Aristóteles argumentou contra eles. Pirro de Élide foi também um poderoso defensor de tal posição. Ele próprio nada deixou por escrito, mas seu pupilo, Timão, diz que quem quer ser feliz deve considerar estas três questões: primeiro, como são as coisas por natureza? Segundo, qual atitude devemos adotar diante delas? Finalmente, qual será o resultado para aqueles que têm essa atitude? [De acordo com Timão, Pirro] declarou que as coisas são igualmente indiferentes (ἀδιάφορα), instáveis (ἀστάθμητά) e indetermináveis (ἀνεπίκριτα). Por isso, nem nossas sensações e tampouco nossas opiniões dizem-nos verdades ou mentiras. Portanto, não devemos confiar nelas nem um pouco, mas não devemos opinar, inclinarmos-nos, abalarmo-nos, dizendo que, quanto a cada coisa, que não é mais do que não é, ou que tanto é quanto não é, ou que nem é e nem não é. O resultado para aqueles que realmente adotam essa atitude, diz Timão, primeiro será a não asserção (ἀφασίαν), e então a imperturbabilidade (ἀταραξίαν); e Enesidemo diz prazer (ἡδονήν). (Eusébio, op. cit. 14.18.1-5).

Aristóteles, *apud*. Eusébio, inicialmente faz uma introdução geral sobre os filósofos que asseriram a necessidade de se investigar nossa própria capacidade de conhecimento, para mais a frente enxertar um fragmento doxográfico de Timão. Assim, segundo Aristóteles, devemos investigar nossa própria capacidade de conhecer, portanto, o âmbito da investigação é epistemológico, o objetivo é saber se de fato o homem é constituído de tal forma a não saber nada, por onde podemos inferir que o alvo do emprego do método investigativo é a verificação da verdade de uma asserção que só pode ter sido feita por aqueles que defenderam que não se pode saber nada, ou seja, algum filósofo “protocético” e dogmático negativo, provavelmente atomista.

Em seguida, há a menção a Pirro como “defensor de tal posição”. Mas, considerando que são descritas três posições — a dos que defendiam que

“somos constituídos de tal forma que ninguém sabe nada”, que são os “protocéticos”, em uma asserção clássica dogmática negativa; a posição de Aristóteles, que debateu com os anteriores; e a posição dos que defendiam que é “necessário investigar nossa própria capacidade de conhecimento”, que são os céticos, como deduzimos pela escolha de Aristóteles do aoristo infinitivo médio-passivo do verbo “διασκεπτομαι” – então, a defesa de Pirro aqui é a da posição dos que investigam, por isso, pela primazia da investigação, que ele “nada deixou por escrito”, embora Timão deixe claro que a finalidade da investigação não seja ela em si, mas a obtenção da felicidade, para a qual se deve considerar três coisas: o estatuto ontológico das coisas, em sua natureza; como deve-se agir diante dessas coisas; e o que resulta disso.

Nas linhas imediatamente posteriores ao relato de Timão das três questões supracitadas, há o relato das respostas para essas questões, de modo que podemos esquematizar o argumento como a seguir:

a) primeira questão: “como são as coisas por natureza?”

Resposta: “as coisas são igualmente indiferentes (ἀδιάφορα), instáveis (ἀστάθμητά) e indetermináveis (ἀνεπίκριτα)”.

Conclusão provisória: “Por isso, nem nossas sensações e tampouco nossas opiniões dizem-nos verdades ou mentiras”.

b) Segunda questão: “qual atitude devemos adotar diante delas [as coisas igualmente indiferentes, instáveis e indetermináveis]?”

Resposta: “não devemos confiar nelas nem um pouco, mas não devemos opinar, inclinarmos-nos, abalarmo-nos (ἀλλ’ ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι), dizendo que, quanto a cada coisa, que não é mais do que não é, ou que tanto é quanto não é, ou que nem é e nem não é”.

c) Terceira questão: “qual será o resultado para aqueles que têm essa atitude [não opinativa, sem inclinações e inabalável, e que não assera que algo é (mais do que não é), ou que tanto é quanto não é, ou que nem é e nem não é]?”

Resposta: “o resultado para aqueles que realmente adotam essa atitude, diz Timão, primeiro será a não asserção (ἀφασίαν), e então a imperturbabilidade (ἀταραξίαν); e Enesidemo diz prazer (ἡδονήν)”.

A todo momento, Aristócles, falando pela boca de Eusébio, refere-se a Timão como o porta-voz de Pirro, assim, é Timão quem propõe as três questões, e também as três respostas. Contudo, por ter sido conviva e comensal de Pirro, mesmo que a formulação descrita no trecho não seja do próprio Pirro, a formulação de Timão resulta do contato que com ele teve, portanto, não se pode saber ao certo em que medida Timão está adaptando as formulações de Pirro. Apesar disso podemos concordar que para Pirro a finalidade do método investigativo de fato é moral.

Da mesma forma, se recordarmos que Pirro era um dogmático negativo, de inspiração atomista em teoria do conhecimento, podemos concluir que ele poderia pensar, sim, que as coisas eram por natureza indiferentes, instáveis e indeterminadas, uma asserção dogmática (uma vez que afirma como os objetos são por natureza) que não precisa ser espúria, além disso, a necessidade da investigação, que é a posição que Pirro defende, emerge justamente da percepção da dubiedade das coisas, que para ele é inerente à própria constituição dessas coisas (como também era para Heráclito, Protágoras e os atomistas). E é precisamente pela indiferença, instabilidade e indeterminação das coisas em si mesmas que as sensações e as opiniões são incapazes de dizer verdades ou mentiras sobre elas, porque não tocam os objetos, naturalmente inescrutáveis²².

E então, considerando tal inescrutabilidade, não podemos confiar nas coisas, devemos nos conservar sem opiniões, sem inclinações ou abalos, evitando nos pronunciar quanto à realidade. Como resultado, alcança-se um estilo de vida não asser-tório, imperturbável e prazeroso que, no caso de Eusébio de Cesareia, será propedêutico para a fé, única via verdadeira para Deus.

Agora, quanto ao mártir Hipólito de Roma (c. 170-236), em sua *‘Refutação de Todas as Heresias’*²³, notadamente nos capítulos 3 ao 11, em que pretende refutar a sabedoria dos caldeus, ou seja, a astrologia²⁴, emprega um método cético que aparece

em *‘Contra os Astrólogos’*²⁵ de Sexto Empírico. De Hipólito, como exemplo, cito:

(...) se o horóscopo for removido, necessariamente se segue que nenhum objeto celestial pode ser reconhecido no meridiano, ou no horizonte, ou no ponto do céu oposto ao meridiano; mas se isso não pode ser compreendido, todo o sistema dos caldeus desaparece com ele. Mas que o signo do horóscopo não pode ser descoberto por meio dele, podemos demonstrar por uma variedade de exemplos (Refutação de Todas as Heresias, 4).

E:

Mas não é possível tomar o nascimento das pessoas, fracassando a consideração, como explicarei, o horóscopo não é infalível, e nem o signo zodiacal ascendente pode ser apreendido.” (Refutação de Todas as Heresias, 4).

Agora, a título de comparação, cito Sexto Empírico, *‘Contra os Astrólogos’* 49-53:

(...) adotaremos um método de ataque por aproximação, e quando tivermos subvertido seus princípios e elementos, com eles demoliremos também a estrutura do resto de suas teorias. O princípio e fundamento da astrologia é a suposição do horóscopo; pois o resto dos ‘centros’ são tirados dele, e também as declinações e ascensões, e as figuras triangulares e quadrangulares, e as configurações resultantes das estrelas, e os prognósticos derivam disso. Portanto, se o horóscopo for abolido, inevitavelmente, o meridiano não pode ser conhecido, e nem o ponto do céu oposto ao meridiano, e sendo esses inapreensíveis, com isso todas as doutrinas astrológicas desaparecem.”

Finalmente, não é possível saber muito sobre a vida de Sexto Empírico, mas certamente foi contemporâneo da Escola Catequética de Alexandrina, que fora frequentada por Eusébio, e também de Hipólito de Roma, além disso, muito provavelmente passou parte de sua vida tanto em Alexandria quanto em Roma. Mas seria temerário aqui tentar tecer e apreender um fio de Ariadne que pudesse desvelar a direção das influências entre os círculos pirrônicos e

22. Ver: (BETT, 2000).

23. (HIPPOLYTUS OF ROME, 2013); texto grego: (Thesaurus Linguae Graecae, 1999-2007).

24. Ver: (HEGEDUS, 2007).

25. (SEXTUS EMPIRICUS, 1949). Apesar dessa ser uma publicação bilingue grego/inglês espelhada, utilizamos também, para o texto grego: (Thesaurus Linguae Graecae, 1999-2007).

crístãos pelas ruas labirínticas das metr6poles alexandrina e romana nos s6culos II a III d.C. Portanto, n6o havendo um caminho, um p6ros, a discuss6o torna-se apor6tica. Urge assim que suspendamos o juízo e calemo-nos.

Referências bibliográficas:

a - Fontes primárias:

AGOSTINHO. (s/d) *Contra os acadêmicos*. São Paulo, Paulus.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. (1919). *The Exhortation to the Greeks. The Rich Man's Salvation. To the Newly Baptized (fragment)*. (Loeb Classical Library No 92). Cambridge, Harvard University Press.

EUSEBIUS OF CAESAREA. (2013). *Praeparatio Evangelica*. Kindle Edition.

HIPPOLYTUS OF ROME. (2013). *Collected Writings*. Kindle Edition, 2013.

HOLMES, M. W. (2007). *The Apostolic Fathers: Greek texts and English translations*. Michigan, Baker Academic.

HUME, D. (1992). *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo, Martins Fontes.

MICHEL DE MONTAIGNE. (1972). *Ensaio*. São Paulo, Abril Cultural.

KING JAMES BIBLE, In: <http://biblehub.com>

NICHOLAS OF CUSA. (1989). *The Layman on Wisdom and the Mind*. Ottawa, Dovehouse Editions Inc., 1989.

SAVONAROLA, G. (2006). *Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politics, 1490-1498*. Yale, Yale University Press.

SEXTUS EMPIRICUS. (1949) *Against the Professors* (Loeb Classical Library No. 382). Cambridge, Harvard University Press.

THESAURUS LINGVAE GRAECAE, (1999-2007). The Packard Humanities Institute, The Perseus Project and others. In: *Diogenes* © P.J. Heslin

YONGE, C. D. (1993). *The Works of Philo: Complete and Unabridged, New Updated Edition*. Massachusetts, Hendrickson Publishers.

b - Comentadores:

BEISER, F. C. (1987). *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Ficht*. Londres, Harvard University Press.

BETT, R. (2000). *Pyrrho, his antecedentes and his legacy*. Oxford, Oxford University Press.

BLUM, P. R. (ed.). (2010). *Philosophers of the Renaissance*. Michigan, Catholic University of America Press.

BRITO, R. P. de. (2013). Quadros conceituais do ceticismo

anterior a Sexto Empírico. In: *Prometeus – Filosofia em Revista*, Ano 06, nº 12. p. 121-136.

CASSIRER, E.; KRISTELLER, P. O. (eds.). (2011). *The Renaissance Philosophy of Man: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives*. Chicago, University of Chicago Press.

CASSIRER, E. (2001). *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*. São Paulo, Martins Fontes.

COPENHAVER, B. P. (1992). *Renaissance Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 1992.

DOOLEY, B. (2014). *A Companion to Astrology in the Renaissance*. Amsterdam, Brill Academic Pub.

ESTEP, W. (1986). *Renaissance and Reformation*. Miami, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

FLORIDI, L. (1995) *The Diffusion of Sextus Empiricus's Works in the Renaissance*. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, nº 1. Pensilvania, University of Pennsylvania Press, 1995. P. 63-85.

FLORIDI, L. (2002). *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Pyrrhonism*. Oxford, Oxford University Press.

GARIN, E. (1988). *Astrology in the Renaissance: The Zodiac of Life*. Londres, Penguin Books.

HANKINS, J. (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

HEGEDUS, T. (2007). *Early Christianity and Ancient Astrology*. Nova Iorque, Peter Lang International Academic Publishers.

HLADKY, V. (2014). *The Philosophy of Gemistos Plethon: Platonism in Late Byzantium, Between Hellenism and Orthodoxy*. Vermont, Ashgate Pub. Co..

KRAYE, J. (ed.). (1996). *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*. Cambridge, Cambridge University Press.

KRAYE, J. (ed.). (1997). *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts: Moral and Political Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

KRETZMANN, N.; et. al. (eds.) (1988). *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. Cambridge, Cambridge University Press.

KRISTELLER, P. O. (1979). *Renaissance Thought and its Sources*. Nova Iorque, Columbia University Press.

LEPAGE, J. (2012). *The Revival of Antique Philosophy in the Renaissance*. Palgrave Macmillan.

LONGENECKER, R. N. (2001). *The Christology of Early Jewish Christianity*. Vancouver, Regent College Publishing.

LOQUE, F. F. (2012). *Ceticismo e religião no início da Modernidade: a ambivalência do ceticismo crístão*. São Paulo, Loyola.

MARCONDES, D. (s/d. – a). *Skepticism and the New World*. In: <https://pucrij.academia.edu/DaniiloMarcondesFilho>.

MARCONDES, D. (s/d. – b). *Filosofia e a Descoberta do Novo Mundo*. In: <https://pucrij.academia.edu/>

DanieloMarcondesFilho.

MONFASANI, J. (1995). *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigres: Selected Essays*. Vermont, Variorum.

MONFASANI, J. (2012). *Bessarion Scholasticus: A Study of Cardinal Bessarion's Latin Library*. Turnhout, Brepols Publishers.

POPKIN, R. (1996). *Kierkegaard e o ceticismo*. In: *Ceticismo*. EIGENHEER, E. M. (org.). Niterói, EdUFF, 1996. P. 19-43.

POPKIN, R. (2000). *História do Ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2000.

SCHMITT, C. B, et. al. (eds.). (1991). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

SIMON, M. (1973). *Early Christianity and Pagan Thought: Confluences and Conflicts*. In: *Religious Studies*, Vol. 9, nº 04, dezembro de 1973, págs. 385-399. Cambridge, Cambridge University Press.

STAIKOS, K. (2007). *The History of the Library in Western Civilization: the Byzantine World: from Constantine the Great to Cardinal Bessarion*. Delaware, Oak Knoll Pr.

VAST, H. (2013). *Le Cardinal Bessarion (1403-1472) Étude Sur Le Chrétienté Et La Renaissance Vers Le Milieu Du Xve Siècle*. Carolina do Sul, Nabu Press.

WEINSTEIN, D. (2011). *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*. Yale, Yale University Press.

WELCH, E. (2001). *Art in Renaissance Italy: 1350-1500*. Oxford, Oxford University Press.

Recebido em fevereiro de 2014,
aprovado em setembro de 2014.