

Nota sobre a epistemologia e jusfilosofia de Guilherme de Ockham

Willis santiago guerra filho/Doutorando do ppgf-ufjf

Guilherme de Ockham é um dos introdutores da chamada *via moderna*,⁵⁸ que conduz o pensamento filosófico para além da Escolástica medieval,⁵⁹ diretamente na ambiência moderna,⁶⁰ isto é, ensejando, dentre outros desenvolvimentos, a emergência do “paradigma da subjetividade”. Sua preocupação com a análise lógica da linguagem, por outro lado, já o torna precursor de temática fundamental de nosso tempo, em filosofia.⁶¹

⁵⁸ Já no século XV o epíteto *venerabilis inceptor*, atribuído a Ockham por não ter atingido o grau de mestre, por razões políticas, aparece ampliado para *venerabilis inceptor viae modernae*, cometendo-se uma dupla imprecisão: uma terminológica, por confundir “iniciante” com “iniciador”, outra histórica, pois se a *via moderna* pode ser associada à adoção do nominalismo ou, como em Thomas Bradwardine (+ 1349), à doutrina da predestinação divina, em nenhuma dessas hipóteses o pensamento ockhamiano, por mais importante que seja, pode ser considerado pioneiro. Cf. OBERMAN, HEIKO A., *Via antiqua and via moderna: late medieval prolegomena to early reformation thought*, p. 445 ss.

⁵⁹ Segundo GORDON LEFF, em *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, por seu intermédio, operou-se em verdade uma “transformação do discurso escolástico”.

⁶⁰ Cf., nesse sentido, BLUMENBERG, HANS. *Säkularisation und Selbstbehauptung*, pp. 173 ss.

⁶¹ Para uma aproximação - de resto, no mínimo, temerária -, entre o pensamento de Ockham e a filosofia contemporânea da linguagem cf., v.g., BOTTIN, F. *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*; KAUFMANN, MATTHIAS. *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*; PANACCIO, C. *Le mots, le concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*; PASNAU, R. *Theories of cognition in the later middle Ages*.

Apesar disso, trata-se de um pensador ainda relativamente pouco estudado, vítima de um “preconceito elevado à segunda potência”, pois tanto é preterido por ser um autor medieval, como também por não ser um daqueles que se costuma considerar característicos do período histórico em que viveu – o que de fato não foi. É assim, por exemplo, que suas obras só na última década do século XX foram completamente editadas.

Nessa breve apresentação de sua concepção epistemológica, cabe iniciar alertando para a circunstância de que seu princípio maior, ainda hoje empregado na elaboração do pensamento científico e sempre lembrado, a célebre “navalha de Ockham”, é conhecida pela fórmula “*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*”, que, no entanto, não foi enunciada por nosso A., pois para ele o princípio da economia não se relaciona com os entes, não são eles que não devem ser multiplicados inutilmente – o que só Deus poderia fazer: e, de fato, até onde podemos perceber, o faz -, mas sim o conhecimento deles, donde não ser esse um princípio ontológico, mas tão-somente epistemológico. As duas formulações cunhadas por Ockham do princípio da economia seriam: (a) “*frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora*” (inutilmente se faz com muito o que se pode fazer com pouco) e (b) “*pluralitas non est ponenda sine necessitate*” (uma pluralidade não deve ser pressuposta sem necessidade).⁶² Pela utilização

⁶² Cf. BECKMANN, J. *Wilhelm von Ockham*, p. 43. Apesar do uso freqüente por parte de OCKHAM das duas fórmulas aqui mencionadas, PH. BOEHNER entende ser aquela que melhor expressa o princípio da economia a enunciada no seguinte texto, extraído de *Ordinatio*, D. I, Q. XXX, 1 (*Contra opinionem Scoti*): “*nihil debet poni sine ratione assignata nisi sit per se notum vel per experientiam scitum vel per auctoritatem Scripturae Sacrae probatum*”. Cf. BOEHNER, *Collected Articles on Ockham*, p. 155.

desse princípio, afasta-se uma série de assertivas, por serem supérfluas e, logo, desprovidas de sentido, ao implicarem a existência de entidades para validá-las, quando bastaria estabelecer condições de validação. Nota-se, aí, uma antecipação, em Ockham, da substituição operada na ciência contemporânea dos conceitos substanciais em favor daqueles relacionais, evitando o hipostasiamento metafísico.

Pelo princípio da economia, devemos evitar o quanto possível supor a existência de entidades - o que, de todo modo, é sempre incerto, em razão de um princípio de contingência, decorrente daquele princípio teológico maior observado por OCKHAM, que é o da onipotência divina - para explicar os fenômenos, assim como devemos evitar a contradição, para com isso nos aproximarmos ao máximo da compreensão de uma realidade criada por um Deus, a partir de sua potência a um só tempo absoluta e ordenada.

O conhecimento fornecido por conceitos, que remetem a entidades, que podem efetivamente existir ou não, é denominado por Ockham “intuitivo”, enquanto um outro tipo de conhecimento, dito “abstrativo”, não pressupõe qualquer afirmação da existência de seu objeto.

O conhecimento intuitivo é o conhecimento próprio do singular, é causado por ele, mas não vem dele enquanto objeto de conhecimento, como é sustentado tradicionalmente, desde Aristóteles a Tomás de Aquino, pois entre ele e o conhecimento se interpõe o conceito enquanto signo, o qual não faz propriamente o sujeito cognoscente ter acesso imediato à natureza das coisas - da qual, de resto, é de se contestar a existência, na medida em que sua imutabilidade vai de encontro à

soberana liberdade de Deus -, mas antes as significa para ele, remete-o a elas.⁶³

Ghisalberti atribui ao espanhol Theodoro De Andrés o mérito de ter evidenciado a dupla acepção do signo em Ockham, correspondente a dois níveis diferenciados de significação. O primeiro nível é dito “significativo-representativo”, onde o signo é imagem (*imago*) e marca (*vestigium*), produzindo o significado ao evocar o que é re-presentado pela imagem ou marca deixada pela coisa significada, que é re-conhecida no signo. É no segundo nível, dito significativo-lingüístico, que se dá uma intelecção primária, uma *notitia*, antes que uma *cognitio*,⁶⁴ quando para além da relação de

⁶³ Cf. OCKHAM, in Coleção “Os Pensadores”, vol. *Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*, pp. 358 ss. V. ainda BIARD, J. *Guilherme d’Ockham. Logique et philosophie*, pp. 25 ss. GHISALBERTI, *Guilherme de Ockham*, p. 80, esclarece ainda a relação entre esta postura gnosiológica de nosso A. com, por um lado, o princípio da economia e, de outro lado, o princípio da singularidade de todos os entes, acrescenta que “tendo rejeitado a existência de uma comunidade ou parentela potencial das coisas entre si, Ockham rejeita igualmente a teoria que faz o conhecimento humano consistir em um ato de reprodução da realidade externa mediante uma imagem, a já mencionada espécie inteligível, que reproduz a nível mental as coisas na sua essência”. Nota-se, aí, como Ockham foi o precursor daquela concepção filosófica “anti-representacionista”, defendida contemporaneamente por filósofos como Gilles Deleuze e Richard Rorty, assim como, anteriormente, pela fenomenologia, na interpretação da intencionalidade, o que é destacado por GHISALBERTI, ob. loc. ult. cit. Sobre a precedência de Ockham na crítica contemporânea à representação de singularidades cf. STAAT, WIM. *Ockham, Singularity and Multiculturalism: An Ockhamist Analysis of Singularity and its Politico-Legal Implications*, pp. 139 ss.

⁶⁴ A distinção entre *notitia* e *cognitio*, na Escolástica tardia, é apresentada por SANTOS, ANTÔNIO RAIMUNDO DOS, em *Repensando a Filosofia. Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão I^a*, pp. 27 ss. *Notitia* seria uma qualidade de uma potência cognitiva, ao lado de outras como o

efeito-causa – onde efeito é o signo e causa o conhecimento – o signo mais que re-presentar está em função suposicional, *supponit pro*, está no lugar da coisa significada, a substitui em uma proposição, seja convencionalmente, enquanto termo oral ou escrito, seja “naturalmente”, enquanto verdadeiro conceito, que é ato de conhecimento, reação psicossomática espontânea do entendimento humano (*esse obiectivum*) ante a presença ativa do objeto (*esse subiectivum*).⁶⁵

Eis que, ao abordar o signo como termo conceitual, a presente exposição toca no que se pode considerar o ponto central do pensamento de Ockham, a respeito da questão básica do conhecimento, tanto que este pensamento, quando é identificado com maior precisão, não é qualificado como “nominalismo”, mas sim, como “terminismo” ou “conceptualismo”.⁶⁶ A continuação requer que o domínio de algumas das categorias lógico-gramaticais básicas, com as quais Ockham trabalha, como, por exemplo, as espécies de “suposições”, desenvolvidas a partir do conceito de *suppositio*, tomado da lógica de Pedro Hispano; a diferença entre a “notícia” de (objetos) “complexos” e “incomplexos”; ou ainda as espécies de “termos”. Em seguida, a partir dessas distinções, pode-se precisar qual seria, em Ockham, o estatuto epistemológico das diversas ciências ou formas de conhecimento, especialmente as ciências naturais, a teologia e a metafísica.

habitus (disposição cognitiva) e as *species*, sensíveis ou inteligíveis. A diferença está em que a *notitia* enseja uma modificação na potência cognitiva quando esta se exercita, gerando conhecimento, enquanto na *cognitio* tem-se um conhecimento possuído, mesmo quando não exercido.

⁶⁵ Cf. OCKHAM, WILHELM VON. *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, pp. 219 e seg.

⁶⁶ Cf. GHISALBERTI, ob. cit., pp. 94 e seg.

São três as espécies fundamentais de “suposições” (de *sup* + *pono*, literalmente, “pôr embaixo”, e mais propriamente, “pôr no lugar”) dos termos que podem compor uma proposição, constituindo-a na qualidade de sujeito ou predicado: pessoal, simples e material.⁶⁷

Na suposição pessoal ou universal o termo está no lugar do seu significado, natural – v.g., na frase “o homem corre” - ou convencional – p. ex., na frase “a espécie é um universal”.⁶⁸ Na suposição simples o termo empregado designa um conceito, correspondente a uma intenção do cognoscente (*intentione animae*) de referir-se diretamente a alguma coisa – em “primeira imposição”, portanto, e não, em “segunda imposição”, quando a referência é a um outro nome ou termo.⁶⁹ Uma frase que exemplifica este tipo de suposição é: “o homem é uma espécie”. Finalmente, na suposição material, tem-se o caso da auto-referência, em que o termo não remete nem a uma realidade física, nem a um conceito, mas apenas a si mesmo, estando no lugar de si mesmo, na escrita ou na fala – é o que ocorre com o termo “homem” quando proferimos ou escrevemos a

⁶⁷ Cf. OCKHAM, in Coleção “Os Pensadores”, vol.: *Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*, pp. 376 ss.

⁶⁸ “*Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato*”. OCKHAM, *Summa logicae* I, 64, in: *Opera philosophica*, p. 195, apud GHISALBERTI, ob. cit., p. 46.

⁶⁹ A *impositio* é o ato pelo qual as pessoas atribuem significado aos signos convencionais, escritos ou falados, sendo esses signos, segundo Ockham, nomes, que podem ser de primeira ou segunda imposição, uma distinção que se pode perfeitamente relacionar com aquela feita pelos positivistas lógicos, entre uma linguagem-objeto e a metalinguagem. Cf. OCKHAM, Coleção “Os Pensadores”, vol.: *Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*, pp. 371 e seg.

frase “homem é um nome que se escreve com cinco letras”.⁷⁰

Dentre os diversos tipos de suposições ou modos dos termos suporem por (substituírem) outros ou as coisas – realidades individuais significadas pelos sujeitos –, merece destaque a suposição pessoal, que corresponde à função significativa dos termos. Ockham opera uma série de divisões e subdivisões desta suposição, onde se evidencia como toda a lógica, especialmente enquanto aparato de inferências, implicações e predicacões – para nosso A., pertence ao domínio da lógica também o estudo dos argumentos, mesmo quando fundamentados por autoridade –, constrói-se a partir das suposições.⁷¹

Também a verdade, para nosso A., decorrerá da suposição, enquanto garantia de que as proposições referem-se à realidade. Note-se que nesta concepção da verdade se opera uma inversão daquela tradicional, aristotélico-tomista, em que a verdade decorre de uma “*adequatio intellectus et rei*”.⁷² Verdade e falsidade, portanto, não são qualidades dos objetos conhecidos, que se imprimem no sujeito cognoscente, mas são antes qualidades das proposições, a elas inerentes, enquanto termos de segunda imposição, abstratos, que se predicam de proposições, e não de realidades extramentais.⁷³ Em assim sendo, verdadeiro e falso são termos conotativos, que se referem diretamente a proposições e só indiretamente ao real estado de coisas

⁷⁰ Cf. OCKHAM, *Summa logicae* I, 64, in: *Opera philosophica*, p. 196, apud GHISALBERTI, ob. loc. ult. cit.

⁷¹ Cf. GHISALBERTI, ob. cit., p. 48.

⁷² Cf. TOMÁS DE AQUINO, in Coleção “Os Pensadores”, vol.: *Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*, pp. 19 ss., 125 ss.

⁷³ Cf. GHISALBERTI, *ib.*

a que tais proposições se referem.⁷⁴ Uma proposição será verdadeira, segundo Ockham,⁷⁵ quando coincidirem sujeito e predicado na suposição pelo mesmo objeto, *i.e.*, refiram-se à mesma coisa. Mas como proposições são composta por termos, signos, e não por objetos, coisas, tudo quanto for reunido sinteticamente nas proposições constituirá uma unidade no plano mental, sem garantia nenhuma de que ela se verifique efetivamente no plano real. Só do passado, que nem Deus pode alterar, e de termos idênticos, em que coincidem *suppositio* (“*quod supponit*”) e *supponate* (“*pro quo supponit*”) – *v.g.*, “o homem é o homem”-, pode-se fazer asserções afirmativas necessariamente verdadeiras, pois sendo o presente e futuro contingentes, as assertivas sobre o que não existe ou existirá necessariamente só poderão ser verdadeiras quando negativas – *p. ex.*, “o homem não é um asno” - ou condicionais – *e.g.* “se o homem existe, ele é um animal racional”.

Do exposto, pode-se perceber que também a noção tradicional de ciência será alterada por Ockham, pois quando se afirma, como então era de costume, com base em Aristóteles, que não pode haver ciência das coisas consideradas em sua singularidade, mas tão-somente do que for universal e necessariamente verdadeiro, nesses termos, a ciência seria impossível para nosso Autor. No “Prólogo” que escreveu à sua “Exposição dos oito livros da Física”,⁷⁶ Ockham apresenta sua concepção de ciência, procurando

⁷⁴ Cf. OCKHAM, Coleção “Os Pensadores”, vol.: *Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*, pp. 369 ss.

⁷⁵ Cf. *Summa logicae* II, 2, in: *Wilhelm von Ockham. Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, pp. 98 ss.

⁷⁶ Cf. OCKHAM, in Coleção “Os Pensadores”, vol.: *Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*, pp. 347 ss.

compatibilizá-la, o quanto possível, com aquela aristotélica. É assim que a ciência pode ser das coisas, isto é, “ciência real”, como as ciências naturais, por resultarem de proposições compostas por termos que supõem por coisas, numa suposição pessoal. Além disso, há ainda as ciências racionais, como a lógica, em cujas proposições os termos estão em lugar de outros termos - em suposição simples, portanto.

Já no princípio do texto apenas referido, Ockham conceituara o conhecimento em termos que nos evoca o modo como muito posteriormente, com Hume e, por último, Popper, se vai conceber um dos princípios basilares da ciência, aquele da causalidade: como um hábito (*habitus*).⁷⁷ Isso porque o conhecimento, dadas as categorias de Aristóteles, seria de se classificar como uma qualidade, e uma qualidade da mente, não das coisas, que podem se alterar sem que isso implique em alteração do conhecimento que temos delas. O sujeito do conhecimento – “sujeito” aqui entendido no sentido medieval, de *subjectum*, correspondente ao que hoje consideramos o objeto do conhecimento – será a razão, pois ele será uma qualidade da alma, adquirida com a repetição de atos intelectivos. Aqui pode-se ter como iniciado o processo de transformação conceitual, que resultará na concepção moderna da subjetividade como suporte do saber.

⁷⁷ Ockham nega, expressamente, que uma relação causal seja demonstrável e, logo, existente, já que não há vínculo necessário entre as criaturas, pois sendo elas radicalmente diferentes, Deus sempre pode fazer com que exista uma sem precisar de outra, ou mesmo, *de potentia absoluta*, produzir direta e imediatamente uma que, em circunstâncias normais, necessitaria de outra para surgir. Cf. OCKHAM, *Quæstiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*, q. III - IV, in *id.*, *Opera theologica*, cit., vol. V, 1981, esp. pp. 72 e seg. *apud* BIARD, *ob. cit.*, pp. 110 e seg.

Também os conceitos e os universais serão tidos por Ockham como qualidades da mente, ou melhor, de atos da intelecção abstrativa empregando signos que, seguindo a tradição lógica árabe, denomina “nomes de segunda intenção”, responsáveis por uma significação secundária (ou conotação).⁷⁸ Eles não se encontram “*in rebus*”, não se apresentam no modo do ser substancial, nem tampouco naquele do não-ser, pois são signos de uma pluralidade de coisas que, enquanto tais, não constituem um saber sobre o que elas são substancialmente, mas tão-somente declaram algo a esse respeito.⁷⁹

Da mesma forma, a unidade de uma ciência, para nosso A., não se funda na unidade do que hoje chamamos seu objeto - e ele chamaria o seu “sujeito”, em sentido lato, enquanto aquilo do qual se sabe algo. Na verdade, para Ockham, como anota Ghisalberti,⁸⁰ “nenhuma ciência possui uma unidade intrínseca, sendo cada uma delas, antes, um conjunto de hábitos”. A unidade das ciências, portanto, como a que é propiciada por toda universalidade, não é uma unidade de simplicidade, mas de agregação ou composição. Tal concepção impede que se trace uma linha de demarcação muito rígida entre os diversos saberes, o que se nos afigura mais uma nota de grande atualidade do pensamento ora apresentado.⁸¹

⁷⁸ Cf. OCKHAM, *Summa logicae* I, 12, in: *Opera philosophica*, p. 42 apud GHISALBERTI, ob. cit., p. 78.

⁷⁹ “*Universalialia non sunt substantiae, nec de substantia alicuius rei, sed tantum declarant substantias rerum sicut signa*”. OCKHAM, *Opera theologica*, vol. II, p. 254 apud BECKMANN, ob. cit., pp. 114 ss.

⁸⁰ Cf. ob. cit., p. 55.

⁸¹ Mais uma vez vem-nos à lembrança Karl Popper, quando em texto clássico nega que haja critérios para uma demarcação rigorosa entre os domínios da ciência e da metafísica.

As ciências, portanto, sempre serão a respeito de proposições, composta por signos – os *complexa*.⁸² O mesmo se diga com relação à metafísica, ocupada com a validade da predicação do termo “ente” (*ens*). Esta validade, como a de toda ciência, seguindo o padrão aristotélico, depende da universalidade e necessariedade da predicação. Em Ockham, como vimos, a universalidade é uma característica aferida pelo emprego dos signos nas proposições – uma função semiótica, portanto. Já com a necessariedade, em um mundo onde tudo, a exceção de Deus, é contingente, não-necessário,⁸³ não poderia ser diferente: não se busca, nas ciências, proposições sobre o que é necessariamente verdadeiro (“*propositiones de necessario*”), mas sim proposições verdadeiramente necessárias (“*propositiones necessariae*”). Uma das conseqüências dessa concepção, que novamente a coloca em sintonia com a epistemologia contemporânea, é a de que a necessariedade de uma proposição não corresponde à pretensão de que ela seja sempre e em qualquer circunstância verdadeira, mas sim que o seja, dadas certas condições.⁸⁴

Assim como a metafísica, também a teologia é considerada por Ockham uma ciência do discurso – no caso, do discurso sobre Deus e a salvação. Trata-se, porém, de uma ciência especial, já por ser uma ciência

⁸² “*Semper scientia est respectu alicuius complexi*”. Cf. OCKHAM, *Opera theologica*, cit., vol. I, p. 5, *apud* BECKMANN, *ob. cit.*, p. 127.

⁸³ De acordo com Ockham, “necessário” é tudo aquilo cujo contrário é impossível; “possível” é o que, sem ser contraditório, admite um contrário, que igualmente não o é; “contingente”, por fim, é o que é, mas sem contradição, pode também ser diferente. Cf. *Opera philosophica*, cit., vol. I, p. 334; BECKMANN, *ib.*, p. 129.

⁸⁴ Cf. BECKMANN, *ib.*, p. 128.

com duas acepções diversas. Numa primeira acepção, é diversa das demais ciências por ser mais que elas, por lhes ser superior, enquanto ciência que não é humana (“*scientia hominis*”⁸⁵), por ser ciência divina, discurso de Deus, “*theologia in se*”. Além desta, existe a “*theologia nostra*”, a do peregrino (*viator*),⁸⁶ que é uma ciência inferior às demais, na medida em que a finitude da razão humana não nos permite ter acesso, pelo saber natural, a juízos conclusivos sobre o assuntos pertinentes à divindade – e se fosse diverso, caso pudéssemos formular tais juízos como necessariamente verdadeiros, mesmo submetidos a certas condições, restaria ameaçada a onipotência absoluta de Deus.

Com isso, não se postula, de modo algum, a irracionalidade de Deus – como vimos anteriormente, Sua potência absoluta é “*ordinata*”, exerce-se racionalmente, com respeito ao princípio da não-contradição. Apenas se reconhece, do ponto de vista

⁸⁵ Cf. OCKHAM, “*Prologus in Expositio super VIII libros physicorum*”, in Coleção “Os Pensadores”, Vol.: “Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham”, cit., p. 348 e *in id.*, “*Philosophical Writings. A Selection*”, cit., p. 3.

⁸⁶ “*Intellectus viatoris est ille, qui non habet notitiam intuitivam Deitatis sibi possibilem de potentia Dei ordinata. Per primum excluditur intellectus beati, qui notitiam intuitivam Deitatis habet; per secundum excluditur intellectus damnati, cui non est illa notitia possibilis de potentia Dei ordinata, quamvis sit sibi possibilis de potentia Dei absoluta*”. Esta passagem da primeira questão do prólogo do comentário de Ockham às sentenças de Pedro Lombardo é traduzida do seguinte modo por A. R. dos Santos: “(...) intelecto do peregrino é aquele que não tem notícia intuitiva da divindade, que lhe é possível pelo poder ordenado de Deus. Pelo primeiro, exclui-se o intelecto do bem aventurado, que tem notícia intuitiva da divindade; pelo segundo, exclui-se o intelecto do condenado, a quem não é possível aquela notícia pelo poder ordenado de Deus, embora lhe seja possível pelo poder ordenado de Deus”. Ob. cit., p. 59. V. tb. GUELLUY, ROBERT. *Philosophie et Théologie chez Guillaume d’Ockham*, pp. 79 ss.

teológico, uma limitação da razão humana, limitação essa que a filosofia e as demais ciências são desafiadas a superar, mesmo sabendo que não atingirão o seu objetivo – essa consciência, no entanto, é fundamental para nos prevenirmos contra o dogmatismo. A incognoscibilidade de Deus e a conseqüente limitação da teologia enquanto ciência humana decorre da própria circunstância de não possuímos conhecimento intuitivo e evidente do “sujeito” desta ciência - a saber, Deus -, posto que este tipo de conhecimento, garantia última de todo conhecimento científico, como já vimos, é um conhecimento de objetos existentes, o qual, inclusive, atesta esta existência – e Deus não existe tal como tudo o mais por nós conhecido. Deus é associado à criação da existência, como sua origem e suporte – causa primeira e “*causa efficiens per conservationem*” -, donde não poder com ela se identificar, sendo, assim como tudo o mais, porém, diverso - e ainda diverso em sua diversidade. Tanto é assim, que não se prova racionalmente a singularidade de Deus: tal como não há contradição entre a existência de Deus e a de tudo o mais que conhecemos – e precisamente daí decorreria a racionalidade da afirmação de Sua existência -, também não há contradição entre a existência de vários Deuses, criadores de mundos diversos, ou entre diversos mundos, criados pelo mesmo Deus que criou o nosso.⁸⁷

É assim que de Deus, apesar da prova de Sua existência, não se pode predicar o ser tal como se faz de objetos no domínio da metafísica, o que projeta o

⁸⁷ “Selbst der Satz, daß es nur *einen* Gott gebe, kann nach Ockham durch die Vernunft nicht apodiktisch, sondern nur mit Plausibilitätsargumenten bewiesen werden (...); dies gelte ebenso für andere Prädikate Gottes wie Unendlichkeit, Allmacht, Vorsehung usw.”. HÖSLE, V. *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holboog, 1984, p. 687 (grifos do A.).

discurso a Seu respeito em outro domínio, contíguo, o da teologia, onde não conta apenas a postura (*habitus*) intelectual da ciência, do saber, mas também – e, principalmente – uma outra: a da crença, da fé.⁸⁸ No campo da teologia, nos vemos às voltas com uma “lógica da fé”, que não é apofântica, mas persuasiva, incluindo além dos valores modais aléticos, “verdadeiro” e “falso”, aquele que melhor a caracteriza: o “possível”,⁸⁹ já que suas conclusões se sustentam quando não implicarem em contradição e “*non est maior ratio*”. É sobre uma tal base, “falibilista”, que se assentará o pensamento de Ockham, visto ser o princípio maior em que se baseia, como é próprio da época em que foi elaborado, um princípio teológico, o da onipotência divina, e, enquanto tal, igualmente indemonstrável.⁹⁰ Não se justifica, portanto, que se lhe impute o defeito do “teologismo”, pois teológicos são seus pressupostos e a destinação última de seu pensamento, desenvolvido, porém, com extremo rigor lógico, compromissado com o bem, a correção, intelectual e moral. Dele cabe retomar ainda hoje a noção de unidade do saber, no que propomos que se denomine “perspectiva integradora”, sendo aquela que vem predominando em epistemologia, à medida que se vai superando os últimos resquícios metafísicos e teológicos. Tais resquícios se fariam presentes na perspectiva que é própria das ciências modernas em

⁸⁸ Cf. BECKMANN, ob. cit., pp. 137 ss. Para maiores desenvolvimentos, v. BIARD, ob. cit., pp. 86 ss.; GHISALBERTI, *id.*, pp. 131 ss., e, especialmente, a obra clássica a respeito, de GUELLEY, cit.

⁸⁹ Para uma exposição da lógica modal medieval, especialmente em Duns Scot, Ockham e Buridan, v. KNUUTTILA, SIMO. *Modal Logic*, pp. 342 ss., esp. pp. 354 ss.

⁹⁰ Cf. Cf. OCKHAM, *Quodlibeta*, I, q. I, in *Opera theologica*, vol. IX, p. 11; J. BIARD, *ib.*, p. 96.

seus primórdios, quando davam margem a que se difundisse, de maneira triunfalista, a crença na definitividade dos conhecimentos por meio dela obtidos, por baseados na observação de regularidades na ocorrência de fatos que permitiam elaborar leis gerais explicativas. Isso porque tais fatos eram recortados, do conjunto da realidade, de maneira a permitir um tratamento analítico, que os tornava objetos reduzidos à sua localização espaço-temporal, de acordo com o procedimento preconizado exemplarmente por Descartes. A derrocada do resultado principal da aplicação deste modelo epistemológico, a física mecanicista (copérnico-kepler-galileico-) newtoniana, com a emergência da física quântica e relativista foi, sem dúvida, um marco. A partir daí as ciências voltam a ter história, a ser um conhecimento em evolução, melhorando à medida em que se abrem para aprender com os erros, ao invés de, precipitadamente, inferir leis definitivas de padrões observados em escala limitada. Que em filosofia também possamos nos beneficiar para o enfrentamento das questões da atualidade do quanto elaboraram, enfrentando suas questões, pensadores do passado, aí se incluindo os muitas vezes preconceituosamente discriminados medievais.

É de fundamental importância, para uma apreciação do modo como a ciência e a própria filosofia, contemporaneamente, se posicionam em face de valores assumidos de maneira ideológica, que se perceba como no período constitutivo da modernidade, em que se destaca o autor ora enfocado, deu-se a transposição de suas concepções teológicas e metafísicas, pautadas pela mesma busca de certeza que caracterizará a modernidade, tanto para o campo gnosiológico como para aquele da ação orientada por normas. Partimos da consideração de que se pode reenviar a concepção, do

que modernamente veio a se considerar como ciência jurídica, assim como seu objeto, enquanto o sistema legal positivado, a uma estrutura que pode ser denominada transcendental, tendo como representantes mais significativos, dentre os medievais, com pioneirismo, Guilherme de Ockham, e dentre os modernos, com importância paradigmática, Immanuel Kant.

Quando o Papa João XXII, em bula de 1329, *Quia vir reprobus* - onde o “*vir reprobus*” é ninguém menos que o superior da ordem franciscana, Miguel de Cesena, o qual, com o auxílio de Ockham, ousara contestar idéias similares expostas em bulas anteriores - ,⁹¹ postulou que somos portadores de direitos de propriedade desde a criação, ao contrário do que entendiam os minoritas, para quem a divisão de bens é posterior à queda, ao pecado original, e uma consequência disto, donde a possibilidade de se fazer o voto de pobreza, constitutivo de sua ordem.⁹² É àquela

⁹¹ As outras bulas foram as seguintes: *Ad conditorem canonum* (1322), *Cum inter nonnullos* (1323) e *Quia quorundam mentes* (1324). João XXI, invocando a autoridade de Tomás de Aquino, que vinha de ser canonizado por ele, afirma o poder do Papa de modificar os cânones antigos e instituir direito canônico novo. E é ainda em Tomás que recolhe a noção de que a propriedade se constitui em um direito natural, sendo o regime mais apropriado ao desenvolvimento humano na vida terrena, donde ninguém poder dela abdicar, para o seu próprio bem – nem mesmo as comunidades franciscanas.

⁹² Para melhor situar a chamada “querela da pobreza franciscana”, de que aqui se trata, a qual marcará profunda e extensamente a Idade Média em sua fase terminal, vale recordar a fórmula jurídica pela qual a ordem franciscana conciliava seus inúmeros bens com a determinação básica de seu fundador, de que deveriam ser pobres como Jesus o foi: à ordem cabia o uso, a posse, como diríamos em termos modernos, restando a propriedade com a Igreja católica. É o que se exprime com toda clareza já na Bula *Ordinem Vestrum* (1245), de Inocêncio IV, assim como em diversas outras que a ela se

bula que se reportará diretamente Guilherme de Ockham, para defender a si e aos seus irmãos de ordem, em sua “obra escrita em noventa dias” (“Opus nonaginta dierum”), fazendo uma série de distinções e chegando a conclusões tão surpreendentes para o ambiente intelectual da época, e mesmo de hoje, como aquela da heresia do Papa – ao negar até a pobreza de Jesus e dos Apóstolos -, às quais só teriam sido possíveis graças à dissolução de hierarquias categoriais por ele operada no plano lógico e, então, transposta para o plano político, onde se destaca, literalmente, a singularidade de um pensamento da singularidade.⁹³

Dentre as obras produzidas por Guilherme de Ockham no contexto de sua querela com o Papa João XXII a respeito da pobreza dos monges franciscanos, de onde emergirá seu conceito pioneiro de “direito subjetivo”, o trabalho grandioso de G. de Lagarde destaca a “Opus nonaginta dierum” como a mais significativa,⁹⁴ enquanto Villey vai ainda mais longe, afirmando que é nas páginas iniciais desse trabalho onde “nous pouvont saisir sur le vif le passage du langage romain au langage moderne”.⁹⁵

A abordagem de Ockham do problema jurídico-teológico em questão principia deslocando-o desse campo para aquele outro, por ele tão cultivado em seus trabalhos de lógica – e que hoje denominaríamos melhor

seguiram: os bens que utilizavam os franciscanos pertenciam *in jus et proprietatem Beati Petri*, sendo o seu *dominium*, portanto, da Santa Sé. Assim, com uma fórmula ainda mais incisiva, em 1279, a Bula *Exiit qui seminat*, de Nicolau III, adotando a fórmula proposta por S. Boaventura, prescrevia aos franciscanos o *simplex usus facti* de seus bens, o *jus utendi*, o *ususfructus* e a *possessio*, sendo da Igreja romana a *proprietas*.

⁹³ Cf. ALFÉRI, P. *Guillaume D’Occam. Le singulier*.

⁹⁴ Cf. *La naissance de l’esprit laïque*, vol. IV, pp. 159 ss.

⁹⁵ *Seize Essais de Philosophie du Droit*, p. 158.

como “semiótico” ou “semiológico”, por trabalhar antes a significação de um conceito do que o modo como eles se articulam corretamente, distinguindo-se também da abordagem mais comum em seu tempo, aquela que também em termos modernos se denominaria “ontológica”, em que se buscava a definição do que eram os entes representados pelos signos, ao invés de seu significado. É que Ockham inicia coletando os diversos sentidos dos termos empregados na disputa, não deixando de incluir, além daqueles por assim dizer “técnicos”, como aparecem empregados por juristas e teólogos, também o sentido comum, “vulgar”. E é precisamente do uso à época comum, gerado pelo contexto de emergência da economia de mercado capitalista, que ele vai tomar o sentido de *jus*, o qual lhe possibilitará mostrar o grave erro cometido por João XXII. É este sentido de “direito subjetivo”, enquanto direito de propriedade, que será o sentido consagrado modernamente: o de poder, *potestas*.⁹⁶

A obra de Ockham vai então sugerir que não se considere o *jus* apenas como a quota de bens que nos cabe, por determinação do direito positivo ou natural, a qual podemos reivindicar perante tribunais, já que temos para isso uma *potestas vindicandi*, pois esse é o *jus fori*, nascido *ex pactioe*, convencionalmente, do direito positivo humano, havendo também o que já Agostinho denominou *jus poli* (embora se referindo ao sentido objetivo do Direito), o qual é a permissão ou faculdade que nos vem do céu (*polus*), da natureza pela razão e do direito positivo verdadeiramente divino para usarmos os bens com despojamento, sem ser por eles possuídos, abdicando mesmo de sua defesa perante tribunais, como preconizou Jesus Cristo. É essa posse a título precário,

⁹⁶ Cf. VILLEY, ob. cit., p. 168.

permitida pelo verdadeiro proprietário – no caso, Deus -, que os franciscanos teriam, individual e coletivamente, enquanto ordem: um direito em sentido moral, mas não naquele propriamente jurídico.

Eis que em Ockham o ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, que se caracteriza por sua onipotência e liberdade absoluta, será ele também dotado de potestades (“dignidades”) e liberdade, que se traduzirão em um complexo de direitos subjetivos, o novo fundamento do Direito (objetivo).

Outro aspecto que, indubitavelmente, merece ser realçado, no pensamento jusfilosófico de Ockham, é o seu conceito de direito natural. Este, se em sua origem ainda é tido como divino, tal como era geralmente concebido no período, especialmente em seus escritos teológicos, por outro lado, nos escritos políticos do último período de seu pensamento, é-lhe atribuída validade quando fundamentado racionalmente, no que mais uma vez aquele pensamento se apresenta atual.⁹⁷

O enfoque de Ockham nos mostra com clareza o que comumente se tende a negligenciar no âmbito da filosofia do direito, a saber, que a noção de “direitos (subjetivos)” tem um significado que transcende aquele técnico-jurídico, devendo ser considerado igualmente em sua projeção na filosofia política e moral. Todo o discurso de grande atualidade sobre os “Direitos Humanos” se situa mais propriamente nos planos da ética e da política do que naquele estritamente jurídico, onde tais “direitos” se apresentam como “direitos fundamentais”, que por sua vez não são apenas “direitos” dos cidadãos a um respeito pelo Estado de sua

⁹⁷ Cf. OCKHAM, *Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus*, pp. 207 ss. Sobre as semelhanças entre as doutrinas jusnaturalistas de observância ockhamiana e aquelas do século XVII cf. TUCK, RICHARD. *Natural Rights Theories*, p. 24.

esfera de liberdade e também que lhes provenha de um mínimo de igualdade (ou equidade) entre si, pois tanto se afirmam perante outros particulares, individual ou coletivamente considerados, como também se apresentam como pautas objetivas de organização do Estado e parâmetro para balizamento de suas políticas.

A definição (positivista) do direito, enquanto instituição, como um corpo de normas emanadas de um poder, sem importar seu conteúdo, para que as mesmas sejam consideradas válidas - normas estas a serem estudadas de modo igualmente formalista e dedutivista - , aparece afirmada com independência por autores canônicos os mais diversos, a exemplo de John Austin, no século XIX, no contexto da tradição anglo-saxônica, que se pode remontar a Hobbes, bem como Hans Kelsen, na tradição continental européia, que finca suas raízes ainda mais profundamente, como se pretende demonstrar, em estratos onde se encontra, no séc. XIX, a chamada “jurisprudência dos conceitos” (*Begriffsjurisprudenz*), associada a nomes como G. Puchta, o direito natural racionalista, de tantos autores, dos séculos XVIII e XVII, com Puffendorf, Thomasius e Althusius, até chegar ao século XVI, na Escola de Salamanca, formada em torno a Francisco Vitória, onde se destaca, como jurista-teólogo, a Fernando Vázquez de Menchaca e, como filósofo-teólogo, o já mencionado Francisco Suárez. Aventa-se ainda, filosoficamente, a hipótese, a ser no momento devido explorada, de que própria filosofia do direito, enquanto disciplina e objeto de investigações, para surgir, pressupõe como condição objetiva principal, o surgimento de um direito positivo produzido na matriz estatal de corte moderno, assim como sua condição subjetiva maior, que seria igualmente condição “estrutural” – no sentido em que entrega o termo a doutrina muraltiana das estruturas de

pensamento – das manifestações típicas da modernidade, a exemplo tanto da forma política estatal, como daquela científica, que hoje (ainda) predominam, estaria na estrutura, de origem mais próxima na época medieval avançada, que Muralt denomina escotista, e nós optamos por denominar *transcendental*. Daí permanecer ainda hoje a filosofia do direito, por exemplo, atrelada – e, em geral, subserviente mesmo – aos estudos (majoritariamente positivistas, no sentido normativista e formalista) do direito enquanto direito positivo.

A uma tal concepção se oporia outra, mais tradicional e antiga, que remete ao tempo em que o estudo filosófico do direito não o distinguia como *esse obiectivum*, como objeto formal de estudo diverso de seu conteúdo ético, político e, mesmo, teológico, enquanto direito que só o seria enquanto igualmente justo, seja na relação (comutativa) entre duas pessoas, seja na relação (distributiva) da pessoa aos bens que lhe seriam devidos. Para André de Muralt, conforme o compreendemos, a filosofia do direito contemporânea padeceria de um esvaziamento de interesse e, mesmo, de descrédito, tanto entre filósofos, como entre cientistas, na medida em que desconhece a diferença entre esta postura antiga, de estrutura aristotélico-tomista, e uma outra, que ele denomina “escotista suareziana”,⁹⁸ rejeitando a ambas como se tratando de um mesmo jusnaturalismo caduco, donde resultam as mais diversas posturas positivista – por definição, anti-filosóficas -, abdicando de discussões que são as que mais importam no campo do direito, como são aquelas atinentes à sua validade material, e não apenas, formal.

⁹⁸ Cf. DE MURALT, ANDRÉ *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes occaniennes et grégoriennes*, p. 13.

Daí se explica, pelo menos em parte, os esforços vindos das mais diversas direções, mais recentemente, para “reabilitar” a razão prática, agora “renascida”, e, nesse contexto, renovar os estudos filosóficos do direito de uma perspectiva que evite a dicotomia entre o positivismo e o jusnaturalismo, dentre os quais se pode mencionar aquelas do inglês John Rawls e sua Teoria da Justiça, ou de Ronald Dworkin, norte-americano, ativo também na Inglaterra, em Oxford, e, na Alemanha, Robert Alexy, com a Teoria dos Direitos Fundamentais, teorias estas que encontram eco nas propostas sobre teoria do direito e filosofia política em geral de Jürgen Habermas e sua escola, feitas sob o pano de fundo da Teoria do Agir Comunicativa. Digna de nota, também, é a proposta de Michel Bastit, assentada em trabalho monumental de reconstituição das origens escolásticas e medievais (ou tardo-medievais) da concepção moderna, positivista, da lei jurídica, “Naissance de la loi moderne”, a fim de com isso buscar auxílio, aprendendo com os “erros do passado”, para formular uma noção de lei “mais conforme à realidade jurídica e mais isenta de contradições”.⁹⁹ Bastit procede na esteira de seu mestre Michel Villey, que, em estudos clássicos,¹⁰⁰ já chamara atenção para a distinção radical entre conceitos jurídicos e jusfilosóficos, herdados da antiguidade romana, como aquele de *jus* e sua reformulação moderna – neste caso, como “direito subjetivo”-, sob a influência decisiva de autores medievais, com destaque para Guilherme de Ockham. Além disso, compartilha Bastit a convicção de Villey, no sentido de que a solução para os impasses da filosofia jurídica e do próprio Direito, na contemporaneidade, expressão da crise mais ampla da sociedade e, mesmo, da civilização ocidentais – que são

⁹⁹ Ob. cit., p. 361.

¹⁰⁰ Cf. VILLEY, ob. cit., p. 158, *passim*.

também aquelas que se pode considerar verdadeiramente mundiais, por instaladas em todo o planeta através dos atuais meios técnicos de comunicação -, estaria em um retorno a um jusnaturalismo de corte aristotélico (ou aristotélico-tomista).¹⁰¹

Ao nosso ver, contudo, não haveria possibilidade – ou, sequer, conveniência – de um retorno ou re-conversão do pensamento, em qualquer campo, à estrutura que aqui denominamos transcendente, descartando, por espúrias, formas de pensamento derivadas, em maior ou menor grau, daquela outra estrutura, que denominamos transcendental. Não há retrocesso possível em uma história que tem características evolutivas, como são tanto aquela natural, dos seres naturais, como esta, social, “historial”, das idéias produzidas por uma espécie desses seres, a nossa. Além disso, não houveram apenas prejuízos, com a erupção de uma nova estrutura de pensamento na Baixa Idade Média, que veio a ser a principal matriz da modernidade. Uma série de ganhos também se verificaram, com esta mudança epocal, e os graves problemas que com ela advieram pensamos que só poderão ser enfrentados e, eventualmente, superados, empregando recursos forjados com as possibilidades também nela contidas.

De fato, só modernamente passa-se a enfatizar o aspecto permissivo da normatividade, a esfera de liberdade que transcende os limites impostos pelas proibições morais e religiosas, a *licentia laica*. Já Hobbes, por exemplo, apontava o caráter insustentável de uma situação em que todos dispunham livremente de uma faculdade de tudo fazer, de um *jus omnium in*

¹⁰¹ Cf. BASTIT, MICHEL. *El método del derecho natural*, pp. 177 ss., esp. pp. 189/196.

omnia, donde decorreria para ele, como é sabido, a necessidade de se impor limites, com o respaldo em um poder com supremacia e reconhecimento social – o Estado civil -, a fim de garantir e efetivar direitos individuais, os poderes dos indivíduos, que são seus direitos subjetivos. Antes do “positivismo contratual” hobbesiano, contudo, foi o nominalismo medieval que tornou possível o aparecimento da noção propriamente dita de um direito como atributo de um sujeito, que o torna direito seu, propriedade exclusiva do indivíduo, a qual lhe é inerente. Tal noção já se encontra entre nominalistas “parisienses” como Gerson, no século XV, bem como em juristas-teólogos espanhóis da “segunda escolástica”, a exemplo dos “regicidas” domenicanos Francisco de Vitória, seu discípulo Domingo de Soto, juntamente com seu amigo, jurista, Fernando Vázquez de Menchaca e de jesuítas como Luis de Molina, sem deixar de mencionar o grande Francisco Suárez.¹⁰² Sua origem mais remota, contudo, está no pensamento de Guilherme de Ockham, desenvolvido na esteira daquele de Duns Scot, como pretendemos aqui ter demonstrado.

Por fim, fica o desafio para desenvolvermos e aprofundarmos a idéia, central no pensamento ockhamiano, de que para além da oposição entre a universalidade tanto dos conceitos como das leis, naturais e jurídicas, e a particularidade de situações concretas redutíveis ou subsumíveis a tais conceitos e leis, há de se considerar como diversa a singularidade das mesmas, a fim de mantermos os sentidos em estado de alerta, para com isso percebermos erros e/ou injustiças no tratamento igual dado a situações que só aparentemente são iguais – ou se apresentam como casos particulares excepcionando regras gerais -,

¹⁰² Cf., v. g., BRETT, ANNABEL S. *Liberty, Right and nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*.

quando na verdade são singulares, dotadas de intensidades diversas. Há, perseguindo essas indicações, muito que se fazer, no campo da filosofia jurídica e em geral, no rastro também daqueles que, como Ockham, mais recentemente, não perdem de vista a primazia do acontecimento, dos eventos e sua intensidade, frente ao que já está estabelecido, formal e objetivamente, por regras e conhecimentos herdados: Kierkegaard, Nietzsche, Carl Schmitt, Heidegger, Foucault, Badiou, Deleuze e, de último, Agamben.¹⁰³

¹⁰³ Cf., para uma primeira aproximação, ORTEGA, FRANCISCO. *Intensidade. Para uma história herética da filosofia.*

Referências Bibliográficas

- ALFÉRI, P. *Guillaume D'Occam. Le singulier*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- BASTIT, MICHEL. *El método del derecho natural*, in: *El Derecho Natural Hispánico*. Actas de las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, Córdoba, 14 a 19 de septiembre de 1998, Cajasur Obra Social y Cultural Publicaciones, 2001.
- BECKMANN, J. *Wilhelm von Ockham*, Munique: Beck, 1995.
- BIARD, J. *Guilherme d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris: P.U.F, 1997.
- BLUMENBERG, HANS. *Säkularisation und Selbstbehauptung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- BOEHNER, PH. *Collected Articles on Ockham*, New York: St. Bonaventure Inst., 1958.
- BOTTIN, F. *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Rimini: Maggioli, 1982.
- BRETT, ANNABEL S. *Liberty, Right and nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1997.
- COLEÇÃO "OS PENSADORES", vol. *Tomás de Aquino, Dante, Duns Scot, Ockham*, São Paulo: Abril, 1979.
- GHISALBERTI, A. *Guilherme de Ockham*, trad.: A. DE BONI, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- GUELLEY, ROBERT. *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain: É Nauwelaerts – Paris: J. Vrin, 1947.
- HÖSLE, V. *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holboog, 1984.
- KAUFMANN, MATTHIAS. *Begriffe, Sätze, Dinge. Referenz und Wahrheit bei Wilhelm von Ockham*, Leiden et al.: Brill, 1994.

- KNUUTTILA, SIMO. *Modal Logic*, in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, N. KRETZMANN *et al.* (eds.), Irthlingborough: Cambridge University Press, 1996.
- LAGARDE, G. DE. *La naissance de l'esprit laïque*, vol. IV, Paris: s.ed., 1962,
- LEFF, GORDON. *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester: Manchester University Press, 1975.
- DE MURALT, ANDRÉ *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes occaniennes et grégoriennes*, 2^a. ed., Leiden *et al.*: Brill, 1993.
- OBERMAN, HEIKO A. "*Via antiqua and via moderna: late medieval prolegomena to early reformation thought*", in: "*From Ockham to Wyclif*", HUDSON, ANNE & WILKS, MICHAEL (eds.), Oxford/New York: Basil Blackwell, 1987.
- OCKHAM, WILHELM VON. *Texte zur Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft*, int., trad. e notas: RUEDI IMBACH, Stuttgart: Reclam, 1987.
- . *Texte zur politischen Theorie. Exzerpte aus dem Dialogus*, trad.: JÜRGEN MIETHKE, Stuttgart: Reclam, 1995
- ORTEGA, FRANCISCO. *Intensidade. Para uma história herética da filosofia*, Coleção Quíron, Série Filosofia, n. 3, Goiânia: EDUFG, 1998.
- PANACCIO, C. *Le mots, le concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris: Bellarmin/Vrin, 1991.
- PASNAU, R. *Theories of cognition in the later middle Ages*, Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1997.
- SANTOS, ANTONIO RAIMUNDO DOS, em *Repensando a Filosofia. Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão I^a*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- TUCK, RICHARD. *Natural Rights Theories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- VILLEY, MICHEL. *Seize Essais de Philosophie du Droit*, Paris: Dalloz, 1969.