

# **Guilherme de Ockham: Paradoxo medieval e paradigma moderno\***

**William of Ockham:  
Medieval paradox and modern paradigm**

***Diego Augusto Gonçalves Ferreira\*\****

## **Resumo**

O presente artigo intenta apresentar as principais novidades do ockhamismo para a filosofia e a teologia que se desenvolveram no período escolástico, e suas contribuições para o pensamento moderno. Para tanto, ele se subdivide em três tópicos: o primeiro, O cenário escolástico, contextualiza os séculos medievais que precederam o advento do ockhamismo, sublinhando a importância do século XIII com o aristotelismo de Santo Tomás de Aquino; o segundo, Ockham: paradoxo filosófico-teológico medieval, privilegiando o nominalismo e o voluntarismo de Guilherme, acentua como esse autor rompeu com os estalões reflexivos estabelecidos pelo realismo; por fim, o terceiro, Ockham: paradigma do protestantismo moderno, analisa as contribuições do ockhamismo para o pensamento moderno e, sobretudo, para a irrupção da reforma luterana.

**Palavras-chave:** Escolástica; Ockham; Protestantismo.

---

\* Artigo recebido em 27/10/2015 e aprovado para publicação em 23/05/2016.

\*\* Bacharel em Filosofia e graduando em Teologia pela Faculdade Católica de Pouso Alegre/MG. E-mail: diego\_augustogf@hotmail.com.

## Abstract

This article intends to introduce the main novelties of Ockhamism for Philosophy and Theology that have developed in the scholastic period, and their contributions to the modern thought. For this purpose, it is subdivided into three topics: the first, The scholastic scenario, contextualizes the medieval centuries that preceded the advent of the Ockhamism, emphasizing the importance of the thirteenth century with the Aristotelianism of Saint Thomas Aquinas; the second, Ockham: medieval philosophical and theological paradox, stressing the nominalism and the voluntarism of William; accentuates how this author has broken with the reflective standards as established by Realism; at last, the third, Ockham: paradigm of modern Protestantism, analyzes the contributions of Ockhamism to modern thought and especially, to the outbreak of the Lutheran Reformation.

**Keywords:** Scholastic; Ockham; Protestantism.

## 1. O cenário escolástico<sup>1</sup>

O florescimento da mensagem cristã de fé, no contexto helenista do pensamento filosófico grego, desencadeou na história dois movimentos ideoculturais peculiares: o patrístico e o escolástico<sup>2</sup>. Aquele, convencionalmente datado entre os séculos II e VII, caracteriza-se como o mais primitivo encontro entre o cristianismo e a filosofia helênica, no qual os padres latinos e gregos investiram significativos esforços no exercício apologético de defesa da doutrina apostólica e da consolidação teológico-bíblica das verdades de fé em oposição às heresias típicas deste período<sup>3</sup>; este, no entanto, que se estende dos séculos VIII ao XIV, destaca-se como a fase áurea de sistematização científica do conteúdo cristão.

---

<sup>1</sup> Especial reconhecimento e gratidão às contribuições linguísticas de Terezinha Freitas e Fillype Estefano Mendes de Souza.

<sup>2</sup> "A formação de uma 'filosofia cristã' foi explicada no passado (...) como uma helenização, mais ou menos forte, da nova religião, por obra da cultura com a qual estava entrando em contato. Com a progressiva evangelização da sociedade greco-romana, verifica-se, em paralelo, uma acentuada helenização da religião cristã; e, conseqüentemente, deu-se a apropriação por parte do cristianismo não só das formas literárias pagãs, mas também dos instrumentos culturais próprios da filosofia grega, em todos os seus níveis. Bem cedo, precisamente logo a seguir aos primeiros contatos mais profundos entre as duas formas de cultura e de civilização, a judaica e cristã, de uma parte, e a greco-romana, de outra, observamos o surgimento da filosofia cristã, primeiro em formas mais superficiais, depois cada vez mais elaboradas" (MORESCHINI, 2008, p. 11).

<sup>3</sup> Cf. SIMONETTI, M. *Cristianesimo antico e cultura grega*. Roma: 1983.

Este último arco histórico de seis séculos, também conhecido como “medievo decadente” (séculos X-XIV), graças ao título de “Alta Idade Média” que é atribuído ao período que o antecede (séculos V-IX), foi profundamente influenciado pelo pensamento desenvolvido pelos “Pais da Igreja” durante a cristianização do império romano, dentre os quais se destaca a figura paradigmática do neoplatônico bispo hiponense Agostinho (354-430), e pela teologia elaborada nas alcovas monásticas. É justamente quando esta teologia simbólico-mística, gestada no seio patrístico-monacal, se vê interpelada pela estrutura das grandes escolas fundadas a partir do século IX<sup>4</sup>, pelo método especulativo e linguagem científica por elas planteados, e pelo aparecimento das ordens medicantes que irrompe no horizonte medieval a Escolástica. Segundo Kenny (2008, p. 76-77),

o século XIII foi um período de energia e entusiasmo intelectuais incomuns. O contexto para essa fermentação de ideias foi formado por duas inovações ocorridas no princípio do século: as novas universidades e as novas ordens religiosas. (...)

Para a vida intelectual dessa época, a fundação das ordens religiosas dos frades mendicantes, dos franciscanos e dos dominicanos não foi menos importante do que a criação das universidades. S. Francisco de Assis assegurou em 1210 a aprovação papal para a regra que escrevera para sua pequena comunidade de pregadores pobres andarilhos. S. Domingos, um lutador incansável a favor da ortodoxia, fundou conventos de freiras para a oração e de frades para a pregação contra a heresia: sua ordem foi aprovada pelo papa em 1216.

Tais novidades no cenário filosófico-teológico tradicional, que tiveram como marco inicial o intento carolíngio de robustecer a cultura e a moral dos romanos (cf. GILSON, 2001, p. 213), destacam-se como a tentativa de conciliar fé e razão, dogma e filosofia, levada quase à exaustão. Há, pois, tanto no campo filosófico quanto no teológico, a formulação de novas ideias que expandiram o horizonte intelectual da época e geraram um fluxo nunca visto de bens culturais. Contudo, somente no século XIII<sup>5</sup>, como foi mencionado anteriormente,

---

<sup>4</sup> “A escolástica primitiva foi ainda, de preferência, tradicionalista. Prevaleceu a escola platônico-augustiniana. Mas, o antagonismo entre a antiga escola e a nova que se estava formando, fez-se logo notar pela veemente discussão sobre os universais. São eles somente nomes abstratos, existem somente *post rem*? sem realidade própria? Afirmam-no os nominalistas ou conceitualistas. Ou têm eles uma existência real (realismo)? E neste caso, precedem eles aos seres concretos, como dizia Platão (realismo extremo, *universalia ante rem*)? ou existem, como afirmava Aristóteles, nos seres concretos, de modo que só pela experiência e pela abstração se formem no espírito (realismo moderado, *universalia in re*)?” (ROMAG, 1941, p. 218).

<sup>5</sup> “Pode-se dizer que o século XIII foi o século da aceitação ou da rejeição de Aristóteles, do repensamento de sua doutrina no contexto das verdades cristãs ou de sua ‘cristianização’. Em suma, trata-se da questão da relação sistemática entre fé e razão, entre filosofia e teologia. As modalidades de concordância ou as relações recíprocas entre uma e outra assumiriam diversas tonalidades, mas o certo é que o objetivo desse intenso debate, que se prolongaria por todo o século, seria o da submissão definitiva da razão à fé, da filosofia à teologia, da ciência à sabedoria” (REALE e ANTISSERI, 1990-A, p. 532).

impulsionada pela doutrina aristotélica<sup>6</sup> recém-traduzida, a teologia e a filosofia escolásticas conhecerão seu apogeu com a figura do religioso dominicano Tomás (1224-1274), da família dos condes de Aquino. Com as ferrenhas investidas intelectuais do Aquinate, a teologia, enfim, obteve a excelência de “ciência rigorosa e objetiva” (FRANGIOTTI, 1992, p. 81)<sup>7</sup>.

No cenário especulativo desse século, o aristotelismo “ou seria posto a serviço da Teologia, ou, ao contrário, transformar-se-ia numa ameaça aos próprios fundamentos da visão cristã de mundo” (BOEHNER e GILSON, 1970, p. 445). É inegável, desse modo, que

no século XIII, o Ocidente europeu, foi palco de uma *Revolução Filosófica Medieval*. A aquisição de novas fontes filosóficas exerceu forte influência sobre a vida intelectual. Do Oriente, as recém-chegadas filosofias árabes e judaicas juntavam-se à tradição filosófica platônica e à *vetus logica* aristotélica no Ocidente. Ampliou-se o legado aristotélico com a *nova lógica* e as suas obras cosmológicas, sua política, ética e metafísica. Neste ambiente, a Escolástica estava munida de um leque incrível de fontes filosóficas. Logo, o estudo da filosofia aristotélica tomaria lugar de destaque nas universidades medievais, com novas versões e traduções para o latim de textos gregos inéditos (FAITANIN, 2008, p. 141, grifos no original).

Tomás, destarte, reclama para si a empreita de conciliar a Revelação cristã com a expansão das obras de Aristóteles; para tanto, em detrimento do voluntarismo franciscano, de fundo agostiniano, ele assumirá um postura intelectual profundamente racional<sup>8</sup>, voltada para as estruturas metafísicas e lógicas do pensamento humano: segundo Frangiotti, “Tomás elaborou a *teologia como ciência do dado revelado*, ciência no sentido aristotélico, isto é, organização racional do saber na qual os princípios (no caso da teologia, os artigos de fé) explicam e justificam conclusões” (FRANGIOTTI, 1992, p. 79, grifos no original).

A vastidão e a complexidade filosófico-teológica do constructo teórico de Tomás, edificado sobre a razão, estabeleceu, em relação ao pensamento patrístico de Agostinho, novos estalões para a teoria do conhecimento, para as provas da existência de Deus, para a noção de criação, para a moral cristã etc (cf. GILBERT, 1999, p. 122). Assim, sendo a expressão mais vigorosa do período escolástico, o tomismo, trouxe à baila o apogeu da tentativa de se utilizar da filosofia “para relacionar e sistematizar os dogmas, os princípios e conclusões teológicas, para justificar os motivos da credibilidade, refutar os argumentos contrários,

---

<sup>6</sup> Sobre a hegemonia mundial de Aristóteles na Alta escolástica cf. STÖRIG, 2008, p. 211.

<sup>7</sup> Cf. HUGON, E. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as 24 teses fundamentais*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

<sup>8</sup> Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, R. *La Synthèse Thomiste*. Paris: Desclée de Brouwer, 1950.

aclarar com analogias e semelhanças as verdades reveladas” (FRANGIOTTI, 1992, p. 84).

Esse movimento que visava dar credibilidade à mensagem cristã por meio da racionalidade, perdeu forças quando faleceu seu expoente mais ilustre, o Frade de Aquino, abrindo uma lacuna para que sua base teórica, o aristotelismo, passasse a ser identificada com o averroísmo, de modo que ganhou opositores inflexíveis entre pensadores franciscanos como Duns Scoto (1266-1308) que, contrariando o primado tomasiano do intelecto, colocava a vontade como o primeiro degrau<sup>9</sup> do método gnosiológico. Assim, após o século XIII, “quando a teologia alcançou seu maior esplendor, a teologia escolástica entrou em decadência<sup>10</sup>. Entre as muitas razões desse declínio, destaca-se, como uma das mais importantes, a crise da filosofia aristotélica” (FRANGIOTTI, 1992, p. 108).

Nos séculos XIV e XV o interesse científico estava em pleno vigor, o que é confirmado pelo grande número de novas Universidades que surgiram em toda a Europa, especialmente na Alemanha. Mas, se o interesse pelo estudo era muito elevado, não se pode afirmar que o progresso no conhecimento científico estava no mesmo nível.

Neste ambiente de pesquisas e estudos, a escolástica, vista num conjunto, estava em decadência e longe do nível atingido com S. Tomás e S. Boaventura. Aliás, muitos escolásticos caíram num mero e vazio formalismo. As disputas tornaram-se ocasião para demonstrar a fineza do próprio talento e para provar as teses mais sutis ou abstrusas, longe da realidade e não um meio para encontrar a verdade através da discussão livre. A complacência nestas especulações inúteis substituía o aprofundamento das fontes da Revelação, da Escritura e dos Padres. Prevalencia mais a lógica e a dialética que, no entanto, se perdia em distinções sutis e em discussões infrutuosas. Quase ao mesmo tempo, apareceram então três métodos diferentes de ensino. Em Paris e na França em geral a “Summa” foi substituída pelo estudo de tópicos isolados; em

---

<sup>9</sup> Scoto lançou as bases teóricas do ockhamismo. “Como os grandes mestres da escolástica, Duns Scotus também professava o realismo (de colaboração agostiniana) na questão dos universais. Scotus acentuou os limites do conhecimento racional e submeteu o sistema de S. Tomás à (...) objeções. Foi mérito seu submeter a críticas os diversos sistemas filosóficos, criando um novo sistema de metafísica, como novos conceitos e novos termos, tornando-se assim um precursor da filosofia moderna, embora mantivesse métodos e grande parte de expressões da filosofia tradicional da Idade Média. (...) Sua característica mais importante é justamente a insistência na infinita e absoluta liberdade de Deus, que o levou a colocar uma barreira entre o objeto do conhecimento teológico, revelado, e a defender, no homem, o primado da vontade contra a noção tomista do primado do intelecto. A liberdade e o amor de Deus, mais que sua lei e sua vontade, são as chaves para a compreensão do universo. O campo do conhecimento demonstrável é limitado. A teologia natural é de pouca importância, apenas uma ciência prática, cujo fim é a caridade. Na obra da justificação o fator humano foi por Scotus mais valorizado do que pelos tomistas. A doutrina de Scotus alcançou logo entre os franciscanos um verdadeiro valor normativo, como a de Tomás para os dominicanos. As duas escolas se contrapuseram tão fortemente que suas consequências se fizeram sentir mais durante o século XVI e mesmo na época contemporânea” (KUNZ, 1978, p. 43).

<sup>10</sup> Cf. OLIVEIRA, P. Miguel de. *História da Igreja*. 3.ed. Lisboa: União Gráfica, 1952. p. 185.

Oxford houve um movimento no sentido de repensar todo o sistema filosófico; e na Renânia apareceu nova forma de neoplatonismo, que influenciou a teologia dogmática e mística (KUNZ, 1978, p. 42).

Este crepúsculo dos valores medievais conheceu sua linha tênue sobretudo na segunda metade do século XIV (cf. VILANOVA, 1987, p. 983), com a acelerada propagação das ideias ockhamistas e, por conseguinte, com o aparecimento das raízes do mundo moderno. "Depois do extraordinário progresso do pensamento cristão (...), depois da obra titânica de aprofundamento e dilatação do seu espaço vital, levada a termo pelas grandes figuras da Alta Escolástica até Guilherme Ockham, inicia-se um período de fadiga intelectual" (BOEHNER e GILSON, 1970, p. 552). A filosofia ocamista, inaugurando a chamada *via moderna*, abalará a visão do mundo medieval, específica do realismo tomasiano, cuja súmula era a *via antiqua*<sup>11</sup>.

A constante "luta entre as duas vias", isto é, o conflito entre os que sustentavam a "*via moderna*" (nominalismo) e os "*nominales*" (*terministae, conceptistae*) e os "*reales*", preenche todo este período do tempo. Com a sua exagerada separação entre a fé e a ciência, o nominalismo contribuiu decisivamente para preparar a estrada aos inovadores do século XVI. No período anterior a Lutero, no tempo de Erasmo<sup>12</sup>, sua influência foi principalmente negativa, paralisando a pregação apostólica e apologética da fé. Negando os axiomas da metafísica tradicional, tanto de Aristóteles como de Platão, o nominalismo levava os teólogos especulativos a se desviarem de sua verdadeira tarefa, que era o estudo da vida e da fé cristãs, para se prenderem na discussão de problemas hipotéticos do mundo intelectual dos nominalistas (KUNZ, 1978, p. 45).

---

<sup>11</sup> "Com Ockham, a escolástica encontra o seu epílogo: no século XIV, depois dele, não surgiriam mais grandes personalidades nem grandes sistemas. Veem-se apenas as escolas, os tomistas, os escotistas e os ocamistas disputando espaço, repensando e frequentemente polemizando sobre as afirmações de seus respectivos mestres. Diante do tomismo e do escotismo, que representavam a *via antiqua*, o ocamismo se impõe como a *via moderna*, enquanto é programaticamente crítico em relação à tradição escolástica" (REALE e ANTISSEI, 1990-A, p. 632).

<sup>12</sup> "Desiderius Erasmus (...) nasceu em Roterdã em 1466 (...). Em muitas de suas posições teóricas, sobretudo na crítica à Igreja e ao clero renascentista, embora de forma atenuada e com grande fineza, ele antecipou algumas posições de Lutero, tanto que foi acusado de ter preparado o terreno para o protestantismo. Mas, depois da flagrante ruptura de Lutero com Roma, Erasmo não se alinhou com ele, chegando inclusive a escrever contra ele (...) um tratado intitulado *Sobre o livre-arbítrio*. Mas também não se alinhou ao lado de Roma, preferindo ficar numa posição própria ao assumir uma ambígua posição de neutralidade, que, se lhe foi favorável por certo período, com o correr do tempo foi-lhe prejudicial, deixando-o isolado e sem seguidores. E, assim, a grande fama que granjeara em vida acabou se dissolvendo rapidamente depois de sua morte, ocorrida em 1536" (REALE e ANTISSEI, 1990-B, p. 98-99).

## 2 Ockham: paradoxo filosófico-teológico medieval

“Desde o século XIV, estava em ebulição a luta entre os conceptualistas ou nominalistas e os realistas<sup>13</sup>, e conquistava cada vez mais simpatia o sistema de Ocam, que não reconhece senão em restritos limites a capacidade de nossa mente de atingir a realidade” (MARTINA, 1995, p. 100). Como já foi mencionado, o maior expoente do período de decadência da escolástica é o franciscano Guilherme de Ockham (1285-1349), *Venerabilis Inceptor*<sup>14</sup>, “conhecido como o príncipe dos nominalistas” (REALE e ANTISSEI, 1990-A, p. 613), justamente porque pretendia reduzir ao máximo as distinções e os conceitos que se haviam proliferado no pensamento lógico, metafísico e teológico do século XIII.

Antes de mais nada, a “navalha de Ockham” abre caminho para um tipo de consideração “econômica” da razão, que tende a excluir do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, a começar pelos entes e conceitos metafísicos, que imobilizam a realidade e a ciência, configurando-se como uma norma metodológica que mais tarde iria ser definida como rejeição das “hipóteses *ad hoc*”. Por outro lado, tal crítica [ao ocamismo] parte do pressuposto de que não é necessário admitir nada fora dos indivíduos, bem como, por fim, de que o conhecimento fundamental é o conhecimento empírico (REALE e ANTISSEI, 1990-A, p. 622).

O princípio de simplificação ou de “economia do pensamento” (cf. GILSON, 2001, p. 798), mais conhecido como “navalha de Ockham” (*Ockham's razor*), “é constituído pelo critério metodológico que rejeita a multiplicação dos seres além da estrita necessidade” (FRANGIOTTI, 1992, p. 109). Assim, a própria ontologia elaborada pelo referido filósofo pode ser definida como minimalista e peculiarista<sup>15</sup>, o que fica evidente quando “ele trata acerca da discussão e rejeição do estatuto ontológico de entidades universais, ou seja, trata-se aqui do clássico *problema dos universais*” (LEITE Jr., 2008, p. 171, grifos no original)<sup>16</sup>. Fala-se,

---

<sup>13</sup> “Na segunda distinção da *Ordinatio* e na primeira parte da *Summa logicae*, tratando dos universais, Ockham faz uma crítica minuciosa às teorias assim chamadas realistas, quer se trate do realismo exagerado, quer daquele mais mitigado” (GHISALBERTI, 1997, p. 84-85).

<sup>14</sup> Depois de receber o título de *Baccalaureus formatus*, “com mais dois anos de estudos, completou as exigências para o grau de Mestre em Teologia, dando sua leitura inaugural ou *Inceptio*. Mas ele não se tornou Mestre Regente de Teologia (*Magister actu regens*) o que lhe daria o direito de ocupar a cátedra franciscana em Oxford. Ockham permaneceu sempre como *Inceptor*, isto é, como aquele pronto para iniciar suas atividades como professor ou mestre” (LEITE Jr., 2008, p. 165).

<sup>15</sup> Cf. MICHON, Cyrille. *Nominalisme: la théorie de la signification d'Occam*. Paris: Vrin, 1994.

<sup>16</sup> Cf. LEITE Jr., Pedro. *O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

portanto, de uma crítica antirrealista que nega a existência de entidades universais extramentais, reduzindo-as a conceitos.

Perseguindo o objetivo de parcimônia, Ockham também limita a lógica e a metafísica ao nominalismo, ou seja, a única fonte de conhecimento é a intuição sensível<sup>17</sup> – grande precursor do empirismo moderno – e ela só se pode conhecer entes singulares<sup>18</sup>, de tal forma que o nome atribuído a um conjunto de particulares é a única categoria epistemológica universal<sup>19</sup> que existe: “o único universal é o particular, ou, como diz Ockham, as únicas substâncias são as coisas individuais e suas propriedades” (GILSON, 2001, p. 799)<sup>20</sup>. O aspecto geral de seu critério metodológico, tanto filosófico quanto teológico, é cético, uma vez que frisa a restrição da mente humana para compreender a realidade, e antimetafísico.

Esse antirrealismo ockhamista desencadeou o movimento individualista gnosiológico que, rompendo com o aristotelismo, que não contempla um conhecimento intuitivo nas coisas comuns, firma a primazia abstrativa das coisas particulares, pois “é o mesmíssimo o objeto do sentido e do intelecto; ora, o singular é o objeto primário do sentido” (OCKHAM, 1979, p. 358)<sup>21</sup>. É mister ressaltar, todavia, que Ockham não desenvolve o conceito de singular ou particular

na acepção de tudo aquilo que é numericamente uno, porque assim toda coisa é singular, mas no sentido de uma coisa que, além de ser numericamente una, não é um sinal natural ou voluntário (convencional) comum a muitos. Nesse sentido, não são singulares uma expressão escrita, nem um conceito nem a

---

<sup>17</sup> Para Ockham, “o conhecimento não se inicia pela apreensão de dados necessários, e sim de eventos contingentes, isto é, de alguma coisa que não é deduzível ou inferível de alguma outra coisa que seja mais conhecida. Assim o conhecimento humano é condicionado ao contato direto ou indireto com algum objeto ou dado da experiência” (GHISALBERTI, 1997, p. 67).

<sup>18</sup> “O conhecimento intuitivo, portanto, enquanto apreensão imediata do existente individual, tem no objeto sua causa e leva em si mesmo sua garantia; ele precede a todo outro conhecimento, sendo-lhe a fonte e o princípio” (GHISALBERTI, 1997, p. 71).

<sup>19</sup> “Ele afirma que os escolásticos ‘realistas’, ao terem começado pelo universal e dele buscado deduzir a individualidade, ‘enfream o cavalo pelo rabo’ e começaram a inverter tudo. Pois o particular é real como tal, ele é real por si próprio; o que deve ser esclarecido é o universal” (STÖRIG, 2008, p. 232).

<sup>20</sup> “A realidade, portanto, é *toda singular*. E assim cai por terra o problema da individualização, que tanto havia preocupado a mente dos clássicos, porque se considera infundada a passagem da natureza específica ou essência universal ao indivíduo singular. Mas, juntamente com ele, cai por terra também o problema da abstração como tematização da essência específica” (REALE e ANTISSERI, 1990-A, p. 620, grifos no original).

<sup>21</sup> Cf. primazia do conhecimento das coisas singulares, in. *Quodlibeta*, I, q. 13. “Eis duas consequências fundamentais do primado absoluto do indivíduo: antes de mais nada, em contraste com as concepções aristotélicas e tomistas, segundo as quais o verdadeiro saber tem como objetivo o universal, Ockham considera que o objeto próprio da ciência é constituído pelo objeto individual; a segunda é que todo o sistema de causas necessárias e ordenadas, que constituíam a estrutura do cosmo platônico e aristotélico, cede seu lugar a um universo fragmentado em inúmeros indivíduos isolados, absolutamente contingentes porque dependentes da livre escolha divina. Nesse contexto, pode-se compreender a irrelevância dos conceitos de ato e potência, bem como de matéria e forma, nos quais baseava-se há mais de um século a problemática metafísica e gnosiológica ocidental” (REALE e ANTISSERI, 1990-A, p. 617-618).



palavra falada significativa, mas somente uma coisa que não é um sinal<sup>22</sup> comum (OCKHAM, 1979, p. 358)<sup>23</sup>.

Tudo cai no nível da probabilidade (cf. VILANOVA, 1987, p. 851) e do relativismo<sup>24</sup>, uma vez que a primazia do conhecimento está no âmbito particular: “o nosso conhecimento intelectual está no singular. Pois o conhecer intuitivo deve preceder ao abstrativo, e só ele pode servir de fundamento para a nossa cultura” (BOEHNER e GILSON, 1970, p. 537)<sup>25</sup>. Estabelece-se, a partir de então, a supremacia do conhecimento apreensivo sobre o reflexivo ou judicativo<sup>26</sup>. Essas elucubrações filosóficas, que contestam o desejo lógico de descobrir a verdade do real por meio do silogismo e da dedução, influenciarão gravemente a compreensão de Revelação: “entre Deus e os indivíduos que constituem o universo não há intermediário nenhum. Daqui a impostação francamente nominalista e empirista do pensamento ockhamista” (FRANGIOTTI, 1992, p. 109).

Assim, a teologia desenvolvida pelo referido pensador oscila entre o ceticismo, o agnosticismo e o fideísmo (cf. BOEHNER e GILSON, 1970, p. 540), graças a sua lógica que foi muito utilizada “para demonstrar a relatividade de toda verdade” (KNOWLES e OBOLENSKY, 1974, p. 479).

Haverá presunção do ockhamismo, no século XIV, onde quer que o domínio da teologia natural se apresentar como o da simples probabilidade. Em filosofia propriamente dita, essa probabilidade tenderá amiúde a reduzir-se a tão pouca coisa, que assumirá o aspecto de um verdadeiro ceticismo, ainda mais livre de escrúpulos nesse domínio porque se compreenderá por um verdadeiro fideísmo em teologia (GILSON, 2001, p. 815).

---

<sup>22</sup> “O conceito é um signo mental que estruturalmente designa os objetos reais, mas alguns conceitos abarcam uma multidão de objetos maior que aquela à qual outros conceitos remetem: a amplitude do campo de sua significação depende não de conceitos, mas da maior ou menor semelhança existente entre os singulares” (GHISALBERTI, 1997, p. 83-84).

<sup>23</sup> Cf. primazia do conhecimento das coisas singulares, in. *Quodlibeta*, I, q. 13.

<sup>24</sup> O relativismo ockhamista se verifica, sobretudo, a partir da concepção de verdade que sustenta. Segundo Guilherme (1979, p. 380, *Summa Totius Logicae*, II, cap. 21), as exigências para a verdade de uma proposição singular são absolutamente individuais: “para a verdade dessa proposição singular, que não equivale a diversas proposições, não se requer que o sujeito e o predicado sejam realmente os mesmo, nem que, na ordem das coisas, o predicado esteja no sujeito, ou tenha inessência real no próprio sujeito, nem que se uma, na ordem das coisas fora da alma, ao próprio sujeito”.

<sup>25</sup> “Deve-se, pois, concluir que, em se considerando a origem de nosso conhecimento, o *primum cognitum* é constituído pelo singular sensível” (GHISALBERTI, 1997, p. 99).

<sup>26</sup> “Mostrarei que nosso intelecto, até nesta vida, pode ter a respeito do mesmo objeto e sob o mesmo aspecto dois conhecimentos incomplexos especificamente distintos, sendo que um se pode chamar intuitivo e outro abstrativo. (...) Entre os atos do intelecto há dois diferentes. Um é apreensivo, referindo-se a tudo quanto pode ser termo de um ato da potência intelectual, quer seja complexo, quer seja incompleto, porque apreendemos não somente as coisas incomplexas, mas também as proposições, demonstrações, coisas impossíveis, coisas necessárias e universalmente tudo o que a potência intelectual abrange. O outro ato pode ser chamado judicativo, pelo qual o intelecto não apenas apreende o objeto, mas também a ele assente ou dele dissente; e este ato só pode referir-se a um complexo, porque a nenhuma coisa assentimos pelo intelecto senão ao que julgamos verdadeiro, nem discordamos senão daquilo que estimamos falso. E assim se evidencia que a respeito do complexo pode haver dois atos, a saber, o apreensivo e o judicativo” (OCKHAM, 1979, p. 354, Base do conhecimento imediato, in. *Ordinatio*, Prólogo, q. 1).

Mas, não só o nominalismo ockhamista marcará a teologia do século XV, também seu voluntarismo incidirá drasticamente nos rumos da ciência sagrada. Discorrendo sobre o ockhamismo a partir de sua relação com a Teologia, Lortz (1987, p. 125) o caracteriza da seguinte maneira:

il pensiero ocamista ha un taglio logico-formale, è un pensiero "atomizzato", ben distante dalla viva e complessiva proclamazione della salvezza del Vangelo; è quindi in radice non-sacramentale; il conferimento di grazia all'uomo è un'aggiunta esterna, che copre soltanto lo stato di peccato dell'uomo, ma non lo transforma internamente. Dio è visto soprattutto, con accentuazione esageradamente unilaterale ed esclusivamente astratto-filosofica, nella sua incomprendibilità, nella sua irraggiungibilità. Di conseguenza Dio e uomo, e perciò anche fede e scienza, vengono radicalmente separati; viene negata la dimostrabilità dei contenuti di fede per mezzo dell'intellecto naturale; d'altra parte il libero arbitrio deve bastare per osservare i comandamenti di Dio.

Nesta perspectiva, a "gratuidade da criação, que não tem outras razões afora a vontade de Deus, faz que as pretensões da razão à objetividade sejam limitadas ou anuladas, ao mesmo tempo em que a ação não conhece mais normas inteligíveis objetivas às quais se submeter" (GILBERT, 1999, p. 148). Desse modo, sem escrúpulos científicos, ratifica-se a definitiva separação entre filosofia e teologia<sup>27</sup>, afirmando-se que a existência de Deus e seus atributos "são puros artigos de fé, indemonstráveis (...). Ela [a razão] não demonstra realmente. A partir daí, Ockham critica e contesta a razão enquanto pretende explicar o 'dado' da revelação com a ajuda da lógica e de suas demonstrações" (FRANGIOTTI, 1992, p. 110).

Podemos apontar no mundo intelectual nominalista duas correntes de pensamento que exerceram influência [no protestantismo luterano], e são ambíguas sob o ponto de vista religioso. O abandono da metafísica e da religião natural como base racional, para a demonstração teológica e moral, que incentivava uma visão mais humanista e mística da vida cristã; e o abandono da confiança na capacidade da razão de atingir a verdade abstrata. Abrindo assim o caminho para o absolutismo autoritário em assuntos de teologia política (KUNZ, 1978, p. 45).

---

<sup>27</sup> "A época da unidade e da harmonia entrou em decadência. A acentuação do indivíduo – no interior da Igreja, na ordem franciscana e também na sociedade civil – leva ao nascimento do direito subjetivo e, portanto, à noção moderna de liberdade individual e de sua autonomia, tendo por resultado o nascimento da ciência do direito civil, como também do direito eclesiástico. Essas são as consequências últimas da tese fundamental da separação entre razão e fé, entre a ordem espiritual e a ordem mundana, resultando sobretudo no primado do indivíduo sobre qualquer universal" (REALE e ANTISSEI, 1990-A, p. 632).

Ainda sobre o rompimento do vínculo, estabelecido pela Escolástica, entre filosofia e teologia, é possível afirmar, como Störig (2008, p. 233), que com o ocamismo

ambos os domínios estão agora por si. Existe uma “dupla verdade” (semelhante ao que Averróis já havia afirmado muito antes). Da época de Ockham até o presente, esta foi, de fato, a mais grave consequência e conclusão do seu ato: saber e fé, isto é, filosofia e ciência de um lado, religião e teologia de outro, caminham de agora em diante por vias separadas. Cada parte desenvolve suas próprias legitimidades sem considerar a outra. O diálogo entre crença e saber filosófico ficará por um longo tempo quase emudecido. Essa cisão atravessa toda a nossa cultura moderna.

A fé para Guilherme é a única via para Deus, “é o único meio para se voltar a Deus, sem presunção de conhecê-lo, mas com a vontade de amá-lo. (...) Acentua os temas da graça e da predestinação. Ancora no ato de fé a única garantia de salvação” (FRANGIOTTI, 1992, p. 111). Estas hipóteses voluntaristas defendidas pelo presente pensador baseiam-se na sua concepção de onipotência divina, segundo a qual Deus, “que não é manietado por nenhuma necessidade natural, aberto a todas as possibilidades de fato e inimigo das deduções *a priori* a partir de essências apressadamente definidas” (GILSON, 2001, p. 815), é “pura vontade e liberdade. Onipotente e ilimitado, sua decisão é o fundamento de todo evento, de todo acontecimento natural e sobrenatural” (FRANGIOTTI, 1992, p. 111).

Assim sendo, o nominalismo e o voluntarismo ockhamistas acabaram por relegar o tomismo à sombra do esquecimento, pois responderam com maior pertinência, no campo filosófico, à formação do pensamento moderno e, no campo teológico, ao protestantismo nascente. “Sobre esta base voluntarista e nominalista, Ockham opõe, no domínio religioso, a uma teologia racionalista o tradicionalismo fideísta. (...) Seu objetivo parece ter sido o de derrubar toda estrutura intelectual da filosofia e da teologia” (FRANGIOTTI, 1992, p. 112).

Mais grave era a falta de exatidão teológica [do nominalismo], a incerteza em alguns pontos essenciais da teologia (= *die theologische Unklarheit*). No meio de tantas discussões, se reduzia muitas questões a meras opiniões. “A teologia, dirá Lutero em 1519, foi reduzida a meras opiniões... tudo está tão confuso que não resta mais quase nenhuma certeza”. Erasmo e Lutero (...) não têm uma noção exata da Igreja, do primado do Papa, da norma de fé (...) (KUNZ, 1978, p. 45).

No entanto, os teólogos que sucederam à morte de Ockham ocuparam-se em conciliar seus princípios com a doutrina tradicional, acentuando os temas do livre arbítrio humano, que beirou o pelagianismo, “heresia que negava a necessidade do auxílio sobrenatural para o ato

meritório, ou, pelo menos, para que a alma se voltasse para Deus” (KNOWLES; OBOLENSKY, 1974, p. 481), e da liberdade de Deus, que fomentou a ideia de predestinação.

### 3 Ockham: paradigma da reforma luterana

A propagação do nominalismo filosófico-teológico de Guilherme de Ockham, durante o século XV, “foi uma das principais causas da Reforma protestante, como se pode depreender dos escritos de Lutero, onde vemos que um dos seus alvos preferidos é a teologia nominalista de sua época” (MONDIN, 1987, p. 13)<sup>28</sup>. Portanto, se “o mais decisivo do ockhamismo, no que diz respeito à sua incidência na compreensão do mistério revelado e na adequada compreensão da realidade, reside, portanto, em sua análise do conhecimento humano” (SARANYANA, 2006, p. 461), é mister considerar suas teses fundamentais a esse respeito, que são como sementes que “iriam brotar ou crescer somente na época da Reforma” (KNOWLES e OBOLENSKY, 1974, p. 481) com Lutero<sup>29</sup> (1483-1546).

En un “dicho de sobremesa”, Lutero afirma: “Yo soy del partido de Occam”, y aunque Pesch<sup>30</sup> diga que es preciso no sobrevalor esta opinión, como lo hacen Lortz<sup>31</sup> y su escuela, manifiesta uno de los aspectos importantes para comprender la posición teológica del reformador. La tradición ocamista disolvió el lazo que, según Tomás de Aquino, existía entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la revelación. Lutero hizo suya la terminología nominalista. Con su ayuda ataca el *maître à penser* de la escolástica clásica, Aristóteles (VILANOVA, 1989, p. 264).

Paul Gilbert (1999, p. 147) afirma que as ideias basilares que definirão os séculos modernos, bem como o protestantismo luterano, são, parcialmente, de cunho ockhamista; a saber: “o universal não tem sentido real; só o indivíduo existe. O princípio mais fundamental de tudo, o metafísico, é incognoscível de maneira teórica. Somente a prática dá um

---

<sup>28</sup> “Para ele, a filosofia era vã sofisticação, e, pior ainda, fruto daquela absurda e abominável soberba própria do homem que quer basear-se em suas próprias forças e não na única coisa que salva, isto é, a fé. Nessa ótica, Aristóteles parece-lhe como que a expressão de certa forma paradigmática dessa soberba humana. (O único filósofo que não é inteiramente envolvido nessa condenação parece ser Ockham; mas, precisamente ao separar e contrapor fé e religião, fora Ockham que, sob certos aspectos, abraira um dos caminhos que iriam levar à posição de Lutero)” (REALE e ANTISSERI, 1990-B, p. 104).

<sup>29</sup> “No se puede comprender la posición teológica de Lutero sin investigar la tradición ocamista, dela que dependió em muchos aspectos y con la que, em sentido positivo y negativo, estaba conectado” (VILANOVA, 1989, p. 265).

<sup>30</sup> Cf. PESCH, O. H. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: versuch eines systematisch-theologischen dialogs*. Maguncia: 1967, p. 585-595. O autor compara Lutero e Tomás de Aquino, apresentando os aspectos convergentes e divergentes entre ambos.

<sup>31</sup> Cf. LORTZ. *Die Reformation in Deutschland*. Friburgo-Basilea-Viena: 1982, p. 171-178.

acesso a ele (...). O reino do individual é, assim, estabelecido”. Noutras palavras, “a verdade única, válida para todos e em qualquer circunstância, enfraquece-se e se torna incerta nas consciências individuais” (ZAGHENI, 1999, p. 110).

Se esse princípio for aplicado às três *solas* da Reforma protestante – *Sola Scriptura* (contingência da autoridade, do magistério, da mediação humana, da hierarquia<sup>32</sup>), *Sola Gratia* (doutrina da predestinação e negação da liberdade humana<sup>33</sup>), *Sola Fide* (doutrina da justificação e certeza da salvação pessoal<sup>34</sup>) –, torna-se mais evidente a compreensão acerca do potencial teórico e do alcance teológico do ockhamismo: “o grande movimento para a ‘concretude’, para as ‘verdades particulares’, característico da civilização da Renascença” (ZAGHENI, 1999, p. 109-110).

Conforme escreve Romag (1941, p. 23) a respeito da livre interpretação da Escritura Sagrada<sup>35</sup>, “o ockhamismo exerceu também um influxo negativo sobre Lutero. Negligenciava injustamente a Sagrada Escritura e os Padres da Igreja ao fundamentar a teologia; e isto levou Lutero ao extremo oposto: a de ter a Sagrada Escritura, e só a ela, como fonte de fé”. Para ele (2007, p. 1001), “a Palavra de Deus se encontra em uma situação incomparavelmente mais alta que a Igreja, a qual, como criatura da Palavra, não pode determinar, ordenar ou fazer, mas ela deve ser regida, ordenada e estabelecida”. Lortz (1987, p. 132-133) afirma que essa posição é

una misura, come si vede, ben poco esatta, la cui applicazione, in ultima analisi è affidata all’intelligenza di fede del singolo. È una posizione veramente individualista, poiché Lutero non riconosce un vero e proprio magistério vivente. Ciononostante, Lutero si attiene, in modo severamente dogmatico, al teso scritturistico così come egli lo vede e lo intende.

Tutta la portata del principio riformatore della Scrittura si manifesta veramente quando ci si chiede se la Scrittura vincoli o meno il fedele alla Chiesa, alla quale è affidata la Scrittura. La sua interpretazione vincolante, tramandata nella successione apostolica, è quanto costituisce il vero contenuto della “Tradizione”. Anche qui Lutero, ancora una volta, ci delude, quando cerchiamo in lui una presa di posizione univo e coerentemente mantenuta.

---

<sup>32</sup> “A mediação [sacramento da ordem] foi inventada pela Igreja do Papa” (LUTERO, 2007, p. 26).

<sup>33</sup> Cf. LUTERO, Martinho. *Pelo Evangelho de Cristo*. Porto Alegre/São Leopoldo: Concórdia/Sinodal, 1984.

<sup>34</sup> Lutero diz que a fé sozinha basta para a salvação, pois somente ela basta para a justiça (cf. BONI, 2000, p. 57-61).

<sup>35</sup> Sobre o princípio luterano de auto interpretação da Sagrada Escritura (*Scriptura Sacra sui ipsius interpres*) cf. BRAKEMEIER, Gottfried. Interpretação Evangélica da Bíblia a partir de Lutero. In. *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: UNISINOS, 1981. p. 29-48.

Segundo Martina (1995, p. 100-101), “as tese de Lutero sobre a justificação<sup>36</sup> evocam de perto as afirmações de Occam” e, de igual forma, ele “tomava a relação entre filosofia e teologia não sob o ponto de vista aristotélico, mas ocamista” (TÜCHLE e BOUMAN, 1971, p. 45).

Para el reformador, la teología no es tanto una ciencia superior a las demás ciencias, sino más bien un conocimiento de índole distinta, que no puede ser homologado con el resto de los conocimientos humanos. Enfrente a Occam, Lutero subrayó la irracionalidad de la fe, porque no tenía confianza en las posibilidades de la razón para conocer y explicar las cuestiones relativas a la fe, sobre todo a causa de la corrupción de la razón que participaba en los deseos perversos de la voluntad humana (VILANOVA, 1989, p. 267).

Na justificação pela fé, a pessoa é aceita incondicionalmente – justificação do ímpio, na terminologia paulina –, aceita assim como é, e não pelo que tem ou pode produzir. Parece-me haver aqui também uma das importantes raízes para a moderna questão dos direitos humanos (ALTMANN, 1981, p. 22).

Outro assunto de convergência entre o ockhamismo e o luteranismo é o papado: “Ockham não rejeita a autoridade pontifícia, mas a assemelha à de um príncipe ordinário” (FRAGIOTTI, 1992, p. 108), de modo que as decisões papais deveriam se submeter à aprovação do clero e do povo<sup>37</sup>; isto lançará as bases para a primazia do sacerdócio comum dos fiéis<sup>38</sup>, presente na reforma: “em vez da Igreja com seu Papa, seus bispos e seus padres, a única coisa necessária é o conveniente anúncio da doutrina da justificação pela fé (...): cada um é, igualmente, chamado ao sacerdócio de Cristo. Há somente este sacerdócio geral” (O’BRIEN, 1959, p. 17). Baseando-se em 1Pd 2,9, Lutero assevera (2007, p. 90) “que todos somos igualmente sacerdotes, isto é, que temos o mesmo poder na palavra e em qualquer sacramento” e afirma:

daí, pois, vem essa detestável tirania dos clérigos com relação aos leigos. Confiam na unção corporal pela qual suas mãos são consagradas e, depois, na tonsura e na veste. Não só creem

---

<sup>36</sup> “Infantti, Occam e alcuni accamisti, in evidente contraddizione col Nuovo Testamento, avevano degradato la grazia ad un elemento secondario. Alcuni avevano espressamente insegnato che le forze umane sono sufficienti per ottenere la giustificazione” (LORTZ, 1987, p. 125).

<sup>37</sup> “E sacudido o jugo da tirania, saberemos que quem é cristão possui a Cristo; quem possui a Cristo tem tudo o que é de Cristo, tendo poder sobre tudo” (LUTERO, 2007, p. 110). “A comunidade como um todo tem que ter poder de escolher e afastar um pároco” (BONI, 2000, p. 145).

<sup>38</sup> “Il nuovo concetto di Chiesa, fondato assieme ala causalità assoluta di Dio, Lutero lo elaborò negli anni 1517-1519, e ne trasse delle conseguenze decisive, nei ter scritti programmatici del 1520 (§ 81, III): se Dio opera ogni cosa e la volontà non opera nulla, e se le opere non servono ala salvezza, allora non è necessario alcun sacerdozio particolare, non sono necessari conventi, né voti, anzi non debbono nemmeno esistere perché sono delle istituzioni nelle quali l’uomo si mette al posto di Dio, rappresentano un peccato contro il primo comandamento e sono peciò manifestazioni dell’anticristo” (LORTZ, 1987, p. 131).

que são mais que os leigos cristãos, que são ungidos com o Espírito Santo, mas até os consideram cachorros indignos de serem enumerados juntamente com eles na Igreja. Por isso atrevem-se a mandar, exigir, ameaçar, pressionar e espremer em todo o sentido. Resumindo: o sacramento da Ordem foi e continua sendo uma maquinação belíssima para consolidar todas as monstruosidades que se cometeram até o presente e que ainda se cometem na Igreja (2007, p. 106).

Entretanto, no que concerne à ordem da salvação, o referido revolucionário, distanciando-se de Ockham que, “a ponto de aproximar-se de certo semipelagianismo” (MARTINA, 1995, p. 101)<sup>39</sup>, atribuía grande importância às obras humanas, elimina “o elemento naturalístico do ocamismo, declarando a vontade humana incapaz de conseguir a justiça” (ROMAG, 1941, p. 24). Assim, “a moralidade das ações humanas, portanto, não depende de sua natureza intrínseca, mas somente da vontade de Deus. (...) Lutero desvaloriza nossas forças, na linha do pessimismo agostiniano” (MARTINA, 1995, p. 100-101)<sup>40</sup>.

Se por um lado Ockham reduz ao mínimo a necessidade metafísica, por outro, enaltece a onipotência divina, de sorte que a moral do homem depende unicamente da vontade de Deus. O que se pretende com isso não é atribuir a Guilherme de Ockham o desencadeamento objetivo do protestantismo, mas evidenciar que seu legado intelectual, satisfazendo “a certas formas do pensamento teológico e do sentimento religioso, reprimidos pelas grandes sínteses do século XIII, (...) despojando a teologia de sua armadura escolástica” (GILSON, 2001, p. 818), preparou os fundamentos da obra empreendida, dois séculos depois de seu falecimento, por Lutero que o chamava de “Occam, o meu caro mestre” (MARTINA, 1995, p. 100).

## Referências

ALTMANN, Walter. Lutero, afinal, o que quis? In. *Reflexões em torno de Lutero*. São Leopoldo: UNISINOS, 1981.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1970.

BONI, Luis Alberto de (Org.). *Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*. Trad. Ilson Kayser (Coor.). Petrópolis: Vozes, 2000.

---

<sup>39</sup> Cf. Catecismo Maior do Dr. Martinho Lutero. In. *Livro de Concórdia: as confissões da Igreja Evangélica Luterana*. Trad. Arnaldo Schüller. São Leopoldo/Porto Alegre: Concórdia/Sinodal, 1980. p. 385-496.

<sup>40</sup> Cf. LUTERO, Martinho. *O Magnificat*. Petrópolis: Vozes, 1968.

- FAITANIN, Paulo. *Os Filósofos: Clássicos da Filosofia*. Org. Rossano Pecoraro. v. 1. [de Sócrates a Rousseau]. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2008.
- FRANGIOTTI, Roque. *História da Teologia: II – Período medieval*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre: EPIPUCRS, 1997.
- GILBERT, Paul. *Introdução à Teologia Medieval*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LEITE Jr., Pedro. *Os Filósofos: Clássicos da Filosofia*. Org. Rossano Pecoraro. v. 1. [de Sócrates a Rousseau]. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2008.
- LIBERA, Alain de. *Filosofia Medieval*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário; Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.
- KENNY, Anthony. *Uma Nova História da Filosofia Ocidental: Filosofia Medieval*. Trad. Edson Bini. v. 2. São Paulo: Loyola, 2008.
- KNOWLES, D.; OBOLENSKY, D. *Nova História da Igreja: A idade média*. Trad. João Fagundes Hauck. Petrópolis: Vozes, 1974.
- KUNZ, Armindo Antonio. *História da Igreja: a Idade Nova (1303-1648)*. Taubaté: Instituto Teológico SCJ, 1978.
- LORTZ, Joseph. *Storia della Chiesa: considerata in prospettiva di storia delle idee*. II – Evo moderno. Milano: Paoline, 1987.
- LUTERO, Martinho. *Do Cativoiro Babilônico da Igreja*. Trad. Martin N. Dreher. São Paulo: Martin Claret, 2007.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias: I – A era da Reforma*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1995.
- MONDIN, Battista. *Os Grandes Teólogos do Século Vinte: I – Os teólogos católicos*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1987.
- MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.
- O'BRIEN, John A. *Martinho Lutero: o sacerdote que fundou o Protestantismo*. Petrópolis: Vozes, 1959.
- OCKHAM, William of. *Seleção de textos*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. 2.ed. São Paulo: Abril, 1973. [Os pensadores].
- REALE, Giovanni; ANTISSEI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 3.ed. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990-A.



\_\_\_\_\_. *História da Filosofia: do Humanismo a Kant*. 2.ed. v. 2. São Paulo: Paulus, 1990-B.

ROMAG, Dagoberto. *Compêndio da História da Igreja: II – A idade média*. Petrópolis: Vozes, 1940.

\_\_\_\_\_. *Compêndio da História da Igreja: III – A idade moderna*. Petrópolis: Vozes, 1941.

SARANYANA, Josep-Ignasi. *A Filosofia Medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca*. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2006.

STÖRIG, Hans Joachim. *História Geral da Filosofia*. Ver. Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2008.

TÜCHLE, G.; BOUMAN, C. A. *Nova História da Igreja: Reforma e contrarreforma*. Trad. Waldomiro Pires Martins. Petrópolis: Vozes, 1971.

VILANOVA, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana: I – De los Orígenes al siglo XV*. Barcelona: Herder, 1987.

\_\_\_\_\_. *Historia de la Teología Cristiana: II – Prerreforma, reformas, contrarreforma*. Barcelona: Herder, 1989.

ZAGHENI, Guido. *A Idade Moderna: Curso de História da Igreja III*. São Paulo: Paulus, 1999.