

HERANÇA OCKHAMISTA – UMA VIA DE LEITURA PARA ENTENDER A REFORMA PROTESTANTE

*The Ockhamista heritage – a reading pathway
to understand the Protestant Reformation*

FÁBIO FALCÃO OLIVEIRA

Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

atelc_off@hotmail.com

RESUMO O presente artigo tem como perspectiva percorrer os caminhos da formação do pensamento ockhamista levando em consideração o movimento que a cultura literária árabe proporcionou na Idade Média. Nesta via, entendemos que as disparidades que aparecem neste artigo adentram, não apenas na construção do conhecimento e estrutura eclesíastica, como também em uma proposta para o surgimento do protestantismo. É Guilherme de Ockham, um dos principais doadores para Reforma Protestante que, doando a parcimônia, contribui de forma significativa para o papel dos futuros reformadores. Não poderíamos conceber a Reforma Protestante sem entender os passos deste franciscano.

Palavras-chave: NOMINALISMO. REFORMA PROTESTANTE. OCKHAM E ARISTOTELISMO.

ABSTRACT The prospect of this article is to follow the pathways of the creation of the ockhamistic thought considering the movement the Arabic literary culture produced in the Middle Ages. In this sense, we understand that the disparities that appear in this paper enter not only in the construction of the knowledge and ecclesiastical structure but also in a proposal for the emergence of Protestantism. William of Ockham is a major contributor to the Protestant Reformation, since thrift contributes significantly to the future role of reformers. We could not conceive the Protestant Reformation without understanding this Franciscan priest's steps.

Keywords: NOMINALISM. PROTESTANT REFORMATION. OCKHAM AND ARISTOTELIANISM.

INTRODUÇÃO

Quando pensamos na Reforma Protestante, entendemos que ela foi iniciada no século XVI, com Lutero e outros contribuidores. Não diremos que seria incorreto fazer esse exercício, porém, percebemos que as questões levantadas neste artigo poderão colocar em perspectiva outra proposta. Em alguns casos, a Reforma Protestante apresenta uma herança ockhamista que se revela na própria composição teológica.

Pensar nesta questão é valorizar a Reforma Protestante, é possibilitar vias de leituras que levam o pesquisador a questionar disparidades que possam aparecer. O nominalismo proporcionou ferramentas que foram utilizadas pelos religiosos dos séculos XVI ao XVII, além de contribuir com diversas possibilidades para a ciência moderna.

Devemos perceber que o nominalismo seria um dos principais esteios para a Reforma Protestante; nem Guilherme de Ockham nem, muito menos, os pensadores e religiosos da época sabiam que esta filosofia possibilitaria vias para questionar a Igreja em meio a um conflito de ideias filosóficas, políticas e pedagógicas.

A Reforma Protestante foi o maior conflito eclesiástico dos séculos XV e XVI, e deixar o nominalismo fora desse embate significa não perceber uma das principais reflexões da época. Conseguimos perceber a influência nominalista em Lutero, em Calvino, em Zwinglio e muitos reformadores.

O movimento nominalista do século XIII estende-se até os séculos XVI e XVII levando as ideias de Guilherme de Ockham como tinteiro para escrever um evento que alteraria a história da religião cristã ocidental; ideias de separação entre Estado e Igreja que só se concretizaram na Reforma, como a educação, quando desvinculou o ensino da instituição religiosa, ou pela forma como entendia o mundo laico.

A Reforma Protestante levou muitos homens a entenderem o significado da justificação pela fé, da intervenção divina, o princípio de salvação, a possibilidade de o homem intervir (sem representantes) por si só, por seus pecados etc. Entre tantos fatores que promoveram a Reforma Protestante, Guilherme de Ockham apresenta-se inserido nesta contribuição e, por via de suas ideias, conseguimos perceber (no nominalismo) um fator não menos importante, e, sim, preciso para reconhecermos que esta filosofia nominalista tocou o calcanhar da Igreja.

ESTRUTURAÇÃO ECLESIASTICA: POSSIBILIDADES REPRESENTATIVAS DO TOMISMO E NOMINALISMO

Na Idade Média, o cristianismo transformou-se em uma instituição intelecual, e por sustentar sua proposta política, acabava divergindo de qualquer pensamento que colocasse em xeque a tradição e unidade que séculos atrás, em meio a lutas, tinha conquistado.

O principal talismã da Igreja na Idade Média era o aristotelismo, que passou a ser cristianizado quando Tomás de Aquino apropriou-se de sua filosofia. Colocar-se contra o sistema tomista adotado pela Igreja era digno de punição, definida como “excomunhão, o confisco dos bens, o banimento e mesmo a condenação à morte” (BOFF, 1993, p. 13).

No século XI, até o século XIII, o dogmatismo cristão já sofria com o aparecimento de novas doutrinas. Os cátaros¹ e os valdenses² no sul da França foram dos primeiros a sofrerem com a investida da Igreja cristã, que não aceitava outra proposta de salvação.

¹ Cátaros, do grego *katharos* – puros. Era aplicado às várias seitas, especialmente aos albigenses e movimentos semelhantes da Alemanha e da Itália. Esses albigenses eram uma seita do sul da França (séc. XI-XIII) exterminada por uma cruzada religiosa no séc. XIII. Eles não aderiram e rejeitavam o conjunto de doutrinas católicas. Baseavam sua crença em um dualismo que considerava a matéria como encarnação do mal (DI-CKENS, 1971, p. 211).

² Por causa da perseguição da Igreja cristã, os valdenses reuniam-se em grutas ou nas casas, clandestinamente. Celebravam a ceia apenas uma vez por ano e negavam a autoridade de Roma. Excomungados em 1184, eles eram contra o culto às imagens e entendiam esta prática como idolatria.

Devemos lembrar que a Inquisição³ alcança seu ápice em 1232, com Frederico II (que publicou editos de perseguição aos hereges em todo império) e foi o papa Gregório IX que, temendo as ambições políticas e religiosas de Frederico II, tomou para si a tarefa e o recrutamento de membros para essa empreitada. Conforme explica, com detalhes, Boff:

Estes foram recrutados entre os membros da ordem dos dominicanos (a partir de 1233), seja por sua rigorosa formação teológica (eram tomistas), seja também pelo fato de serem mendicantes e por isso presumivelmente desapegados de interesses mundanos. A partir de então se foi criada uma prática de controle severo das doutrinas, legitimadas com sucessivos documentos de 1252, que permitia a tortura nos acusados para quebrar-lhes a resistência. Até que em 1542 o Papa Paulo III estatuiu a Sagrada Congregação da Inquisição Romana a Universal ou Santo Ofício como corte suprema de resolução de todas as questões ligadas à fê e a moral. (1993, p. 13-14).

Quando pensamos em Reforma Protestante⁴ devemos compreender que não foi uma proposta do século XVI. A crise, conforme escreveu Leonardo Boff (1993), antecedeu a reforma. A discórdia promovida pela Igreja é anterior à Reforma Protestante, estabeleceu um momento de insegurança e favoreceu a penetração de uma literatura estrangeira afetando a Igreja de Roma.

Segundo Koyré, do século VI ao século XI os tempos foram marcados pela barbárie política, econômica e intelectual; porém, do século XI ao XIV, temos uma “época extraordinariamente fecunda, época de vida intelectual e artística de uma intensidade sem par [...] ao qual devemos, entre outras coisas, a arte gótica e a filosofia escolástica” (1991, p. 22).⁵

Essa época intelectual possibilitou a vários pensadores verem o mundo com outros olhos. Ainda que o controle doutrinário fosse severo, muitos arriscavam pensar, e entre tantos, Tomás de Aquino⁶ fazia parte da grande gama de intelectuais que decidiram refletir sobre o mundo em sua volta.

Tomás de Aquino, no escolasticismo, foi o responsável por estruturar a Igreja em um momento de crise. Aderiu à leitura de Aristóteles e instaurou um pensamento católico com base no Estagirita. Aristóteles passou a ser o ponto de partida da Igreja de Roma, um motor que proporcionava reflexão e princípio para estabelecer dogma.

³ O *Manual dos inquisidores* (BOFF, 1993) surge apenas em 1376, escrito por Nicolau Eymerich e revisto apenas em 1376 por Francisco de La Peña. Esses dois personagens dominicanos codificam as práticas e justificam-nas embasados em uma teologia ideológica. O ponto principal desses personagens é controlar as doutrinas que culminam fora da Igreja e fermentam a divergência na tradição (BOFF, 1993, p. 12).

⁴ No artigo intitulado *A reforma protestante e a educação*, o pesquisador Valentin (2010, p. 62) comenta que o título de reforma protestante só foi associado ao evento promovido por Martinho Lutero no ano de 1517, quando houve lutas entre católicos e luteranos, levando “Carlos V aceitar a existência das Igrejas luteranas, assinando com os protestantes a *Paz de Augsburgo*”, um tratado datado no dia 25 de setembro no ano de 1555 que foi elaborado pela Dieta do Sacro Império Romano-Germânico autorizando a cada príncipe escolher sua religião.

⁵ Para Koyré (1991, p. 23), existe uma verdadeira continuidade entre a filosofia medieval e moderna: “Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, muitas vezes, não fazem senão continuar a obra de seus predecessores medievais”.

⁶ Nascido em 1224-5 em Rocca Secca, região de Nápoles, morreu aproximadamente em 1274, em Fossa Nova (DE BONI, 2000).

Nesta forma de filosofia, para Tomás de Aquino, a salvação eterna do homem teria uma base apoiada, não apenas nas ciências filosóficas criadas pela razão humana, ela estaria na compreensão da revelação. Assim, para que o homem obtivesse a salvação eterna, seria necessária, além das ciências filosóficas, outra ciência com base na revelação (SENARCLENS, 1970, p. 23). Diz Tomás de Aquino:

Para a salvação do homem, é necessária uma doutrina, conforme à revelação divina, além das filosóficas, pesquisadas pela razão humana. Porque, primeiramente, o homem é por Deus ordenado a um fim que lhe excede a compreensão racional, segundo as escrituras: *o olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te esperam*. Ora, o fim deve ser previamente conhecido pelos homens, que para ele têm de ordenar as intenções e atos. De sorte que, para salvação do homem, foi preciso, por divina revelação, tornarem-se-lhe conhecidas certas verdades superiores a *ratio* (razão). (1980, p. 2)⁷

Tomás de Aquino fixa a teologia no campo da filosofia e, ao mesmo tempo, a relação com a filosofia natural configura-se como aspecto de assumir o conjunto do pensamento aristotélico e conhecer os dados da revelação por via da *ratio*: “Esse segundo aspecto da questão assumira importância especial na sua época em virtude da influência de Aristóteles no conjunto do pensamento medieval” (SENARCLENS, 1970, p. 23).

Tomás de Aquino entende que a estrutura eclesiástica da verdade não está somente no intelecto, mas nas coisas. Citando Agostinho, o autor em questão lembra que este reprova a definição da verdade quando o sujeito não conhece o objeto. Isto é, uma pedra só pode ser conhecida quando vista e percebida: a verdade está nos objetos e não no intelecto.

Parece que a verdade não está somente no intelecto, mas antes nas coisas. Pois Agostinho reprova esta definição da verdade: *A verdade é aquilo que visto*; porque, então, as pedras, ocultas no mais profundo seio da terra, não seriam verdadeiras pedras, porque não se vêem. Também reprova esta outra: *A verdade é tal, que é vista pelo sujeito, se quiser e puder conhecê-la*; pois, se assim fosse, nenhuma verdade existiria, se ninguém pudesse conhecê-la. E define assim a verdade: *A verdade é o que é*. Donde se conclui que a verdade está nas coisas e não no intelecto. (AQUINO, 1980, p. 164).⁸

Santo Agostinho refere-se à verdade da coisa e exclui de si a noção da verdade e a comparação que surge no desenvolvimento do nosso intelecto. Agostinho é por ele reproduzido: “Agostinho refere-se à verdade da coisa; e exclui dessa noção da verdade a comparação com nosso intelecto. Pois de toda definição se exclui o que é acidental” (AQUINO, 1980, p. 164-165).⁹

Tomás de Aquino acreditava que a “verdade” é a verdade que é provocada pela *noção* que o ser tem das coisas. Pautado em Aristóteles, argumenta e expõe sua teologia colocando-a à prova:

⁷ *Suma Teológica*, vol I, Quest I, Art 1.

⁸ *Suma Teológica*, vol I, Quest XVI, Art 1.

⁹ *Suma Teológica*, vol I, Quest XVI, Art 1.

semelhantermente, não é a verdade da coisa, mais o seu ser, que causa a verdade do intelecto. Por isso, o Filósofo diz, no lugar citado, que a opinião ou a oração é verdadeira *porque a realidade existe, não porque seja verdadeira*. (AQUINO, 1980, p. 166).¹⁰

Aristóteles entende que a verdade que se forma na construção do conhecimento é uma formulação do intelecto, o que é verdadeiro, ou não é aquilo que pode ser demonstrado, verificado e provado: o que pode ser provado “se refere aos vínculos ou ligações entre as categorias” (CHAUI, 2002, p. 362); por esse motivo, Tomás de Aquino pontua que ele não exclui o que lhe é essencial.

Boff (1993) lembra que, uma coisa é a verdade nela mesma e outra são as várias formulações históricas de verdade. Na escolástica medieval, essa formulação de Tomás de Aquino era aplicada, contudo, existiam várias práticas para conceber a verdade e outras formulações.

Entendemos que a verdade, como se vê nas várias culturas da medievalidade, permite várias linguagens, elaborações de conceitos novos. Isto forma uma nova prática educativa com novas significações teológicas. Por isso, a definição de verdade não pode cair sob o domínio da posse exclusiva de alguém.

Tomás de Aquino, para configurar uma unidade sólida por intermédio da construção do conceito de verdade eclesiástica, foi levado a preocupar-se com o averroísmo que irritou os pensadores de fervor filosófico. Este averroísmo levará à criação de um nominalismo, que terá como seu principal pensador Guilherme de Ockham.¹¹ Dickens (1971, p. 212) escreve que o nominalismo é um:

sistema escolástico e teológico chamado *via moderna*, para opor ao realismo do séc. XIV, denominado *via antiga*. Tornou-se quase sinônimo de ockhamismo, devido ao seu principal exegeta, Guilherme de Ockham. Ele baseia-se na crença segundo a qual os universais, ou termos abstratos em geral, são unicamente palavras sem realidade ou existência objetiva que lhe corresponda.

Avançando diante da percepção filosófica de Tomás de Aquino está Guilherme de Ockham, que percebe a singularidade e entende que esta acaba definindo o conceito. Entendemos que no nominalismo as entidades individuais só existem em sua perfeita singularidade. Já os universais não podem existir de forma concreta, só existem no âmbito da linguagem (MORA, 2001).

¹⁰ *Suma Teológica*, vol I, *Quest* XVI, Art. 1.

¹¹ Por causa de suas ideias revolucionárias, Guilherme de Ockham (1280-1300 d.C.), no ano de 1324, é chamado pelo papa João XXII para prestar contas de suas formulações nada ortodoxas. Perseguido pela Igreja Católica Romana foi julgado durante três anos e excomungado consumando sua condenação no ano de 1328. Fugindo de Avignon, aceitou a ajuda do imperador Ludovico, e começou a residir em Munique na Alemanha. Encontrando apoio na corte do Imperador, o defendeu contra as acusações do papa João XXII. Ainda escreveu vários escritos políticos e filosóficos vivendo até 1349 ou 1350 onde morreu de cólera (BRÉHIER, 1959).

Guilherme de Ockham, pioneiro no nominalismo, argumentou que insistir na existência dos universais como produto da criação da mente de Deus, por exemplo, é limitar seu poder, sua onisciência divina. Admitir universais nas *coisas-em-si* é afirmar que as coisas têm um modelo próprio, limitando também o poder do sagrado (MORA, 2001).

Estêvão lembra que o nominalismo de Guilherme de Ockham trata de entender como as palavras elucidam os conceitos; isso porque “o conhecimento dos princípios são mais evidentes que as conclusões, uma vez que o conhecimento das premissas é causa do conhecimento, da evidência e da necessidade das conclusões” (1997, p. 107).

Esse diálogo que Guilherme de Ockham faz com a filosofia tomista só foi possível porque Tomás de Aquino adere a Aristóteles e compreende que tudo o que é diferente o é em virtude de algo, *é-o* pelo fato de não ser o mesmo que outra coisa dada. Guilherme de Ockham entende que duas coisas podem diferir especificamente ou necessariamente (MORA, 2001).

Os objetos, seres etc. podem ser diferentes numericamente, apesar de terem a mesma natureza. Por exemplo: uma coisa tem a identidade A, enquanto outra coisa, apesar da mesma natureza, tem a identidade B; nem A nem B formam o *ser*, e, sim, partes da identidade do ser ou o ser individual, mas isso não significa que sejam singulares, apesar da mesma natureza. De qualquer forma, a razão pode diferir quando a diferença das coisas aplica-se aos termos e conceitos. Isto é, as *coisas em si* pertencentes à mesma espécie diferem, e esta diferença é aplicável em termos e conceitos. Continua Ockham:

Saiba-se que não se torne singular 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 comum a muitos. Neste sentido, não são singulares uma expressão escrita, nem um conceito nem a palavra falada significativa, mas somente uma coisa que não é um sinal comum. (1973, p. 352).¹²

Um realismo de Santo Anselmo, por exemplo, não podia admitir que o universal fosse uma só palavra, um simples vocábulo, um som que foi formado para conceituar a *coisa-em-si* (MORA, 2001). Ockham contrapunha-se a esta forma de realidade apresentada pelo realismo:

digo, porem, que as palavras faladas são signos subordinados aos conceitos ou intenções da alma, não porque, tomando propriamente o vocábulo signo, as palavras faladas sempre significam primeiro e propriamente os conceitos da alma (OCKHAM, 2001, p. 345).¹³

Isso Ockham dizia, segundo Leite Junior (2003, p. 61) que, para ele, todas as opiniões concordam “basicamente em colocar nos indivíduos (nos singulares) uma certa natureza (*natura*) que é de algum modo universal”. Significa que Ockham rejeita a opinião dos adversários (entre tantos, Tomás de Aquino e Duns Scot), que sustentam a existência de uma natureza que é comum a todos, isto é, constitutiva a muitos.

¹² *Quodlibeta, I, Q. 13.*

¹³ *Suma de Toda Lógica*, Livro I, § 1.

Acertadamente, a pesquisadora Perin (2005, p. 63) entende que “para Ockham, como fora para Abelardo, era preciso nominar e justificar a existência de todas as coisas”. Isso porque ela pontua que, embora os objetos proviessem dos universais, havia uma singularidade e uma necessidade de nominá-los.

Basicamente, o nominalismo afirma que as discussões sobre os universais, sobre gêneros e espécies em geral, não são realidades, isto é, para os nominalistas, os universais não são realidades exteriores às coisas, não definem a realidade, como definia o realismo, e não abraçam a realidade das coisas “em si”, como entendiam os conceitualistas (MORA, 2001).

Para Guilherme de Ockham, os universais são apenas nomes, termos ou vocábulos, por meio dos quais se podem designar indivíduos e coisas (DE BONI, 2000). Foi Guilherme de Ockham, segundo Perin (2005), quem conseguiu fazer a distinção entre o universal e o singular, estabelecendo uma educação lógica.

Essa distinção é explanada por Leite Junior (2003), quando ele lembra que, para entendermos a diferença entre universal e singular, temos que compreender a questão da unidade numérica.

Leite Junior destaca o seguinte exemplo: quando vemos qualquer objeto de cor branca (uma folha ou uma flor, por exemplo) não entendemos a brancura como uma unidade numérica, “mas, enquanto contida na folha, tem realmente uma unidade numérica, na medida em que a folha mesma tem tal unidade”. Isso significa que a natureza (*natura*) “em si mesma é simplesmente comum (*communis*) isto é, indiferente tanto à universalidade quanto à singularidade” (2003, p. 67). O autor lembra que, para Guilherme de Ockham, a *natura*, enquanto comum nas coisas, é um universal incompleto e só se torna completo quando existe a prática do intelecto para compreender a *coisa em si*.

Segundo Leite Junior, Guilherme de Ockham, ao analisar os textos de Scot, informa, em sua obra *Scriptum in librum primum sententiarum na quaestio VI*, “a *natura*, por si mesma, não tem unidade numérica, mas adquire essa unidade numérica no indivíduo” (apud LEITE JUNIOR, 2003, p. 69). Em outras palavras “A natureza em si-mesma é simplesmente comum (*communis*), isto é, indiferente tanto à universalidade quanto à singularidade [...] nas coisas a *natura* é um universal incompleto e apenas no intelecto é um universal completo”. Para Ockham o *communis* não pode ser interpretado como universal, porém, *communis* “é aquilo que, pensado, é sempre universal” (Ibidem, 2003, p. 67).

A Igreja considerava Ockham um herege, e sua filosofia, pagã: “A filosofia escolástica fora contaminada pelo averroísmo e o nominalismo” (DICKENS, 1971, p. 9). Passos (1972) lembra que o franciscano entendia em seu *breviloquium* que muitas das leis haviam sido criadas, não pelos reis, mas pela força dos costumes que, com o correr do tempo, deu-lhes legalidade.¹⁴

¹⁴ Segundo Passos (1972, p. 166), foi o papa João XXII, na bula *Quia Vir Reprobus*, quem argumentou contra a concepção de pobreza pregada e vivida pelos franciscanos e, após tal feito, alegou que o direito de propriedade foi introduzido pela lei divina. Ockham refutou tal alegação, dizendo que “os bens seculares [...] puderam ser adquiridos não apenas pelas leis imperiais ou reais, mas pelos costumes louváveis ou razoáveis e ainda pelas leis humanas criadas pelos povos e por outras pessoas que tinham poder e autoridade recebidos pelo povo, e de fato antes mesmo de haver imperador e reis, muitas propriedades privadas eram possuídas pela força” (OCKHAM apud PASSOS, 1972, p. 166).

Ockham entendia que as leis criadas por Roma eram uma validação dos costumes da Igreja que foram transformados em artigos legislativos para uma estruturação eclesiástica. Com isso, o nominalista coloca-se como o primeiro reformador da Igreja quando arduamente apresenta uma *via* reflexivo-educativa cortante e sistemática que produziu uma nova percepção da realidade – as doutrinas eclesiásticas são convenções humanas. Isso bastava para iniciar uma disputa entre Ockham e o papado da época. Este homem é tido como o primeiro moderno e último medieval.

Exemplo disto, encontramos em Marsílio Mainardini (2001),¹⁵ em cuja obra, *O Defensor da paz (Defensor Pacis)*, inicia e promove uma investida dos soberanos contra a Igreja no século XIV. Marsílio, ao tentar esclarecer vários significados da palavra “lei” e o que ela significa para um povo, percebe que o objetivo de um governo é fazer com que a lei “proporcione uma certa segurança e estabilidade governamental” (MAINARDI, 2001, p. 326).¹⁶

Iniciando um diálogo com Aristóteles e a Igreja Católica sobre questões do Estado, Marsílio percebe que todo poder e prelado deveriam ser inteiramente do povo, secularizando a organização política. Com isso ele causa um fator separatista entre Igreja e sociedade.

A “via moderna”, no entanto, só foi configurada como forma educativa pela investida de Guilherme de Ockham, e não de Marsílio de Pádua. Ockham levou a compreensão do sujeito a outra perspectiva no pensamento medieval, fora do âmbito da Igreja. Os simpatizantes de Platão e Agostinho faziam frente aos dominicanos e franciscanos, simpatizantes de Aristóteles. Segundo Sciacca (1969, p. 217), “A primeira fica mais ou menos fiel à tradição platônico-agostiniana e não tem simpatias para Aristóteles; a outra, ao contrário, enfrenta o aristotelismo, critica as interpretações neoplatônicas e árabes”.

Na filosofia de Ockham encontra-se uma herança estrangeira, para não dizer pagã, divulgada por Avicena (ao qual foi apresentada nos textos de Duns Scot). Segundo Vier (1997), isto foi um donativo da própria estruturação pedagógica das universidades da Idade Média. Koyré pontua que “as primeiras traduções das obras filosóficas e científicas gregas para o latim foram feitas, não diretamente do grego, mas através do árabe” (1991, p. 24). E isso aconteceu porque não havia ninguém no Ocidente que compreendesse livros tão difíceis; são os árabes que exercem essa missão educativa.

Na escolástica, foi Tomás de Aquino quem apresentou Aristóteles, porém tanto os dominicanos como os franciscanos liam Aristóteles por causa da Falsafa árabe, e o maior exemplo desta assimilação é Duns Scot e Guilherme de Ockham; que além do Estagirita, liam a *Falsafa*, herança das universidades ocidentais; Ockham é considerado o grande expoente da *via moderna* (filosofia com base no aristotelismo), que se opõe à *via antiga* (cuja base filosófica é platônica).

A filosofia tomista fez os pensadores do século XIII acreditarem que seria possível uma síntese sólida entre a teologia natural e a teologia revelada. Entretanto, no século XIV encontramos o resultado do esforço oferecido no século anterior. E esse resultado não foi

¹⁵ Geralmente conhecido como Marsílio de Pádua que nasceu 1280 em Pádua e em 1343 faleceu em Munique.

¹⁶ *O Defensor da Paz, Diccão I, Parte 11, § 1.*

satisfatório para solucionar o problema apresentado pela estrutura de mundo em constante transição (GILSON, 2001). Boaventura, Tomás e Alberto Magno, sem contar os averroístas, insistiam em dizer que o problema era insolúvel.

[...] é por isso que o século XIV é, em larga medida, um século de crítica – entendamos com isso de crítica da filosofia pela teologia, ou por isso mesmo sobre as instâncias da teologia. Desse ponto de vista, Duns Scot é o primeiro filósofo em que o espírito do século XIV se manifestou. (GILSON, 2001, p. 794).

Quando Ockham estuda o dualismo de Tomás de Aquino e o sistema apresentado por Duns Scot, ele elabora uma crítica à filosofia deste último e, nas entrelinhas, “esfaqueia” Tomás de Aquino e todo o sistema teológico do medievo, sistematizando a parcimônia.¹⁷

Ockham foi um inovador; e até recentemente ele teve de sofrer por ser julgado antes em função de sua suposta influência sobre outros do que em atenção às suas próprias realizações. [...] Foi assim que Ockham passou a ser visto como demolidor da escolástica, responsável pelo transtorno do delicado equilíbrio entre *fides et ratio*, graças a uma combinação de lógica implacável e insensibilidade religiosa, senão de ceticismo. (VIER, 1997, p. 135).

Para Guilherme de Ockham, é insustentável tomar os preceitos da fé para justificar a ciência ou, vice-versa, é improvável, para o autor citado, que os universais expliquem o singular. Para o portador da navalha, a ciência, por exemplo, tem como princípio a evidência, e a teologia só possibilita ao homem conhecer conceitos (ESTÊVÃO, 1997).

Para o nominalista, as *categorias* de Aristóteles apresentam uma teologia, entendendo que os conceitos estão subordinados à intenção da alma, provocando equívocos,¹⁸ por acaso ou subordinação, e unívocos,¹⁹ que se subordinam a um conceito único ou termo demonstrativo (OCKHAM, 2001).²⁰ Esta estrutura nominalista tem como ferramenta pedagógica uma navalha que toca o coração da teologia tomista e dilacera a estrutura da Igreja, separando ciência (que é demonstrativa e empírica) da teologia (criação de conceitos, *signos*).

Destaca Gilson (2001) que esta composição nominalista e lógica, que tende a favorecer uma educação por via da ciência, tem raízes no averroísmo, cuja doutrina era lida por todos. Já o avicenisismo não estava em alta do século XII ao XIV, cedendo espaço para

¹⁷ Guilherme de Ockham entende a parcimônia da seguinte maneira: quanto mais simples a explicação de um conceito, mais ela é capaz de abranger uma maior gama de elementos ou eventos relacionados a um objeto ou fenômeno. A palavra “parcimônia” vem do latim *parcimōnīa* e significa “ato ou costume de economizar” (ESTÊVÃO, 1997; CUNHA, 1997, p. 581). Guilherme de Ockham avançou em relação a Duns Scot; ele promoveu o desenvolvimento do nominalismo e da parcimônia, conhecida como a “Navalha de Ockham” (OLIVEIRA, 2013).

¹⁸ Para Guilherme de Ockham, é equívoco aquela palavra falada que, significando mais de uma coisa, não é signo subordinado a um conceito único, mas um signo único subordinado a mais de um conceito ou intenção da alma (OCKHAM, 2001, Part. I).

¹⁹ Unívocos é tudo aquilo que é subordinado a um conceito único, quer signifique mais de uma coisa, quer não (OCKHAM, 2001, Part. I).

²⁰ *Suma de Toda Lógica*, Part. I, § 13.

proposta de Averróis. A filosofia nominalista de Guilherme de Ockham estrutura-se neste averroísmo medieval: “ockhamismo se aproxima do averroísmo” (SCIACCA, 1969, 240) de forma significativa.

Ockham bebeu da filosofia averroísta, mas também rompe com Duns Scot e Tomás e Aquino. A dualidade tomista está em confronto e sofre forte pressão do sistema ockhamista. Para a educação tomista, os dados da revelação e as faculdades naturais são necessários para explicar a realidade, mas para a filosofia de Guilherme de Ockham, esta dualidade está falida. Ele percebe em sua reflexão filosófica uma aplicação prática da realidade, uma aplicação pedagógica para o nominalismo, que desmonta todo sistema tomista.

Segundo Ziles (2000), a busca da verdade das *coisas em si*, proporcionada pela empreitada medieval, levou os filósofos a formularem raciocínios lógicos para “conhecer as coisas mesmas”, criando uma curiosidade para perceber sua essência; Tomás de Aquino é um bom exemplo disto quando invoca a autoridade de Aristóteles para essa tarefa.

Guilherme de Ockham, porém, ao criar um choque com as concepções tomistas e scotistas, muda o rumo da filosofia, da pedagogia, da ciência e da história da religião. O apoio de Ockham é o instrumento dialético que constrói um conhecimento filosófico que parte e determina uma ordem aparente dos fenômenos. Cada observação corretamente realizada aproxima-nos da experiência de um caso singular (INÁCIO; DE LUCA, 1988).

Entender o que é a singularidade, e não uma dualidade, levou Guilherme de Ockham ao nominalismo e à parcimônia; estes dois instrumentos contribuem com a revolução no campo protestante.

REFORMA PROTESTANTE: CONSTRUÇÃO E HERANÇA NOMINALISTA

Strohl diz que “a renascença proclamava a *virtu* do homem, como este a tivera na anti-guidade clássica, e como possuía agora que se libertara do ideal ascético da Idade Média”. O autor citado tem dificuldade em compreender uma Idade Média: concebe-a como “sombras que ofuscam o brilho da emancipação que rejeitava toda disciplina cristã” (1963, p. 27).

Apesar de chamar a Idade Média de período de trevas, Strohl reconhece que na medievalidade a “mesma exaltação humana (que surgiu na Renascença) manifestou-se também na teologia. A escola franciscana tirou as mais extremadas conclusões do apelo à conversão pregado pelos irmãos menores” (1963, p. 27).

Guilherme de Ockham é um medievalista que estabeleceu bases filosófico-pedagógicas para um Lutero ou um Calvino fazerem suas reformas religiosas, ou melhor, reformas pessoais. Neste sentido, Ockham será o primeiro moderno por possibilitar tal ação dos reformistas.

A Igreja era questionada a todo instante na Idade Média. Guilherme de Ockham é um exemplo típico de questionamento no seio da Igreja: seu nominalismo, sua parcimônia, sua forma de ver a ciência é, de certa forma, a base do empirismo inglês.²¹

²¹ Segundo Rodriguez (s.d.), Guilherme de Ockham levou até as últimas consequências o processo de crítica à escolástica, deflagrado com a teoria da *estidade*. Retirou dos universais todo fundamento ontológico, identificando-os somente com signos que serviam apenas para designar um conjunto de semelhanças abstraídas das coisas.

Muitos filósofos e historiadores apresentam dificuldades em perceber a Idade Média como fator de doação para uma reflexão filosófico-pedagógica. Segundo Dickens, “pouco valores mentais revelam as dissensões da Idade Média; no entanto, os críticos intelectuais que surgiram mostram-se bem pouco caridoso para com os filhos mais dedicados da Igreja” (1971, p. 21).

A Idade Média e seus filhos não são beneficiados pelos intelectuais contemporâneos (DICKENS, 1971), mas foi neste âmbito que a escola franciscana levou à modernidade a possibilidade de revolução, ou melhor, um ideal reformador para o campo de investigação.

Esta medievalidade é um barril de pólvora e essa explosão deu-se na Reforma; quem acendeu o pavio foi Guilherme de Ockham, que é pouco lembrado. Ockham, contemporâneo de Marsílio de Pádua, entendia que a proposta de separatismo era necessária para uma revolução política, educativa e teológica.

Foi ele, antes de Lutero, quem desejou ardentemente que os fiéis pudessem ter uma participação ativa na própria vitalidade eclesial; foi ele quem incluiu as mulheres e propôs a releitura da postura feminina na Igreja; era ele quem considerava a Igreja uma comunidade cristã (PASSOS, 1972).

O *Venerabilis Inceptor* várias vezes se expressou nos seguintes termos, afirmando que a Igreja era: “toda a multidão dos cristãos” ou “a Igreja universal está onde estão os fiéis católicos” ou “entende-se a reunião de todos os católicos jamais excluindo os leigos e as mulheres” e também “a totalidade geral dos fiéis”. (PASSOS, 1972, p. 169).

São ideias anunciadas por Ockham que, mais tarde, seriam motivo de discussões na Reforma Protestante. Além disso, ele acreditava que Estado e Igreja eram coisas inteiramente independentes – a Igreja pertence aos fiéis e o Estado, aos magistrados.

A reflexão de Passos (1972), em sua tese de doutorado,²² é crucial para entendermos que este franciscano está minimamente adiantado em relação aos seus compatriotas da Igreja; ele está seiscentos anos à frente, pensando como os bispos que comporiam o que seria o Vaticano II.

Lembramos que em Ockham, diferentemente de Tomás de Aquino, a *fides* é independente da *ratio*. Se Tomás de Aquino acreditava em um dualismo compatível para elaboração do sistema teológico na Igreja, o portador da navalha (Ockham) entende que isso apenas agravava o problema temporal na jurisdição de autoridade da Eclésia. A parcimônia surge como um monstro a ser destruído pela Igreja Romana.

No entanto, a *Via Moderna* ou escola nominalista, chefiada por Guilherme de Ockham, contestava à filosofia o poder de confirmar ou negar os dados da religião revelada. Separando rigorosamente a *fides* da *ratio*, Ockham afastava desta o campo dos dados revelados, tais como a existência de Deus e os dogmas da Trindade e da Encarnação. O seu ceticismo intelectual levou-o mesmo a afirmar que um enunciado podia ser verdadeiro no campo filosófico e falso no plano teológico. (DICKENS, 1971, p. 30).

²² Intitulada *Poder régio e papal na Idade Média*.

Guilherme de Ockham pedia a exclusão da Igreja dos negócios temporais e limitava a jurisdição pontifícia em favor de um sistema de Igrejas nacionais (DICKENS, 1971). A escola franciscana, por Guilherme de Ockham, é responsável direta para o acontecimento da Reforma. Segundo Strohl, podemos lembrar que:

A escola franciscana tirou as mais extremadas conclusões do apelo à conversão pregado pelos irmãos Menores. Para justificar o “deves converter-te”, a escola demonstrava, desde Duns Scot até Ockham, que do homem depende a conversão. (1963, p. 27).

Passos (1972, p. 180) pontua que Ockham “jamais admitiu que a autoridade conciliar derivasse da autoridade do Papa”. É Guilherme de Ockham quem estabelece uma *via moderna*, que aprovará a separação do Estado da Igreja – que mais tarde foi descoberta pelos reformadores.

A *fides* apresentar-se-á no nominalista como chave para conceber o sagrado. A ciência, outra repartição do conhecimento, aderiria às evidências do mundo; o ser, as *coisas em si*, teriam a possibilidade de existir. Nem Guilherme de Ockham, e muito menos os religiosos, imaginariam que o nominalismo seria importante para o surgimento do maior conflito eclesástico entre os séculos XIV e XVI.

Por causa da filosofia de Ockham, a Reforma não aceita a teologia tomista como síntese: “No próprio seio da *Via Antiga* – a escola realista descendente de São Tomás – surgem renegados como Wiclef, que descobriram razões para rejeitar os passos que levavam à doutrina crucial da transubstanciação”²³ (DICKENS, 1971, p. 30).

Strohl argumenta que “o que caracteriza a Reforma não é tanto o protesto contra abusos inveterados – protesto que se fazia ouvir por todo o século XV – mas a descoberta do Deus vivo, autor de toda graça e dom perfeito” (1963, p. 28). Compartilhando as ideias de Strohl (1963), D’Aubigné acrescenta algo de significação, entendendo que para além da compreensão e descoberta de Deus, é a união das letras com a fé que “forma uma das características da Reforma e a distingue, não só do estabelecimento do cristianismo, mas ainda da atual renovação religiosa” (1951, p. 73).

Reformadores como Lutero, Calvino, Zwinglio e muitos outros entendiam sobre o nominalismo. Por exemplo: a educação de Lutero e também de Calvino tinha como leitura e base o nominalismo de Ockham. A Calvino, “em Paris, o latim é-lhe ensinado pelo grande mestre Mathurin Cordier e, como Lutero, começa os seus estudos de filosofia e teologia sob a influência do nominalismo”²⁴ (DICKENS, 1971, p. 159).

²³ Em sentido geral e estrito, chama-se de transubstanciação a doutrina exposta pelos teólogos católicos da conversão do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo na consagração na celebração da missa. Baseado nas passagens bíblicas – Jó 6. 32-58, Mt 26.26, Lc 22.17-23 e 1 Co 11.24-25 –, o Concílio de Trento, em 1376, definiu que quando o sacerdote celebra a eucaristia, o pão da ceia é transformado no corpo literal de Cristo e o vinho da ceia, celebrado na eucaristia, também se torna o sangue de Cristo.

²⁴ O nominalismo de Ockham é percebido facilmente no ministério de Lutero. A exemplo disto, Luzuriaga, na obra *História da educação e da pedagogia*, escreve que Lutero consegue “organizar a educação pública não apenas no grau médio, ampliando a ação dos colégios humanistas da Renascença, mas também, e pela primeira vez, com escola primária pública” (1978, p. 109). Quando ele decide organizar um colégio sem vínculos com a instituição religiosa, percebemos a aplicação da parcimônia, separando instituição religiosa do Estado.

Essa afirmação de Dickens sobre a influência nominalista em Lutero pode ser claramente observada quando este chega à universidade, no ano de 1501. Neste ano, era Jodocus, o doutor Isenac, quem lecionava filosofia escolástica. Lá, Lutero aplicou-se em estudar a filosofia medieval de Duns Scot, Boaventura e Tomás de Aquino. Mas não negou de maneira nenhuma “estudar as obras de Ockham” (D’AUBIGNÉ, 1951, p. 99).

Segundo Daniel Rops, Lutero e sua teologia aproximavam-se de Tomás, Pedro d’Ailly, Duns Scot e, sobretudo, “Guilherme de Ockham e os da sua geração” (1962, p. 331). Isso se tornou fácil porque em um futuro próximo o nominalismo poderia fazer frente à teologia tomista.

Não só Lutero, Zwínglio e “toda sua teologia enfrentava de certo racionalismo e de um forte sentido do fosso aberto entre a carne e o espírito” (DICKENS, 1971, p. 122). Perceber o que está entre a carne e o espírito é compreender que a parcimônia possibilitou a separação entre o Estado (a carne) e a Igreja (o espírito).

De qualquer forma, este movimento nominalista do século XIII estende-se até o século XVI, pregando as ideias de Guilherme de Ockham para promover o evento que mudaria a história da religião: ideias de separação entre Estado e Igreja que só se concretizaram na Reforma.

Sobre o poder governamental e político, Lutero (2000b, p. 97) explica que “não devemos reservá-lo apenas para o uso dos gentios, mas de todos os seres humanos”. Nisto, reconhecemos a preocupação de Lutero por todos e que retira da Igreja Católica Romana autoridade – a todos, a preocupação governamental, não para alguns.

Sobre a política em Lutero, De Boni lembra-nos que, apesar de promover uma reforma política, ele não era “um bom político no sentido estrito, e sua formação a esse respeito parece ignorar boa parte da tradição que permeia entre João de Salisbury e Guilherme de Ockham” (2000, p. 21).

Também ele não era reconhecido como um “educador de massas, no sentido dado a esse ofício pelo Iluminismo ou pela sociedade moderna” (DE BONI, 2000, p. 21). Refletindo sobre o que o autor acima escreveu, entendo que ele era muito mais teólogo, um homem da Igreja que percebe (por causa do nominalismo) a relação entre Igreja e Estado, autoridade e súditos, o poder papal e temporal etc.

Não existia unidade na Reforma Protestante; havia múltiplas formas de conceber a teologia; havia múltiplas formas de perceber o mundo etc. A interpretação nominalista existia nas leituras reformistas, porém, após apropriarem-se deste conhecimento, havia caminhos diferentes a percorrer, isto é, cada um formava uma teologia diferente.

Por exemplo, Lutero, ao falar sobre o poder secular, informa que ele deve estar separado da Igreja, mas, ao mesmo tempo, deveria reconhecer os desígnios de Deus. Ele assim se referiu: “Em primeiro lugar temos que fundamentar bem o direito e a espada secular para que ninguém duvide que ela exista no mundo por vontade e ordenação de Deus” (LUTERO, 2000b, p. 85). O clamor para separar Igreja de Estado já continha suas raízes em Ockham.

A Igreja Católica seria importante como ponto de partida para estabelecer esse debate. Por outro lado, a Reforma possibilitou um estado de diretrizes a serem exploradas no campo político e pedagógico. Por esse motivo, Franca argumenta:

Em presença de um texto Lutero dá uma interpretação, Calvino outra, Melancthon outra, Zwinglio outra, Carlostadt outra, Bucero outra, uma os anglicanos, outra qualquer, outra cada uma das mil seitas protestantes. Serão todas infalíveis? Qual a verdadeira? Para chegarmos a esta babel religiosa teria Cristo confiado a sua palavra ao mundo? Não há, pois, a exigência de uma autoridade infalível instituída ao lado do depósito divino, para assegurar-lhe a integridade sobrenatural. De nada vale um livro infalível em mãos de homens falíveis no interpretá-lo. (1958, p. 135).

Este argumento de Leonel Franca (1958) constata a configuração de uma babel religiosa que se instaura na Europa por via de várias formas de teologia. Qual é a luz? Quem está com a verdade? A verdadeira interpretação, quem fez? São problemas da Reforma. Devemos lembrar que ele argumenta desta forma porque está pautado em uma filosofia tomista, e a interpretação dos protestantes permeia de forma livre. Surge a aversão do autor, mas o sentido do argumento é válido e sólido; diria, muito plausível, mas não satisfatório. Bertrand argumenta:

É impossível compreender a realidade, o pensamento e a piedade protestante, se não compreender previamente o significado autêntico do grande princípio que foi o verdadeiro coração da Reforma: o princípio da salvação pela Fé. (1936, p. 153)²⁵

Não existe discurso protestante sem apontar concepções da salvação para dar embasamento ao fenômeno da fé. Lutero, por exemplo, não chega a dar uma definição técnica de fé; explicou-a, contudo, vivendo pela fé e na fé, falando sempre de espontaneidade e abundância:

Muitos pastores totalmente cegos confirmam com afinco essa ignorância e opressão da liberdade, enquanto estimulam o povo a tais práticas e o urgem, elogiando-as e inflamando-as com suas indulgências; jamais, porém, ensinando a fé. Eu porém, quero ter-te aconselhado o seguinte: se queres orar, jejuar, instruir uma fundação na Igreja (como chamam), cuida para que não o faças com o fito de com isso conquistar para ti alguma vantagem, seja temporal, seja eterna. Pois farias injustiça a tua fé que sozinha te fornece tudo. (LUTERO, 2000a, p. 73).

Para Lutero, “a fé era um mundo de riqueza infinita como o próprio Deus, jamais poderia ser esgotado” (STROHL, 1963, p. 36). Esse passo foi crucial para levar muitos homens a buscarem o significado do sagrado mediante a justificação da fé. Zwinglio²⁶ (1484-1531) é outro exemplo de quem temia o relaxamento moral decorrente. Contestava em seu *Aulegungn der Shlussreden (Exposição dos discursos finais)* –, dizendo que é falta de verdadeira experiência religiosa ignorar que “onde há fé, Deus está presente” (STROHL, 1963, p. 31).

²⁵ Texto original: Es imposible comprender, en realidad, el pensamiento o la piedad protestante, si no se ha comprendido previamente el significado autêntico del gran principio que fue el verdadero corazón de la Reforma: el principio de la salvación por la Fe.

²⁶ Este Zwinglio, suíço com rosto rosado e barbudo, trovejava contra abusos, contra as capitulações, contra votos monásticos, contra culto dos santos e contra tudo. Ele é descrito por Daniel Rops como um homem que “ataca vigorosamente em todos os terrenos ao mesmo tempo” (1962, p. 389).

Quando se falava de Estado, no entanto, a fé ficava para outro plano no movimento protestante. Aplicava-se a parcimônia como ferramenta dilaceradora. Sebastião Castellio questionou Calvino por várias atrocidades cometidas em Genebra (matando várias pessoas e escravizando a consciência de muitos). Calvino alegava ter em suas mãos uma questão política, e não de fé, aplicando a pena de morte. Para a Reforma Protestante, religião é totalmente diferente do Estado, mas a forma de punição era comum, tanto para católicos como para o movimento protestante – Servet, morto por Calvino, sentiu na pele isso (ZWEIG, 1938).

CONCLUSÃO

A Reforma Protestante possibilitou outra interpretação teológica do mundo. As formulações de Tomás de Aquino não eram mais necessárias para criar uma estrutura eclesial. A característica principal da Reforma é o protesto que os pensadores fizeram por não serem livres para argumentar, por não serem livres pensadores, ou livres para interpretar o mundo.

A forma pedagógica de ver o mundo por via do nominalismo levou aos reformadores à possibilidade de compreender a Igreja, totalmente diferente do âmbito da ciência. Pela primeira vez na história, as questões da fé não estavam inseridas nas repartições científicas.

Não havia uma necessidade de provar que o conhecimento teológico por via da *ratio* precisava de base científica. A *fides* justificava-se por si própria, conforme alega Lutero (2000a). Ela se apresenta como abertura para o sagrado e a *ratio* configura-se numa proposta pedagógica, filosófica e científica de mundo.

Com o nominalismo, a Reforma consegue separar Estado e Igreja; reparte as dimensões das possibilidades *em si* e influencia os mesmos reformadores a valorizar a singularidade. A teologia não mais precisava enfrentar a racionalidade; de espírito aberto, os reformadores entendiam que a porta aberta pelo nominalismo era uma ferramenta de defesa contra Roma. A separação dos preceitos da fé e da razão tornou-se uma possibilidade aplicável no século XVI.

Este movimento nominalista do século XIII, que se estende até o século XVI, apresentando a filosofia de Guilherme de Ockham, é um aríete que mudaria a narrativa da religião: ideias de separação entre Estado e Igreja que só se concretizaram na Reforma. O nominalismo estabeleceu um princípio, isto é, não precisamos apenas dos conceitos, pois estes são singularidades, são palavras. Este nominalismo aproximou os reformadores da inclusão religiosa que estava vetada por Roma. Para o reformista, havia uma necessidade de conceber a *si próprio*. Entender a *si mesmo* é compreender que a salvação, a interpretação, as possibilidades de mundo não estão na tutela de Roma, mas, sim, na possibilidade do ser.

Ao perceber a vida, as coisas, o sagrado (o Deus cristão) etc., como preenchimento da lacuna que a Igreja tentou estagnar, Ockham possibilitou aos reformistas verem o mundo sob outra perspectiva e, para isso, demoliu a sagrada escolástica que Tomás tanto cuidado teve ao criar. Ele foi o responsável pelo equilíbrio, pela compatibilidade da lógica implacável e da insensibilidade religiosa adotada pelos radicais.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, T. de. Textos da suma teológica. In: AQUINO, T. de. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril, 1973.
- AQUINO, T. de. **Suma teológica**, Tradução de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul: Livraria Sulina, 1980. v. 1.
- BERTRAND, A. N. **El protestantismo**. Buenos Aires: La Aurora, 1936.
- BRÉHIER, E. **La filosofía en la Edad Media**. México: Hispano Americana, 1959.
- BOFF, L. Inquisição: um espírito que continua a existir. In: EYMERICH, N.; PEÑA, F. de La. Orgs.). **Manual dos inquisidores**. Tradução de Maria José Lopes da Silva. Brasília: Edunb, 1993.
- CHAUÍ, M. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- CUNHA, A. G. da. **Dicionário etimológico**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- D'AUBIGNÉ, J. H. M. **História da reforma: do décimo sexto século**. São Paulo: Mercúrio/Presbiteriana, 1951. v. 1.
- DE BONI, L. A. Apresentação: pensamento político de Lutero. In: DE BONI, L. A. (Org.). **Clássicos do pensamento político: escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- DE BONI, L. A. **Filosofia medieval: textos**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- DE LIBERA, A. **A filosofia medieval**. São Paulo: Jorge Zahar, 1990.
- DE LIBERA, A. **Pensar na idade média**. São Paulo: Editora 34, 1999.
- DICKENS, A. G. **A Reforma na Europa do século XVI**. Lisboa: Verbo, 1971.
- ESTÊVÃO, J. C. A Crítica de Ockham à teologia como ciência. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, série 3, v. 7, n. 2, p. 99-120, jul.-dez. 1997.
- FRANCA, L. **A igreja, a reforma e a civilização**. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- GILSON, E. **A filosofia na idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- INÁCIO, I. C.; DE LUCA, T. R. **O pensamento medieval**. São Paulo: Ática, 1988.
- LUTERO, M. Sobre a liberdade cristã. In: DE BONE, L. A. (Org.). **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Tradução de Ilson Kayser et al. Petrópolis: Vozes, 2000a. p. 45-80.
- LUTERO, M. Da autoridade secular: até que lhe deve obediência. In: DE BONE, L. A. (Org.). **Escritos seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino**. Tradução de Ilson Kayser *et al.* Petrópolis: Vozes, 2000b. p. 81-123.

KOYRÉ, A. Aristotelismo e platonismo na filosofia da Idade Média. In: KOYRÉ, A. **Estudos de história do pensamento científico**. 2ª Ed. Tradução Marcio Ramalho. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

LEITE JUNIOR, P. A Crítica de Ockham à Distinção Formal e à Natura *Communis* de Scotus. **STUDIUM – Revista de Filosofia**. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, Ano 6, N. 11, 2003, p. 59 – 80.

LUZURIAGA, L. **História da educação e da pedagogia**. 10ª Ed. Tradução Luiz Damasceno Penna e J. B. Damasceno Penna. São Paulo: Editora Nacional, 1978.

MAINARDINI, M. O defensor da paz. In: DE BONI, L. A. (Org.). **Filosofia medieval: textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MORA, J. F. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2001.

OCKHAM, G. de. Suma de toda lógica. DE BONI, L. A. (Org.). **Filosofia medieval: textos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Quodlibeta Septem*, I, Q. 13 – Problemas Epistemológicos. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. **Os Pensadores**. São Paulo: Editora Abril, 1973, p. 339 – 359.

OLIVEIRA, F. F. Mo(vi)mento árabe: A Falsafa, Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham. Heranças medievais da reforma protestante. **Revista Edifica: Teologia, Filosofia e Educação**. Perspectivas Educacionais, Piracicaba, v. 1, n. 2, p. 89-128, 2013.

PASSOS, J. A. M. B. **Poder régio e papal na Idade Média**. 1972. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo. São Paulo.

PERIN, C. S. B. **A Educação no Século XIV: Guilherme de Ockham**. 2005. Dissertação (Área de Concentração: Fundamentos da Educação, da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação). Paraná: Maringá. Disponível em: http://www.ppe.uem.br/dissertacoes/2005-Conceicao_Perin.pdf. Consultado dia 05/04/2013.

RODRIGUEZ, R. V. **O empirismo inglês**. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, s.d. Disponível em: <<http://www.ecsbdefesa.com.br/defesa/fts/EI.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2010.

ROPS, D. **Igreja do renascimento e da reforma: uma revolução religiosa**. A reforma protestante. Tradução de Manuel Pinheiro. Porto: Tavares Martins, 1962.

SCIACCA, M. F. **História da filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1969. v. 2.

SENARCLENS, J. **Herdeiros da reforma**. Tradução de A. Sapsezian. São Paulo: Aste, 1970.

STROHL, H. **O pensamento da reforma**. São Paulo: Aste, 1963.

VALENTIN, I. F. A reforma protestante e a educação. **Revista de Educação do Cogeime**, São Paulo, n. 37, jul.-dez. 2010, n. 37, p. 59-70. Disponível em: <<https://www.redemeto->

dista.edu.br/revistas/revistas-cogeime/index.php/COGEIME/article/view/66>. Acesso em: 20 mar. 2014.

VIER, R. Guilherme de Ockham: filósofo e teólogo franciscano. In: GARCIA, A. (Org.). **Estudos de filosofia medieval: a obra de Raimundo Vier**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1997.

ZILES, U. **Teoria do conhecimento**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

ZWEIG, S. **Uma consciência contra violência**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1938.

DADOS DO AUTOR:

FÁBIO FALCÃO OLIVEIRA

Doutor em Educação

da Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR

Submetido em: 17/02/2014

Aprovado em: 02/06/2014