

A decadência da Escolástica no fim da Idade Média

Moisés Romanazzi Tôrres¹

Os séculos XIV e XV, como observa Jacques Le Goff², foram marcados por profundos infortúnios. Pelo refluxo do crescimento demográfico agravado pelas fomes e pestes; pela carência de metais preciosos, produzindo sensíveis implicações numa economia que ia, cada vez mais, se monetarizando; pelas guerras - Guerra dos Cem Anos, Guerra das Duas Rosas, guerras ibéricas, guerras italianas, que agudizaram as mutações das estruturas econômicas e sociais do Ocidente.

Mas Jacques Heers³ salienta que a perspectiva de caracterizar o fim da Idade Média como uma época de crise apoia-se numa impressão de conjunto derivada dos estudos de Henri Pirenne que, entretanto, estudou mais geralmente a França do Norte durante a Guerra dos Cem Anos. Esse esquema, portanto, não pode ser aplicado ao conjunto do Ocidente. Em todo caso, quando observamos o quadro geral da evolução da escolástica, e juntamente com este o do meio universitário (seu *habitat* preferencial), nos derradeiros séculos da medievalidade, somos obrigados a usar tintas negras.

Segundo Jacques Verger⁴, os universitários guardaram então, em aparência ao menos, o quase monopólio da chamada *culture savante*. A melhor prova da persistência do sucesso universitário foi dada pela criação, nos séculos XIV e XV, observando-se apenas o caso francês, de diversas faculdades de teologia, sempre dominadas pelos Mendicantes, e uma dúzia de universidades. Mas, de efetivos relativamente modestos (algumas centenas de estudantes), fundadas freqüentemente por instância de reis ou príncipes territoriais, estas universidades não tiveram jamais o prestígio intelectual das do século XIII.

Por outro lado, o processo de aristocratização e senhoriação das universidades, do qual Jacques Le Goff nos fornece um quadro minucioso e preciso⁵, deu a tônica da decadência do ensino. Simultaneamente, elas se fecharam ao ingresso de estudantes pobres e os universitários, sem abandonarem as rendas vindas do trabalho assalariado, se uniam aos grupos sociais que viviam de rendas de tipo feudal, senhorial ou derivadas do capital

¹ Doutorando em *História Medieval* da UFRJ.

² LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval. Vol. 1*. Lisboa, Estampa, 1983, p. 141-143.

³ HEERS, Jacques. *História Medieval*. São Paulo, Bertrand Brasil, 1991, p. 194-214.

⁴ VERGER, Jacques. "Les Moyens de la Connaissance". In: FAVIER, Jean (org.). *La France Médiévale*. Paris, Fayard, 1983, p. 504-505.

⁵ LE GOFF, Jacques. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo, Brasiliense, 1989, p. 102.

comercial e financeiro.

Ao lado disso, desenvolveu-se a tendência de se escolher os universitários hereditariamente. Foi a verdadeira constituição de uma aristocracia universitária, o que, ao mesmo tempo, contribuiu grandemente a baixar o nível intelectual e conferiu ao meio universitário uma das características essenciais da nobreza: a hereditariedade. Os universitários passaram, inclusive, a levar uma vida nobre. Efetivamente, transformaram os seus hábitos e os atributos de sua função em símbolos de nobreza. Compreende-se que personagens tão eminentes não aceitassem mais o risco de serem confundidos com meros trabalhadores manuais. Estava inteiramente perdido o ideal dos séculos XII e XIII, que aproximava as *artes liberais* das *mecânicas*, dentro de um mesmo dinamismo.

Mas também essa aristocratização das universidades se observava no desenvolvimento dos colégios. Estes acabaram se tornando centros de senhorios, alugando casas, primeiro nas imediações e depois nos campos e vilas das vizinhanças, e as explorando comercialmente. Conseguiram também ter reconhecido seu direito de jurisdição sobre os bairros, regulando a circulação nas ruas próximas, hospedando em seus prédios, principalmente em Paris, as grandes famílias de magistrados, sobretudo do Parlamento. Eles cristalizaram a aristocratização das universidades, acentuaram seu caráter fechado, ao mesmo tempo que ampliaram o compromisso dos universitários e do ensino com um grupo de privilegiados, uma oligarquia, em especial a togada.

Assim, as universidades se tornaram poderes intimamente ligados ao temporal, proprietárias cujas preocupações econômicas ultrapassavam a administração dos assuntos corporativos, transformando-se também elas em senhorios.

Outro aspecto importante foi que as universidades, que perderam o seu caráter universalista e assumiram um outro, cada vez mais “nacional” ou mesmo “regional”, ao longo dos séculos XIV e XV, se tornaram potências políticas, passaram a desempenhar um papel ativo, às vezes de primeiro plano, nas lutas entre Estados, surgiram como o teatro de violentas crises envolvendo no seu interior as nações e, por fim, se integraram nas novas estruturas monárquicas dos Estados. Basta observarmos, por exemplo, a Universidade de Paris, com um importante papel político desde o reinado de Felipe, o Belo, se aprofundando muito na época de Carlos V.

Mas, por outro lado, como sublinha Jacques Verger⁶, portadores de uma doutrina incerta, os universitários estavam destinados ao revés em suas pretensões políticas. Observando o caso francês, Verger aponta que, como teóricos do conciliarismo contra um Papado que os tinha entretanto coberto de favores, foram abandonados pela Santa Sé. Fatalmente desencaminhados, ao lado dos borguinhões e dos ingleses ao fim da Guerra dos Cem Anos, eles se apresentavam desacreditados aos olhos do rei e de seus agentes, que procuraram reduzir os privilégios tradicionais da autonomia universitária e mesmo controlar o ensino (proibição, aliás temporária, do ensino nominalista em 1474).

A universidade, então, se defendia mal, vítima das dificuldades econômicas, da contração do seu recrutamento e da passividade da maioria dos mestres, cada vez menos

⁶ VERGER, Jacques. *Op. cit.*, p. 505-506.

apegados a sua faculdade, e procurando, cada vez mais, devido às vantagens materiais e mesmo intelectuais, fazer carreira na Corte ou junto a algum príncipe ou cardeal.

A essa evolução social das universidades corresponde uma evolução paralela da própria escolástica. Da sua extrema complexidade no final da Idade Média podemos, entretanto, extrair algumas linhas essenciais. Jacques Le Goff dividiu a escolástica de então nas seguintes correntes⁷: a chamada crítica e cética, que tinha sua origem em Duns Scotus e Guilherme de Ockham; o experimentalismo científico que, com os nertonianos de Oxford e os doutores parisienses (Autrecourt, Buridan, Oresme), conduziu ao empirismo; o retorno do averroísmo que, com João de Janduno (entre outros nomes da Universidade de Pádua), convergiu sobretudo para a política; o dito antiintelectualismo enfim, que logo matizou toda a escolástica, que se nutria nas fontes do misticismo de Mestre Eckhart e se vulgarizou no século XV com Pierre d'Ailly, Gerson e Nicolau de Cusa.

Sem dúvida, Le Goff se esqueceu da evolução, que também convergiu para a política (e sobretudo para as disputas entre o poder secular e o poder espiritual), do próprio tomismo, com Jean de Paris e Dante Alighieri, e o rompimento radical com a forma de pensar característica da Idade Média, que atrelava a filosofia à teologia, com Marsílio de Pádua. Optamos, devido a ser evidentemente impossível, neste breve artigo, dar conta de todo essa complexidade, por desenvolver panoramicamente o pensamento dos autores que nos parecem mais relevantes: Duns Scotus, Guilherme de Ockham, Mestre Eckhart, João de Janduno, Jean de Paris, Dante Alighieri e Marsílio de Pádua.

O primeiro, e talvez mais importante, dos aspectos da evolução da escolástica foi possivelmente a separação entre a razão e a fé. Com Duns Scotus e Guilherme de Ockham, a teologia se voltou para o maior problema da escolástica: o equilíbrio entre a razão e a fé. Foi Duns Scotus o primeiro a pretender separar a razão dos assuntos da fé, pois Deus é tão livre que escapa à razão humana. A liberdade divina, tornada centro da teologia, estava definitivamente fora do alcance da razão. Guilherme de Ockham prosseguiu essa obra e completou o divórcio entre o conhecimento prático e o teórico, aplicando as conseqüências da doutrina escotista às relações entre o homem e Deus. Ele distinguiu um conhecimento abstrato e um intuitivo. Atinge-se a verdade mediante duas formas de abordagens inteiramente diversas: a prova não diz respeito senão ao que se pode assegurar pela existência; tudo o mais é questão de especulação, não implicando certeza alguma, mas, no máximo, probabilidades. A lógica ockhamiana não conduzia necessariamente ao ceticismo, mas a aplicação desses princípios pelo próprio Ockham à teologia desembocou no ceticismo.

Outro ponto de conflito entre o pensamento inglês e a escolástica parisiense, em particular com a obra de Santo Tomás de Aquino, encontrava-se na teoria da essência. Para o tomismo, as essências constituíam universais que tornavam inteligíveis os seres particulares. Duns Scotus contrapunha-se a essa tese, afirmando que o universal e o individual estavam contidos conjuntamente na essência. As essências não seriam, portanto,

⁷ LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 96-101.

apenas universais mas também individuais. Era o que revelava o conceito de estidade (do latim, *haecceitas*), a mais inovadora contribuição filosófica de Duns Scotus.

Tal ponto do vista foi levado adiante por Guilherme de Ockham. Ele de fato retirou dos universais toda e qualquer realidade ontológica. Afirmava que os universais não tinham realidade objetiva, existindo apenas no intelecto humano e como algo produzido por ele; não tinham realidade nas coisas individuais e nem sequer na mente divina. Os universais eram, portanto, apenas palavras (em latim, nome, daí a expressão “nominalismo” para a teoria de Ockham). Sendo, portanto, somente signos, serviam para designar um conjunto de semelhanças ou identidade de caracteres, extraído das coisas individuais pelo intelecto humano.

Mas não devemos acreditar que o pensamento de Ockham foi uma seqüência natural do de Duns Scotus. De fato, como sublinha Etienne Gilson⁸, seu esforço mais interessante foi o que ele dirigiu contra o realismo de Scotus. A unidade do universal, segundo Scotus, era a de um grupo, baseada ao mesmo tempo na coletividade e em cada um dos indivíduos que a constituíam. Ockham não aceitava em absoluto esse compromisso; a seu ver, só havia unidade numérica do indivíduo e o que só possuía uma unidade inferior à unidade numérica não podia ter nenhuma espécie de unidade. Não tendo unidade verdadeira, essas naturezas comuns que imaginamos eram, pois, igualmente desprovidas de realidade.

Mas o misticismo de Mestre Eckhart também exerceu sua sedução sobre a maioria dos pensadores de fins da Idade Média. A idéia central do pensamento albertino, retomada pela escola dominicana alemã, foi a de uma felicidade na terra que recompensava o esforço filosófico, entendido como a elevação progressiva da alma humana em relação ao sensível e aquisição do intelecto. Em Eckhart, como observa Alain De Libera⁹, a teoria do intelecto adquirido obteve sua força máxima ao identificar o *intellectus sanctus* albertino e o estado daquele que ele denominava alternativamente de “homem nobre”, “homem pobre” ou “homem livre”. Reformulado como desligamento, o estado de elevação da alma constituiu em Eckhart o acabamento da forma de vida descrita no início como “contemplação”: quando o espírito permanece num verdadeiro desligamento, ele obriga Deus a vir para seu próprio ser e, se pudesse ficar sem forma nem acidente, assumiria em si a propriedade de Deus.

Explicando melhor esta controversa passagem, ponto fulcral de todo seu pensamento, Eckhart afirma que Deus é o ser porque é Uno e, se nada mais além dele é ser, portanto a criatura é um puro nada, pelo menos no sentido de que, por si mesma, ela não é. O que a caracteriza é sua nulidade. Mas a criatura é, ao contrário, na medida em que depende do intelecto e do intelectual. Pois, para Eckhart, além de se dever distinguir na alma as três faculdades agostinianas (memória, intelecto e vontade), elementos criados por Deus, deve-se igualmente perceber nela um elemento mais secreto e propriamente divino, tratando-se de fato de uma centelha do intelecto divino, una e

⁸ GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 800.

⁹ DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Loyola, 1998, p. 399.

simples com ele (algo incriado e incriável). Assim, o que na criatura pode receber o título de ser se reduz ao que nela se manifesta de fecundidade divina.

Outro aspecto fundamental foi o retorno do averroísmo. Isto se deu na Itália que, no início do século XIV, aparecia como o maior centro receptor da escolástica parisiense. Tanto quanto Dante Alighieri foi o sucessor direto de Santo Tomás e Jean de Paris, um veio contínuo ligava os sucessores de Siger de Brabante às escolas de Pádua que, futuramente, sustentarão a doutrina de Aristóteles contra os partidários da física moderna com grande obstinação. Aliás, segundo Etienne Gilson¹⁰, o averroísmo, apesar do seu aspecto ousado e revolucionário, foi essencialmente conservador. Seus seguidores do final da Idade Média repetiam e confirmavam incansavelmente as teses de Averróis, conforme o fizeram os parisienses do século XIII, defendendo-as contra a razão não menos energicamente do que contra o dogma. Com João de Janduno, a doutrina, voltada para a contestação hierocrática, sofreu inclusive uma mudança de caráter que a radicalizou. Em Siger de Brabante, a verdade estava do lado da fé; mas em João de Janduno (adversário declarado do papa João XXII), ela situava-se ao lado da razão e, de fato, Janduno fazia pouco caso da fé.

No início do século XIV, o pensamento tomista também assumiu uma conotação nitidamente política e igualmente se direcionou para o combate da doutrina papal da plenitude do poder. Em consequência do confronto com a teoria radical da *potestas directa* do papa Bonifácio VIII (bula *Unam Sanctam* - 1302), vemos igualmente uma radicalização das posturas basicamente fundadas no tomismo com João Quidort ou de Paris e Dante Alighieri.

Em João Quidort (*De Regia Potestate et Papali* - 1302-03), temos uma visão anti-hierocrática que identificava uma distinção de ordens, a do *Regnum* e a da Igreja. Tal concepção, além de procurar afastar as intromissões papais no âmbito político, já procurava limitar o seu poder dentro da própria Igreja concluindo que o Concílio Geral podia inclusive depor um papa em caso de heresia ou escândalo. Mas, apesar de tudo, permanecemos numa linha de pensamento que admitia a existência de uma só beatitude, um só fim último - a felicidade espiritual.

Foi possivelmente apenas Dante Alighieri que chegou, pela primeira vez, ao ponto de conceber a existência de duas beatitudes, dois fins últimos (princípio desenvolvido de forma mais nítida em seu opúsculo político-filosófico denominado *De Monarchia* - 1310). Efetivamente aqui a felicidade temporal não se encontrava mais subordinada à espiritual: elas correspondiam de fato ao cume de dois caminhos distintos, duas vias, respectivamente a filosófica e a teológica.

A concepção albertina de fato chegava a uma felicidade última na terra, mas esta não pode, em nossa opinião, ser considerada uma beatitude, já que se baseava numa interpretação árabe (a idéia do Intelecto separado) e o conceito de beatitude só é compreensível no âmbito do cristianismo. Mas mesmo em Dante as duas beatitudes não eram colocadas no mesmo plano de importância: a terrena era logicamente inferior

¹⁰ GILSON, Etienne. *Op. cit.*, p. 856.

à celeste.

De fato, a distinção dantesca era imediatamente acompanhada de uma hierarquização. Porém esta não correspondia a um processo de subordinação de uma a outra, mas a uma perfeita associação entre as duas. A perfeição temporal (simbolizada pelo paraíso terrestre) aparecia como um estágio inicial necessário, a pré-condição para a perfeição eterna (alcançada somente no paraíso celeste); e esta última, por sua vez, completava e consagrava a primeira.

Também a felicidade temporal já era para Dante plenamente sagrada, uma santidade da natureza, que não confrontava com a Santidade, puro dom da graça (como dito, por um lado era sua pré-condição para o desenvolvimento da alma e, por outro, preparava já esta alma, para que a graça completasse e dignificasse ainda mais a santidade da natureza). Assim, em Dante, a teologia permanecia soberana em última instância, pois, apesar da filosofia não ser mais uma serva, ela não conseguia se desenvolver numa esfera total e completamente autônoma¹¹.

Este foi o ponto máximo que uma teoria fundamentada no pensamento aristotélico-tomista conseguiu chegar. É de fato bastante natural que Dante não tivesse conseguido se desembaraçar completamente da teologia. Foi somente Marsílio de Pádua, que compôs sua produção política e eclesiológica na década seguinte ao pensamento do Florentino, devido basicamente a uma releitura de Aristóteles, especialmente da *Política*, que rompeu com essa supremacia teológica.

De fato, o pensamento marsiliano apresentava uma radicalidade só comparável ao nominalismo de Ockham e ao averroísmo de Janduno (seus contemporâneos e companheiros na corte de Luís da Baviera). Compendo um tratado de fundo visivelmente anticlerical, um verdadeiro “golpe fatal” nas pretensões de reinar sobre o temporal do papa João XXII, o *Defensor Pacis* (1324) enunciava os cinco aspectos que constituíam o rompimento supracitado. O Paduano construiu uma teoria da *civitas*, de suas causas, organização interna e finalidades, inteiramente independente de um âmbito teológico e, ao contrário, apoiando-se somente na tradição filosófica e na razão natural.

Ele também instituiu um novo conceito de *pax*, baseado igualmente em princípios puramente naturais, segundo uma idéia de paz que correspondia ao estado terreno perfeito, à ausência de conflito, possível de ser realizada somente no interior da sociedade civil. A *lex*, lei civil ou humana, era também de origem inteiramente natural: tratava-se de uma norma cuja causa eficiente era o homem, a causa final era o bem terreno e a material era o homem, na sua disposição à paz.

Ela se fundamentava somente no consenso geral dos cidadãos, não possuindo qualquer inspiração divina. Ele também atribuiu um papel original ao Concílio Geral, ao afirmar que somente o Concílio pode legislar sobre a determinação das questões duvidosas nas Escrituras, excomungar, dar as regulações sobre o ritual cristão e outros

¹¹ Para um estudo mais pormenorizado do pensamento de Dante, ver: TÓRRES, Moisés Romanazzi. “O Pensamento Político de Dante Alighieri?”. In: *Revista de Filosofia Idea, da Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II (Seminário Arquidiocesano São José - Rio de Janeiro- RJ)*, ano III - nº 1 - jul/dez 1998. Rio de Janeiro, Editora Brasil-América (EBAL), 1998, p. 17-26.

tópicos de fé. Com efeito, parece que nenhum outro teórico antes dele conferiu tanto poder ao Concílio Geral. Finalmente, ao tratar diretamente das relações entre os poderes, Marsílio vai, pela primeira vez na história do multissecular conflito, submeter de uma forma absoluta o domínio espiritual ao poder político.

Mas, apesar destas brilhantes individualidades, já em meados do século XIV, Richard Fitzralph dava como exemplo sua própria conversão da filosofia para uma teologia fideísta expressa numa prece em Cristo, quando abandonou deliberadamente os argumentos escolásticos para usar exclusivamente o texto da Bíblia. Não se trata de um caso único.

Realmente a escolástica, gradualmente, e de forma mais expressa a partir do século XV, foi cedendo lugar a um retorno à santa ignorância. A ciência racional se apagava diante de uma piedade afetiva, ao passo que os universitários se aproximavam de uma certa espiritualidade humanista, a da *devotio* moderna. Se bem que esse processo tenha sido por demais longo, multissecular, e matizado por uma escolástica que, em oposição à penetração humanista, radicalizava seus princípios. Não é absolutamente verdade que o humanismo suplantou a escolástica de uma hora para outra. Se tomarmos como exemplo a Universidade de Paris, veremos que, em pleno Renascimento, o controle político e intelectual do meio universitário prosseguia nas mãos dos escolásticos.

Segundo Jacques Le Goff¹², em fins do século XV a escolástica apresentava uma forma trinitária. Aqui os mais ativos eram os escotistas, que tentavam inutilmente conciliar um criticismo cada vez mais verbal com um voluntarismo fideísta cada vez mais nebuloso, e se transformarão nas vítimas favoritas das ironias e sarcasmos de Rabelais e Erasmo de Roterdã. Aos escotistas se opunha um grupo maior, os chamados antigos que, por incrível que pareça, eram os aristotélicos e tomistas.

Outro grande grupo, rival destes dois, era formado pelos chamados modernos, que se reuniam sob a bandeira do nominalismo de Ockham. Mas os sintomas da decadência da escolástica eram evidentes: os penúltimos eram, cada vez mais, profundamente racionalizantes; os últimos, encravavam-se no estudo da lógica formal, nas elucubrações sem fim sobre as definições das palavras, nas divisões e subdivisões fictícias, no determinismo.

Foi sobretudo essa escolástica depravada, caricatural e moribunda que os humanistas rejeitaram. E, também, conseqüentemente, o meio universitário se abriu a sua influência. Entretanto, de acordo com Le Goff¹³, embora a Renascença, a longo prazo, viesse a alimentar, com sua arte e com sua ciência, o progresso humano, ela foi, num primeiro momento, uma retração, um recuo face ao desenvolvimento urbano e racional que marcou o saber escolástico.

Segundo Alexandre Koyré¹⁴, o Renascimento foi, inclusive, uma das épocas menos dotadas de espírito crítico que o mundo já conheceu. Trata-se, de fato, de um período

¹² LE GOFF, Jacques. *Op. cit.*, p. 114.

¹³ *Idem*, p. 123.

¹⁴ KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 47-48.

da mais grosseira e profunda superstição, em que a crença na magia e na feitiçaria se expandiu de modo prodigioso, infinitamente mais que em qualquer fase da Idade Média. A grande obra da Renascença, segundo Koyré, foi a destruição da síntese aristotélica.

Mas, depois de ter destruído a física, a metafísica e a ontologia aristotélicas, o Renascimento se viu sem física e sem ontologia, ou seja, sem possibilidade de decidir, de antemão, se alguma coisa era possível ou não. Não se dispunha de nenhum critério confiável para se determinar a verdade (e assim foi até que uma nova síntese, elaborada apenas na Revolução Científica do século XVII, abalizasse o conhecimento humano). Daí resultar numa credulidade sem limites.

Referências bibliográficas

- BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. Petrópolis, Vozes, 1991.
- CONGAR, Yves. *L'Église. De Saint Augustin à l'Époque Moderne*. Paris, Cerf, 1970.
- DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo, Loyola, 1998.
- _____. *Penser au Moyen Âge*. Paris, Éditions du Seuil, 1991.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- HEERS, Jacques. *História Medieval*. Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 1991.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de História do Pensamento Científico*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1991.
- LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa, Estampa, 1983, 2 vols.
- _____. *O Apogeu da Cidade Medieval*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- _____. *Os Intelectuais na Idade Média*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- LOYN, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Âge*. Tours, Flammarion, 1972.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- TÔRRES, Moisés Romanazzi. "O Pensamento Político de Dante Alighieri". In: *Revista de Filosofia Idea, da Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II (Seminário Arquidiocesano São José - Rio de Janeiro- RJ), ano III - nº 1 - jul / dez 1998*. Rio de Janeiro: Editora Brasil-América (EBAL), 1998, p. 17-26.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental (Séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.
- VERGER, Jacques. "Les Moyens de la Connaissance." In: FAVIER, Jean (org.). *La France Médiévale*. Paris, Fayard, 1983, p. 489-507.