



Editora
UFPel

A Filosofia Política de Guilherme de Ockham

A relação entre Potestade Civil e Potestade Eclesiástica
Estudos sobre o 'Diálogo Pars III'

Esteban Peña Eguren

DISSERTATIO
FILOSOFIA

**A FILOSOFIA POLÍTICA DE GUILHERME DE OCKHAM: A
RELAÇÃO ENTRE POTESTADE CIVIL E A POTESTADE
ECLESIAÍSTICA - ESTUDOS SOBRE O “DIÁLOGUS, PARS III”**

Série Dissertatio Filosofia

**A FILOSOFIA POLÍTICA DE GUILHERME DE OCKHAM: A
RELAÇÃO ENTRE POTESTADE CIVIL E A POTESTADE
ECLESIAÍSTICA - ESTUDOS SOBRE O “DIÁLOGUS, PARS III”**

Esteban Peña Eguren

Tradutores

Pedro Leite Junior
William Saraiva Borges

Revisão

Bruna dos Santos Leite

DISSERTATIO
FILOSOFIA
Pelotas, 2020

REITORIA

Reitor: Pedro Rodrigues Curi Hallal

Vice-Reitor: Luís Isaias Centeno do Amaral

Chefe de Gabinete: Taís Ullrich Fonseca

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Francisca Ferreira Michelin

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Otávio Martins Peres

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Infraestrutura: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Mário Renato de Azevedo Jr.

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Sérgio Batista Christino

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: João Luis Pereira Ourique

Representantes das Ciências Agrônômicas: Guilherme Albuquerque de Oliveira Cavalcanti

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Adelar José Strieder

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Marla Piumbini Rocha

Representante da Área das Engenharias e Computação: Darci Alberto Gatto

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Claiton Leoneti Lencina

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Célia Helena Castro Gonsales

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Josias Pereira da Silva

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: João Luis Pereira Ourique (Editor-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Gustavo Andrade (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)



NEPFIL online

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Albornoze Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)

Prof. Dr. Lucas Duarte Silva (Diagramador)
Profa. Luana Francine Nyland (Assessoria)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Dissertatio Filosofia

Série Dissertatio Filosofia

A Série Dissertatio Filosofia, uma iniciativa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia (sob o selo editorial NEPFIL online) em parceria com a Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação de estudos filosóficos relevantes que possam contribuir para o desenvolvimento da Filosofia no Brasil nas mais diversas áreas de investigação. Todo o acervo é disponibilizado para download gratuitamente. Conheça alguns de nossos mais recentes lançamentos.

Estudos Sobre Tomás de Aquino

Luis Alberto De Boni

Do Romantismo a Nietzsche: Rupturas e Transformações na Filosofia do Século XIX

Clademir Luís Araldi

Didática e o Ensino de Filosofia

Tatielle Souza da Silva

Michel Foucault: As Palavras e as Coisas

Kelin Valeirão e Sônia Schio (Orgs.)

Sobre Normatividade e Racionalidade Prática

Juliano do Carmo e João Hobuss (Orgs.)

A Companion to Naturalism

Juliano do Carmo (Organizador)

Ciência Empírica e Justificação

Rejane Xavier

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefling

Pensamento e Objeto: A Conexão entre Linguagem e Realidade

Breno Hax

Agência, Deliberação e Motivação

Evandro Barbosa e João Hobuss (Organizadores)

Acesse o acervo completo em:

wp.ufpel.edu.br/nepfil

© **Série Dissertatio de Filosofia, 2020**

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográfica e gramatical foram realizadas pelo próprio autor.

Segunda publicação em 2020 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 A Filosofia política de Guilherme de Ockham: a relação entre potestade civil e potestade eclesiástica - estudos sobre o "Dialogus, Pars III". [recurso eletrônico] Autor: Esteban Peña Eguren – Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

458p. - (Série Dissertatio Filosofia).

Modo de acesso: Internet

<wp.ufpel.edu.br/nepfil>

ISBN: 978-65-86440-11-9

1. Filosofia política. 2. Guilherme de Ockham I. Eguren, Esteban Peña.

COD 170



Para maiores informações, por favor visite nosso site wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Siglas, abreviaturas, modos de citar	10
Presentación del autor	17
Prólogo.....	19
I. A obra política de Ockham em perspectiva.....	22
1. Panorama do pensamento político medieval	23
A. Igreja e Império: dois poderes na busca de articulação no âmbito da cristandade.....	23
B. Curialismo ou Imperialismo? Dois marcos: Álvaro Pais e Marsílio de Pádua	26
C. Guilherme de Ockham: uma via media?	42
2. Historiografia Ockhamista	44
A. Émile Amman e Paul Vignaux	46
B. Georges de Lagarde	48
C. Léon Baudry.....	59
D. Jürgen Miethke	62
E. Alessandro Ghisalberti	64
F. Arthur S. McGrade	70
G. Gordon Leff.....	77
H. Marino Damiata	83
II. A biografia como chave de compreensão da obra político-polêmica	93
3. A Vida	94
A. Os primeiros anos (1284? – 1324).....	94
B. A mudança de rumo: Avinhão e a fuga (1324-30)	103
C. Munique (1330-1347?): terceiro e último cenário	113
4. A obra política de Guilherme de Ockham.....	121
A. Allegationes religiosorum virorum	121
B. Opus nonaginta dierum	122
C. Dialogus I.....	123
D. Epistola ad fratres minores	125
E. Tractatus contra Ioannem XXII	126
F. De dogmatibus papae Ioannis XXII	127
G. Tractatus contra Benedictum XII.....	129
H. Compendium errorum papae Ioannis XXII	130
I. Allegationes de potestate imperiali	130

J. An princeps.....	132
K. Dialogus III.....	133
L. Breviloquium.....	135
M. Octo Quaestiones.....	137
N. Consultatio de causa matrimoniali.....	138
Ñ. De imperatorum et pontificum potestate.....	139
O. De electione caroli quarti.....	140
III. Ponto de partida: a disputa sobre a pobreza.....	143
5. Na senda de São Francisco.....	144
A. São Francisco: vida e obra.....	144
B. Do carisma à organização de uma grande ordem.....	147
C. Tomada de posição dos papas.....	154
6. A pobreza segundo Guilherme de Ockham.....	162
A. Relevância da disputa sobre a pobreza para a política de ockham.....	162
B. Origem da propriedade: situação pré e pós queda.....	166
C. Renúncia a propriedade: cristo e os apóstolos como modelos de uma vida em pobreza.....	170
D. A pobreza dos franciscanos (o interesse prático da discussão teórica).....	187
IV. A potestade civil o imperador e os príncipes.....	196
7. Origem remota da potestade temporal.....	197
A. Analogia entre a origem da potestas e a origem do dominium.....	197
B. A origem da potestade temporal.....	199
8. O governo ótimo da comunidade civil.....	211
A. O parêntese aristotélico.....	213
B. A monarquia universal como regime ótimo de governo.....	221
C. As condições do monarca ideal.....	242
9. Origem próxima do poder temporal: o império romano.....	248
A. Teocracia.....	249
B. Curialismo.....	250
C. Via media.....	264
V. O poder eclesiástico: o sumo pontifice.....	272
10. O governo ótimo da igreja.....	273
A. Origem remota do poder espiritual.....	273
B. A monarquia pontifícia como regime ótimo de governo.....	274
C. As condições do pontífice ideal.....	298
11. É possível outra forma de governo na igreja?.....	307

A. Monarquia ou aristocracia segundo as necessidades	308
B. Não é possível abandonar a monarquia pontifícia	319
C. Síntese: regulariter - in casu	325
12. Origem próxima da potestade eclesiástica.....	330
A. Cristo não se instituiu o primado	332
B. Cristo se instituiu o primado.....	336
C. Primado e monarquia pontifícia	348
VI. Articulação da potestade civil e da potestade eclesiástica	351
13. Da perspectiva da potestade civil	354
A. No âmbito secular	354
B. No âmbito espiritual.....	380
14. Da perspectiva da potestade eclesiástica	406
A. Curialismo radical.....	407
B. Curialismo espiritual	413
C. Curialismo misto	416
D. Anti-curialismo	417
E. Via media.....	419
Conclusões: a via media de Ockham como articulação de potestades	423
Referências.....	428
1. Fontes políticas de Guilherme de Ockham	428
2. Bibliografia sobre o pensamento político ockhamista	432

SIGLAS, ABREVIATURAS, MODOS DE CITAR

I. OBRAS POLÍTICAS DE GUILHERME DE OCKHAM¹

1. ARV = Allegationes religiosorum virorum.
2. OND = Opus nonaginta dierum.
3. D I = Dialogus I: de imperio et pontifica potestate.
4. EFM = Epistola ad fratres minores.
5. CI = Tractatus contra Ioannem XXII.
6. DPI = De dogmatibus papae Ioannis XXII.
7. CB = Tractatus contra Benedictum XII.
8. CEPI = Compendium errorum papae Ioannis XXII.
9. “API” = Allegationes de potestate imperiali.
10. AP = An princeps.
11. D III.I = Dialogus III. Prologus (et) I: De potestate papae et cleri.
12. D III.II = Dialogus III.II: De potestate et iuribus romani imperii.
13. B = Breviloquium de principatu tyrannico.
14. OQ = Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali.
15. CCM = Consultatio de causa matrimoniali.
16. IPP = De imperatorum et pontificum potestate.
17. “EC” = De electione Caroli quarti.

¹ As obras entre aspas são seguramente espúrias (veja-se a Parte II deste trabalho, em especial o capítulo 4 sobre a *opera politica*). Para as edições manuseadas, ver as fontes no final.

II. ABREVIATURAS, MODOS DE CITAR

1. A obra fundamental para o presente estudo é o *Dialogus*, especialmente os dois tratados de sua parte III. E é também aqui que aonde aflora os maiores problemas formais. A carência de uma edição crítica obriga a utilização do texto de M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, t. II, Francofordiae, 1614². Este apresenta dois problemas imediatos para a citação: as páginas não estão numeradas sempre de modo consecutivo, de maneira que, por erro, há repetições, páginas fora de lugar e saltos. Sempre que se tratar dos dois primeiros casos se assinala ao citar um *bis* ao número da página (ocasionalmente um *ter*, por exemplo a 888, antes da 891).

2. Também o computo das linhas que aparecem na edição de Goldast deixa bastante a desejar, sendo com frequência difícil saber se o número corresponde a linha superior ou a inferior (sobretudo quando há na página um ou vários títulos de partes ou capítulos). Com efeito, este é um problema menor, que poderá ser superado tanto nas citações literais como nas paráfrases, pois o possível erro é somente de uma linha.

3. Outro problema menor da mencionada edição do *Dialogus* é a grafia: nas citações textuais manteremos o “u” (no lugar de “v”), e também as *cursivas* ou outros signos semelhantes, mas desenvolveremos as abreviaturas

4. As obras políticas de Guilherme de Ockham são citadas quase sempre conforme uma única edição (a indicada no elenco final das fontes). Para facilitar a leitura, a edição utilizada não se mencionará a cada vez, exceto se se tratar de uma versão distinta da usual. Assim, as citações das fontes tomam esta forma: abreviatura da obra + estrutura formal interna (partes, tratados, livros, capítulos) + estrutura formal externa entre parênteses ou colchetes (página, linha; esta última se é oferecida pelo editor). Portanto, uma citação do *Dialogus* tomará esta forma: D III.II, liv. II, cap. xviii (885,48), quer dizer: *Dialogus*, parte III, tratado II, livro II, capítulo xviii; edição de Goldast, M., *Monarchia*, tomo II, página 885, linha 48. Uma pequena variante ocorre no caso da *Opus nonaginta dierum*, editada em dois volumes; para uma melhor localização se precisa de qual deles se trata mediante as siglas OP I, OP II. Assim, OND 28 (OP II, 484, 54ss.) significará: *Opus nonaginta dierum*, capítulo 28, em: Offler, H.S. (ed.), *Opera Politica*, volume II, página 484, linhas 54 e

² Que segue a edição de Johannes Trechsel, Lyon 1494 (vide Offler, H. S., “The three modes of natural law in Ockham: a revision of the text”, in: *Franciscan Studies* 37 [1977] 208).

seguintes).

5. As traduções das fontes são sempre minhas. Desconheço qualquer versão espanhola dos escritos políticos de Ockham, salvo a não muito afortunada do *Breviloquium* (tradução de Pedro Rodríguez, Tecnos, Madrid 1992). Se por uma parte se perde o contato imediato com a obra original, a fluidez do texto parece exigir que apareça integralmente em uma língua (salvo termos ou expressões muito concretos e de fácil compreensão). Além do mais, as referências procuram ser o mais precisas sempre que o original permite, de modo que podem ser confrontadas a qualquer momento. O mesmo deve entender-se nas traduções da bibliografia, salvo casos particulares.

6. As citações bibliográficas tratam de limitar-se ao nome do autor, o título abreviado (que omitido não dá lugar para confusão), e o número da página. As referências completas se encontram na bibliografia final. Assim, por exemplo, “lung, p. 24” se refere a: IUNG, Nicolas, um franciscano, teólogo do poder pontifício no século XIV. Álvaro Pais, bispo e penitenciário apostólico de João XXII, Vrin, Paris 1931, página 24. As páginas são indicadas do modo mais conciso, de maneira que uma referência como “591-9” se refere a todas as páginas entre a 591 e a 599.

*“Dichoso el hombre
que se dedica a meditar la ley perfecta de la libertad;
y no se contenta con oírla, para luego olvidarla,
sino que la pone en práctica”
(St 1,25).*

*“Homo sum; nihil humani a me alienum puto, dijo el cómico latino.
Y yo diría más bien: Nullum hominem a me alienum puto (...).
Porque el adjetivo humanus me es tan sospechoso
como su sustantivo abstracto
humanitas (...). Ni lo humano ni la humanidad (...).
El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere
—sobre todo muere—;
el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere;
el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero Hermano”
(Unamuno, Del sentimiento trágico de la vida).*

PRESENTACIÓN DEL AUTOR

“De bien nacidos es ser agradecidos”. Esta nota a modo de saludo a la traducción portuguesa de mi libro ha de empezar necesariamente como acción de gracias. En primer lugar, a Alfonso Pérez de Laborda, ahora en su retiro abulense. Él fue no solo quien me dirigió la tesis (y el libro posterior) con su enorme interés por los estudiantes, especialmente de doctorado, desacostumbrado por estos lares, sino también el que, desde que le conocí, me enseñó algo fundamental: la pasión por la universidad como lugar de saber y, en consecuencia, su apuesta vital por una universidad digna de ese nombre.

También, de otra manera, y en un libro sobre filosofía política medieval escrito en España, mi gratitud va, *in memoriam*, para Bernardo Bayona y Pedro Roche. Y, por supuesto, para José Antônio de Souza, sin el cual quizá esta traducción nunca hubiera visto la luz. La confianza en mí de estos cuatro amigos y maestros desborda *cualquier* merecimiento por mi parte.

Una aventura. Acabo de mencionar la pasión por la universidad como lugar de saber. Mi tesis, luego reformulada en libro con peso propio, fue, humildemente, un ejercicio en esa dirección y, por eso, una aventura. Frente a una lectura *rancia* de Ockham, superada ya en los ámbitos lingüísticos inglés, alemán, italiano o francés, mi trabajo quiso ser una aportación para hacer lo propio en el ámbito castellano desde la lectura de la *opus maior* del *Venerabilis Inceptor*: el *Dialogus*. Los límites de la empresa, la reducción a la (casi) nada de las humanidades y en concreto de la filosofía en España, y mi propia marginalidad académica han hecho que pierda de vista si el objetivo se ha conseguido. Pero quedan en el camino perlas preciosas, *aventuras*, como la de aquel alumno de una universidad española que me dijo después de que hablase de Ockham ante su clase: gracias porque es la primera vez que oigo presentar al filósofo sin ponerlo ya de principio en la picota.

El futuro (de las humanidades). Escribo estas notas cuando nuestro mundo está amenazado por una *navaja* que no es precisamente la de Ockham. Mi país sufre mucho por una pandemia inimaginable hace unos meses. Voces bienintencionadas prevén que esto nos hará cambiar, que sacaremos lo mejor de nosotros mismos. Disiento, con perdón. Creo más en el llamado “principio de (san)

mateo" (cf. Mt 13,12). Pero ojalá me equivoque. Frente a la ingenuidad de unos y el fideísmo de otros, no tengo la menor duda en que las ciencias y las técnicas nos son fundamentales. Pero hay otra ingenuidad que hoy pasa sin embargo como principio sin contraste: pensar que esos conocimientos son *todo* el conocimiento. La pandemia de 2020 pone justamente ante nuestros ojos el hecho de que las decisiones políticas, éticas, sociales, etc. son *tan importantes al menos* como las técnicas. Más aún, que éstas, *velis nolis*, son guiadas por aquellas. O, dicho de otra manera, que la neutralidad del *puro conocimiento científico y técnico* es un espejismo del que, al fin y al cabo, se aprovechan los privilegiados que lo controlan.

¿Qué tiene que ver esto con la traducción que tenemos entre manos? Gracias al trabajo de Pedro Leite y de William Saraiva Borges, el pensamiento de un filósofo inglés del siglo XIV apasionado por el bien común está un poco más cerca de los lectores de habla portuguesa. Es cierto que a través de alguien que es también una suerte de *venerabilis inceptor*, diletante de las humanidades en un mundo que se olvida de ellas. En cualquier caso, *recuperar* la historia de la libertad nos puede ayudar a cuidar la nuestra aquí y ahora. Y la libertad, que yo sepa, no se encuentra en ningún manual de física o de matemáticas, sino en la perla que son las humanidades para todo aquel que, antes que todo, quiera ser *humano*, *simplemente humano*.

Por eso he de terminar como comencé: ahora dando las gracias a los dos responsables de esta sorprendente traducción.

Esteban Peña Eguren
2020

PRÓLOGO

Creio que foi no ano acadêmico de 1976-77 quando pela primeira vez me interessei intelectualmente pelo problema das relações Igreja-Estado. O resultado foi um trabalho de umas vinte páginas sobre este problema na Espanha, desde a constituição de Cádiz (1812) até a recente estreia da democracia (1978). No curso seguinte estudei pela primeira vez Filosofia com a professora Mariá Arroyo, que não somente amava a Filosofia, mas não se assustou com a pouca atenção que o assunto nos deu. Algo que teria a ver com minha decisão de estudar Filosofia.

Meu gosto pelos temas de Filosofia Política, fronteiriços com a História e outras ciências, me inclinou, logo na licenciatura, a fazer um trabalho sobre Bartolomeu de las Casas, quando ainda estava relativamente longe o ano de 1992. No verão de 1984, quando buscava um tema para minha tese, li “O nome da rosa” de Umberto Eco. Ao fim, o livro não me agradou, mas me prestou um grande serviço: recordou meu antigo interesse pela Filosofia Política de Guilherme de Ockham.

Pode ser que tenham razão aqueles que de um modo ou de outro respondem negativamente à pergunta sobre a utilidade da Filosofia. Com efeito, pensar a realidade em sua enorme riqueza não me parece patrimônio de uma forma de racionalidade e de estudo. Ao contrário, creio que outras aproximações (a Filosofia, por exemplo) não são apenas legítimas, mas também produtivas: em verdade, nos ajudam a compreender a realidade e nos situarmos nela. Em um *mundo aberto* e em uma *sociedade aberta*, não caberia a Filosofia um exercício real de compreensão deste mundo e desta sociedade?

Concretamente, meu gosto pela Filosofia Política é antigo e se encontra motivado, antes de tudo, por ser este um campo em que o especulativo e o prático se dão as mãos. Nas palavras de um estudioso de Aristóteles (Wolff, p.17), a Filosofia Política é por sua vez descritiva e prescritiva, análise da realidade guiada pela convicção de que se pode viver de outro modo, ideal proposto contando os fatos que se tem pela frente.

Nesse sentido, a Filosofia Política de Guilherme de Ockham é uma exceção. Além disso, nessa grande figura do século XIV se entrecruzam muitos aspectos de grande interesse: uma filosofia poderosa, uma teologia diferente, uma política na

busca do equilíbrio, uma vida apaixonante em um período histórico que não o é menos. Tentar contribuir para um maior e melhor conhecimento de um autor de semelhante riqueza estudando o que é o epicentro de sua política (a crítica da *plenitudo potestatis* pontifícia e a relação de poderes) me pareceu apaixonante.

É verdade que Ockham é um pensador do século XIV; qualquer tentativa de enraizá-lo no passado anterior ou de projetá-lo para o futuro (imediato ou presente) deve passar pela fidelidade de sua obra, por sua leitura atenta, por sua contextualização no século XIV e não em outro momento. Com efeito, recordo agora a perplexidade que me causou ler pela primeira vez os textos éticos e políticos de Aristóteles: com vinte e quatro séculos entre nós. Tive a impressão de que muitas coisas haviam mudado radicalmente no âmbito da ciência e da técnica, mas muito poucas quando se tratava do homem e da sociedade em si mesma. É certo que nem Aristóteles nem Ockham podem ser transferidos até atualidade como se nada tivesse ocorrido até aqui, mas, suas preocupações fundamentais, não teriam a ver com as nossas? Ler a *Immortale Dei* de Leão XIII (1. XI. 1885; no contexto da luta pelos estados pontifícios, ocupados em 1870 apesar da resistência de Pio IX – *Syllabus errorum* de 1864 – e seus aliados), examinar os acordos entre a Santa Sé e os Estados seculares, perceber que um país como os EUA ainda tem na moeda a inscrição *In God we trust* (*Em Deus confiamos*), comprovar a força do conflito entre o poder civil e o religioso, em um problema como o fundamentalismo muçulmano, podem nos fazer ver que de alguma maneira Ockham não é um estranho entre nós.

Quem se interessa pelo autor inglês deve lamentar, todavia, a carência de uma edição crítica completa da obra política (diferente do que ocorre com a *Opera Philosophica et Theologica*, magnificamente editada pelos franciscanos da *St. Bonaventure University*, no estado Nova Iorque). Por sua parte, a bibliografia fundamental está dispersa em um bom número de publicações de todo o tipo. Em muitos casos, tanto as fontes quanto a bibliografia estão esgotadas a bastante tempo.

Meu primeiro projeto pretendia a leitura da *Opera Omnia* do autor inglês (sobretudo para poder responder de *primeira mão* a velha pergunta pela relação entre sua obra filosófico-teológica e sua produção polêmico-política). De fato, comecei lendo o *Comentário às Sentenças*, mas o projeto se mostrou demasiado ambicioso. Sua reconsideração e a permanência por um ano, em um contexto favorável na Université Catholique de Louvain, foram decisivos para terminar essas páginas.

O texto cumprirá as três condições que sempre me pareceram elementares: ser legível e interessante, oferecer algo novo e não repetir ordenadamente o que já escreveu Guilherme do Ockham? Será o leitor que poderá responder.

Quero terminar este prólogo agradecendo a ajuda de todos aqueles que colaboraram de alguma maneira para este trabalho viesse à luz.

Em Salamanca tive acesso, além da biblioteca da Universidade Pontifícia, aos Padres Capuchinhos graças aos meus antigos professores dessa Ordem, especialmente o padre Enrique Rivera de Ventosa. O tomo I da *Opera Politica*, publicada em Manchester e quase esgotada, pude consegui-la através de uma amiga de Londres. Outros amigos espanhóis me ajudaram em outros encargos.

Na Bélgica, tenho de agradecer a riqueza dos fundos e a facilidade de acesso a várias bibliotecas, especialmente a da Université Catholique de Louvain. Agradeço aos amigos louvanianos pelo acolhimento e sua paciência, posta à prova por minhas ansiedades ockhamistas. Obrigado também para todos aqueles amigos que me encorajaram a continuar. Entre eles, Alfonso Pérez de Laborda foi sempre o primeiro.

Finalmente, devo agradecer a bolsa de pesquisa que me concedeu na época o Ministério da Educação, o financiamento deste livro pela Fundação canônica María García de Noreña (presidida por meu bispo, José Vilaplana, que sempre apoiou meus trabalhos), e sua publicação pela Editorial Encuentro. Para todos: obrigado.

Entrambasaguas, julho de 2004.

I
A OBRA POLÍTICA DE OCKHAM EM
PERSPECTIVA

1. PANORAMA DO PENSAMENTO POLÍTICO MEDIEVAL

A. IGREJA E IMPÉRIO: DOIS PODERES NA BUSCA DE ARTICULAÇÃO NO ÂMBITO DA CRISTANDADE

1. A QUESTÃO IGREJA – IMPÉRIO

Cabe se perguntar se esse problema não é tão velho como as sociedades nas quais o religioso adquiriu certo grau de institucionalização e, por sua vez, de alguma autonomia com respeito ao poder civil. Para colocar somente dois exemplos dentro da tradição judaico-cristã, em que se move Guilherme de Ockham, pode-se recordar o conflito em Israel quando quis instaurar uma monarquia seguindo o modelo dos povos vizinhos (Cf. 1 S 8, 1ss.), ou as aspirações e poderes não somente religiosos, mas também políticos em torno de Jesus de Nazaré (cuja execução teve duas razões fundamentais: a blasfêmia religiosa de proclamar-se Filho de Deus e sua categoria de rei, em conflito com o rei fantoche da Palestina e mesmo com o César).

Falando já da Idade Média, é certo o que os autores como João Moraes Barbosa afirmam sobre esse período: a separação entre âmbitos como o político e o religioso-moral não chega até mais tarde (ao menos em sua forma mais explícita). O conceito de *cristandade* nos fala, antes de tudo, de uma sociedade unida por uma fé que penetra todos os poros do conjunto. Dito com as palavras do autor português: “A noção de *cristandade* (...) como ideia de um organismo político-religioso em que as necessidades materiais e as exigências sobrenaturais (não somente espirituais) do Homem formam um corpo unitário. A Idade Média (...) foi pouco propícia a divisões da realidade (...). O Homem medieval estava suficientemente convencido da solidariedade cósmica, refletida, como em um espelho, na harmonia do universo humano (...). Não se concebia (...) que a

dimensão material da vida humana fosse autônoma em relação a sua dimensão espiritual” (*Introdução*, p. 24).

Assim, simplificando a Idade Média (Cf. Pernoud, para ver esse período com outros olhos), se pode dizer que, dadas as condições sócio-políticas, o problema da relação entre Igreja e Império se apresenta com os seguintes dados fundamentais: Em primeiro lugar, o *orbis christianus* é um conjunto social mais ou menos homogêneo, caracterizado, de uma parte, pela influência do bárbaro (como força triunfante sobre o Império Romano), e, de outra parte, por uma Igreja igualmente triunfante, importante fator de unidade através de uma mesma fé (estendida pouco a pouco pelos missionários para toda a geografia conhecida), e de uma mesma cultura (sobrevivência de uma língua, bibliotecas, uma organização dos estudos, etc).

Em segundo lugar, e ainda que sob a superfície, encontramos um verdadeiro *puzzle* social e político: ao velho Império Romano sucede no Ocidente um novo Império, o Sacro Império Romano Germânico. Por cima da multiplicidade de reis, príncipes e senhores de todo o tipo que conhecemos sob o nome de feudalismo, o imperador é também o princípio de unidade, reconhecida de uma ou outra forma até que a emergência das nacionalidades acabe por tirar-lhe a terra sob seus pés.

Dada essa situação, a harmonia entre os dois grandes poderes era fundamental para a própria harmonia de toda a Europa. Em sua dupla versão (papa – imperador, papa – reis), o que ocorria neste âmbito influía *necessariamente* na vida de todo o conjunto social. Como exemplo, quem sabe extremo, mas muito claro, vale o caso da excomunhão: se o senhor de uma vila era excomungado por Roma, todo o Povo sofria as consequências (desde o fechamento das igrejas do lugar até as possíveis ações militares) e deveria separar-se de seu senhor (de quem em muitos casos dependia sua vida).

2. FORMAS DE PENSAR A RELAÇÃO ENTRE O PODER CIVIL E O PODER ECLESIASTICO

Correndo o risco de simplificar a realidade medieval, mas sempre com a esperança de poder compreendê-la melhor, as posições dos diversos autores

podem ser classificadas em três grandes grupos, como sugeriu Gilson em 1939 (Dante, p. 200)¹:

(a) Partidários da primazia da Igreja (sobretudo de Roma e, precisamente, do papa) sobre o poder temporal. São os chamados hierocratas, curialistas ou papalistas.

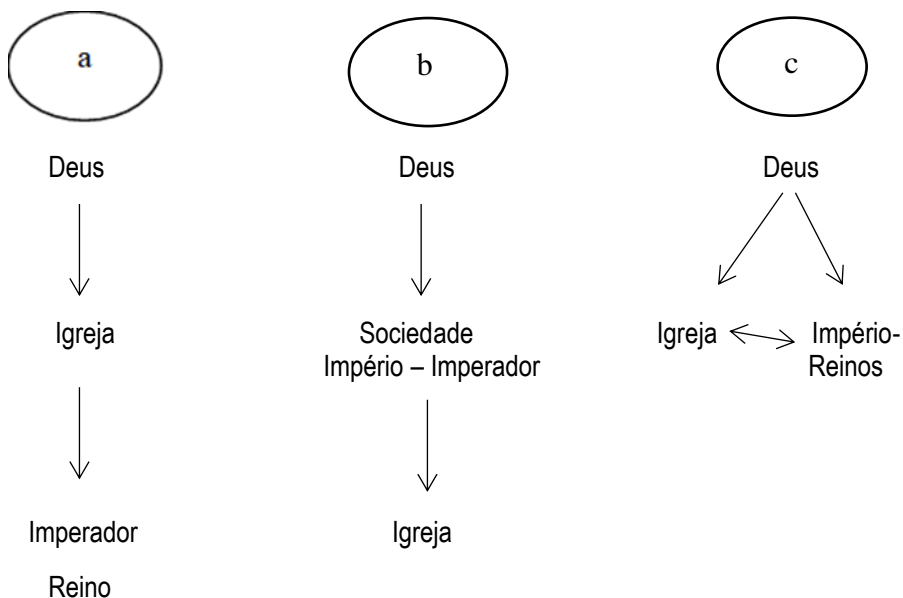
(b) Partidários da primazia do poder civil (leia-se o imperador em primeiro lugar) sobre o poder eclesiástico: imperialistas, legalistas ou regalistas.

(c) Via média: os poderes têm uma importância equivalente e nenhum dos dois se subordina, por princípio, ao outro. Cada um tem seu próprio terreno de atuação (o espiritual e o temporal) onde são soberanos. A questão se reduz a resolver (harmonicamente, para o bem comum) os casos em que um âmbito e o outro entram em contato sobrepondo-se (cf. Pacaut, “La permanence”, p. 272-3).

¹ Cf. García y García, Antonio, “Sacerdocio, Imperio y Reinos”, in: *Cuadernos Informativos de Derecho Histórico Público, Procesal y de la Navegación*, PPU, Barcelona 1987, pp. 509-40. O professor García y García apresenta quatro grandes teorias ou posturas: (1) *Monista hierocrática*: todo poder vem de Deus para o papa ou para a Igreja, os quais delegam ao príncipe temporal, mas sempre tendo um poder direto também no âmbito secular. (*Summa Monacensis*, Alano Anglico, etc.). (2) *Dualista eclesiástica*: os dois poderes são autônomos; cada um tem sua esfera de ação. Com efeito, o espiritual é superior ao temporal, de maneira que prevalece sobre este quando os princípios éticos são violados (poder indireto). (Gelásio, Graciano, Inocência III, Inocência IV). (3) *Monista laica*: toda a jurisdição depende do príncipe secular, inclusive a espiritual que se converte em um tipo de delegação. (Felipe, o Belo, Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham). (4) *Dualista laica*: independência de poderes, mas prevalecendo o temporal em caso de conflito. A postura (1) equivaleria a (a) de meu esquema, a (3) equivaleria a (b), e a (4), e sobretudo a (2), equivaleria a teoria (c). Prefiro o esquema triádico porque (4) é uma postura mais prática do que teórica (como o mesmo autor reconhece no artigo citado, ainda que sem dar exemplos dela), e porque quem sabe contribua mais para uma maior elegância do esquema (dois monismos e dois dualismos também). Hamann, G. A., *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le “Breviloquium”*. Éditions Franciscaines, Paris 1942, p. 208, utiliza também um esquema triádico: cesarismo religioso (como o *Defensor pacis* de Marsílio de Pádua), teólogos da causa pontífice (Egídio Romano e sua *De ecclesiastica potestate*, por exemplo), e a escola moderada (o *De potestate regia et papali* de João de Paris) (p. 13-17). O esquema é similar em Lagarde, G. de, “La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV^e siècle”, in: *Lumière et Vie* 9 (1960) p. 41-59, no qual situa Ockham na via imperialista. Cf. a seção dedicada a Lagarde na revisão historiográfica, infra.

Tudo isso sem esquecer que no âmbito da cristandade a qual me refiro, a primazia ontológica sempre foi a espiritual (ver as quatro características dessa postura assinaladas por Pacaut, “La permanence”, p. 328-9).

Estas três posturas podem ser representadas graficamente da seguinte maneira:



B. CURIALISMO OU IMPERIALISMO? DOIS MARCOS: ÁLVARO PAIS E MARSÍLIO DE PÁDUA

Com o propósito de situar Guilherme de Ockham a luz do esquema triádico que acabei de desenhar, acredito oportuno dedicar as páginas seguintes a dois doutores que ilustram bem as duas primeiras posturas referidas, *hierocrata* e

imperialista. Outros também foram significativos nestas teorias, que se desenvolveram em abundância de matizes ao longo da Idade Média e, se possível, com especial virulência no século XIV, que se abre para as novas formas de conceber toda a realidade. Entre eles, tanto Álvaro Pais como Marsílio de Pádua reúnem as condições suficientes para oferecer um bom exemplo das mencionadas posturas.

Em primeiro lugar, Pais é contemporâneo de Ockham; sua obra fundamental para o tema que nos ocupa, *De Statu et Planctu Ecclesiae*, foi escrita a partir de 1330 por encargo de João XXII (em cuja cúria o autor foi membro da *Penitenciaría**, ainda que Ockham tenha residido em Avinhão de 1324 a 1328; cf. García Martínez, p. 34, 37, 38). Ademais, ambos são franciscanos e simpatizantes da pobreza radical, ainda que Pais modere sua postura com o tempo (ver Moraes Barbosa, p. 37-38). Em terceiro lugar, e apesar da intenção de situá-lo em uma *via media* (lung, *passim*), este bispo representa bem a postura curialista (no que concordam autores tão dispares como Menéndez Pelayo, t. I, p. 514, e Damiani, t. I, p. 302), na linha de Egídio Romano ou Agostinho Triunfo. Finalmente, creio oportuno considerar aqui um dos autores espanhóis de reconhecida relevância no meio intelectual do século XIV (assim o considera, por exemplo, Ulmann, p. 284).

Quanto a Marsílio de Pádua, também o primeiro motivo para ser tratado aqui é ser contemporâneo de Guilherme de Ockham; ambos chegaram reclusos em Munique, a sombra de Luís da Baviera. Porém, o mais importante é que o paduano encarna a postura radical com a qual Álvaro Pais nunca poderia estar de acordo (e tampouco Ockham, como veremos mais adiante). Por isso é considerado como a *besta negra* (*bestia negra*) da luta contra o poder da Igreja e do papado em especial (ver Touchard, p. 164, e, sobretudo, Quillet, *La philosophie*, p. 16-17).

* NT: Penitenciaría Apostólica (em latim *Penitentiaria Apostolica*), mais formalmente Supremo Tribunal da Penitenciaría Apostólica, é um dos três tribunais da Cúria Romana. A sua competência concerne às matérias do foro interno e das indulgências.

1. ÁLVARO PAIS

Suposta já as quatro razões pelas quais escolhi este autor, e o desenho de sua personalidade e pensamento em linhas gerais, quero agora tratá-lo com mais precisão. Para isso, me servirei de dois textos fundamentais: o clássico de N. lung (*Um franciscano...*), e a edição do *De Statu et Planctu Ecclesiae* realizada por M. Pinto de Meneses com introdução de J. Morais Barbosa. Uma bibliografia mais extensa pode ser encontrada nos trabalhos citados de Morais Barbosa (p. 59-65) e García Martínez.

Galego de origem, não sabemos a data exata do seu nascimento (lung, p. 7) (como em muitos casos com autores medievais, Ockham incluído); lung coloca entre 1275 e 1280. Ele estudou direito em Bolonha e se doutorou em tal ciência; é, portanto, um canonista mais do que um filósofo, embora seu pensamento não pare nos cânones (como fica claro na lista de fontes citadas, listada por lung, p. 22). Pode também ter estudado teologia na mesma Bolonha (lung, p. 12).

Pais não é apenas um estudioso, mas, como muitos na época, um homem que aspira a viver sua fé com perfeição. Então, ele viaja para Assis, onde é recebido na Ordem Franciscana no dia de Pentecostes de 1304 (lung, p. 10-11). Isso acrescenta ainda mais interesse a sua pessoa, porque ele vai se encontrar, pelo próprio fato de entrar nesta Ordem, no centro das polêmicas sobre a pobreza, uma das questões mais interessantes da sociedade cristã da época. Defensor de tal pobreza radical como foi reafirmado pelos franciscanos no capítulo de Perugia, sua fidelidade a João XXII fará com que ele se afaste de qualquer posição extrema. Essa proximidade com o pontífice tornará possível para ele, mais tarde, receber o encargo de escrever *De Statu et Planctu Ecclesiae*.

Grande viajante, é difícil seguir seus passos, mas pelo menos sabemos que em 1308 ele ensina direito canônico em Perugia, e que em 1316-17 teve que retirar-se devido a suas simpatias pela estrita observância da Regra Franciscana (ver Morais Barbosa, p. 23). Quando recebe a notícia da entrada de Luís da Baviera em Roma e a nomeação por este do antipapa Nicolau V, toma posição com o partido *guelfo* (pró-pontífice), mas isso não o impedirá de ser denunciado ante João XXII como um defensor de Miguel de Cesena e seus amigos.

Pais encontra vários apoios, incluindo o mesmo papa de Avinhão que o chamou em 1329 para fazer parte da Penitenciária curial. Em 1332 foi nomeado bispo de Coron (Grécia), mas logo foi transferido para a mesma posição em Silves

(Algarve), onde permanece, com os seus prós e contras, até 1350. Então se retirou para Sevilha, onde morreu em uma data não especificada de todo, talvez 1353 (lung, p. 16ss.).

Seus trabalhos fundamentais são *Collyrium adversus haereses* (especialmente teológico, embora também se refira a algumas heresias políticas, e a autores como Marsílio de Pádua que as defendem, como, por exemplo, na Parte V, erro 2); *Speculum Regum* (de acordo com o modelo literário correspondente, o autor examina as características ideais de um bom rei e um bom reino, prestando particular atenção às virtudes que o príncipe deve reunir, como fé, temperança, castidade, força, paciência, justiça, oração, etc.; e, acima de tudo, *De Statu et Planctu Ecclesiae*. Este último foi escrito três vezes (entre 1330-1332 em Avinhão, em 1335 no Algarve e em 1340 em Santiago de Compostela), e recebeu várias influências, entre as quais se destaca a de Tiago de Viterbo². Dada a sua importância, o *De Statu* é a principal fonte do que se segue.

(a) *Concepção de sociedade e poder*. Uma primeira informação é essencial para entender Pais. Como a Idade Média em geral, ele se move em termos de *cristandade*. Uma realidade com diferentes dimensões (neste caso, Igreja e Império), mas tudo isso imbuído do mesmo ideal: a salvação eterna de toda a humanidade através da fé cristã.

A serviço desse corpo social e deste ideal, toda a forma de poder, civil ou eclesiástico, deve ser colocada. Essa é a sua *função*. Assim, por exemplo, o príncipe, tanto em sua vida privada como pública (que são apenas artificialmente distintas), deve estar em conformidade com as normas da ética (cristã). O poder também é exercido pelos grandes agentes, papa e imperador; não são as pessoas que lideram a história nem a lideram em primeiro lugar. Nem mesmo neles está a fonte do poder (civil), que pode vir diretamente de Deus ou através da Igreja (ver Morais, p. 32). Em suma, longe de uma concepção democrática no estilo moderno, Pais concebe o *populus* como um conjunto de súditos e não de cidadãos (segundo a expressão de Morais, p. 28).

² Sua obra *De Regimine Christiano* toma diretamente longos textos sem citar a fonte (cf. lung, *Um franciscano...*, p. 40, para uma comparação entre as partes das duas obras, *De Statu* e *De Regimine*). De outra parte, conhece a obra de Marsílio de Pádua a qual responde explicitamente às heresias que defende (Álvaro Pais, *Estado e Pranto da Igreja*, lib. I, art. lxxviii, letras J-R; vol. III, p. 336ss.).

Este último é bem explicado pela essência que para o autor galego tem o poder. O pecado original introduz uma desordem e um egoísmo tais que nem os bens imediatos nem os finais podem ser alcançados se não for graças à intervenção de Deus, que permitiu o poder com seu caráter coercitivo, mesmo que não estivesse em seus planos originais (Morais, p. 29).

A essência do poder é também expressa pelo termo *imperium*, que designa o poder em geral (embora de modo especial o secular, e isto quando inclui outros principados ou reinos). Tanto o papa como o imperador e o rei têm o *imperium*, embora cada um o exerça de certa forma. Essas formas diferentes não podem ser concorrentes, mas, ao contrário, complementares e sempre visando o fim supremo (sobrenatural). Assim, os dois lados do poder não estão no mesmo plano: a Igreja ocupa, diríamos, na natureza das coisas, um lugar superior. O papa, vigário de Cristo, chefe da Igreja, é também o princípio que unifica a *cristandade*. A questão é ver o que ainda resta para o poder secular em seus diferentes graus.

(b) O *poder secular*. O que foi dito basta para fazer uma primeira ideia do lugar que ocupa o poder civil no conjunto da sociedade pensada por Pais. Dito nas palavras de Moraes: “Frei Álvaro desvaloriza as entidades políticas seculares, consideradas segundas em relação as espirituais” (Morais, p. 30). Não poderia ser outra maneira quando este canonista não somente espiritualiza o poder papal (acaso ele não é fundamentalmente espiritual por sua própria natureza, embora matizado, mas não questionado na Idade Média?), mas também o secular: a fonte, a função e a necessidade deste se explicam por razões espirituais que podem se resumir em uma, a salvação eterna (v. lung, *Um franciscano...*, p. 141, apoiando-se em textos, como o de Álvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 37; vol. I, p. 416-8).

No que diz respeito a fonte de poder, uma vez que não se encontra no povo, pode nos surpreender também, que esteja em Deus somente por acidente. O poder secular não seria algo dado quase naturalmente, na medida em que o homem é um ser social e a sociedade necessita de uma autoridade para sua ordenação e a consecução de seus fins (na linha de Aristóteles e Tomás de Aquino, frente a corrente tão bem apresentada por Arquillière, em sua obra *L'augustinisme politique*). Ao contrário, o poder temporal não pertence ao projeto inicial de Deus, ainda que, *dadas as circunstâncias*, Ele o consente e *Dele* provenha qualquer uma de suas manifestações. É o pecado (original) que tornou necessário o poder, o domínio (coercitivo) de um sobre os outros. É um

instrumento novo para conseguir o fim que a humanidade sempre teve diante de si: a bem-aventurança (Morais, p. 36).

Mas a chave para situar Pais em uma ou outra corrente, parte de sua afirmação de que o poder secular procede (mediatamente) da Igreja, quer dizer, do papa. Nele, a partir de Cristo, reside todo o poder. O que ocorre é que o imperador, rei ou príncipe recebe como delegação a espada material (v. Álvaro Pais, *Estado e Pranto*, no lib. I, art. 37, também no lib. I, art. 13, letras A e G; vol. I, p. 346-8, 360). É certo que o papa não delega essas funções a vontade (tem que fazê-lo obrigatoriamente, pois não deve exercer a coerção, ao menos em sua forma mais aguda – nas questões de sangue). Mas, não é menos certo que ao papa corresponde o direito das duas espadas, espiritual e temporal (Morais, 46). Enfim, a autonomia do príncipe secular é maior quando se trata de assuntos de segunda ordem, isto é, puramente seculares, e diminuída na medida em que se trate de questões mais e mais espirituais (ou que incidam sobre essas). E sabemos que no contexto medieval tudo estava penetrado de uma ou outra maneira pelo espiritual.

(c) *O poder da Igreja e do papa*. Se em Álvaro Pais o poder civil se identifica de imediato com o imperador ou com um rei determinado, no caso do poder eclesiástico é identificado com o poder pontifício. Assim era a mentalidade da época, que respondia ao encargo recebido por este autor: defender o papa (isto é, a Igreja) com o *De Statu et Planctu Ecclesiae*.

A razão dessa perspectiva pode ser encontrada de entrada em uma motivação teológica: Cristo, enviado do Pai, é Senhor universal que encarrega o papa de reger a Igreja como seu vigário; por isso também, a esse corresponde, ao menos *de iure*, um senhorio universal (v. Álvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 13, letra C; vol. I, p. 352; cf. Moraes, p. 38). Mas também outra razão de índole mais filosófica-política. Pais cita Dionísio Aeropagita quando afirma que as realidades inferiores se integram nas superiores, de maneira que o que se distingue em um plano inferior se unifica em plano superior (v. Álvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 60; vol. III, p. 20). Isso explica não somente que a Igreja inteira se unifique no papa, mas também que toda a sociedade seja contemplada como uma pirâmide de hierarquias em cujo ápice está somente o sumo pontífice. Dado o exposto, resulta coerente que no papa resida a *plenitudo potestatis*. Veremos a seguir como essa concepção é diametralmente oposta à de Marsílio de Pádua. Também este conceberá uma sociedade unificada em suas distintas dimensões por um princípio último, mas esse é o imperador – o *defensor pacis*.

Perguntamo-nos agora pelos termos da *plenitudo potestatis*. Para isso devemos explicar quais são a natureza, o fim e o exercício do poder exercido pelo papa. Cristo transmitiu à Igreja e a sua cabeça o poder sacerdotal e o poder real ao mesmo tempo. Nisso consiste primariamente a plenitude do poder pontifício. Mas, uma análise posterior descobre que *potestas regia* tem uma dupla dimensão: espiritual e material (ou temporal). Isso permite afirmar, por sua vez, a plenitude de poder do papa como sacerdote e como rei, e a possibilidade de uma certa divisão de poderes, pois o poder material não corresponde ao papa exercê-lo *de facto*, mas aos príncipes temporais (ainda que *de iure* esse poder pertença ao papa). Assim, o pontífice tem pleno poder sobre o espiritual de forma imediata, mas sobre o temporal somente de maneira mediata (Álvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 40, letra C; vol. I, p. 516).

E, uma vez mais, todo o conjunto toma sentido no pensamento de Álvaro Pais pelos fins: a natureza e exercício do poder são tais porque sua função é servir ao fim último, que todos se salvem. Se o espiritual ocupa o ápice da pirâmide dos fins, também a instituição espiritual predominará sobre qualquer outra no conjunto social. O material deve, então, servir com toda a radicalidade ao espiritual. Essa abordagem, quem sabe, foi subscrita por muitos autores políticos medievais, mas não as consequências práticas que disso deriva Pais: a independência do temporal em relação ao espiritual, sempre relativa na Idade Média, quase desaparece aqui. Na medida em que cresce a autoridade pontifícia, o espaço próprio do príncipe se reduz as questões inferiores e as que são indignas do papa (sobretudo, as causas de sangue) (cf. Morais, p. 31).

Para concluir, este texto do autor examinado é válido: “A razão natural mostra de maneira patente que as coisas espirituais são mais nobres que as coisas corporais (...), e que as corporais são ordenadas às espirituais como para seu fim. O poder verdadeiramente eclesiástico é sobre todo o espiritual (...), e o secular ou civil é corporal; portanto, se concede que o monarca eclesiástico, em quem reside a plenitude do poder eclesiástico (...), regula e ordena o príncipe político ou civil e seu poder em virtude do fim (...). E não se pode dizer que os cristãos tenham um principado em relação ao espiritual e outro em relação ao corporal e temporal, pois nenhum príncipe ou súdito cristão pode possuir ou adquirir algo lícitamente se não está sob o principado cristão (...). Este príncipe primeiro e supremo é o sumo pontífice, que é o monarca eclesiástico” (Álvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 40; vol. I, p. 502, 506, 510).

2. MARSÍLIO DE PÁDUA

O que foi dito anterior de Álvaro Pais talvez poderia ser transplantado para esta seção dedicada ao político paduano. Em última análise seu ideal pode ser considerado idêntico; com efeito, a concretização desse ideal é justamente a oposta: será o imperador, e nunca o papa, quem pode estabelecer a unidade do mundo cristão e assim satisfazer os dois fins do homem (a vida em paz nesta terra, e a bem-aventurança futura). O grande inimigo desse projeto é a *plenitudo potestatis pontificia*, que Marsílio trata de erradicar até seus últimos vestígios. Essa é a teoria expressa em sua obra maior, o *Defensor pacis*. O resto de sua bibliografia atestada incluem: o *Defensor minor*, o *Tractatus de translatione imperii*, e vários títulos sobre o matrimônio, o poder do imperador sobre ele, etc.

Como no caso de Álvaro Pais, me deterei, sobretudo, no escrito capital de Marsílio, o *Defensor da paz* (que abreviarei como DP). Para isso, seguirei em especial a Jeannine Quillet, talvez a pessoa que mais o tenha estudado; entre suas publicações a respeito se destacam a tradução francesa do *Defensor pacis*, com uma magnífica apresentação³, e sua obra posterior intitulada “La philosophie politique de Marsile de Padoue”. Entre a escassa documentação com a qual contamos em espanhol se sobressai a recente tradução do *Defensor pacis* realizada por Luis Martínez Gómez (que segue a edição crítica de R. Scholz, Hahnsche Buchh., Hannover, 1932). Tanto Quillet (*La philosophie politique*, p. 275-84) como Martínez Gómez (*M. de Padua, El defensor de la paz*, p. xlvss.), oferecem um catálogo de fontes (incluindo duvidosas) e bibliografia oportuna para uma investigação mais profunda. Deve-se destacar aqui o Tomo III da magnífica obra de quem é também um dos grandes estudiosos de Ockham: Georges de Lagarde.

Marsílio de Pádua nasce nesta cidade do norte da Itália entre 1275 e 1280, filho de um notário da universidade e membro de uma das mais antigas famílias. Pelo primeiro título, seu nascimento o situava em uma classe distinguida e também

³ Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la Paix* (traducción, introducción y notas de J. Quillet), Vrin, Paris 1968, p. 9-47. (Citarei como *Présentation*). A tradução é realizada sobre a edição crítica: Previté-Orton, C. W., *The “Defensor Pacis” of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, Cambridge 1928, 517 p. (Esta será a edição que citarei doravante como: DP, seguido da seção e capítulos em números romanos e do parágrafo em numeração arábica).

distinta (frente aos simples laicos e ao clero). Em sua cidade natal, provavelmente, estudou filosofia, direito e medicina, e seguramente praticou essa última ciência inclusive na corte de Luís da Baviera. Seu primeiro período paduano deve ter acabado em 1311, logo se dirigindo para Paris em cuja universidade foi Mestre de Artes e, dois anos mais tarde, Reitor. Ali conhece João de Jandun e quem sabe, também, Miguel de Cesena e Ubertino de Casale. Quillet (*Présentation*, p. 18) acrescenta como provável a essa lista o nome de Guilherme de Ockham. A luz dos dados biográficos que conhecemos deste último parece bem improvável, pois não está atestado que estivesse em Paris (ver infra capítulo 3).

Em 1315 está novamente em Pádua e, em 1318 se torna cônego na mesma cidade; isso supõe em primeiro lugar que era um clérigo em algum grau e, sobretudo, que sua ruptura com Avinhão ainda não havia ocorrido. Mais tarde, o encontramos novamente em Paris como docente de lógica e metafísica de Aristóteles.

Um fato especialmente significativo é o 24 de junho de 1324: segundo o próprio autor nos informa, termina de escrever o *Defensor pacis*. Já havia, assim, tomado partido com clareza a favor de Luís da Baviera, ainda que não chegue a sua corte até 1326 (onde também estará Ockham a partir de 1330 aproximadamente, depois de fugir de Avinhão e passar pela Itália). Sua vida, deste então, passa a ser um serviço a causa imperial. Morre em 1342 ou nos primeiros meses de 1343.

Agora, uma questão interessante é como Marsílio, que nasceu em uma cidade guelfa e estudou em uma universidade do mesmo tipo (cf. Quillet, *Présentation*, p. 15 e 19), pôde converter-se ao partido gibelino e de um modo tão apaixonado. Quem sabe, se pode distinguir nesse processo três fatores: um, a reação contra o que é percebido como abuso intolerável de parte do papado; outro, a convicção de que o bem-estar e a independência de sua cidade e do norte da Itália estavam garantidas somente pela opção gibelina (cf. Quillaet, *La philosophie politique*, p. 272); em terceiro lugar, e relacionado com o fator anterior, a força do mito da Roma antiga (cf. Quillet, *Présentation*, p. 46, e ela mesma em *La philosophie politique*, p. 272). Quando sua conversão ocorre? Segundo Musato, isso é dito dele, pouco depois de sua primeira partida de Pádua (1311). Outro indicador possível tem a ver com o *Defensor pacis*, que, segundo a Previté-Orton, já tinha um primeiro rascunho em 1317 (citado por Quillet, *Présentation*, p. 26, nota 95), é claro que se ele foi redigido não teve muita publicidade então seria inexplicável que um ano depois ele se tornasse cônego em sua cidade natal). Em

qualquer caso, Marsílio, em maior grau e antes de Ockham, está totalmente envolvido em eventos histórico-políticos e aceita o desafio apostando claramente em uma das partes da disputa: o império.

O *Defensor pacis* reflete bem esses eventos, de modo que está longe de ser um tratado puramente teórico sobre filosofia política (embora também tenha parte disso, e não seja um mero panfleto na maior parte do tempo). Por um lado, é uma crítica radical de tudo o que, para Marsílio, são manifestações de uma *plenitudo potestatis pontifical* que é puro sofisma (DP II, xxiii, 2), posse de poder arrebatado das autoridades civis. Por outro lado, é também um programa político apresentado a Luis de Baviera para que ele recupere seu poder de fato e de direito, podendo assim tornar-se o defensor da paz que ele é chamado a ser.⁴ Assim, o trabalho está estruturado em três *dictios*: um dedicado ao governo civil e à lei; um segundo que trata do sacerdócio, do poder eclesiástico, do primado, da pobreza, do conselho, etc., e um último dedicado às conclusões.

Esta divisão em duas grandes áreas temáticas dá origem às principais visões historiográficas sobre Marsílio de Pádua (ver Quillet, *Présentation*, p. 33-4, e *La philosophie politique*, p. 16-20). Uma se fixaria antes de tudo na discussão sobre a teoria do poder civil, para considerá-la um avanço do Iluminismo e seus valores de democracia e tolerância (Battaglia, Gewirth); um dos maiores responsáveis pelo nascimento do espírito laico (Lagarde); em suma, alguém que rompe com o pensamento anterior. A segunda visão enfatiza a importância do segundo *dictio*, o eclesiológico, e consequentemente o vê como um cristão reformado (Heckel, Hashagen). Pelo contrário, Quillet está vigilante ante a dupla tentação: o anacronismo (cf. Black, p. 78) e a antecipação, e é partidária, antes de tudo, de se aprofundar na obra mesma de Marsílio (cf. Quillet, *Présentation*, p. 34-5). Para a estudiosa francesa, se trata de um extremista que se opõe a outro extremista (os partidários radicais do papa), mas isso não significa que rompa com o pensamento

⁴ Cf. Quillet, *Présentation*, p. 22. Luís da Baviera parece ter assumido de bom-grado e tentado pôr em prática tal programa político. Martínez Gómez afirma sobre a relação entre imperador e conselheiro: "Marsilio quiere decir a Luis, a quien no escatima alabanzas de rigor, que tiene derechos que usurpa el Papa y lo enciende para que pase a la acción, con lo que arrancará o cortará la raíz de donde proceden los impedimentos de la paz en su reino e imperio" (Martínez Gómez, "Estudio preliminar", in: M. de Padua, *El defensor de la paz*, xxi. Doravante citarei como *Estudio*). Os louvores de Marsílio contrastam com a relação muito mais fria que pareceu ter Ockham com o imperador; cf. Brampton, C. K., "Ockham, Bonagratia and the Emperor Lewis IV", in: *Medium Aevum* 31 (1962) p. 81-87.

precedente nem que seja um revolucionário (cf. Quillet, *La philosophie politique*, p. 17).

a) *Função da Igreja dentro do grupo social*. Como adiantei no início desta seção sobre Marsílio de Pádua, o autor reconhece que existem dois propósitos para o homem: o terreno (que é a felicidade alcançada como *conditio sine qua non* da paz) e o eterno (a bem-aventurança). Quer dizer, Marsílio acredita em um fim espiritual que deve ter alguma repercussão aqui na terra; por essa razão, desde o início aceita a existência da Igreja, embora a conceba de um modo muito diferente do que muitos de seus contemporâneos poderiam pensar nela (e em nós mesmos com eles).

O problema central para o paduano é que há um conflito entre ambas as esferas, espiritual e secular, e a culpa está na extralimitação por parte da Igreja, particularmente do papado, nas funções que o correspondem dentro do conjunto social. Partindo do legítimo *pasce oves meas* (Jn 21,17), o papa assumiu com o tempo um poder cada vez maior, até deter uma *plenitudo potestatis* tal que, não somente o converteu em um par do imperador, mas também como uma fonte de seu poder e seu juiz. (DP II, xxv, 6-9, 14-16; DP II, xxvi, 1,8,13-14).

Assim, afirma Marsílio: “Crendo [os papas] que tudo lhes é permitido pela plenitude de poder que seguramente lhes é devida, estabeleceram e estabelecem algumas ordenações oligárquicas chamadas *Decretais*, pelas quais ordenam aquilo que acreditam convir a seu benefício temporal e a seus clérigos e outros laicos (...), ainda que se deem conta de que se seguirá grandes prejuízos para os príncipes e o resto dos fiéis. E aos que desobedecem (...) os anatematizam por palavras ou por escrito, e alguns destes chegaram a tal demência de declarar nestas *Decretais* que todos os príncipes e povos do mundo estavam sujeitos a sua jurisdição coativa e que crer nisso como verdadeiro era necessário para a salvação de todos e de cada um. Não obstante, já mostramos mais acima o quanto ridículo é tudo isso” (DP II, xxv, 15).

A aprovação, benção e coroação, que iniciaram sendo um costume pio (oração para o bom desempenho do cargo, manifestação da fé do imperador), se converteram no máximo expoente desta situação disparatada; segundo as pretensões papais, o elegido não é imperador de modo efetivo até não seguir esses passos ante a autoridade espiritual; a função dos eleitores fica reduzida a nada (sobre isso ver em especial: DP II, xxvi, 5-6,9). Outra manifestação dessas injustiças ocorre quando a sede imperial fica vacante (como ocorre quando se escreve o *Defensor pacis*; cf. DP II, xxii, 20): então o pontífice se converte em seu

substituto e, dados seus interesses, procurará que esse vazio do governo laico se prolongue o máximo possível, com o consequente dano para a comunidade (dano que não importa ao papa: DP II, xxvi, 6). Como se fosse pouco, esse abuso de poder se estende também a própria Igreja (DP II, xxiv, 16, parágrafo especialmente bruto em seu ataque ao papado pelos prejuízos que causa), em consequência, a tarefa que se impõe Marsílio é a crítica desse estado de coisas e, além disso, a formulação de uma eclesiologia alternativa e integrada em sua concepção de império.

Se a razão de ser da Igreja está em atender o fim espiritual, ela não pode ser entendida como um corpo social com seu chefe temporal à frente. Toda a estrutura desse tipo e todo poder (e o poder para ser verdadeiro deve ser coercitivo) são alheios a Igreja. Falar de poder espiritual é uma contradição em termos: tanto o exemplo e o conselho de Cristo contidos na escritura como suas interpretações autorizadas vetam ao papa e a qualquer outro clérigo todo o poder coercitivo, muito mais se é pleno. Ao contrário, são eles que devem submeterem-se ao juízo do legislador humano (sobretudo se é fiel) e rejeitar qualquer desempenho da jurisdição coativa que se lhes ofereça (DP II, iv).

Portanto, nem o papa nem qualquer outro sacerdote pode ter uma jurisdição tal, nem sobre os príncipes nem tampouco sobre os demais sacerdotes. De onde poderia vir essa plenitude de poder? De Cristo, quem sabe? Não, pois o Senhor deu exemplo de submissão a autoridade civil, e não quis que fosse de outra maneira entre seus seguidores (DP II, iv, 3.13; DP II, vii, 3; cf. Rom 13,1). A Igreja, portanto, deve submeter-se a parte civil, a única que tem jurisdição em sentido próprio; nada que não seja puramente espiritual lhe corresponde. Por outra parte, esta polêmica está relacionada com outra não menos azeda: a da pobreza. Cristo, afirma Marsílio, guardou a pobreza e quis que também os apóstolos o fizessem; para os cristãos em geral esse é um conselho, mas para os sacerdotes uma obrigação (DP II, xi, 2; DP II, xxv, 10). A pobreza em seu mais alto grau é definida como a carência de toda a propriedade, particular ou comunitária (DP II, xiii, 22).

Assim pois, como entende o paduano a Igreja e o sacerdócio? A primeira não é nada mais do que o conjunto dos crentes; nela não pode encontrar-se nenhuma essência universal mais além da soma de indivíduos. Por isso, se o critério de pertencimento é a fé, e esta somente é possível em liberdade, sem violência alguma (DP II, ix, 7), a Igreja carece de toda a jurisdição. Por sua parte, os sacerdotes são elegidos por essa multidão de fiéis, método que é conforme a Escritura e a razão, e única garantia de que sejam escolhidos os melhores (e não

os favoritos do papa, ainda que sejam ineptos), tal como se argumenta em DP II, xvii, 5-10. Os sacerdotes têm um caráter fundamental ou primeiro, que consiste em poder consagrar a eucaristia e manifestar o perdão dos pecados, e um caráter secundário que é o ofício ou ministério concreto que desempenham, com sua organização e hierarquias. Pelo primeiro, todos os sacerdotes sem exceção são iguais e nenhum pode impor-se sobre os demais; todos, assim como o papa qualquer outro bispo ou presbítero, receberam de Cristo o caráter (de maneira imediata ou mediata). Somente por instituição humana há diferença entre eles, e isso, por seu caráter público, corresponde a ordená-lo para o máximo responsável social, o imperador.

Como consequência direta, o primado da Igreja de Roma e seu bispo caem por terra. Não somente não é de direito divino, nem tampouco se sustentam alguns dos argumentos históricos alegados. Cristo é a única cabeça, e encomendou a missão a todos sem diferença. Se a Igreja romana tem algum tipo de preferência é somente por tradição, pela excelência que é habitual nela e para melhorar a unidade da fé. (DP II, xviii, 6-7; DP II, xxii, 1ss.). Como se traduz de maneira tangível essa distinção? Roma não pode decidir em questões de fé discutidas, nem dominar sobre pessoas ou territórios (sejam esses civis ou eclesiásticos), e tampouco receber impostos ou benefícios. Nas palavras de Martínez Gómez, se trata de um “primado de respeito, de ordem e de competência, não de domínio ou mando” (Martínez Gómez, *Estudio*, xxxv).

Ademais, o sumo pontífice tampouco é infalível. Aqui toma seu lugar um dos aspectos marsilianos que mais fortuna tiveram nos séculos seguintes: seu pensamento sobre o concílio. É este que tem capacidade para definir questões de fé, e outros rituais e organizações (DP II, xviii, 8). O motivo se encontra no modo em que deve ser convocado e em sua composição. A convocatória parte em princípio não de uma pessoa ou colegiado determinado, mas do legislador humano fiel, isto é, a *universitas fidelium*; com efeito, esta acabará se identificando com o imperador como seu delegado. Em relação a participação, devem ser eleitos representantes de toda essa *universitas*, clérigos e leigos (às vezes mais instruídos que àqueles em muitas questões, segundo DP II, xx, 2). Assim pois, é o concílio o verdadeiro órgão diretor da Igreja, aquele onde reside a infalibilidade, o equivalente a *valentior pars* que rege a comunidade civil. E como essa última tem no imperador a cabeça, também o concílio (representante do conjunto dos crentes) terá no supremo príncipe cristão seu diretor último. Para tornar eficaz as decisões da assembleia conciliar, necessita-se de uma certa coação que somente o imperador

pode exercer. Assim, o único corpo social existente, por mais que tenha dois fins, se unifica e encontra a paz no imperador.

Portanto, o propósito de Marsílio de Pádua é colocar a Igreja em seu lugar, um *locus* que é puramente espiritual. Com efeito, uma pergunta surge de imediato: dado que o espiritual está encarnado, o que acontece quando afeta o corpo social, como ocorre no caso da heresia, tão presente nas discussões políticas e religiosas do tempo? Aqui também o italiano mantém sua postura. Uma falta contra a fé tem uma dimensão espiritual que corresponde somente a Cristo julgar (DP II, x, 2; nem se quer os sacerdotes têm jurisdição. Somente podem declarar, como peritos, se se trata ou não de erro). E em caso de que a falta esteja acompanhada de um dano temporal e, portanto, seja um delito civil, apenas o príncipe pode julgar e condenar.

b) *O poder civil: sociedade e imperador.* Em toda a seção anterior, cujo tema era a Igreja, o império foi aparecendo quase tanto quanto àquela.⁵ É o momento de verificar como Marsílio concebe tanto o império quanto o imperador.

A grande inspiração do autor italiano se encontra em Aristóteles, traduzido e comentado cada vez mais a partir dos últimos anos do século XII. Seguindo a *Política*, Marsílio de Pádua acredita que a origem da sociedade responde a natureza mesma do homem (ainda que a sociedade civil como tal surja apenas depois do pecado original, desconhecido para o Estagirita). A associação para satisfazer as mútuas necessidades é a cidade; esta, análoga a um organismo vivo, tem seis partes: três inferiores ou *vulgus* (agricultores, artesãos, financeiros), e três superiores ou *honorabilitas* (sacerdotes, guerreiros e governantes ou juizes), tal e como se reconhece em DP I, v, 1. Essas partes estão ordenadas de maneira que possam conseguir os fins do comum, e a *pars principans* (os governantes, equivalente ao coração do ser vivo: DP I, xv, 5) garanta a boa marcha do conjunto.

A filosofia do poder civil marsiliana é uma síntese de aposta pela soberania popular (mais por repercussão do direito romano do que por uma antecipação de

⁵ O título mesmo da obra se refere somente ao imperador. Por isso afirma J. Quillet: "Dans son esprit, le Défenseur Pacis est l'exposé rationnel et normatif de l'organisation de l'Empire romain, tant sur le plan de la raison et de l'expérience (Prima Dictio) que sur le plan de la Révélation (Secunda Dictio)" (*Présentation*, p. 45). O corrobora Martínez Gómez ao escrever que Marsílio de Pádua foi atraído pelo poder civil encarnado por Luís de Baviera, "por el que optó con las consecuencias políticas y eclesiásticas de su compromiso. Sin duda no tuvo ocasión o voluntad para ver los lados oscuros de la parte abrasada" (*Estudio*, xlv).

ideias futuras) e de elitismo (*legislator humanus fidelis superiore carens*), síntese mediada pelo conceito de representação. Expressões como essa última resumem muito bem a filosofia política de Marsílio e, por outra parte, representam uma inversão de expressões papalistas semelhantes em sua contundência (DP II, xxi, 1; cf. Quillet, *La philosophie politique*, p. 269).

Ao fundo, está Deus como fonte imediata do poder, o que converte o imperador (ao menos quando é fiel) em *minister Dei* com um papel importante a jogar mesmo dentro da Igreja: remediar o mal e o pecado (incluindo o castigo dos hereges; cf. Quillet, *La philosophie politique*, p. 263ss., que vê aqui a influência agostiniana que converte o estado e o príncipe em instrumentos privilegiados de Deus), aplicar as decisões do concílio, canalizar a nomeação do Papa (DP II, xxi, 5), controlar os benefícios eclesiásticos, etc. (ver em DP II, xxi, 8, uma lista densa do que os clérigos não podem fazer se não for com pela autoridade do legislador).

Por outra parte, como Marsílio concebe a cidade e qual é o fundamento do poder civil nela? Se temos dito que a Igreja é o conjunto dos fiéis, a cidade é, de modo análogo, a *universitas civium*. E ela mesma é a fonte da autoridade e do direito ou lei. Nas próprias palavras do pensador: “Afirmamos, pois, de acordo com a verdade e a opinião de Aristóteles manifesta no livro III da *Política*, capítulo 3, que o legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembleia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal. Considero essa parte preponderante sob os aspectos da quantidade das pessoas e de suas qualidades no interior da comunidade, mediante a qual a lei é promulgada, não importa se o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante faça isso por si mesmo ou delegue tal mister a uma ou a muitas pessoas que não são nem podem ser de modo absoluto o legislador, mas o são relativamente, ao menos durante algum tempo e sob a autoridade do primeiro legislador” (DP I, xii, 3).

É notável como Marsílio passa de imediato da universalidade para a *valentior pars*. Além disso, esta parte se estabelece a partir da condição de cidadão (não são cidadãos crianças, estrangeiros, servos e mulheres, como fica claro em DP I, xii, 4), e a partir das capacidades de cada um (nem sequer todos os cidadãos têm a preparação e a disponibilidade suficientes; ver DP I, xii, 5). É claro que a parte escolhida representa e serve toda a comunidade; quando legisla, é a comunidade que legisla, pois delegou essa função àqueles poucos. O mesmo acontece

quando, uma vez formuladas as leis, elas devem ser aprovadas pelo comum; somente aqueles eleitos à frente do povo dão sua aprovação, de modo que as leis estão no sentido apropriado (ou seja, forçando todos, e fazendo isso sem opressão, já que todos participaram da sua elaboração).⁶

Para alcançar a bem-aventurança terrena é imprescindível, segundo Marsílio, conseguir a concentração do poder em uma única cabeça, o imperador. Este é um tema chave na obra do paduano. Uma vez feita a lei pelo conjunto dos cidadãos (ou melhor, seus delegados), eles mesmos se encarregam de eleger alguém que a faça cumprir, inclusive com a força das armas. Este é o melhor gênero de governo entre os possíveis, porque, seguindo a *Política* de Aristóteles, cumpre as condições de visar o bem comum e de contar com o assentimento dos súbitos. Mas, o que ocorre se o eleito atua contra a lei? Se o delito é grave, pode julgá-lo toda a comunidade ou aqueles a quem ela delegue; mas, se tão somente são delitos leves, será mais útil fazer vista grossa para não acostumar o povo a se rebelar facilmente contra seu príncipe (DP I, xviii).

Em suma, o modelo proposto por Marsílio de Pádua para Luís de Baviera é um cristianismo governado em última instância por uma única cabeça, a imperial (cf. Martínez Gómez, *Estudio*, xlv). O primeiro objetivo é obter a vida em paz dos súditos e, para garanti-la, apenas reside nela qualquer forma de jurisdição (coercitiva). Por isso, a Igreja é despojada de todo o *corporal*, reduzida somente à

⁶ Esta doutrina pode ser um bom indicador dos problemas apresentados pela interpretação de Marsílio de Pádua. Escreve J. Quillet: "On le voit l'affirmation de la souveraineté populaire est purement principielle: en fait, l'autorité législative est déléguée à des représentants choisis en raison de leurs fonctions et de leurs compétences. De même, l'approbation par l'ensemble des citoyens des lois à promulguer reste toute théorique, car, en fait, c'est également à un petit nombre de représentants de l'ensemble des citoyens que sera dévolue cette fonction" (Quillet, *Présentation*, p. 39). Por sua parte, Martínez Gómez alude a esta opinião para mostrar-se em desconformidade com ela: "Juzgan algunos que esto [la pars pro toto] imprime un criterio selectivo, cuasi aristocrático, a las audacias populistas o democráticas de Marsilio. Creemos que la intención de Marsilio no es operar con un criterio aristocrático, sino universal y, podremos decir, populista en un cierto sentido, (...) con una inevitable resonancia rousseauiana, o moderna, a cubierto de todo precipitado anacronismo" (Martínez Gómez, *Estudio*, xxiii-xxiv). Em minha opinião, a estudiosa francesa apresenta Marsílio de maneira mais coerente, fundando-o em sua filiação aristotélica (entre o pensamento do grego e o lema moderno *um homem, um voto* meio bastante terreno) e citando textos de peso suficiente.

fé e, mesmo nisso, deve ter o patrocínio do imperador. A hierocracia viu seus termos invertidos: os objetivos finais podem ser os mesmos, mas a organização das instituições é radicalmente diferente. É o papado que se torna uma espécie de braço (claro, desarmado) do império, uma espécie de delegação para questões espirituais.

C. GUILHERME DE OCKHAM: *UMA VIA MEDIA*?

Uma vez examinado o panorama político do século XIV, sempre em grandes linhas, mas também com a ajuda concreta dos pensadores significativos, onde deve se situar Guilherme de Ockham?

Uma primeira resposta pode ser que qualquer enquadramento corre o risco de não fazer justiça ao autor. Conforme sua própria ontologia, o que existe verdadeiramente são os indivíduos; com efeito, também de acordo com sua filosofia, é provável que nos ponhamos de acordo sobre a utilidade dos conceitos: instrumentos que nos ajudam a captar melhor o mundo, ainda que eles mesmos tenham um mínimo peso de realidade. Por isso mesmo, situar Ockham pode ser legítimo; mas, onde? De qual das três posições assinaladas inicialmente estaria mais próximo?

A ideia não é nova, mas talvez o trabalho. Marcel Pacaut escreveu faz alguns anos um artigo intitulado “La permanence d’une “via media” dans les doctrines politiques de l’Eglise médiévale”, fruto de uma investigação ambiciosa que compreende os dez séculos que vão de V a XIV (ou de Gelásio a Ockham, se preferir). Ali ele rastreia aqueles autores que se situam entre os defensores da teocracia pontifícia e quais tomaram partido da plena soberania real (e imperial), isto é: “os partidários de uma via média que reconhece à Igreja seus direitos e nada mais que seus direitos, e ao estado sua jurisdição e nada mais” (Pacaut, “La permanence”, p. 327).

Pacaut insiste em que se trata de uma posição, a centrista, bem presente durante todo esse tempo em muitos pensadores, sobretudo, em partidários da liberdade da Igreja opostos as brutais pretensões dos príncipes temporais. Infelizmente, se eles não foram destacados na historiografia, é porque eles renderam muito menos do que posições radicais. Agora, o que se entende pela *via media*?

A dificuldade está na fixação dos limites. Podem ser tão amplos que finalmente o conceito carece de sentido, ou tão estreito que valem apenas para um ou alguns (talvez porque foi construído a partir deles). Pacaut pode cair na primeira linha: em sua busca dos defensores da *via media*, ele encontra inclusive que Inocêncio IV não rejeita a separação de funções entre Igreja e reinos-Império (Pacaut, “La permanence”, p. 353-4). O problema é que reconhecer uma (certa) independência de jurisdições e uma (certa) distribuição de papéis não é dizer quase nada: quem simplesmente afirmou que o papa se tornou imperador, ou vice-versa?

Em qualquer caso, os critérios que o mesmo Pacaut fixa para o reconhecimento daqueles que se encontram nessa *via media* são estes (Pacaut, “La permanence”, p. 328-9):

a) os dois poderes são conferidos por Deus através de caminhos diversos: o príncipe recebe seu poder dos eleitores ou por herança; portanto, o papa não cria o imperador nem tampouco pode depô-lo.

b) cada poder tem sua própria esfera de ação: o poder laico sobre o temporal e o poder eclesiástico sobre o espiritual. Nenhum deles pode invadir o âmbito peculiar do outro.

c) o critério anterior não implica que a Igreja se ocupe somente do foro interno e dos sacramentos. A Igreja é uma sociedade real, com suas instituições, seus bens e seus direitos. Por isso também lhe corresponde uma certa administração temporal.

d) como na prática é tão difícil distinguir claramente o âmbito temporal do espiritual como a atividade própria de cada um dos dois poderes, e se trata sempre de evitar os conflitos e conseguir a paz, se deve buscar a concórdia e a harmonia entre Igreja e Estado (cf. García y García, A., “Sacerdocio, Imperio y Reinos”, p. 524). Nesse sentido, há uma interdependência entre eles. Pacaut reconhece que este é o ponto mais conflitivo, mas também precisa que quando os dois poderes aceitam definir seu âmbito de atividade e fazem mutuamente as concessões necessárias, ocorre a harmonia buscada (Pacaut, “La permanence”, p. 329).

Com estes quatro critérios abro aqui, ao final deste capítulo introdutório, uma interrogação que espero possa encerrar com as conclusões deste estudo e em vista de seu desenvolvimento.⁷

⁷ Para citar uma última vez o artigo de Pacaut, sua versão sobre o lugar da filosofia política de Ockham é essa: “La via media s’infléchit du côté de l’état [en Marsilio de Padua]. On le

2. HISTORIOGRAFIA OCKHAMISTA

Como se pode comprovar no apêndice bibliográfico, a literatura secundária sobre a política de Guilherme de Ockham é ampla e variada (ainda que nem tanto como a dedicada a outras vertentes da filosofia). As revisões bibliográficas mais importantes que conheço são a de A. S. McGrade em *The political Thought of William of Ockham*, a de Marino Damiani em “La politica di Guglielmo Ockham e i suoi interpreti moderni” (também, embora mais reduzida, em *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere*. II, p. 7-15), e a de Alessandro Ghisalberti em *Introduzione a Ockham* (p. 113-29). A segunda se concentra no pensamento político, enquanto as outras duas se referem a obra completa.

Desde logo não pretendo aqui fazer uma revisão exaustiva de tal bibliografia, mas apresentar as linhas fundamentais da interpretação de Ockham que elas contêm. Para isso, examinarei algumas das produções mais representativas. Infelizmente, entre elas não se encontram nenhuma espanhola.⁸

Por que tal revisão? Uma velha maneira de justificar o estudo da história é que devemos conhecer nosso passado para, ao menos, não cair no futuro nos mesmos erros. É, pois, obrigatório em um trabalho como este revisar o que foi feito e tratar de ir além. Em dois sentidos há condições atualmente para poder fazê-lo assim. Em primeiro lugar, o melhor conhecimento da *opera* de Ockham, sobretudo, no que se refere a parte filosófica e teológica. Graças ao trabalho magnífico do Instituto San Buenaventura contamos como uma edição crítica de todos esses

constate dans l'oeuvre de Guillaume d'Occam qui rêve d'une coopération parfaite entre les deux pouvoirs (...), mais prône en quelque sorte la laïcité de l'état en exaltant au plus haut point l'autorité impériale. Tout cela (...) annonce l'époque moderne” (Pacaut, “La permanence”, p. 356). Além do mais, é preciso notar que a obra de referência que Pacaut toma é *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (vols. IV-VI) de G. de Lagarde (vide Pacaut, “La permanence”, p. 356, nota 78).

⁸ O melhor livro sobre Ockham escrito na Espanha é o de Teodoro de Andrés, *O nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofia da linguagem*, Gredos, Madri 1969. Seu objeto é a filosofia do autor inglês e não a política, embora T. de Andrés também tenha se preocupado com este último em seu artigo “Sobre o alegado conciliarismo de G. de Ockham”, em: *Sal Terrae* 6°, 1973, p. 714-30.

textos.⁹ Em segundo lugar, tal e como propõem estudiosos como Adams (*William Ockham*, vol. 1, p. 628-9) ou Damiata ("La politica di Guglielmo Ockham", p. 185), parece definitivamente chegado o momento em que Ockham pode ser estudado *sine ira et studio* (sem ódio e sem preconceito), sem enquadrá-lo quase de imediato no papel de grande destruidor da síntese de pensamento operada no século XIII (com Santo Tomás como máximo expoente), e, portanto, responsável dos posteriores desastres do pensamento ocidental, tal como consideram outros como Mulder (1924) nas páginas introdutórias de sua edição do *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate* de Ockham.

A. ÉMILE AMMAN E PAUL VIGNAUX

O artigo desses dois autores é uma primeira referência quase obrigatória, pois, apesar dos anos transcorridos o conjunto de seu *Dictionnaire*, não tem perdido sua vigência como poderia se esperar. Como artigo de dicionário, seu tom geral é de maior objetividade, mas pretende oferecer uma visão inovadora a partir dos textos ockhamista e das investigações então recentes, como a de Pelzer sobre os artigos de Ockham impugnados em Oxford ("Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326" [edição de 1964]).

O franciscano é apresentado como um jovem estudioso cativado pelas possibilidades oferecidas pela dialética (Amman-Vignaux, especialmente a col. 889). Essas possibilidades que poderiam fazê-lo destacar-se, são justamente vistas com suspeita por seus superiores. Em Avinhão, aonde é chamado para ser julgado por suas proposições suspeitas, não se chega a um resultado definitivo

⁹ Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*, 17 vols., Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure (N.Y.), 1974-1988. Infelizmente não temos uma edição equivalente para a *opera politica*. A edição crítica iniciada em Manchester só chegou a produzir três grandes volumes: Guillelmi de Ockham, *Opera Politica*, 3 vols. (ed. de H. S. Offler), Manchester University Press, Manchester 1940-1963. O primeiro volume foi inicialmente editado por J. G. Sikes e depois completado em uma segunda edição por Offler, que continuou o trabalho até o vol. IV, publicado pela Oxford University Press para a British Academy em 1997. Continua por ser editado o *Dialogus*, o principal trabalho da política ockhamista. Há também algumas outras edições de obras isoladas como o *Breviloquium*.

sobre elas. Passam-se três longos anos e em 1327 chega à cidade francesa Miguel de Cesena, Geral da ordem franciscana, que deve responder ante a João XXII pela questão da pobreza. É então, por influência de seu superior, que Ockham se introduz em temas que até aquele momento não estavam em primeiro plano de sua atenção; quanto as acusações vertidas contra ele, não foi possível encontrar até aquele momento nada sobre a pobreza ou a política. Sem dúvida, como franciscano, conhecia a polêmica, mas não estava envolto diretamente nela, como logo ocorreria para mudar sua vida pessoal e intelectual. Com a saída de Avinhão, Ockham começa uma etapa de todo diferente, assinalada por Amman pela expressão “*O imperator defende me gladio et ego defendam te verbo*” (se foi ou não pronunciada por Ockham ante Luís da Baviera).

É na conclusão do capítulo dedicado por Amman à filosofia e teologia ockhamista onde aparecem afirmações de maior peso historiográfico. Frente a visão que apresenta o inglês (e também Duns Scotus) como um mero dialético longe de uma verdadeira síntese especulativa de caráter metafísico, Amman considera que há em Ockham uma verdadeira metafísica porque tem uma noção particular do real, que se expressa no chamado *nominalismo* (Amman-Vignaux, col. 883).

Porém, há mais. Poderia tratar-se de um grande metafísico, mas, ao mesmo tempo, estaria à frente ou à parte da fé cristã. Amman recorda em primeiro lugar que são (apenas) cinquenta e um os artigos postos em suspeição de uma obra já considerável até 1324. E, sobretudo, esclarece que não foi produzida nenhuma condenação pontifica contra esses artigos. Ockham é interditado por sua saída de Avinhão em 1328 e depois por suas posturas políticas, não pelas filosóficas (Amman-Vignaux, col. 890), tal e como também confirmam trabalhos mais recentes aos que me referi ao traçar a biografia do inglês. Portanto, alinhado com a conclusão de Amman (col. 895), é verdade que, se houver algum motivo para suspeitar gravemente de Ockham, não é pela parte filosófica e teológica do seu trabalho (realizada quase toda antes de 1328, ano da “guinada” (*bisagra*)* de seu trabalho intelectual).

* NT: O autor utiliza a expressão “bisagra” que espanhol significa “dobradiça”; de maneira a adequar o sentido para o português doravante, sempre que aparecer a expressão espanhola, traduziremos pela expressão “guinada”, significando a “virada” e/ou “guinada” na vida do franciscano inglês.

A influência de Ockham sobre autores questionados pela Igreja e as universidades, não supõe nunca a condenação dele mesmo e de sua obra, ainda que possa explicar as poucas simpatias que foram ganhas entre muitos. O que surpreende Amman é o fato aparente de que ninguém depois coloque o dedo na verdadeira ferida: a separação absoluta entre a fé e a dialética (col. 903). Por tudo isso, novamente na linha de Amman e Vignaux, considero que a relação entre Ockham e o protestantismo deve ser examinada com muito cuidado e sem tirar consequências demasiadamente rápidas, nem no âmbito filosófico-teológico nem no político, a partir de fatos mais ou menos secundários, como o conhecimento que Lutero teve do autor inglês (Vignaux, "Sur Luther et Ockham", 1950).

Para terminar, Amman dedica umas linhas aquilo que causou problemas a Ockham: seu pensamento político (a obstinação com a qual se manteve nela, segundo a expressão do intelectual francês). Aqui se encontra a razão de sua condenação, ainda que nenhum livro seu tenha sofrido uma reprovação com ocorreu com Marsílio de Pádua (Amman-Vignaux, col. 903). Por isso a submissão que Ockham teria escrito para retornar inteiramente à comunhão eclesial, e que Amman transcreve em parte (col. 872). Com efeito, investigações posteriores, as que me referirei no capítulo 3, indicam que essa capitulação nunca foi realizada por Ockham.

B. GEORGES DE LAGARDE

A obra maior deste autor francês é sua célebre *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, que em sua edição definitiva conta com cinco tomos, dos quais talvez os mais conhecidos sejam justamente os dedicados a Ockham. Além disso, este é um dos autores de referência obrigatória, não somente pela amplitude de seu estudo sobre o filósofo inglês, mas também pela tese que o emoldura e que está reconhecida já no título do conjunto da obra. A maior parte das referências no que se segue serão feitas aos dois últimos volumes (indicados cada tomo com números romanos, seguidos do número da página). Lagarde escreveu ademais um expressivo número de artigos, reconhecendo-se os mais importantes no apêndice bibliográfico desse estudo.

Esses dois volumes dedicados a Guilherme de Ockham estão divididos conforme um critério temático, reconhecendo os dois grandes centros de interesse

da *opera politica* ockhamista: a saber, Império e Igreja. No título de cada um desses volumes está claramente expressa a tese de Lagarde: *defesa* do império e *crítica* das instituições eclesiais. Comentando a fuga de Avinhão por parte de Ockham, Miguel de Cesena e outros franciscanos, Lagarde afirma que sobre o primeiro, já se manifesta uma tomada de partido (contra João XXII) que nunca abandonará (Lagarde IV, p. 10).

Seguindo a trajetória do filósofo inglês, Lagarde distingue nele, como é usual, duas etapas de sua produção literária: a filosófico-teológica (até Avinhão) e a polêmico-política (após Avinhão). Mas, diferente de autores como Morrall (1949), Lagarde defende a interconexão entre os dois momentos, de maneira que Ockham não abandonaria nem seu método nem seus grandes princípios ao mudar os temas de estudo. Em concreto, observa a continuidade ao menos nesses aspectos: Ockham segue sendo um lógico; manteve seu conceitualismo voluntarista em ética; utiliza princípios anteriores como a distinção entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata* de Deus, e reafirma seu positivismo teológico (Lagarde IV, p. 17). Este é precisamente um dos temas sobre o *Venerabilis Inceptor* que permanece aberto, em boa medida pela inexistência de citações políticas em sua obra filosófica-teológica (a mudança de interesse apenas se produzirá uma vez que Ockham esteja em Avinhão), e pela escassez de referências dessa índole na *opera politica*. Contudo, a posição de Lagarde parece a mais coerente; se é difícil afirmar que o conjunto de sua obra política vem exigido por sua filosofia, é impossível considerar os dois períodos como opostos entre si ou simplesmente como compartimentos estanques: a filosofia de Ockham continua presente ainda quando suas preocupações fundamentais tenham variado.

Lagarde examina depois as distintas obras polêmico-políticas e, é especialmente interessante o que diz ao final da primeira parte do tomo IV sobre a interpretação de Ockham (Lagarde IV, p. 57ss.). Essa interpretação não é nada simples, como resulta evidente depois de ler as primeiras páginas do *Dialogus*, onde o filósofo inglês declara abertamente seu método: para que as opiniões não sejam julgadas segundo quem as sustentam, mas por seu próprio peso, ele silenciará quais são as suas. Por que Ockham procede assim? Lagarde acredita que se deve tanto a prudência como a honradez do autor (Lagarde IV, p. 65). De minha parte considero que nem a má fé nem o ceticismo são bem-vindos quando se fala de Ockham (Mulder, 1923 – 1924)), ainda que, ao mesmo tempo, se tenha que aceitar a prudência e habilidade, mas também a dureza de seus juízos, sobretudo, quando se trata de algum dos pontífices que lhe foram

contemporâneos. Pode entender-se este último como uma psicologia do ressentimento? (Torrelló, 1955, p. 175ss.). Ou talvez, como um *hybris* que surge em situações nada fáceis? (Boehner, "Introduction", em: William Ockham, *Tractatus De Successivis*, p. 13). Me inclino por essa segunda opção, como se poderá compreender melhor mais adiante no capítulo 3.

Dito isso, o estudioso francês fixa os seguintes critérios para a interpretação dos textos ockhamista:

(1) em primeiro lugar, esboçar as normas puramente mecânicas como, levar em conta que no *Dialogus* o *Magister* se identifica (sempre) com Ockham;

(2) em segundo lugar, trabalhar de modo comparativo: em obras como o *Dialogus*, onde Ockham não manifesta com clareza sua opinião, buscar as posturas mais razoáveis e desenvolvidas; iluminando esses escritos mais difíceis com aqueles em que ele expressa abertamente seu pensamento (ainda que sempre com cuidado e sem tomar textos separados);

(3) por fim, comparar com as obras de outros autores para descobrir o uso que deles Ockham faz.¹⁰

Enfim, Lagarde pensa que Ockham deve ser lido em seu conjunto para se observar como suas obras formam um todo construído a partir do modo como seu pensamento se desenrola progressivamente e que cada escrito tem seu lugar próprio. (Lagarde IV, p. 68-70).

O estudo do império, como tema central do volume IV da *La naissance*, começa a desenhar as grandes características com as quais essa figura política foi concebida na Idade Média (universal, crente, romano e germânico), para chegar logo ao tratamento que dela faz Guilherme de Ockham. A seguir, Lagarde o situa claramente na primeira das três posturas que distingui a esse respeito: os

¹⁰ Ver Lagarde IV, p. 61-2. Todos eles são critérios válidos e que de um modo ou de outro usei no estudo de Ockham, sobretudo, no que se refere à Parte III do *Dialogus*, a obra central e mais complexa do autor. A edição crítica deverá conter muitas indicações desse tipo, em especial, ao que se refere a identificação completa de citações implícitas (a maior parte) ou explícitas. Com efeito, como regra geral, não se pode identificar a opinião do mestre com a postura de Ockham; porém, quando outros critérios indicam a possibilidade, a intervenção do mestre assegura quase por completo que coloca a voz do autor. Com frequência também é assim quando se trata de opiniões colocadas em último lugar, como um fechamento e chave para julgar o anteriormente exposto. Além do mais, se a força de alguns raciocínios serve de critério positivo, não é menos útil a debilidade de outros (como critério negativo).

imperialistas, Luís da Baviera e os germânicos, e Agostinho Triunfo como representante dos curialistas (Lagarde IV, p. 110). Em outra de suas publicações, o estudioso francês distingue três posturas mais *clássicas*: curialistas, imperialistas (entre os quais situa Ockham) e moderados. Uma quarta postura assinalada por ele seria o *silêncio-recolhido* (*silencio-replieue*) do papado a partir da segunda metade do século XIV (Lagarde, “La philosophie de l'autorité impériale”, p. 50ss.). Pelo contrário, a tese fundamental que se defende nessas páginas é que Ockham escolhe a *via media*.

Para Lagarde, o grande princípio de Ockham é, já no tratamento do império, a negação da *plenitudo potestatis* da Santa Sé e de seu direito de intervenção sobre o império (Lagarde IV, p. 112). Assim, o escolhido pelos eleitores alemães é por esse mesmo fato imperador e não necessita ser confirmado como tal pelo papa (questões cujo contexto histórico se esclarece em Lagarde, “La philosophie de l'autorité impériale”, p. 41-50). O império é uma instituição humana de caráter universal. Essa universalidade pode ser entendida de várias maneiras, mas Ockham, depois de oferecer até mesmo uma nova teoria do direito natural, se inclina por uma conveniência *regulariter* do império universal, que com efeito, às vezes pode dar lugar a outras formas de governo quando o bem comum está em perigo. O que é sublinhado com ênfase por Lagarde é que o argumento definitivo a favor do império é tomado da *teologia positiva*: Cristo garante que há um verdadeiro império, logo este deve ser de direito natural (e, portanto, independente da intervenção pontifícia) (Lagarde IV, p. 120-1; IV, p. 159). Com efeito, não nos parece que a justificação última do império universal encontre seu fundamento na *teologia positiva*, como trataremos de mostrar mais adiante nos capítulos 8 e 9.

No que diz respeito as notas de *romanidade* e *germanidade*, Ockham se inclina pela primeira frente a segunda, servindo-se dela para justificar a natureza própria do império frente ao papado. Um dos argumentos coadjuvantes é a *translatio imperii* dos gregos para os francos, que, com efeito, assinala Lagarde, logo será posta em causa pelo mesmo Ockham: se por uma parte permitia a conexão entre o antigo e o novo império dando legitimidade a este último, deveria ser rebaixada ou reinterpretada na medida em que supunha um poder de intervenção por parte do papa que o inglês queria negar radicalmente. Ockham colocará em questão outro argumento clássico da filosofia política medieval, a *doação de Constantino* (Lagarde IV, p. 138). Além do mais, o *Venerabilis Inceptor* não é original nesta crítica, a não ser por sua radicalidade, pois, chega a qualificar a *Donatio* de herética.

Lagarde então estuda como o filósofo inglês trata o aspecto cristão do império, e o faz seguindo as possibilidades de intervenção que se atribuíam ao papa em relação ao imperador: exame, confirmação, coroação, consagração e juramento. Conclui o estudioso francês alegando que, se Ockham dessacraliza o império, não chega, no entanto, às últimas consequências e ao imperador retém um valor cristão (Lagarde IV, p. 150, veja infra capítulo 13). Aqui Lagarde já aponta o que ele repetirá várias vezes ao longo dos dois últimos volumes de seu trabalho: Ockham é *ambíguo* como consequência de sua busca por um meio termo entre a distinção de poderes e a universalidade que ele atribui a cada um deles (embora em âmbitos distintos) (Lagarde IV, p. 153; ver Lagarde, “Comment Ockham”, p. 593ss.).

Em qualquer caso, o filósofo inglês sustenta que o poder secular não depende do poder espiritual, e o defende com argumentos racionais, legais e, acima de tudo, pela *teologia positiva*. Assim pode reivindicar os direitos do império e de outros principados seculares contra as tentações absolutistas do papado (*plenitudo potestatis papae*). Essas pretensões foram baseadas, entre outros argumentos, na realeza de Cristo. Para eles, Ockham responde com três afirmações importantes: O espiritual não tem direito *regular* sobre o temporal nem constitui seu fundamento; Cristo encarnado não suprime nenhum direito do poder secular, que detêm aqueles que tinham anteriormente; e, finalmente, Jesus Cristo em sua humanidade se submeteu à autoridade civil e, portanto, aconselhou seus discípulos a fazer o mesmo (Lagarde IV, p. 175).

No entanto, o peso da prova curialista não recaiu sobre a realeza de Cristo acima mencionada, mas sobre os poderes que Cristo concedeu a Pedro e seus sucessores: os papas. Entretanto, a resposta ockhamista ao argumento anterior já estabelece as bases de sua recusa em admitir que o Senhor concedeu ao seu vigário um poder que ele rejeitou para si mesmo e desencorajou seus seguidores. O reconhecimento posterior de que a Igreja pôde exercer um certo poder temporário *pro causa aut pro culpa* seria para Lagarde uma nova confirmação da *ambiguidade* de Ockham (Lagarde IV, p. 182, p. 186-7). Também neste caso, sendo os dados verdadeiros, parece-me que a interpretação de Lagarde não é. Na minha opinião, o esquema *regulariter-casualiter* responde a um esforço nada casual de articular uma *via media*, de modo que não se trataria nem de *ambiguidades* (embora haja, como em todo grande pensamento) nem *aparentes* contradições.

Para Lagarde, além da independência do poder secular em relação ao poder espiritual, Ockham deveria explicar o fundamento do primeiro. Mas o intelectual francês sublinha que essa busca é inútil, pois não se pode encontrar mais do que observações dispersas e dispare. O peso de toda a argumentação ockhamista recai sobre a *razão negativa* da não independência (Lagarde IV, p. 194-5). Pelo contrário, o presente trabalho tem como uma de suas ambições mostrar a coerência e a racionalidade da política ockhamista (sobretudo, através da Parte III do *Dialogus*). Com isso quero contribuir precisamente para mostrar os aspectos positivos deste pensamento e, com isso, dismantelar uma parte das críticas que foram feitas.

A fórmula ockhamista chave para explicar o império (*imperium a Deo per homines*) seria também para Lagarde uma amostra (um exemplo) da *ambiguidade* mencionada e da constante oscilação do inglês entre filosofia racional e teologia positiva (Lagarde IV, p. 204). Lagarde também coloca em manifesto a relação existente em Ockham e outros autores contemporâneos entre *propriedade* e *jurisdição* (o que me fez decidir a incluir nesse trabalho uma parte correspondente a pobreza, pois não apenas se trata de um tema cronologicamente prévio ao da *potestade*, mas que está na verdade muito relacionado com este). Para salvar a origem divina da autoridade, Ockham transpõe diretamente para a *potestas* sua teoria da propriedade: Deus, sem instituir nenhuma delas, tem dado o direito de utilizá-las, ou, melhor, tem *permitido* ambas a conceder aos homens todo o necessário para viver (bem). Mas, “a autoridade não é um *imperativo categórico*” (Lagarde IV, p. 219-221). Novamente, o intelectual francês encontra aqui a dúvida, a tensão entre a necessidade (para uma vida bem ordenada) e a gratuidade (ausência de imperativo, ao menos antes do pecado original) da autoridade civil. Essas dúvidas, que não podem satisfazer o espírito, e essa teoria filosoficamente deficiente, podem proceder de uma metafísica, a ockhamista, que não postula um prolongamento social.¹¹

¹¹ Ver Lagarde IV, p. 223. É certo que se encontra nos textos uma tensão entre o caráter natural e o caráter superveniente da autoridade secular. Porém, a meu juízo, não se trata de uma nova manifestação de ambiguidade, mas de um meditado equilíbrio entre pensar o poder (ou *dominium*) em termos absolutos ou bem fazê-lo de um modo tão suave que não leve em conta as condições reais em que se move o *homo viator*. Ademais, Lagarde reitera suas críticas a obra política de Guilherme de Ockham, desde a filosofia deste, na seção II de seu “Comment Ockham comprend”, p. 597-606. Faz isso a partir do que pode ser chamado de *realismo de corte jurídico* e, quem sabe, sem contar o suficiente com o

Ao continuar o estudo da justificação, agora racional, do poder secular, Lagarde descobre ainda mais *ambiguidades*. Se sua necessidade atende ao bem comum, há outros textos em que Ockham afirmaria tanto que um poder legítimo não se legitima pelo seu bom uso, como também, e essa é a tese surpreendente, que o abuso de um poder legítimo não anula sua legitimidade.¹² Ainda mais, o outro fundamento possível, o consentimento do povo, também seria severamente restringido: mais do que um imperativo, é um fato da experiência que sofre inúmeras exceções (Lagarde IV, p. 231ss.). Em conclusão, a política ockhamista careceria de uma sólida elaboração filosófica em aspectos tão importantes quanto o direito natural; daí a sua defesa do império não tem o poder de convicção (Lagarde IV, p. 233-4).

Para terminar o estudo do poder secular em Ockham, Lagarde escreve um capítulo, o XI, cujo título expressa bem sua tese fundamental: “A ordem estabelecida”. Ockham, diferente de outros autores, como Marsílio, raramente escreveu em abstrato, mas, ao contrário, teve sempre em conta as realidades concretas de seu tempo (o império e a monarquia francesa, em especial). Mais ainda, essa falta de sentido histórico e de alcance teórico culminaria em uma justificação a qualquer preço do poder imperial tal e como encarnou Luís da Baviera. Essa consequência, infeliz do ponto de vista político, estaria acompanhada de uma outra não menos desafortunada: a predominância de um *positivismo teológico* que de tal maneira consagra a diminuição da razão. (Lagarde IV, p. 247, p. 255).¹³

nominalismo ockhamista, tanto em política quanto em filosofia, seja uma opção clara e bem pensada/ponderada no autor inglês. Mais ainda, é indubitável que Ockham não escreveu um tratado político teórico e sistemático como hoje podemos entendê-lo (ou como fez Marsílio de Pádua em se *Defensor da paz*; cf. Lagarde, “Comment Ockham comprend”, p. 593); porém, é muito mais perto do que Lagarde reconhece. A leitura que este trabalho faz da obra ockhamista assume que se trata de um todo desenvolvido através dos anos de modo coerente (no fundamental) e que tem sua máxima expressão sistemática no *Dialogus* III.

¹² Ver Lagarde IV, p. 226. Porém, textos como D III.II, lib. II, cap. Xxvii (923,27ss.) ou D III.II, lib. III, cap. xxii (956,33ss.) negam respectivamente que o imperador goze de *plenitudo potestatis* e afirmam que pode ser deposto.

¹³ Ockham acredita sem dúvida na legitimidade do império que lhe é contemporâneo, mas é mais difícil admitir que seu pensamento o justifique mais, ou muito menos, que haja apologia a Luís da Baviera. Às duras sentenças contra João XXII e seus sucessores não

O volume V da obra *La naissance* está dedicado ao poder eclesiástico. O autor tratou desse tema de maneira geral ao falar do Império no volume anterior, e agora, vai fazê-lo, sobretudo, rastreando o tratamento que o filósofo inglês realiza das diferentes estruturas eclesiais. Estaríamos frente ao ponto forte de Ockham.

Um primeiro aviso para centrar o tema: se o aspecto místico está presente, apenas tem importância, de maneira que é inútil querer situar o *Venerabilis Inceptor* entre os partidários de uma Igreja espiritual em oposição a Igreja jurídica (Lagarde V, p. 35-6 e p. 45). O aspecto prioritário para Ockham é a exterioridade do corpo eclesial, a *congregatio* ou *communitas fidelium*, da qual fala em uma “linguagem terminista” conforme seu nominalismo (Lagarde V, p. 31, 43). Falar de *sede apostólica* ou do *conjunto dos fiéis* como uma pessoa imaginária ou fictícia é uma pura abstração. A Igreja compreende a todos (bons e também maus crentes – Lagarde V, p. 45-6) enquanto não é definida em termos de hierarquia nem de poder, mas de fé e de verdade. Essas podem residir em qualquer membro e nenhuma instituição (a Santa Sé, por exemplo) pode garantir a permanência nelas.

Agora, a *congregatio fidelium* não é somente um termo espiritual; o crente não pode dissociar-se como fiel por uma parte e como civil por outra. Por isso os laicos têm um papel a desempenhar na Igreja (começando pelos príncipes, que em princípio são e estão na Igreja). O que Ockham não admitirá é uma assunção do secular no espiritual de tal modo que a Igreja seja fonte (única) de qualquer outro poder. Por isso pode fazer também *potestas extra Ecclesiam*. Com efeito, o

podem oporem-se a nenhuma glorificação do imperador a quem Ockham escassamente menciona (uma dessas raras vezes no Prólogo da Parte III do *Dialogus*, ao anunciar o plano da obra; de fato, o tratado dedicado ao príncipe alemão nos é desconhecido e quem sabe nunca chegou a ser escrito). No que diz respeito à irracionalidade, penso que a maior parte deste trabalho mostrará que, apesar de certo *positivismo teológico*, Ockham não diminui o uso da razão, mas usa-a ao máximo, construindo um conjunto com o qual se pode discordar, mas não acusar de irracional ou simplesmente de pobre (na *via media* que o inglês escolhe está sua complexidade, sua riqueza, sua contribuição). Ignorância da realidade social em evolução? Sim, é possível, mas se pode perguntar se um conhecimento similar da sociedade é comum na primeira metade do século XIV e se é exercido por autores contemporâneos de Ockham tão diferentes quanto Álvaro Pais ou Marsílio de Pádua; a resposta que posso dar é negativa. Em suma, daria a impressão de que Lagarde se comporta de maneira inversa àquela que ele próprio aponta em Guillermo de Ockham, ou seja, enquanto seu estudo dos textos é nuançado e objetivo, suas conclusões parecem guiadas por um certo *pathos* anti-ockhamista.

Venerabilis Inceptor aceitará de malgrado que seu ideal de império se realize na pessoa de um príncipe infiel ou herético regendo a um povo fiel: a Igreja é uma cristandade, não uma sociedade separada (Lagarde V, p. 51-2). De novo o autor francês insiste na *ambiguidade* de Ockham, mas cabe se perguntar se é ambíguo reconhecer as condições concretas que tem em frente a si (uma sociedade em que o conjunto dos cristãos e o conjunto dos cidadãos é quase equivalente) e tratar de harmonizar as duas *potestates* mediante o esquema *regulariter-casualiter*, que por uma parte subtrai a especificidade de cada uma delas e por outra não é tão rígido que impede atender as necessidades múltiplas do bem comum.

Examinando o conceito de Igreja como tal, Lagarde estuda as diferentes estruturas: concílio geral, primazia da sé romana, magistério doutrinal, poder pontífice. Em primeiro lugar, Ockham concebe o concílio geral como uma vasta representação (ainda que não seja perfeita como parece exigir Marsílio) de todos os crentes, laicos incluídos; o importante é que sejam verdadeiros fiéis, apesar de que o concílio não é infalível (Lagarde V, p. 74ss.). Suas decisões, tanto como as do papa, devem ser logo revalidadas universalmente pelos crentes (ao menos com seu silêncio aprobatório). E por ser falível, o concílio não é mais do que um dos possíveis juizes do pontífice se este cai em heresia; nem se sequer é seu juiz ordinário quando se acusa-o de algum crime notório ou escândalo (Lagarde V, p. 86, onde nos previne contra qualquer fácil familiaridade encontrada entre Ockham e o movimento conciliarista).

O segundo grande tema do volume V da *La naissance* é o primado da sé romana. Lagarde mostra a evolução de Ockham começando pelo *Dialogus* I Pars e III Pars. Se primeiro submete à crítica os argumentos favoráveis a primazia (em suma, o papa não a recebeu de Cristo, mas se trata de uma delegação fundada por Constantino: Lagarde V, p. 95), depois a aceitará como verdade de fé assumida sempre pela Igreja: a primazia de Pedro é de instituição divina (Lagarde V, p. 98). Assim, nega uma a uma as razões principais que, por exemplo, Marsílio de Pádua, arguia contra (igualdade essencial de todos os apóstolos, proibição aos discípulos de qualquer autoridade coactiva, etc.).

Além do mais, os sucessores de Pedro também desempenham legitimamente o primado (ainda que não tenham recebido de Cristo de forma imediata), e hão de ter os mesmos direitos e prerrogativas que àquele (como no âmbito secular o imperador cristão herda os direitos do imperador infiel (Lagarde V, p. 107ss.). O grande problema que se coloca é a sucessão: quem elege o papa? Com que direito? O que ocorre se os eleitores habituais caem em heresia? Segundo

Lagarde, Ockham não oferece uma resposta clara a todas estas questões, e mais, o que isso traz é um exercício escolar pseudo-racional e ginástico, que somente tem por objeto justificar a intervenção do imperador na eleição do pontífice.¹⁴

E, uma última pergunta sobre o pontificado: a monarquia é a forma imposta por Deus para sempre a essa instituição? Aqui Lagarde também percebe uma forte tensão nos textos de Ockham. Se a monarquia pontifícia foi instituída por Cristo e deve ser respeitada, ainda que se encontrem argumentos racionais contra, pode haver ocasiões em que o bem comum exija, sem revogar propriamente o preceito, instaurar por um tempo outra forma de pontificado como a aristocracia.¹⁵

No que diz respeito ao magistério da Igreja, Lagarde já adiantou dois dados fundamentais do pensamento de Ockham. Por uma parte, Jesus Cristo prometeu que a Igreja universal não pode errar; por outra parte, nenhuma pessoa nem instituição concreta têm garantia de não errar. Tanto o papa como o concílio geral desempenham uma função importante ao serviço da ortodoxia, mas ambos podem cair em heresia (Lagarde V, p. 144). O mesmo ocorre com uma assembleia como a dos cardeais, ou qualquer igreja local como a romana. A Igreja pode salvar-se, permanecendo na fé, sem papa nem cardeais!

Agora, onde está a garantia de que se permaneça na verdadeira fé? Lagarde afirma que para Ockham há três critérios:

[1] a Escritura (em primeiro lugar, mas não *somente*);

[2] a razão;

[3] as afirmações da Igreja universal (isto é, o credo pela *concretatio fidelium*, cujo assentimento é preciso ante a qualquer definição dada na Igreja, segundo a clássica afirmação retomada por Ockham “Quod omnes tangit, ab omnibus tractari

¹⁴ Lagarde V, p. 117-8. O excesso dos qualificativos nessas páginas de Lagarde talvez possa explicar-se parcialmente pelas dificuldades de alguns textos fundamentais para a compreensão do direito natural em Ockham (cf. Offler, “The three modes”, p. 207-9).

¹⁵ Lagarde V, p. 126. Novamente, podem ser deixados de lado os qualificativos e se perguntar se a aristocracia pontífice é mais que uma possibilidade que se contempla entre outras, mas com remotas oportunidades de chegar a ser real. O capítulo 8 abaixo tratará de mostrar que a monarquia pontifícia é de longe o governo ótimo para a Igreja. Com isso, não se nega a sutilidade ockhamista, mas essa deve ser entendida dentro do conjunto (como a possibilidade de que Deus houvesse querido que o odiássemos, pretende sublinhar a liberdade soberana do Criador) e das circunstâncias (cf. Tierney, Origins, p. 205).

et approbari debet”; Lagarde V, p. 159. Cf. García y García, A., “Sacerdocio, Imperio y Reinos”, p. 507).

É justamente a Igreja universal a que se refere a promessa de Cristo, e todos seus membros sem exceção (dada a lógica terminista do filósofo) hão de dar seu acordo; uma vez outorgado vale já para sempre, ainda que não tenha sido manifestado de maneira explícita.¹⁶

Finalmente, o último grande tema estudado por Lagarde é o próprio poder pontifício. Depois de um exame do estado da questão no momento justamente anterior a Ockham, analisa várias das definições oferecidas por este em escritos distintos e, precisa que, ainda que diferentes, não são contraditórios, mas complementares. O poder pontifício não é considerado em termos de poder legislativo e poder judiciário ou punitivo. Distingue-se apenas entre o que tem por direito divino e o que lhe corresponde por direito natural, e também aquele que pode usar regularmente e o que somente o convém de modo ocasional (Lagarde V, p. 189). Esta última distinção tem consequências de especial importância, pois é a que permite o papa poder chegar a transferir reinos e depor reis para castigar uma falta, ainda que seja de modo excepcional e quando as outras autoridades são negligentes (Lagarde V, p. 202; com efeito, Ockham insere a opinião mencionada em um dos lugares-chaves do *Dialogus*: III.I, lib. I, cap. xvi).

¹⁶ Lagarde V, p. 164. Várias observações podem ser feitas, que mais tarde serão justificadas no estudo do *Dialogus*. É difícil arruinar algo quando não está totalmente construído, por exemplo, a infalibilidade pontifícia; isto foi constituído como uma doutrina através de um processo lento e complexo que culmina na declaração oficial da Igreja de 1870! Portanto, era uma pergunta aberta, pelo menos. Dizer que Ockham não é papalista, tampouco nesse sentido, não é novidade, mas pode sê-lo afirmar que *defende* a infalibilidade pontifícia (cf. Tierney, *Origens*, p. 208-9). Em segundo lugar, o filósofo inglês não subordina o mestre ao príncipe, nem tampouco sempre o papa ao mestre, porque não tem uma concepção de poder civil como a luterana; o que importa é o serviço da verdade ortodoxa e a liberdade dos indivíduos, especialmente na esfera religiosa. Em outras palavras, Ockham não proclama o princípio *sola Scriptura* nem reduz a liberdade do cristão à liberdade interior (ver capítulos 11, 12 e 14 abaixo). No entanto, o estudioso francês diz que não considera Ockham como um protestante *avant la lettre* (Lagarde V, p. 267-8). Finalmente, parece muito importante distinguir na obra ockhamista aquilo que é considerado possível dentro da Igreja *in casu* (isto é, em situações de necessidade, emergência) e aquilo que é sua atividade *regular*.

Lagarde examina os critérios ockhamistas para distinguir o âmbito espiritual e o âmbito temporal, e conclui que nenhum é inteiramente satisfatório. No franciscano se encontraria melhor uma crítica dos critérios ao uso, com ênfase especial na diferença ordem – jurisdição: aos clérigos somente os corresponde de maneira regular o primeiro. Ainda que o poder de jurisdição (comparável ao poder secular) só possa exercê-lo ocasionalmente e respeitando os direitos dos outros. No entanto, esta última concessão teria como contrapartida um preço elevado¹⁷

Em definitivo, para Ockham o importante seria evitar a concorrência entre ambas *potestades*. Cada uma tem seu campo específico e há que precisá-lo adequadamente, assim como os casos e circunstâncias em que pode haver uma intersecção. Não obstante, Lagarde insiste no desequilíbrio ou dissimetria: ainda que o poder do papa sobre o imperador não está justificado mais do que pela necessidade, ao contrário, a autoridade do imperador sobre o papa, quando este é criminoso ou herético, pertence ao ofício daquele (isto é, um poder regular, ainda que, usado somente ocasionalmente).¹⁸ Por isso, o princípio importante da legitimidade do poder secular fica limitada de fato: na cristandade é inadmissível um reitor secular infiel ou herético.¹⁹ Em suma, Lagarde contempla Guilherme de

¹⁷ Lagarde V, p. 218. Como tentarei mostrar de modo especial no Capítulo 13 abaixo, Ockham concebe a ação do imperador no âmbito espiritual a partir de seu ser cristão (especialmente no *Dialogus* III); como tal, deve colaborar ao bem comum da Igreja e contribuir com tudo o que puder. Mas a articulação está longe do esquema marsiliano, onde não há distinção própria da esfera secular e da esfera espiritual (enquanto a Igreja é convertida em uma espécie de secretaria para assuntos religiosos). A distinção ockhamista entre os dois poderes tem uma boa reputação e garante a autonomia da Igreja.

¹⁸ Lagarde V, p. 239ss. Se é buscada uma equivalência perfeita entre os dois poderes é difícil encontrá-la, uma vez que cada um deles tem um caráter peculiar. Outra coisa é que a dissimetria consiste em uma forma de imperialismo, como Lagarde considera (ver “La philosophie de l'autorité impériale”, p. 54). Em particular, creio que a intervenção no espiritual não pertence principalmente ao ofício do imperador, mas ao seu dever e direito de participar como cristão nos assuntos da Igreja.

¹⁹ E, no entanto, isso é deduzido coerentemente dentro de uma filosofia política evidentemente preocupada com o bem comum, o de toda a humanidade, o da Igreja, o do cristianismo. O ponto chave é que o príncipe infiel não perde a sua autoridade secular por não ser cristão (este é também um dos argumentos fundamentais de Bartolomé de las Casas, dois séculos mais tarde, quando enfrenta os abusos espanhóis na América). Outra coisa é que um príncipe herege ou infiel não combina com o bem da comunidade concreta na qual Ockham se reflete.

Ockham como um imperialista que unifica toda a sociedade cristã na única cabeça do imperador fiel, uma visão que o fixa na base da Idade Média, mesmo diante de outras expressões do mesmo intelectual francês, segundo as quais ele seria, acima de tudo, um inovador (Lagarde V, p. 273).

C. LÉON BAUDRY

Com este autor estamos ante ao caso lamentável de uma obra prometedora inacabada. Quando em 1949 publica seu *Guillaume d'Occam* (doravante, Baudry e número da página) anuncia já sua continuação, centrada justamente na filosofia política do filósofo inglês (Baudry, p. 249). No entanto, essa segunda parte, da qual o volume publicado seria uma espécie de propedêutica, nunca veio à luz. Contudo, Baudry já havia se tornado em uma das aproximações quase obrigatórias a Ockham e a sua aventura tão vital quanto literária (como pode ser visto na bibliografia final).

No *Prefácio* a obra citada apresenta o século XIV como uma época de polêmicas e de mudança no terreno político. Novas influências, lutas dolorosas, fazem com que a supremacia do papa sobre os imperadores e reis seja questionada de uma maneira mais viva do que nunca. Esse período deve ser estudado e a obra presente pretende colaborar nesse trabalho perseguindo como objetivo concreto a situação da *opera politica* ockhamista em seu contexto (Baudry, p. 7). No entanto, deixa para investigações futuras o vasto campo das influências que Ockham recebe e as que exerce. E, de fato, este segue sendo, a meu entender, um capítulo pendente: é difícil identificar as citações implícitas em sua obra e rastrear os autores que, conhecendo-o, tampouco o mencionam explicitamente (Cf. Lagarde, “Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham”, 1937).

Um aspecto não menos apaixonante do pensamento ockhamista é a relação entre sua parte filosófica-teológica e sua parte político-polêmica (Baudry, “Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham”, 1939). Se a convicção primeira de Baudry foi que não havia nexo entre uma e outra e, portanto, pretendia deixar a primeira de lado, ao estudar os textos políticos se deu conta de que estes supunham uma determinada concepção de fé, de razão e das relações entre ambas. Seguiu um processo similar em relação a biografia de Ockham: suas ideias sociais e políticas refletem de perto os altos e baixos de sua vida e da sociedade

em que estava imerso (Baudry, p. 8-9); àquelas evoluem ao ritmo destas (por isso, por exemplo, a importância de uma datação correta dos escritos).

Baudry não pretende que tudo o que diz seja absolutamente novo, mas sim que em alguns casos tenha avançado na investigação, e, em qualquer caso, acredita oportuno apresentar em um único volume o estado da questão sobre Guilherme de Ockham. Assim, as três metas concretas que se supõem são: estabelecer a ordem cronológica de suas obras; mostrar como o filósofo se interessa pela política; compor uma biografia.

Esses objetivos dão origem a um índice em que, seguindo as diferentes etapas da vida do *Venerabilis Inceptor*, são examinados os trabalhos que ele produziu em cada uma delas. O primeiro capítulo se ocupa do nascimento até sua ida de Oxford para Avinhão; é o momento de sua produção filosófica-teológica. O segundo capítulo é consagrado aos anos da “guinada” (*bisagra*) de Ockham: sua estada em Avinhão, sua aliança com Miguel de Cesena e sua fuga para a cidade de Pisa ao encontro de Luís da Baviera. Segundo Baudry, este é o período durante o qual se produz uma revolução lenta, mas fundamental na alma do franciscano inglês, produto de várias circunstâncias que ocorreram na Cúria de Avinhão (Baudry, p. 101ss.).

O terceiro capítulo está logicamente dedicado a estadia de Ockham em Munique ao serviço de Luís da Baviera, ou seja, ocupado de maneira exclusiva em questões polêmicas-políticas. Baudry examina não somente o contexto histórico e a situação concreta que o filósofo inglês vivia na cidade alemã, mas também sua produção literária, organizada cronologicamente por sua ligação com os fatos que estavam ocorrendo. De cada obra oferece os problemas críticos que possam colocar (em especial: datação, ocasião em que foram escritas, transmissão), a importância que têm para o conjunto do pensamento político ockhamista, e algumas indicações de conteúdo. Muitos desses dados seguem sendo válidos ainda hoje.

As páginas dedicadas ao final da vida de Ockham podem ser especialmente expressivas do método e da disposição de Baudry. Escrevendo sobre um tema espinhoso como é a possível submissão do franciscano à Igreja e à Ordem depois de sua condenação, o estudioso francês coloca diante de nós objetivamente os dados que são conhecidos, e, a partir deles, conclui que Ockham morreu (por peste negra em 1349 ou 1350?), antes de conhecer a fórmula de submissão que Clemente VI queria lhe impor, mas ansioso pela reconciliação. (Baudry, p. 240-4). No capítulo biográfico mostrarei as razões pelas quais hoje se considera 1347

como data mais provável de sua morte e porque parece improvável que o texto de submissão que Baudry menciona esteja dedicado a Guilherme de Ockham.

A conclusão é um resumo breve de suas investigações e, finalmente, uma avaliação sobre a pessoa e sua obra. Ao primeiro o considera, em geral, dotado de tais virtudes que parece que estamos diante de um filósofo diferente daquele estudado por Lagarde; não é difícil identificar a simpatia que Baudry sente pelo inglês (Baudry, p. 247-8). No que diz respeito a seus escritos políticos, também difere de Lagarde, os considera como viva imagem do mundo intelectual do século XIV, contendo uma doutrina nova e já moderna (Baudry, p. 248-9). Por último, entre as quase sessenta páginas de apêndices, deve se destacar o catálogo de fontes com seus manuscritos respectivos (Baudry, p. 273-294).

D. JÜRGEN MIETHKE

Entre os estudiosos alemães de Ockham nos últimos anos, sem dúvida, Jürgen Miethke se destaca. Sua obra fundamental é um grosso volume dedicado justamente a obra política: *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*.

A obra está estruturada em quatro partes, dedicadas respectivamente, a vida e escritos, os princípios da teoria ockhamista, a polêmica sobre a pobreza contra João XXII, e, finalmente, os princípios do pensamento político. O capítulo central é, sem dúvida, o segundo, inclusive pelo número de páginas dedicado ao tema (quase o dobro que qualquer outro). A numeração de suas seções nos oferece uma ideia clara de quais são para Miethke as linhas de força do pensamento de Guilherme de Ockham: Liberdade onipotente de Deus, Contingência do mundo, Possibilidade do conhecimento, Certeza do conhecimento, Valor de nossos conceitos, Conceitos absolutos e conotativos, Métodos e análise linguística, Verdade da ciência, Ciência e Fé, Ética ockhamista e, Graça e mérito.

Para uma apresentação do livro de Miethke, siga a partir daqui a Damiana em seu artigo “La política”, p. 235-242. O intelectual alemão se dedicou ao estudo de Ockham porque não estava satisfeito com as apresentações anteriores, mas, sobretudo, pela perplexidade a qual o leitor pode chegar ante à exposição do filósofo de muitas opiniões, inclusive opostas, sobre um mesmo problema. Disso, não se pode concluir, de modo algum, que o franciscano não acreditava em uma verdade ou que não quisesse comunicá-la: contradiria diretamente seu empenho polemista!

Sobre a sinceridade de Ockham, um dos pontos controvertidos da historiografia, o estudioso alemão se pronuncia a favor da boa-fé. Ver em suas adesões a fé romana uma amostra de ironia própria do cético lhe parece um exemplo de unilateralidade e malícia por parte dos críticos.

O método para resolver o enigma do verdadeiro pensamento ockhamista deve ser duplo, de acordo com Miethke. A leitura completa de sua obra, atentando não somente para os fatos históricos que Ockham teve diante de si e a sua biografia, mas também o eco que encontraram em sua consciência. Com respeito ao primeiro aspecto, biográfico, um dos problemas é a unidade entre a doutrina filosófica e a doutrina política. Para Miethke, sua filosofia se explica por si mesma, mas sua política não se explica sem sua filosofia. A passagem de uma para a outra, não deve a interrupção de sua carreira pela convocação em Avinhão, mas a opção que ele fez ante a polêmica sobre a pobreza. E, com efeito, acrescentamos, a conexão entre filosofia e política ockhamista parece hoje fora de dúvida, ao menos, quando isso significa que não há contradição entre um período e o outro. No entanto, afirmar que o nominalismo de Ockham exige de modo preciso e concreto sua doutrina política pareceria excessivo (cf. Tierney, "Origins", p. 207).

Algumas de suas posições filosóficas mais notáveis são a defesa da livre onipotência de Deus (embora não seja entendida de maneira irracional, pois Deus não pode fazer algo contraditório), e a separação entre potência absoluta e potência ordenada de Deus. Em relação aos universais, Ockham sempre reconheceu a validade objetiva dos conceitos, sua relação com a realidade, mas negou hipostasiá-los, reconhecendo para eles uma realidade própria. A tradução desse princípio para o campo político lhe valeu a qualificação de *atomista político*. Entretanto, Miethke estuda a gênese do conceito de pessoa jurídica e esclarece que nesse momento era problemático e dava origem a abusos como os de João XXII (daí não surpreende a indignação do franciscano contra este). Algo similar ocorreria a propósito do conceito de relação contra os exageros realistas (frente as posições como a de Lagarde em "Comment Ockham comprend", p. 597ss.).

A análise preciosa e admirada da linguagem não surge em Ockham de um purismo ilusório, mas do desejo de evitar equívocos e ambiguidades, que são justamente alguns dos motivos pelos quais com mais frequência acusa seus adversários (em especial João XXII). Sobre a navalha, Miethke esclarece que sua origem não é ockhamista, pois pode ser rastreada já em Odo Rigaldus († 1275); ademais, não teria caráter ontológico, mas metodológico-crítico, e não seria de

aplicação universal (Deus faz com muitas coisas o que poderia realizar com poucas).

J. Miethke sublinha a racionalidade do querer ockhamista. A vontade, seguindo a Aristóteles, é uma potência racional, e isso também ocorre em Deus. Esta não é uma vontade arbitrária e despótica. O que Ockham pretende é acentuar a liberdade divina. Por isso pode apresentar a moralidade como obediência a Deus em uns casos e como conformidade com a reta razão em outros. Em consequência, apenas se pode falar de *positivismo moral* em um sentido muito preciso e que não implica irracionalidade alguma (Damiata, “La politica”, p. 239).

Damiata considera de grande interesse a análise feita pelo alemão sobre a questão da pobreza. O que envolve Ockham nessa desagradável polémica não é a vaidade ou ímpeto pessoal, mas a fé e sua opção franciscana. Ao serviço dessas escreve sua magna obra, o *Dialogus*, onde, segundo Miethke, também deixa transparecer seu pensamento; como se fosse pouco, a comparação com os lugares paralelos de suas outras obras polémicas “oferece sempre uma chave válida para decifrá-lo” (Damiata, “La politica”, p. 240, citando a Miethke, *Ockhams Weg*, p. 442). A dificuldade do *Dialogus* estaria mais no embrionário do pensamento ockhamista nesse momento²⁰.

Para Damiata, o estudo de Miethke sobre o direito de propriedade merece uma avaliação igualmente positiva. Ockham distingue entre o domínio original, *prelapsário**, e o domínio correspondente ao estado de natureza caída. Porém, com o primeiro pecado nem tudo ficou destruído. Assim, a propriedade surge por ocasião da queda, mas não causada propriamente por ela, e, é certo, tem um valor tal que ninguém sem culpa pode ser privado dela. Portanto, a propriedade não é julgada em termos maniqueístas, mas tampouco absolutizada, de maneira que se possa prescindir dela. Ockham opta por a via da moderação negando tanto a propriedade absoluta para todos os cristãos como a redução da propriedade legítima apenas aos cristãos (segundo uma interpretação do agostianismo *cuncta iustorum sunt*).

²⁰ No entanto, o caráter complexo e inclusive sistemático do *Dialogus* e as datas prováveis em que foram escritas outras grandes obras políticas de Ockham apontam para uma maturidade considerável do *Dialogus* (*Breviloquium*, 1340-41; *Octo quaestiones*, 1340-42; apenas o *De imperatorum et pontificum potestate* é escrita mais tarde, 1346-47).

* NT: característica do tempo antes da queda do homem; inocente e intocado.

Como consequência de tudo isso, a avaliação global que Miethke faz de Ockham é altamente positiva. Sem dúvida, se trata de um pensador moderado e maduro tanto no aspecto humano como no político (Damata, “La politica”, p. 242).

E. ALESSANDRO GHISALBERTI

No âmbito intelectual italiano, uma das obras que se destacam é o estudo geral que faz Ghisalberti em seu livro *Guglielmo di Ockham* (que citarei doravante simplesmente com o autor e a página). O capítulo IX, *O pensamento político*, inicia dando conta dos fatos históricos que levaram a imersão de Ockham nos problemas polêmicos-políticos a partir de sua estada em Avinhão (1324-28). Pela importância que tem esse contexto, Ghisalberti dedica especial atenção ao *Defensor pacis* que Marsílio de Pádua publicou em 1324 e que desde logo foi conhecido (e respondido) pelo franciscano inglês (Ghisalberti, p. 247-250). Estranha aqui o aparente desconhecimento dos trabalhos de J. Quillet sobre Marsílio de Pádua (vide supra as páginas dedicadas ao paduano no capítulo 1), mas, em todo caso, Ghisalberti sublinha suficientemente a distinção entre o paduano e o inglês.

Como marcos fundamentais da *opera politica* assinala quatro: *Dialogus*, *Octo quaestiones*, *Breviloquium* e *De imperatorum et pontificum potestate*. Por ser, a seu juízo, muito mais *lineares e substanciais*, Ghisalberti seguirá em sua exposição as duas últimas (Ghisalberti, p. 252). E podemos sublinhar aqui que desde logo as duas últimas têm a enorme vantagem de serem mais ou menos breves e, sobretudo, de manifestar abertamente as opiniões de seu autor (ainda que nas outras duas obras Ockham opte por um método *anônimo* que dificulta muito mais sua leitura).

Frente aos defensores da tese teocrática da plenitude de poder pontifício, Ockham discutirá não tanto os argumentos de caráter racional, mas os de inspiração teológica (por exemplo, Mt 16,18-19). Destes últimos oferecerá uma nova interpretação.

Em primeiro lugar, assenta seus próprios pressupostos. A versão curialista contradiz o espírito de liberdade que distingue a lei evangélica da lei antiga; se (os curialistas) tiverem razão, todos os cristãos (e com eles os príncipes e a liberdade e independência conquistada) se converterão em escravos do papa, o que não serve ao bem comum, mas as prerrogativas daquele. Citando o *Breviloquium*,

Ghisalberti atesta que para Ockham esta postura é herética; se trata, pois, de remover o fundamento das ingerências pontifícias em política, e, mais ainda, de limitar sua ação a esfera espiritual. A Igreja universal deve controlar o exercício do poder pontifício (Ghisalberti, p. 255).

Em segundo lugar, Ockham discute os argumentos concretos: o poder que Cristo conferiu a Pedro não é *dominativo*; Cristo, enquanto homem, recusou qualquer prerrogativa real, e, portanto, não a comunicou a seu vigário na terra; o papa, no caso de não estar sujeito a lei positiva e por direito natural, não tem por ele plenitude de poder.

Por último, critica os pressupostos mesmos das teses curialistas. Para isso trata de justificar a existência de um poder civil verdadeiro e legítimo com independência da Igreja. Neste labor, Ockham utiliza, sobretudo, argumentos tomados da Escritura, e, em especial, o reconhecimento por Cristo da autoridade secular (o Império Romano). Pensar, como fazem os curialistas, que o batismo torna legítimo o direito à propriedade e o exercício do poder leva a consequências graves e absurdas: nesse caso, nenhum príncipe cristão que houvesse herdado seu poder de infiéis o teria legitimamente; os infiéis seriam incapazes de qualquer forma de autoridade inclusive sobre seus próprios filhos e esposas, etc. O batismo confere a graça, não a propriedade nem tampouco a jurisdição.

Ockham, na busca de um fundamento coerente para o poder civil, considera que propriedade e jurisdição estão intimamente unidas. Ambas procedem de Deus, que na criação concedeu ao homem um domínio genérico sobre todo o universo. Mas, no estado de inocência primigênia, nem a propriedade individual nem o poder de um homem sobre outros são entendidos como necessidade. Surge apenas depois do pecado, ainda que não diretamente causado por este: os homens descobrem, mediante a razão, que tanto a propriedade privada como a jurisdição são nesse momento necessárias para a boa ordenação de suas vidas (Ghisalberti, p. 259, p. 261-2). Deus providente permite este desenvolvimento segundo a razão, que já não pode mais ser violado, exceto por uma causa séria (não há, pois, direito absoluto a propriedade; Ghisalberti, p. 263).

Assim, Guilherme de Ockham, com sua fórmula da origem divina da propriedade e da jurisdição mediada pela razão humana, se situa em uma *postura intermediária* entre Tomás de Aquino (propriedade privada como direito natural) e Duns Scotus (propriedade privada apenas depois da queda, ainda que a comunidade de bens fosse obrigada no estado de inocência). Ao primeiro concede que Deus está mediatamente na origem de ambas, e a Scotus, que sem a queda é

provável que não se descobriria necessidade alguma de chegar a estas formas de potestade.

Agora, no caminho desta justificação da propriedade e poder civil *extra ecclesiam*, o filósofo inglês tropeçou na expressão agostiniana *iure divino cuncta iustorum sunt*. Antes de se opor a uma autoridade tão alta, escolherá interpretar essa citação à sua maneira (Ghisalberti, p. 262). Que maneira é essa? Distinguir entre o *plano moral* e o *plano jurídico*: de acordo com o primeiro, nenhum infiel, herético, pecador, pode dispor de qualquer coisa; conforme o segundo, isto é, quando tem direitos adquiridos, pode fazê-lo. E isto é confirmado pelas provas das Escrituras: se Deus, em sua bondade, assim o tolerar, o que o homem pode fazer?

O raciocínio específico sobre o poder civil é análogo. Em si mesmo não é imprescindível; se pode imaginar uma comunidade ideal que careça desse poder. No entanto, a reta razão veio para descobri-lo como conveniente para a coexistência, especialmente, por causa de sua capacidade de evitar o mal e punir aqueles que em qualquer caso o cometem.²¹ Sua justificação é, portanto, *contingente*. Se trata também aqui de uma origem divina, mas apenas mediata; não é necessário entender a afirmação paulina de que todo poder vem de Deus como se o fizesse imediatamente; é mediado, pela mesma vontade criadora de Deus, na razão humana: “o ensinamento ockhamista denota em que conceito Ockham tinha a razão” (Ghisalberti, p. 266).

Examinado a origem, cabe se perguntar agora pela legitimidade do poder. Ockham rejeita a teoria mais clássica, a saber, que o homem por natureza não pode realizar seus fins fora da sociedade (a natureza humana é uma abstração, apenas existem os indivíduos)²²; e igualmente desacredita a teoria do mérito de uns poucos para governar, tão cara a tradição aristotélica (cf. Grignaschi,

²¹ Ghisalberti, p. 266, citando o *Dialogus* III e também o *Breviloquium* lib. iii. A comunidade perfeita em que o poder não fosse necessário é muito hipotético; o realismo de Ockham não lhe permite perder de vista a condição própria do *homo viator*. O poder civil surge para atender melhor às necessidades dessa condição e por isso é difícil de suprimir. Além do mais, é certo que Ockham insiste no aspecto negativo de sua função (evitar e castigar delitos), mas também o faz sobre o positivo (procurar diretamente o bem comum).

²² Da perspectiva nominalista, a sociedade não é um universal, mas o conjunto dos indivíduos que a formam. Embora, isso não signifique que Ockham conceba o homem um singular como capaz de viver fora da comunidade. Já antes do pecado original havia uma certa sociedade (Adão e Eva); depois a convivência não somente é um fato, mas que se faz mais precisa para afrontar as carências que a queda deu lugar.

“L’interpretation”, 59ss.). Portanto, o bem comum permanece, mas mesmo essa opção não é em si uma fonte de legitimidade. Juntamente com textos que dariam origem a considerar Ockham um partidário do *avant lettre* do contrato social e da democracia moderna, Ghisalberti cita o célebre lugar do *Breviloquium* segundo o qual o abuso não destitui do poder legítimo nem o uso bom de um poder injusto o torna legítimo. Além disso, uma vez eleito, o príncipe não pode ser privado de poder contra sua vontade. E mesmo direito do povo de eleger seus governantes não é inalienável.²³

Ghisalberti encontra a explicação dessas tensões do pensamento no esforço de Ockham de se ajustar à realidade (mesmo à custa de uma perfeita coerência de natureza teórica), e também no caráter polêmico do conjunto de sua obra política.²⁴

Em uma parte final, Ghisalberti estuda o relacionamento Estado-Igreja. Não é uma tarefa fácil, porque o assunto aparece acima de tudo em obras em que Ockham não declara sua opinião abertamente; no entanto, eles têm que ser confrontados, já que nos escritos mais *personais* a relação entre os dois poderes é dificilmente considerada. Pelo menos, é bastante claro que o *Venerabilis Inceptor* rejeita completamente as posições curialistas, ao mesmo tempo que não subscreve a teoria imperialista de Marsílio de Pádua (embora possa demonstrar maior simpatia por ela). Em vez de construir uma alternativa teórica em um contexto abstrato (o que talvez considere impossível), Ockham trataria de delimitar

²³ Ghisalberti, p. 268-9 (cita o *Breviloquium* em nota 57, p. 268). Não obstante, muitos outros textos insistem no bem comum e na possibilidade da troca de governo (e de governantes) quando este se torna intolerável. A citação mais significativa a este respeito pode ser D III.I, lib. I, cap. xvi, onde Ockham admite a possibilidade *in casu* de que o papa transfira direitos temporais de um príncipe para outro.

²⁴ Ghisalberti, p. 270-1. É indubitável que existem tensões na obra política do franciscano inglês, e isso, sem dúvida, é favorecido pelo método anônimo das duas obras fundamentais, o *Dialogus* e as *Octo quaestiones*. Pelo contrário, a proximidade de composição dos escritos políticos fundamentais permite presumir ao menos certa coerência do conjunto. O realismo que Ghisalberti menciona pode ser, com efeito, uma boa explicação para essas tensões (por outra parte, próprias de qualquer grande sistema). Embora, isso não impedirá o desenho de um certo pensamento. Esta é uma das convicções metodológicas do presente trabalho.

na prática social as competências de ambos os poderes (cuja existência separada não discute).²⁵

Ao papa, cabe apenas de modo regular o que é conveniente para o bem espiritual, e somente em caso de necessidade e de maneira alternativa ele pode intervir na esfera secular. Mesmo no âmbito espiritual, onde a instituição divina do papa é reconhecida, ele está sujeito ao controle pelo resto da Igreja (Ghisalberti, p. 276-7). Além disso, o cargo não lhe confere o dom da infalibilidade (como a nenhuma outra pessoa ou instituição eclesial); isto foi prometido à Igreja como um conjunto de crentes, e não se pode afirmar *a priori* que permanecerá na fé.

Quanto ao imperador, sua função é salvaguardar a convivência evitando toda a desordem e injustiça; é, pois, juiz supremo do conjunto social. Mas, embora já saibamos que há verdadeiro poder civil fora da Igreja, isso não impede que o imperador, para poder servir ao bem supremo, deve ser cristão. Como tal, deve trabalhar para que a Igreja permaneça na ortodoxia e tenha nela uma responsabilidade especial (sempre de acordo com o direito natural, a reta razão, a utilidade pública e a Escritura). Esse papel do imperador se torna patente na hora de perseguir a heresia ou de promover o julgamento de um papa herético ou escandaloso.

De acordo com Lagarde no fundamental, Ghisalberti conclui que a relação Estado-Igreja segundo Ockham se percebe num primeiro momento como equilibrada, para descobrir logo que a reciprocidade é aparente e que é o imperador quem leva a melhor parte (Ghisalberti, p. 280-1). Isso conduziria em última instância, ainda que Ockham não tenha chego a dar esse passo, a negar a distinção dos dois poderes.²⁶ Com isso, apesar do mérito de colocar em questão

²⁵ Ghisalberti, p. 273. Não somente não discute, mas afirma positivamente a separação dos poderes, embora essa não possa ser absoluta, sem poros. Agora, não parece ajustado a realidade sublinhar em excesso o caráter prático (em oposição ao teórico) do sistema político ockhamista. Sendo a distinção *regulariter-casualiter* uma peça chave de tal sistema, esperaríamos em um empirista a determinação precisa dos casos em que o príncipe secular pode intervir no âmbito espiritual, e vice-versa. No entanto, Ockham declara que isso não é possível e se remete ao terreno dos princípios (teóricos) que devem de ser aplicados na realidade concreta (D III.1, lib. I, cap. xvi).

²⁶ Ghisalberti, p. 282. Portanto, se o intelectual italiano pudesse resumir em uma palavra sua visão de Ockham, essa seria imperialista. Ao contrário, a tese que entendo própria do filósofo é a *via média*. A simetria perfeita não é possível entre os dois poderes cuja natureza e cujo exercício são diversos. Este é justamente um dos objetivos do autor inglês:

uma ideia de Igreja excessivamente jurídica, alimentará a polêmica anti-eclesiástica posterior devido a seus exageros e a não ter muito em conta as consequências desagregadoras de sua obra. Para Ghisalberti, tudo isso é consequência de uma tensão de fundo: Ockham aspira a uma única sociedade cristã em que todos participam de uma potestade que tem duas caras, espiritual e secular.

Por último, acerca do clássico problema historiográfico da relação entre o filósofo e o político, o estudioso italiano acredita que há uma distinção objetiva, ainda que não descontinuidade radical. A ponte entre um aspecto e o outro estaria em princípios gerais (densa argumentação, clareza de premissas, sobriedade de estilo, importâncias das razões teológicas e bíblicas), e também em posturas mais concretas: nem a Igreja nem a Ordem franciscana têm uma personalidade aparte dos indivíduos que as formam; Deus é o *primus conservans*, mas deu ao homem a razão para tomar a iniciativa em questões como a propriedade ou o poder; distinção entre a *potentia Dei absoluta* e a *potentia Dei ordinata*; o dado revelado é indemonstrável (por isso aceita algumas estruturas eclesiais, não porque mantenha um voluntarismo ético ou *bonum quia volitum*); avaliação da liberdade; uso de novos termos e novos sentidos (Ghisalberti, *Introduzione*, p. 103-8).

F. ARTHUR S. McGRADE

Dentre a abundante bibliografia em inglês sobre Guilherme de Ockham, se destaca no campo político este autor que em 1974 escreve *The political Thought of*

preservar o específico de cada poder. Sua crítica a alguns pontífices pode ser resumida dizendo que tentaram um poder coativo (“coactivo” com “c” é português de Portugal) que é alheio a seu ofício espiritual. Mas, isso não quer dizer, como defende Marsílio de Pádua, que a Igreja perde sua independência sob o controle quase total do poder secular. Assim, fica patente, por exemplo, em um lugar central da obra ockhamista, onde se admite inclusive, contra a norma geral, que o papa pode estar isento de jurisdição coativa do imperador, na medida em que este não cause prejuízo ao bem comum (D III.1, lib. I, cap. xvii). Por último, mesmo correndo o risco de extrapolar indevidamente, caberia perguntar a Ghisalberti se a submissão de qualquer Igreja ao poder civil na Europa contemporânea implica simplesmente que eles não são independentes.

William of Ockham (doravante citarei esta obra como McGrade mais o número da página). O livro se divide em cinco capítulos e uma conclusão, que quer oferecer a evolução da obra ockhamista. O primeiro deles, situa Ockham como um pensador político, apresenta algumas interpretações contemporâneas que foram realizadas dele e a própria visão de McGrade. O segundo capítulo, “O problema da ação radical”, quer dar conta dos princípios pessoais que introduzem o *Venerabilis Inceptor* nas lutas políticas da época. O terceiro capítulo, é consagrado ao giro para a teoria das instituições, a parte mais política da obra ockhamista. Por fim, os dois últimos estudam a relação entre o pensamento político e o filosófico e o teológico.

Em geral, se pode dizer que a tese fundamental de McGrade está resumida no título da conclusão: Ockham como pensador político construtivo. Frente a ideia tradicional de que o nominalismo destrói a grande síntese escolástica e a ordem social da Idade Média, o estudioso entende primeiramente a obra ockhamista como uma tentativa de edificar algo novo (McGrade, p. 4-5). McGrade reconhece a mudança brusca produzida pela convocação em Avinhão e a permanência ali, mas nega que esses acontecimentos o conduziram ao abandono da atitude construtiva que o caracteriza e finalmente ao ceticismo. Os princípios fundamentais tanto de sua filosofia como de sua teologia e as estruturas institucionais e em que acredita o separam da via cética (McGrade, p.228-9, e, desde uma perspectiva filosófica, cf. Adams McCord, William Ockham, vol. I, p. 625ss.).

A obra política de Ockham é dividida por McGrade em duas etapas separadas por uma “guinada” (*bisagra*), o ano de 1337 e sua obra *Contra Benedictum*. Na primeira etapa se situariam as obras *Opus nonaginta dierum* e o *Dialogus* I, que já adentrariam em temas políticos, embora de modo assistemático e com problemas de interpretação (começando por descobrir o próprio pensamento de Ockham, ainda que McGrade acredite que é possível chegar a ele pelo procedimento de eliminação). *Contra Benedictum* seria a primeira obra inteiramente política com sua crítica da *plenitudo potestatis pontificia* e suas análises da relação do papado com o império e os reinos. A partir daqui surgem o *Dialogus* III e as *Octo quaestiones* como grandes trabalhos deste período.²⁷ Sobre

²⁷ Junto a estas duas obras deveriam figurar sempre como fundamentais o *Breviloquium* e *De imperatorum et pontifica potestate*, tanto pela importância que em si mesmas têm como por servir de critério para compreender melhor o *Dialogus* e as *Octo quaestiones*, onde Ockham não manifesta abertamente suas opiniões.

estes anos, McGrade sublinha que a coincidência de pontos de vista entre Ockham e Luís de Baviera não foram totais (McGrade, p. 23; cf. Brampton, “Ockham, Bonagratia and the Emperor Lewis IV”, p. 81-87).

Adentrando no estudo da primeira etapa da obra polêmica, McGrade acredita que o núcleo está na substituição da autoridade pelo entendimento (*understanding*) no processo de correção doutrinal dentro da Igreja e, em concreto, na resposta ante as heresias. Por um lado, no campo moral, como nenhuma pessoa ou instituição eclesial é infalível, a qualquer um é permitido errar na condição que não seja pertinaz em seu erro. Por outro lado, no campo prático, o trabalho de Ockham será fundir a dimensão de autoridade e a dimensão fraterna em uma única correção doutrinal legítima. A novidade desta colocação está em que, quem corrige deve colocar de manifesto qual é o erro (não basta somente a autoridade), e quem é corrigido não deve mudar sem mais e instantaneamente de opinião. O peso está posto na doutrina e por isso os peritos (doutores) são, em princípio, preferíveis aos pontífices (autoridades).²⁸

Estas observações permitem a McGrade se acercar da maneira com que Ockham concebia sua própria função. Por uma parte, como verdadeiro e fiel crente, opera como um testemunho que escreve obras de carácter eminentemente pessoal. Por outra parte, como teólogo experto, deve buscar razões em favor da verdade, o que dá origem a seus trabalhos mais impessoais. Quando esses adquirem uma forma abstrata não é devido ao passado acadêmico do autor, ao medo por sua segurança pessoal ou ao temor de se envolver nos problemas de seu tempo. Ao contrário, se trata de convencer pela força dos argumentos: o pensamento segue sendo primordial (McGrade, p. 69).

No entanto, Ockham não estaria propondo um sistema alternativo em que alguma outra autoridade substituísse o papa como cabeça da Igreja. Nem o concílio nem o imperador, dessacralizado, passam a ocupar a cátedra da infalibilidade, por outra parte, inexistente. Contudo, isso não converteria a doutrina

²⁸ No plano teórico isso é assim devido porque o que mais importa para Ockham é a verdade; no entanto, isso não supõe que em condições normais o perito seja preferível ao papa ou ao bispo. Assentado no terreno dos princípios que o critério de autoridade na Igreja é a verdade e não o ofício por si mesmo, o filósofo inglês integrará em seu sistema o dado revelado e a realidade social aceitando a primazia regular do sumo pontífice (cf. o capítulo 12 infra).

ockhamista em um anarquismo ou um individualismo anti-societário, mas, em uma espécie de corporativismo (McGrade, p. 116ss. e p. 222).

A partir de 1337, Ockham se centra nas questões institucionais e assenta um princípio fundamental: regularmente (*regulariter*) há dualismo de poderes; casualmente (*casualiter*) tanto o papa como o imperador podem intervir no âmbito que habitualmente é próprio do outro. A ideia de que o papa seja julgável pelo imperador em um caso excepcional poderia soar como herética para os curialistas, mas não era nova e foi inclusive considerada por alguém pouco suspeito como João Quidort (ou João de Paris). Portanto, conclui McGrade, a intenção ockhamista de manter o balanço entre o poder espiritual e o temporal pode ser considerada ortodoxa (McGrade, p. 79-80). Ademais, seu dualismo seria quase uma novidade dentro de um panorama político dominado pelo monismo, quer curialista, quer imperialista – regalista (cf. Pacaut, “La permanence”, *passim*).

A crítica ockhamista da *plenitudo potestatis* do papa se fundamenta, por uma parte, na repulsa de que o imperador possa ser vassalo daquele, e, por outra, no caráter propriamente político das ingerências pontificas em matéria temporal. O método dessa crítica consistirá em interpretar de modo novo a Escritura e o direito canônico, e seu resultado será a negação do *imperium est a papa*. Este não pode intervir a seu capricho no âmbito secular, a menos por *ratione criminis*. Quanto ao império, segundo McGrade, Ockham afirma que procede *immediate a Deo*.²⁹ Contra o que se poderia pensar num primeiro momento, isso não implicará a glorificação do imperador, mas a garantia de sua independência frente ao poder espiritual (McGrade, p. 218). Esta independência é tal que se mantém no plano teórico ainda quando o príncipe não seja cristão (McGrade, p. 100ss.). O estudioso britânico resume nesta fórmula a postura (dualista) de Ockham: *imperium a Deo per homines*. Com ela se nega tanto que de modo regular o poder civil venha de Deus através do papa como que dependa completamente do povo (assim, unicamente por causa grave pode este depor a quem foi delegado, que somente responde ante Deus).

²⁹ McGrade parece se confundir aqui se comparamos esta fórmula com a que ele mesmo utiliza pouco mais adiante (*imperium a Deo per homines*). O poder secular do imperador procede de Deus somente mediatamente, ainda que isso seja através da comunidade civil e não do sumo pontífice ou da Igreja em geral. Contudo, veja-se mais abaixo a distinção de Gordon Leff sobre o triplo sentido da proveniência imediata.

No que diz respeito ao poder secular, McGrade destaca a dimensão negativa que Ockham outorga ao governo: deve corrigir a quem trabalha mal e salvaguardar a paz. Mas, qual é o governo que melhor pode levar a cabo essa atribuição? Os critérios fundamentais para decidir a questão são dois: a utilidade comum (que pode exigir em circunstâncias especiais um governo distinto ao ideal), e a justiça (além do bem comum e o costume). O resultado é claramente favorável a monarquia, ao mesmo tempo em que a ênfase na liberdade separa Ockham da tirania.

Vistas as principais funções do governo secular, cabe de perguntar se entre elas há também alguma de caráter espiritual. Para McGrade é claro que o *Venerabilis Inceptor* rechaça o desempenho regular do poder espiritual por parte do príncipe temporal. Habitualmente somente o pontífice é superior nesse terreno, de modo que o imperador não tem fundamento essencial e cotidiano para se imiscuir em assuntos espirituais e o papa é independente frente a ele.³⁰

Por outra parte, o governante secular pode intervir *casualiter* no eclesiástico (por exemplo, quando o papa seja herege), mas com certos limites e sem que possa definir verdades da fé unicamente por si (McGrade, p. 131). O autor sublinha que este é um dos poucos pontos em que se observa evolução em Ockham: ainda que no *Dialogus* I fale de intervenção do imperador em razão de seu ofício, no *Dialogus* III o faz em virtude de seu ser cristão. Com esta evolução se confirmaria o caráter não sacral do império.

No que diz respeito ao governo eclesiástico, o que primeiro destaca o intelectual inglês é o papel que Ockham outorga a 2Tm 2,4 na hora de definir qual é o caráter do poder espiritual. Se consequentemente o espiritual e o temporal são poderes distintos, devem ser exercidos, em condições normais, por pessoas distintas. As funções do governo espiritual podem ser exercidas sem o elemento coercitivo e punitivo que acompanha, junto com as riquezas, o poder temporal para que esta seja efetiva. A correção que corresponde ao papa exercer é, de modo regular, tão somente espiritual; por isso não necessita do poder preciso para uma punição temporal.

³⁰ McGrade, p. 128-31. Esta visão se choca diretamente com a de outros estudiosos como Lagarde, a quem McGrade cita (ver. p. 129, nota 49). Não obstante, se pode notar que o imperador, quando é cristão, tem um fundamento regular para intervir nos assuntos espirituais, mas isso não está em seu ofício nem o converte *eo ipso* em superior e juiz do pontífice.

Mas, também no caso do poder eclesiástico há umas funções que podem ser desempenhadas *casualiter*, isto é, possíveis intervenções no âmbito temporal. Isso não contradiz o objetivo primeiro de Ockham, a saber, “dessecularizar” o governo espiritual (McGrade, p. 138). Nem as decisões do papa obrigam de maneira automática (é preciso examinar se são justas), nem é juiz ordinário a quem se possa apelar regularmente no temporal (tampouco *ratione peccati*, mas apenas quando não há ninguém que atue).

O avanço a propósito da liberdade em relação ao governo civil se converte em verdadeiro *leitmotiv* quando se trata do eclesiástico: *lex evangelica est lex libertatis*. Por isso, o caráter predominante na Igreja não é o jurídico. Não se trata somente de limitar a ação exterior (respeito ao poder temporal), mas de indicar positivamente quais devem ser as relações entre cristãos (McGrade, p. 141). Tampouco se trata somente de uma liberdade frente ao pecado ou de uma promessa de liberdade ao modo antigo-testamentário, mas de uma efetiva liberação frente a sujeições que sejam similares ou maiores as da lei antiga (sobretudo, as supostas pela *plenitudo potestatis pontificia*). Além do mais, é claro que não se trata de uma liberdade total e completa; Ockham crê que a autoridade é necessária dentro da Igreja, mas a limita ao mínimo imprescindível para o exercício do trabalho pastoral concebido como *ministerium*.

Definitivamente, para McGrade “o enfoque que Ockham faz do governo é similar nos dois terrenos” (McGrade, p. 152-3), incluindo uma visão predominantemente negativa e utilitária das funções de cada qual (tal e como aparece no *Dialogus* III). Sobre esta mesma base funcional assentará sua preferência pela monarquia quando examina as diferentes formas de governo.³¹ No entanto, em caso de necessidade, quando convém ao bem da Igreja, Ockham concebe também a possibilidade de uma aristocracia pontificia. Dado o extenso tratamento que o franciscano faz deste tema, McGrade pensa que não o considerava uma probabilidade remota (se bem que isso não signifique que desejasse a supressão permanente da monarquia papal). Longe de encontrar

³¹ McGrade, p. 162-3. Dificilmente se pode oferecer uma visão tão oposta a que Lagarde-Ghisalberti oferecem do mesmo filósofo. No entanto, parece excessivo sublinhar o lado racional de Ockham do modo como McGrade faz. Um fato pode ser significativo: os textos bíblicos (e legais) abundam mais do que os racionais. Mais ainda, na falta de edição crítica do *Dialogus*, se pode afirmar de modo provisório que apenas utiliza outros autores políticos (ao menos em primeira mão e com uma mínima identificação).

nisso uma incoerência, McGrade crê que esta possível aristocracia encontra seu lugar no conjunto (McGrade, p. 165, p. 167). E, com este autor, considero também que Ockham não pode ser tachado de positivista como sinônimo de irracionalista ou pouco menos. Assim, por exemplo, a monarquia pontifícia é justificada também desde o ponto de vista racional (como é o império universal). Ademais, que positivismo bíblico é aquele que admite a possibilidade de uma aristocracia pontifícia? Ou haverá que se considerar seriamente que há um vazio entre o Ockham filósofo e político e o Ockham teólogo?

Para terminar as páginas dedicadas ao pensamento institucional de Ockham, se pode perguntar pela coerência de sua abordagem dualista. Para McGrade, a resposta é positiva no plano teórico enquanto se trata de um conjunto de ideias que tratam de prover justiça, paz e concórdia e, ademais podem ser levadas a prática. No entanto, atendendo as consequências históricas, deveria responder-se negativamente, apesar de Ockham (McGrade, p. 171-2).

Examinada a política ockhamista em suas diferentes facetas, as últimas páginas do *The political Thought* estudam a relação entre as distintas vertentes da obra de Guilherme de Ockham. A relação filosofia-política é apenas constatável nos textos, mas daí não se segue necessariamente sua inexistência (McGrade, p. 173). O principal problema filosófico que se deve explicar é a mescla de objetividade e individualismo das obras políticas. E, tanto no problema do direito natural quanto no da moralidade se pode concluir que existe conexão entre o filosófico e o político (McGrade, p. 187ss.). Assim, por exemplo, a importância da *recta ratio* na ética acadêmica está em relação com as circunstâncias contingentes que se destacam no campo político, e igualmente com o uso da lei natural.

Com respeito a relação política-teologia, McGrade a considera muito mais difícil de rastrear. De modo coerente com seu dualismo institucional, se poderia afirmar que Ockham foi partidário de uma política sem fundamentos teológicos (ainda que a Bíblia corroboraria uma política puramente racional, posto que ela mesma é conforme a *recta ratio*). Se isso é assim, não se trata de buscar a fundamentação da política na teologia, mas a fundamentação teológica do indivíduo (McGrade, p. 203). Nesse sentido, e apesar de alguns esforços por parte de Ockham, o efeito mais claro de seu pensamento foi sublinhar o valor do indivíduo frente as forças sociais (McGrade, p.205-6; cf. McGrade, "Ockham and the birth of individual rights", 1980).

Essa é, em definitivo, a visão que McGrade oferece de Ockham, ou seja, um avançado de uma sociedade liberal em que a parte civil (e muito especialmente os

indivíduos) ganha terreno sobre as estruturas de poder. Isso o permite resgatar o filósofo da acusação de anarquismo vertida contra ele por Lagarde. Mas, é em verdade um liberal no sentido assinalado? A crítica a plenitude de poder, o esboço de uma (nova) articulação entre os dois poderes são meras propedêuticas para sublinhar no final uma vida livre tanto individualmente como na comunidade? Claro, a interpretação de McGrade tem a vantagem de integrar dois elementos fundamentais do pensamento ockhamista (o indivíduo e a liberdade), mas parece exagerado afirmar que seu último objetivo seja a superação da política.

G. GORDON LEFF

Outro expoente da bibliografia anglo-saxônica é o autor da obra *William of Ockham*, seguramente uma das melhores apresentações de conjunto do filósofo inglês (ao menos até a obra monumental de Marilyn McCord Adams, *William of Ockham*, que, por outra parte, deixa de lado a faceta polêmico-política). O capítulo X, e último, está dedicado ao pensamento político do filósofo inglês sob o título “Sociedade” (p. 614-43).

O conjunto de escritos políticos de Ockham constituem uma época bem diferenciada (1327-49, segundo Leff) em que ocupam temas religiosos, eclesiológicos e propriamente políticos (pobreza, inerrância da Igreja romana, autoridade do papa, violação da doutrina cristã pela *plenitudo potestatis* pontifícia, status do papa e condições em que pode ser deposto, legitimidade dos governantes laicos, circunstâncias em que um príncipe laico ou eclesiástico pode intervir em outro âmbito, etc.). Assim pois, os temas e inclusive o modo de serem tratados (não sistemático, de acordo com Leff) diferenciam esta etapa da filosófico-teológica, da qual não pode ser simplesmente deduzida (Leff, p. 614-5). Frente a dicotomia entre essas duas etapas que propõe Boehner (que concebe Ockham como um espírito tradicional na busca de um balanço arriscado entre os dois poderes da cristandade) e frente a continuidade suposta por Lagarde (que apresenta o franciscano como um espírito laico tanto no âmbito filosófico-teológico quanto no político), Gordon Leff reconhece que Ockham busca um verdadeiro equilíbrio. Este se faz presente inclusive no contraste entre o radicalidade de seus

argumentos e a moderação de suas conclusões. Em tudo isso aparecem de algum modo as posturas filosóficas e teológicas do autor.³²

Entre estas posturas se encontram a antinomia entre o necessário e o contingente. Uma das mais importantes e imediatas concreções é a afirmação ockhamista *lex evangelica est lex libertatis*, tão característica do filósofo anglo-saxão como contrária ao espírito de Marsílio de Pádua. Com esse princípio, Ockham não nega toda a servidão, mas aposta na liberdade evangélica frente a coerção como critério da autoridade cristã. Daqui deduzirá uma redefinição tanto da relação entre poderes (agora assimétrica), como da vida interna da Igreja e do poder espiritual.

No que diz respeito ao primeiro problema (a relação entre a potestade civil e a potestade eclesiástica), Ockham distingue entre a lei divina que governa a Igreja e as leis humanas que governam o império. O exemplo que o papa deve seguir é unicamente o de Cristo e seus apóstolos, pobres e carentes de toda a *plenitudo potestatis*, abdicando de qualquer soberania temporal: Ockham “faz da não-intervenção ou, mais estritamente, da não-ingerência (não-envolvimento) nos assuntos temporais o critério do poder espiritual lícito” (Leff, p. 620-1).

Uma segunda distinção neste terreno é a da lei divina e lei natural frente a lei humana. As duas primeiras não implicam a segunda (e vice-versa), e mesmo aquelas supõem sempre a reta razão, nem sempre é assim com a lei humana. O direito natural é extensão da lei divina e, portanto, sempre justo, enquanto que a lei humana positiva necessita, para ser justa, estar em conformidade com a *recta ratio*. Essa distinção lhe permitirá, por exemplo, justificar o uso de bens materiais (segundo a lei natural) sem que isso implique nenhum direito (positivo) para os franciscanos, ou também distinguir entre um ato lícito e um ato justo (Leff, p. 621-2). Gordon Leff coloca assim em manifesto a relação existente não somente entre a filosofia e a teologia com a política, mas também entre os primeiros escritos polêmicos de Ockham (dedicados a pobreza) e as obras mais propriamente políticas.

³² Leff, p. 616. É claro quase sempre que os raciocínios e as hipóteses contidas na *opera politica* vão mais além que seus balanços; assim, contra o que se poderia esperar uma vez assentada a importância fundamental do perito na Escritura para a definição da verdade católica, Ockham não pretende instituir um governo de sábios ao modo platônico substituindo com ele a monarquia pontifícia. Além do mais, a crítica ockhamista ao poder eclesiástico é muito mais aguda e contínua que a do poder temporal.

A respeito da relação de poderes propriamente dita, a lei natural fixa de maneira exata, e sobretudo, de modo negativo, o comportamento do governo espiritual, enquanto que o governo secular carece de um ideal semelhante (ainda que Ockham reconheça que os legisladores devem guiar-se o quanto possível pela equidade e pelo consentimento dos súditos aos quais se aplicará a lei). Isso coloca a *opera politica* ockhamista ante uma situação incômoda em relação ao governo civil: por uma parte, há alguns critérios provenientes do direito natural; por outra parte, as exceções próprias de uma realidade contingente. Resultado? Liberdade e despotismo se mesclam no governo secular, anulando o princípio de soberania popular.³³ O povo é fonte da autoridade, mas, uma vez instituída essa, não é possível retirá-la no mais, pois é contraditório ser ao mesmo tempo senhor e vassalo. Ao fim, Ockham nos diz pouco da sociedade temporal em si mesma (Leff, p. 624).

Outro aspecto da separação entre lei divina–lei natural e lei humana é que toda soberania humana, seja essa sobre coisas ou sobre pessoas, procede do pecado original; portanto, não é originária e somente pode ser entendida a luz da Escritura. Adão e Eva tinham um poder acima de tudo isento de coerção, mas somente após o pecado a propriedade surgiu, unida pela lei positiva ao domínio que eles tinham anteriormente desfrutado pela única instituição divina. Agora, a autoridade temporal é análoga a propriedade (domínio com posseção): procede do pecado e é de origem humana (regulada pela lei positiva mais do que pela natural). Ockham pretende assim garantir a independência e a legitimidade do poder civil para todos os homens (posto que todos participam da situação *postlapsaria** tanto crentes como pagãos), e concebê-lo não como criado por Deus, mas sim permitido por Ele e apenas por Ele julgável, não pela Igreja (Leff, p. 628,

³³ Leff, p. 625. Ao contrário, creio que o direito natural fixa melhor o ideal de governo temporal que o espiritual. O específico deste último, a instância da qual os excessos eclesiais e pontifícios são finalmente criticados, é a lei evangélica, o direito divino *positivo*. No entanto, a essência, o sentido, o bom exercício da potestade secular estão dados, sobretudo, no direito natural (que ademais *não é idêntico* ao direito divino; cf. Offler, “The Three Modes”, p.212-218, e sua edição do D III.II, lib. III, cap. vi). Enfim, se atentarmos, por uma parte, ao acento de Ockham na utilidade e no bem comum e, por outra parte, para seu sublinhado da liberdade (evangélica), o balanço é contrário ao despotismo.

* NT: Ocorrendo ou existindo após a queda do homem.

parafraseando Ockham). É o que McGrade, falando da potestade secular, resume com a frase do filósofo: *imperium a Deo per homines*.

Tudo isso se explica por uma doação de Deus, que torna possível chegar ao bem comum inclusive depois do pecado original. Todos os homens têm capacidade para a propriedade e o governo, mas está neles a decisão de atualizá-la ou não, e o modo de fazê-la. Assim, se apresenta de novo a divisão entre lei natural e lei positiva humana (que pode estar ou não de acordo com aquela). Em qualquer caso, se trata de uma capacidade natural (em oposição ao sobrenatural) que não é condenada pelo pecado, do qual é em parte produto. A graça não interfere neste campo natural. Por isso, os infiéis gozam das mesmas prerrogativas, a esse respeito, como os cristãos.³⁴

Deus segue sendo a única causa do poder temporal, ainda que não o institua diretamente. Isso se explica porque Deus pode ser causa imediata de jurisdição de três maneiras: sem mediação (o poder conferido a Moisés), com mediação (graça outorgada pelo batismo), como *conservante* do que os homens fizeram com sua colaboração (*regulariter*) a não ser que se quebrem as regras e o governante seja corrigido ou destituído (*casualiter*). A razão porque Ockham escolhe esse terceiro modo para o poder temporal é também aqui teológica: na Bíblia não consta que se trate de nenhum dos outros dois.

Mas, mesmo com todas as tentativas de explicação, se mantém a ambiguidade entre o que é criação e o que é conservação por parte de Deus, e também entre o que é desejado ou somente tolerado por Ele, etc. Em termos não problemáticos, Ockham afirma que a soberania reside no povo como um direito garantido por Deus, mas que uma vez delegado, adquire poder coercitivo, de maneira que o fato voluntariamente somente pode desfazer-se em caso de um governante acusado de crimes graves. Definitivamente, segundo Leff, o efeito de tudo isso é a aceitação do *status quo*, da realidade tal e como Ockham a encontra (de modo consistente com sua filosofia). Dessa maneira, o bem comum, que está na origem do poder secular, não serve como instância crítica desse mesmo poder,

³⁴ Nesse sentido, é certo que a graça não interfere com a natureza, mas, ainda assim, cabe dizer que se complementam. Quando Ockham fala em termos universais, mas que se concentra no caso da cristandade (o que verdadeiramente lhe preocupa), a conveniência racional de um príncipe Cristão para essa comunidade se encontra com o que desde o ponto de vista teológico convém para a salvação dos fiéis que a formam.

posto que não inclui por si a defesa da liberdade evangélica (o grande instrumento ockhamista para censurar a potestade eclesiástica, não a temporal).³⁵

Ao contrário, em relação ao poder eclesiástico há um claro ideal: o determinado pela revelação contido na Escritura e pela fé da Igreja universal. Nenhum deles é compatível com a *plenitudo potestatis* do pontífice. Entre os dados da revelação é preciso atender, sobretudo, a pessoa de Cristo. Ele renunciou toda a forma de poder temporal, pelo que não é lógico que seu vigário tome e exija prerrogativas temporais. Quanto ao plano espiritual, o papa é um *purus viator*, sujeito ao pecado como qualquer um e ainda com consequências mais graves; tampouco o ofício o santifica de maneira que por ele evite o pecado (nenhum ofício eclesial tem essa capacidade). É verdade que o pontífice tem um trabalho especialmente qualificado, mas este foi instituído somente para benefício dos crentes (de maneira análoga como o poder temporal foi instituído para o bem comum), e esse poder não alcança de modo algum ao de Cristo, único fundador primário da Igreja. Por tudo isso, sua potestade não é senhorial (nem sobre o imperador e seus súditos nem sobre a Igreja), mas ministerial (a pregação e o ensino, sem se estender a nada supererrogatório, não necessário por direito divino).

Finalmente, em que consiste a eclesiologia ockhamista? Seu conceito da Igreja universal é a comunhão de todos os crentes desde o tempo dos apóstolos até o presente, comunhão inerrante na mesma fé (Leff, p. 637s.). Assim, inclui os mortos, mas não aqueles que, como João XXII, erram contra a fé. No entanto, essa crítica não o conduz para uma Igreja invisível que substitua a visível (como fará Wyclif, por exemplo). Cristo cumprirá sua promessa de que a fé permanecerá até o final, de que a Igreja universal será infalível (não o papa e nem sequer o concílio nem nenhuma outra pessoa ou instituição, mas o conjunto dos que

³⁵ Leff, p. 631-2. Mais uma vez, a divergência de interpretações pode ser verificada, mesmo dentro da mesma esfera cultural como neste caso o anglo-saxão. Diante da leitura revolucionária de McGrade, Leff apresenta um filósofo tão realista que politicamente se torna um conservador, cuja crítica vai unilateralmente à Igreja (graças ao princípio da *lex libertatis*), deixando as realidades políticas seculares intactas. No entanto, se poderia perguntar se é possível qualificar assim quem, para dar alguns exemplos, mantém suas distâncias com o máximo representante do imperialismo de seu tempo (Marsílio) e com o mesmo imperador (apesar de viver em sua corte), integra em seu pensamento a possibilidade de que o príncipe temporal seja deposto (mesmo pelo pontífice, em certos casos), e insiste repetidas vezes sobre o bem comum em todas as suas páginas.

persistem na ortodoxia, verdadeiro critério de pertencimento eclesial). Se não o pode fazer por meios habituais, o haverá de fazê-lo através de uns poucos e, em último caso, através Dele mesmo, como cabeça sem a qual o corpo não pode subsistir (diferente do organismo temporal, em que a cabeça não tem assegurada a subsistência e, portanto, tampouco a tem o corpo).

Uma das consequências desta posição é que qualquer laico pode intervir nos assuntos da Igreja, ao menos *casualiter*, isto é, quando há necessidade ou utilidade disso. Assim, em algum caso, o imperador pode intervir na eleição do papa por ser cristão e, ademais, romano. Mais ainda, para Leff, não há fronteira determinada entre o ofício temporal e o ofício espiritual tal e como Ockham os concebe (até o ponto de que ambos poderiam estar nas mesmas mãos).³⁶

Com tudo isso, é claro que a questão central da eclesiologia é a definição da fé. E, segundo Gordon Leff, Ockham apenas oferece uma resposta: a unanimidade dos crentes quando se trata de uma verdade não contida expressamente na Bíblia ou no direito canônico da Igreja universal (derivado por sua vez da Escritura ou da tradição). A unanimidade é signo do caráter universal que qualquer inferência deve ter, mas também é considerada quase como um milagre e, portanto, equivalente a revelação divina. O desacordo de um único crente implica a nulidade da afirmação, postura que está em consonância com a convicção ockhamista de que Cristo pode cumprir sua promessa de infalibilidade ainda que somente um indivíduo permaneça na fé. (Leff indica essa postura com qualificações, como “uma versão proto-Cristã da teoria da falseabilidade de Popper”, p. 641).

Dessa maneira, Ockham exclui qualquer papel específico para a hierarquia eclesial, que deve cumprir algumas funções que dependem de sua permanência na fé.³⁷ Ao contrário, o sublinhado da participação laica tornará sumamente atrativo

³⁶ Leff, p. 640. É certo que *ex natura rei* não repugna ao pontífice o desempenho da potestade secular: por isso, é possível e legítimo que em certos casos assim o faça! Não é menos com relação ao imperador e sua intervenção no espiritual (que, ao menos no *Dialogus III*, não se produz em virtude de seu ofício, mas na qualidade de cristão). No entanto, a separação de pessoas e potestades é clara em termos regulares e, não esqueçamos, os casos são um estado de necessidade, uma emergência, que deve ser corrigida em favor do bem comum, mas que não estabelecem regras. Ockham dedica páginas inteiras para sublinhar essa distinção (veja-se a Parte V de nosso trabalho).

³⁷ Se deveria indicar aqui que o desacordo de um (ou de muitos) deve ser razoável, de maneira que o direito a objetar não é absoluto. Ademais, não há nenhuma espécie de votação, mas um processo em que as declarações de fé devem ser feitas publicamente de

esse pensamento para os conciliaristas do futuro. Ao fim, o que importa na Igreja é a chave do conhecimento, não da autoridade. Essa seria uma prova mais da assimetria fundamental entre potestade civil e potestade eclesiástica que Leff descobre como a grande dominante do pensamento político de Guilherme de Ockham (Leff, p. 643; cf. Andrés, “A propósito del pretendido conciliarismo”).

H. MARINO DAMIATA

Sua obra para o estudo do *Venerabilis Inceptor* indica já no título geral, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, a intenção do estudioso italiano: fazer uma apresentação global do pensamento ockhamista centrando-se em seus dois grandes temas: a pobreza primeiramente, e logo o poder. Daí o subtítulo de cada um dos dois volumes: I. *El problema de la pobreza evangélica y franciscana en los siglos XIII y XIV. Origen del pensamiento político de G. de Ockham*, e II. *El poder como servicio. Del “principatus dominativus” al “principatus ministrativus”* (doravante citados com o número do volume e a página correspondente). Uma simples olhada no índice, especialmente do segundo tomo, nos indica o método seguido pelo autor. Se no caso de McGrade são as citações de Ockham as que nos indicam que em cada seção de seu livro estuda, sobretudo, uma obra do filósofo inglês, aqui é o título mesmo dos capítulos onde se declara este sistema de trabalho. Deste modo, se apresenta quase como uma coleção de monografias sobre as diferentes publicações ockhamistas, mas com uma montagem perfeitamente tecida e coerente.

forma que todos os cristãos as conheçam, prestem seu assentimento ou ocasionalmente as rechacem. Nesse processo, o pontífice e os doutores da Igreja têm um papel fundamental na hora de definir as verdades, que, por outra parte, não necessitam serem aceitas explicitamente por todos. O que Ockham combate é a unilateralidade abusiva de que o papa poderia fazer uso segundo as teorias curialistas (vide a polémica sobre a pobreza e também sobre a visão beatífica em nosso capítulo 3). Com isso não esvazia de conteúdo o poder eclesiástico, mas pretende restabelecê-lo em sua natureza mais específica (o serviço da verdade católica e da Igreja). Essa mesma natureza impede obviamente que quem tenha se separado da fé possa seguir exercendo suas funções hierárquicas dentro da comunidade de fiéis.

Como se disse, o primeiro volume está dedicado por inteiro a questão da pobreza. O autor o justifica na Introdução: seu interesse era apenas a política ockhamista, mas no curso de seu estudo descobriu que a pobreza era seu pressuposto. Por isso tentou fazer uma reconstrução de tal polêmica (Damiata, I, p. 7). Em consequência, e partindo naturalmente de São Francisco e sua *Regra*, Damiata vai desenvolvendo a questão: a Ordem que se expande, a relação com outras instituições eclesiais, autores importantes que tomam parte na controvérsia, etc. até chegar a João XXII, sua postura e o enfrentamento com os franciscanos, sobretudo com Guilherme de Ockham. A obra central deste último a respeito é a *Opus nonaginta dierum*, que Damiata estuda no capítulo XI.

Quanto ao segundo volume, interessam aqui o capítulo I, *Unidad de pensamiento, credibilidad y cuestiones metodológicas*, e o capítulo X, *Los principios y la lógica de un sistema*. No que diz respeito ao primeiro, se destaca a profissão de credibilidade que Damiata faz sobre Ockham: vencidos hoje muitos obstáculos provenientes do âmbito teológico-moral, político e ainda psicológico, poderá atender com mais respeito ao dito pelo autor, ainda que o desacordo possa subsistir.

De maior importância, julga Damiata, é a elucidação de qual é o verdadeiro pensamento político de Ockham. A primeira dificuldade está em que este toma parte de um grupo que vivia e, de alguma maneira, pensava em comum. Mas o maior obstáculo seria o próprio método escolhido por Ockham, sobretudo, quando recita e não afirma. Nesse sentido, o *Dialogus* e as *Octo quaestiones* formariam parte de um primeiro grupo de obras impessoais, enquanto o *Breviloquium*, *De imperatorum*, etc., se encontrariam entre as obras pessoais. O método das primeiras, que tanto complicam sua interpretação, é escolhido por uma razão declarada: evitar que o juízo sobre as opiniões expostas (entre as quais estão incluídas puras hipótese, dado seu afã de buscar a verdade através da análise) seja emitido segundo o argumento de autoridade ou inclua pré-juízos.

Agora, é possível aceder ao pensamento de Ockham nesses escritos impessoais? Que critérios devem ser seguidos para isso? Damiata assume uma posição ponderada, reconhecendo que nem sempre se pode estar seguro de qual é a postura ockhamista, mas também afirma que não é um método tão hermenêutico que impede qualquer acesso ao pensamento próprio do autor. Atentar para sua vida e as opiniões que nela fixou, ao momento histórico em que se desenvolveu seu discurso, ao contexto em que suas teses se apresentam (acentos e alusões), as outras obras que vão se convertendo em um *corpus*

sistemático, e, finalmente, a uma lógica que governa a vida e a obra, seriam os critérios fundamentais para Damiata. Cada um desses critérios apresenta peculiares dificuldades de aplicação, mas o conjunto pode conduzir até o pensamento do filósofo inglês (Damiata, II, p. 24s.; a particularidade de Damiata é, em meu entender, a ênfase no contexto; no entanto, não perde de vista os critérios propriamente literários). Quanto as obras do segundo grupo, pessoais, servem em si mesmas e como ajuda para discernir o pensamento das primeiras; seu caráter polêmico não deve ser motivo suficiente para excluí-las.

No que toca a possível continuidade entre a obra filosófico-teológica e a obra política, o italiano se inclina também por uma postura moderada. Para ele não se trata de uma concordância literal, mas se de uma certa *forma mentis* que se reflete em convicções, orientações, critérios e estilos de pensamento tanto no campo filosófico como no político (Damiata, II, p. 27).

Quatro grandes pressupostos operam na inteira obra política de Ockham. Deles, o primeiro é o amor a verdade e o sentido de responsabilidade frente a ela; ser fiel a própria consciência (a verdade, portanto) antes que a qualquer outra instância. Somente isso explicaria a fuga de Avinhão, a manifestação livre de suas opiniões e sua aliança com Luís da Baviera, Ockham estava disposto a afrontar a pena de excomunhão. Estava profundamente convencido que seus opositores faltavam com a verdade sobre a pobreza e sobre a natureza do poder (Damiata, II, p. 386). Este juízo de Damiata, apologético, está nas antípodas daquela psicologia do ressentido com que nos anos cinquenta se tratava de explicar a Ockham (Torrelló, “El ockhamismo”, p. 175 e p. 177).

O amor a verdade é a única razão que Damiata encontra para a luta do inglês contra a *plenitudo potestatis* (espiritual e pontifícia, sobretudo, mas também secular e política)³⁸, para sua recomendação de que os canonistas se impregnam

³⁸ Damiata, II, p. 387. Se pode comprovar mais uma vez a distância entre as avaliações de uma mesma obra. Frente a assimetria entre potestades, que para Leff chegava a permitir a tirania no âmbito secular (vide supra), Damiata compreende Ockham como defensor da liberdade tanto espiritual como temporal. De minha parte, creio que ambas posições podem ser um tanto exageradas. É certo que o princípio *lex libertatis* é evangélico e serve de critério para o exercício da potestade eclesiástica, ainda que ao poder temporal lhe corresponda especificamente a capacidade coativa, mas é também certo que a monarquia não é por definição um sistema tirânico, que o bem comum é critério que permite inclusive destituir os governantes seculares, ou que a insistência na liberdade da Nova Lei em meio

de teologia, para sua postura ante a lei (ao mesmo tempo de liberdade e obrigação), etc. Por isso, na figura do *impugnans* dos textos ockhamistas Damiata vê o autorretrato do autor: ele é o exemplo vivente de quem sente como grave responsabilidade reagir frente aos abusos de poder com as armas medicinais da Bíblia e da razão.

O segundo grande pressuposto pode ser resumido com a conhecida expressão *lex evangelica est lex libertatis*. Seguramente com a grande influência da regra franciscana da qual era professo, Ockham quis salvaguardar tanto a liberdade do homem em geral com a do cristão. E isso sem tornar ilusória de que uma liberdade perfeita, carente de toda a norma, fosse possível. A sociedade perfeita, sem disciplina, somente poderia ter lugar no céu, mas não enquanto o homem ainda é *viator*. Nas presentes condições de natureza *lapsa*, a ausência de toda a lei conduziria a libertinagem. Assim Ockham, distingue entre o súbdito (situação inevitável *hic et nunc*) e o escravo (condição sempre humilhante).³⁹ O homem nasce livre e o é mais ainda quando se torna cristão. Portanto, essa liberdade originária não é impedida nem pelo direito natural e divino (nele está inscrita), nem pelas leis positivas, nem tampouco pela fé. É em relação a esse último campo, da fé, onde o princípio *lex evangelica est lex libertatis* tem seu lugar mais próprio. Cristo não aboliu a lei, mas é redentor e libertador por definição; seu preceito é *non ministrari, sed ministrare*. Desta maneira funda uma liberdade tanto interna como externa frente a toda forma de despotismo.

O terceiro pressuposto de Guilherme de Ockham é, sempre segundo o estudo de Damiata, a igual dignidade entre todos os homens e entre todos os cristãos. O que em nossos dias pode parecer evidente, não era tanto para os contemporâneos de Ockham: o selo religioso, as tendências teocráticas e o pessimismo agostiniano trabalhavam contra. Frente ao princípio *ubi sana fides non est, ibi non potest esse justitia*, o pensador inglês afirmava que viver conforme a reta razão já torna o homem irrepreensível. A tradução política é clara: qualquer

a cristandade não parece que possa permanecer no âmbito da consciência (frente ao que será o pensamento luterano).

³⁹ Não haver compreendido essa distinção pode estar na origem de que autores como Lagarde, Ghisalberti ou Leff, falem de assimetria entre potestade secular e potestade espiritual no sentido de que Ockham deixa a porta aberta para a tirania no âmbito temporal ou de que submeta a Igreja ao domínio do príncipe.

governo secular é legítimo na medida em que se ajuste a sua própria natureza e, portanto, não necessita sanção por meio do pontífice (Damiata, II, p. 393-4).

Coerente com tudo isso, os laicos são avaliados frente a qualquer forma de clericalismo, o que tem consequências não apenas religiosas, mas também civis e políticas. Os laicos têm tanto uma função *ad extra* como uma função *ad intra* em relação a Igreja: todos os membros da comunidade podem intervir nas questões sobre a fé e a verdade cristã. É o caso dos *simplices*, dos minoritas, dos romanos, do imperador, etc. Enfim, Ockham supera a fronteira que separava o homem do cristão, e o cristão do clérigo.⁴⁰ Mais perigosa, todavia, seria a outra forma de clericalismo, a politização dos sacerdotes, que debilita a religião uma vez que despreza os direitos do império. O objetivo primeiro das críticas ockhamistas é sem dúvida alguma o curialismo, mas, contra o que se tem pensado dentro de um conjunto moderado (Damiata, II, p. 399; se verá que esta leitura de Ockham está próxima a de McGrade quando este critica a interpretação do inglês como um cético e o considera, ao contrário, como um pensador *construtivo*).

Finalmente, o quarto grande pressuposto de Damiata é a educação franciscana e a pobreza evangélica, que ele já mencionou, especialmente no volume I de sua obra. A primeira, o teria libertado de ídolos como riqueza e ambição e, acima de tudo, o teria introduzido espontaneamente em uma concepção liberal de vida e teria dado a ele seu senso de responsabilidade e coragem, como aquilo que chamaríamos de obediência responsável.

Quanto à pobreza evangélica, é verdade que, do ponto de vista lógico, ela poderia ser o fundamento de toda doutrina política, mas, na verdade, historicamente, esse não é o caso em Ockham. Se não, teria sido muito mais radical sobre os bens da Igreja e sobre a possível intervenção do papa em assuntos temporais. No entanto, isso não significa que a pobreza não tenha

⁴⁰ As expressões de Damiata comunicam bem seu entusiasmo pelo *Venerabilis Inceptor* e sua versão dele como um avanço dos melhores valores do mundo ocidental contemporâneo. No entanto, caberia se perguntar se com isso não se deixa de lado alguns dos critérios de leitura que ele mesmo indicou. Sendo em parte, certa, essa superação de fronteiras de que fala, não é pedir demais para um homem do século XIV? O que significa então que, quando Ockham se concentra no cristianismo (e não no universo), ele defende que o príncipe seja cristão? Por que a ênfase no valor dos entendidos (embora a verdade também possa ser encontrada em um simples?). Por que defender a instituição divina da primazia e seu valor permanente à frente de toda a Igreja, mesmo que existam papas indignos?

influência em seu pensamento mais propriamente político. Acima de tudo, a polêmica sobre a pobreza cria nele um novo estado de ânimo. Em termos de conteúdo, a contemplação de um Cristo pobre que abdica de seu poder faz com que ele pense em uma Igreja diferente daquela dos teocratas.⁴¹

A tarefa urgente seria então definir o poder papal, e Damiata acredita que é no *De imperatorum et pontificum potestate* que Ockham realiza melhor essa tarefa. O poder eclesiástico seria caracterizado por três elementos: primeiro, ele se estende apenas ao campo espiritual (como diferente do temporal por origem, exercício e propósito), mas nele está pleno por instituição divina, isto é, inclui tudo o que é adequado para a salvação e o governo da Igreja.⁴² Segundo, o poder espiritual se exerce sempre sobre pessoas livres, inclusive com independência das condições políticas seculares. Terceiro, o poder do sumo pontífice é elástico no sentido de que *regulariter* tem algumas competências somente religiosas, ainda que *casualiter* podem lhe corresponder muitas outras (até o ponto de que Damiata fala de carta branca para todo aquele que como homem e como cristão acredite necessário para superar a dificuldade do momento) (Damiata, II, p. 415). Em consequência, Ockham não nega como tal a figura do sumo pontífice, seu primado e sua independência (Damiata, II, p. 404-5).

Mas então, qual é o objeto da crítica ockhamista? A besta negra seria a *plenitudo potestatis* pontifícia mal compreendida, ou seja, a que suprime a liberdade e a propriedade dos indivíduos e os direitos dos estados, seja atribuindo ao pontífice competências que são apenas de Deus (*papa iuste facit, quidquid facit*), seja lhe permitindo tanto no âmbito espiritual quanto no temporal tudo aquilo que não seja contrário ao direito divino ou ao direito natural (incluindo o desprezo pelos direitos naturais dos príncipes seculares, cristãos ou pagãos) (Damiata, p. II, 427). Ademais, Ockham também combateria aqueles que, como Marsílio de Pádua, responderam com um despotismo de signo oposto que ao fim engole a Igreja e a imagina talvez de um modo irreal, como se os homens que a formam

⁴¹ Em princípio, a pobreza (como a heresia) é uma questão teológica e espiritual que não teria muito a ver com a teoria dos poderes. No entanto, acredito que em Ockham eles estão conectados, tanto do ponto de vista *genético* (a pobreza é o ponto de partida que o levará a problemas mais propriamente político) como doutrinal (o *dominium* e as *potestas* são na verdade faces da mesma moeda). Ver abaixo do capítulo 6.

⁴² De fato, o pontífice goza de todo o poder no espiritual, mas seria necessário especificar que nem sequer nesse caso pé absoluto de maneira que possa fazer tudo o que não é contrário ao direito divino ou direito natural (vid. D III.I, lib. I, caps. xvi-xvii).

fossem anjos (Damiata, II, p. 412s.). Definitivamente, o filósofo escolhe uma *via media*, equilibrada entre os extremos que combate (Damiata, II, p. 414), e não uma separação entre a potestade secular e a potestade espiritual que ao fim essa última acabe englobada pela primeira, convertendo Ockham em um avançado do laicismo moderno (Damiata, II, p. 416-7). Portanto, é evidente o desacordo do estudioso italiano com Lagarde, com Ghisalberti e com Leff, que entendem Ockham propugnando uma assimetria claramente favorável ao império às custas da Igreja.

No que diz respeito ao poder secular, Damiata primeiro enfatiza a analogia que existe entre a sua origem e a da propriedade, de acordo com o pensamento ockhamista. Antes do *peccatum*, tudo era propriedade de todos; no entanto, a inocência primitiva é perdida, uma vez que a natureza se torna avarenta e hostil, era necessário distribuir os bens. Assim, Deus não quis diretamente esta situação, mas concedeu aos homens a faculdade de proceder a tal divisão; o que pertence ao homem é colocar em prática essa faculdade (e isso pode ser feito de maneiras diferentes).

O processo é semelhante em termos da *potestas instituendi rectores*, isto é, a origem do estado. *Post peccatum*, Deus concedeu a todos os homens sem distinção o poder de escolher um governante. Damiata vê aqui, na realidade, um poder duplo: eleger um reitor e conceder-lhe o poder de coerção contra os criminosos (Damiata, II, p. 429). Para ele, essa é a base do princípio democrático presente em Ockham (resumido no *quod omnes tangit, debet traktari per omnes*, sentença do direito romano recuperada na Idade Média). Esse princípio é inalienável e pode até mesmo ser contra o governante eleito, caso ele não desempenhe adequadamente suas funções.⁴³ Somente por algum motivo ou falha

⁴³ Uma vez mais, é fácil constatar a diferença de leituras da obra ockhamista. Chegados a esse ponto muitos autores entendem, ao contrário de Damiata, que não há aqui um princípio democrático, posto que uma vez eleito o príncipe não pode ser retirado de seu cargo nem que se converta em um tirano (salvo em casos muito raros). É certo que Damiata matiza, mas segue vendo em Ockham os grandes valores de um democrata moderno. E ademais, sem seus inconvenientes! (Damiata, II, p. 432-3). Em uma palavra, Ockham estaria na base do melhor mundo moderno (e não pior como parece indicar a laicização de Lagarde). Mas, não está faltando aqui para Damiata a seus próprios critérios contextualizadores, e sobrevalorizando uns textos, os democráticos, frente aqueles outros contrários a sua tese, tanto no âmbito secular como no espiritual? Trataremos de verificar isso na Parte IV deste trabalho.

grave, o povo pode ser privado dessa capacidade.⁴⁴ Se trata, então, de uma concepção contrária à dos teocratas: o poder (e a propriedade) vem de Deus apenas de forma mediata, enquanto vem dos homens imediatamente.

No entanto, Damiata aceita, que o *Venerabilis Inceptor* não propõe um regime governamental formalmente democrático, mas para ele a monarquia é o governo ideal. Em primeiro lugar, a Igreja pode servir de modelo para o Estado e aquela tem como cabeça apenas Deus. Além disso, do ponto de vista histórico, o império tem sido uma monarquia. Em termos filosóficos, a apreciação aristotélica pelo governo monárquico contaria e, finalmente, este é o regime que mais se assemelha as formas naturais como a família (através da qual a vontade de Deus pode ser vista). Também aqui *frustra fit per plura, quod aeque bene fieri potest per unum*. Portanto, o concílio e qualquer assembleia, embora importantes, não são a última palavra.

Mas por que não uma poliarquia? Ockham reconhece a validade lógica dos argumentos em favor da monarquia, mas, no entanto, não acredita que obrigam sempre no campo prático. A poliarquia é possível. Especificamente, a escolha simultânea de vários pontífices não é por si contraditória com as disposições de Cristo. Ele queria dar a Igreja uma autoridade, mas como modalidade deixou a escolha dos crentes. E, embora houvesse um mandato expresso de Cristo em favor de uma única cabeça, não obrigaria *semper, sed non pro semper?*, não se deve aplicar em determinadas situações, *casualiter*, o princípio *necessitas non habet legem*? Em conclusão, Ockham tem motivos para optar pela monarquia, mas não menos forte para fazê-lo pela poliarquia. No entanto, ao pensar sobre o

⁴⁴ Damiata, II, p. 431-2. Essa visão de Ockham na linha de um conciliarismo democrático reflete a insistência do filósofo em definir a Igreja como congregação ou a soma de todos os fiéis, todos os quais são chamados a participar nela (vide, por exemplo, D I, lib. I, cap. 29; D I, lib. VI, cap. 25). No entanto, ainda que Damiata não radicalize esse ponto de vista, se poderia recordar vários fatos importantes: Ockham nunca apela ao concílio geral para resolver as questões fundamentais que o preocupam (nem tampouco sua situação pessoal), e essa figura eclesial ocupa um escasso lugar no conjunto de sua obra. Além do mais, ainda que ninguém seja excluído por princípio, o sentido prático de Ockham não considerará a possibilidade de uma reunião universal nem suporá que em condições normais todos tenham a mesma capacidade para intervir (se é certo que todos os fiéis estão em pé de igualdade e que *casualiter* a ortodoxia pode ficar reduzida a qualquer laico, inclusive uma mulher ou um filho, *regulariter* serão os prelados e os doutores aqueles que assumem a liderança). Cf. Andrés, “A propósito del pretendido conciliarismo”.

império universal, Ockham rejeita as razões contrárias à monarquia e a considera a mais vantajosa em termos gerais (embora sempre subsista possibilidade aristocrática, Damiata, II, p. 444). Isso explica sua posição, inequívoca, de acordo com Damiata, mas versátil. Assim, o estudioso italiano expressa mais uma vez a sua pouca valorização da leitura de Lagarde de Ockham, que, como vimos, insiste tanto na alegada *ambiguidade* do filósofo. Além disso, nosso Capítulo 8 tentará mostrar que o equilíbrio ockhamista favorece claramente a monarquia, entre outras coisas porque a aristocracia é principalmente uma solução de substituição em tempos de necessidade (algo evidente no caso da autoridade papal).

Em resumo, o *optimus principatus* não é definido *a priori*. Será aquele que melhor buscar o bem comum (deixando de lado o egoísmo, especialmente o do príncipe), aquele que persegue efetivamente os maus, aquele que permite o trabalho e a prosperidade dos súditos vivendo em liberdade e igualdade (mais no plano moral do que no econômico-jurídico). Portanto, insiste Damiata, Ockham lutaria tanto contra o despotismo religioso como contra a tirania política, uma vez que também é contrária à condição dos homens (Damiata, II, p. 447; II, p. 467-8).

Finalmente, são também características do reino ideal sua indestrutibilidade (somente com o consenso de toda a humanidade pode ser suprimida) e seu secularismo (no sentido medieval: independente do poder eclesiástico). Para Ockham, tanto a Escritura quanto a história concordam em ignorar a base religiosa do Estado. O poder civil vem de Deus mediatamente e dos homens imediatamente, mas nunca do Sumo Pontífice. O *imperium est a papa* carece de fundamento e legitimidade (Damiata, II, p. 455ss.), e não pode ser substituído por um *Imperium a solo Deo est* que, afinal, tem as mesmas consequências.

* * *

Termina aqui a revisão bibliográfica de obras fundamentais produzidas em diversos âmbitos linguísticos ao longo de boa parte do século. O balanço dever ser por uma parte claramente positivo, pois não merece outro juízo o interesse crescente pela obra política de Guilherme de Ockham e, principalmente, a tentativa de se acercar dela *sine ira et studio* e buscando sempre sua contextualização. Por outro lado, não pode menos que surpreender a divergência de pontos de vista sobre um mesmo autor e uma mesma obra: é Ockham destruidor ou construtor? Visa o passado ou o futuro? É um laicista quase herético ou um cristão democrata? Um imperialista por acaso? As páginas seguintes tentam continuar o esforço por situar Ockham em seu próprio contexto e para ler sua obra tal como,

com toda a sua riqueza e complexidade. A *via média* que cremos representar, deverá, então, ser contemplada como fixada em seu tempo e, sem dúvida, como o século XIV, com um pé no passado e outro no futuro.

II
A BIOGRAFIA COMO CHAVE DE
COMPREENSÃO DA OBRA POLÍTICO-
POLÊMICA

3. A VIDA

“La vie de l’homme doit éclairer la doctrine du penseur”
(Léon Baudry, *Guillaume d’Occam*, p. 15)

A. OS PRIMEIROS ANOS (1284? – 1324)

O Ocidente medieval, mesmo em sua última etapa, carece do afã cartesiano pela determinação de tudo, até o ponto de que nomes e datas apresentam falhas e flutuações surpreendentes aos nossos olhos. Ockham não escapa a essa regra: a primeira data que conhecemos de sua vida é de 1324, quando foi apresentar-se em Avinhão para responder a certas acusações contra sua filosofia (Brampton, 1969, p.78).

As dificuldades começam já pelo nome do filósofo, Guilherme de Ockham. Segundo os registros, Guilherme era, nessa época, o segundo nome mais comum na Inglaterra (depois de João) (Gál, 1982, p. 91). Assim, não surpreende possa ter havido significativas confusões quanto ao seu nome (como, por exemplo, identificar simplesmente nosso autor com um *Guilelmus de Anglia*; cf. Gál, 1982, p. 90ss.). Algo similar ocorre com seu sobrenome. Se tratasse de um patronímico, isso poderia se referir a três lugares diversos, nenhum longe de Londres (Baudry, 1950, p. 17). De acordo com uma antiga tradição, Ockham teria nascido no condado de Surrey, ao sudoeste de Londres na *vila de Ockham* (Amman, 1931, col. 864, e Boehner, 1994, p. 4-5). Entretanto, essa vila desapareceu atualmente e somente permaneceu ali a igreja *All Saints Church*, onde talvez tenha sido batizado. Mas, há problemas se não se tratar de um patronímico, pois em alguns dos manuscritos mais antigos ele aparece somente como *Guilelmus Ockham* e não de Ockham (Boehner, 1994, p. 4). O mais provável, contudo, é que estamos, de fato, ante a indicação do lugar de seu nascimento.

Outra dificuldade é a flutuação com que os documentos (manuscritos de suas próprias obras, livros e escritos diversos que o citam) lhe apresentam no momento de citá-lo, o que surpreende apenas relativamente, uma vez conhecidos os hábitos medievais a respeito. *Occam* e, sobretudo, *Ockham*, são as grafias mais utilizadas.

Decide-se por essa última grafia (*Ockham*) de acordo com o uso majoritário nos últimos anos, especialmente nas edições críticas da obra filosófico-teológica e da obra política, realizadas respectivamente pelos franciscanos da Universidade São Boaventura (EUA) e pelos vários estudiosos da Universidade de Manchester. A edição da *opera politica* ainda não foi completada, não obstante, em 1997 a British Academy publicou na Oxford University Press o tomo IV dos textos editados por Hilary Seton Offler. Segundo Baudry (1950, p. 17s.), outras grafias do autor que podem ser encontradas são as seguintes: *Hotham*, *Ocham*, *Ockekam*, *Oquam*, *Auquam*, *Ollram*, *Okam*.

E, se é possível conjecturar sobre o nome, o sobrenome e o lugar de nascimento, se pode perguntar: quando esse ocorreu? A resposta não é simples, e ainda hoje não se pode assegurar com certeza, pela falta de descobertas que ofereçam maior luz. Vale aqui o que foi dito por Brampton na citação anterior: a primeira data razoavelmente segura e atestada sobre a vida de Ockham é de 1324. A partir daqui estudiosos, como Boehner (*The Tractatus*, 1994, p. 1-180 e Brampton (em vários artigos), tentam reconstruir os primeiros anos da carreira de Ockham. O método utilizado por ambos é semelhante:

[1] por uma parte, utilizando o programa acadêmico *típico* tal e como chegou até nós através de diversos documentos, como: os estatutos universitários (Courtenay, 1990, p. 331), e;

[2] por outra parte, os escassos dados biográficos particulares de Ockham e qualquer outra referência, denominação, alusão que possa resultar significativa.

Seguindo as investigações de Brampton (1969)⁴⁵, é possível compor um quadro da trajetória acadêmica e eclesial de um frei franciscano no início do século

⁴⁵ Brampton, "The probable date". O esquema de Boehner não coincide completamente com o de Brampton, ainda que o faça em questões importantes como a duração dos estudos de teologia (treze anos) e o período entre o bacharelado e a possibilidade de ser magister (actu) regens (quatro anos). Uma razão convincente para escolher a reconstrução de Brampton é fornecida pelo próprio autor. Para ele, Baudry (1950), Iserloh (1949), Boehner (1994) e outros, seguem a H. Felder (1904, p. 539), que se refere a formação de Paris e não a de Oxford. Os estatutos de ambas eram diferentes, ao menos parcialmente. Um dos pontos de discrepância, por exemplo, o tempo entre o fim da *lectura* das Sentenças (*baccalaureus formatus*) e o título de magister (actu) regens. Em Paris, havia quatro anos mais ou menos de intervalo e que em Oxford eram ativos (Brampton, 1965, p. 381-2); (Boehner, 1994, p. 1ss.). Sobre as diferenças entre estatutos Brampton cita a Gibson, (1931).

XIV em torno da Universidade de Oxford. No quadro abaixo, assinalamos os acontecimentos acadêmicos com números e letras e, os eclesiásticos com o signo (+). Sempre em ordem cronológica.

ACONTECIMENTOS ACADÊMICOS	ACONTECIMENTOS ECLESIÁSTICOS
1. Estudos de Artes (começo aos 14 anos de idade): a) Bacharel em Artes (depois de 4 anos). b) Mestre de Artes (4 anos) aos 23. (1306)	+ Entrada no noviciado (1 ano) aos 18.
2. Possibilidades para quem já era Mestre de Artes: a) exercer como tal (em Oxford ou em outro lugar importante). b) dedicar-se por completo a Igreja. c) trabalhar como <i>Magister Scholarum</i> em uma escola de gramática (alunos de 14 a 18 anos). d) passar para alguma das outras faculdades (teologia, direito, medicina). Nesse último caso:	+ Subdiaconato recebido em torno dos 22 anos. (1306)
3. Estudos de teologia (começo aos 23 anos): a) estudo <i>básico</i> (durante 6 anos). b) formação intensiva em arte das questões (3 anos) e das respostas (1 ano). Título de bacharel em teologia (depois de 9 anos de estudo desta, e aos 32 de idade). c) Comentário às <i>Sentenças</i> de Pedro Lombardo (2 anos). d) Comentário da Bíblia (1 ano). e) Participação em discussões teológicas (1 ano). Título de <i>Magister</i> em teologia (depois de 3 anos dedicados a este saber, e aos 36 anos). f) período variável de tempo até chegar a ser <i>magister (actu) regens</i> ; este período se denominava <i>principium</i> e a quem estava nele podia ser chamado de <i>inceptor</i> (Boehner, <i>The Tractatus</i> , 2).	+ Ordenação presbiteral em torno dos 25 anos.

Sobre o esquema acima é preciso alguns esclarecimentos.

1. Embora fossem quatro as faculdades da Universidade de Oxford, nem todas estavam no mesmo plano: a de Artes era considerada como básica a ponto

de que ninguém tinha acesso a qualquer uma das outras três (teologia, direito e medicina) a menos que fosse já *magister artis* (Gibson, 1931, p. 49)

2. No que diz respeito ao noviciado franciscano, ele se realizava durante um ano em uma casa destinada para esse fim, período no qual estava proibido o estudo da filosofia; se tratava, portanto, de um intervalo entre o Bacharelado em Artes e o Mestrado de Artes, este último realizado em um convento da Ordem (Brampton, 1963, p. 54).

3. Entre os estudantes que passavam para a faculdade de teologia e realizavam os primeiros anos de estudo, os franciscanos escolhiam unicamente o bacharelado em teologia para continuar a carreira (Brampton, 1969, p. 81s.).

4. Finalmente, o período que nos interessa é o interregno entre o termino dos estudos propriamente dito (o que em princípio dava acesso ao título de *magister*) e o exercício efetivo como tal. Este período intermediário⁴⁶, imposto pelo sistema de Oxford, já representava uma dificuldade para os franciscanos, de modo que usualmente não queriam acrescentar outro atrasando os estudos de seus membros (Brampton, 1969, p. 83).

A partir de uma conjectura do processo de formação acadêmica e eclesial de Ockham, é o momento de verificar como esses dados se entrecruzam com os que aqui e ali podem ser coletas sobre o filósofo inglês.

[1] O primeiro obstáculo foi referido acima, ou seja, não é difícil que se produzam confusões sobre nosso Guilherme de Ockham, dado que seu nome era bem comum e mesmo sua procedência.

[2] Conforme Boehner (1994) e Brampton (1969), de acordo com o Registro do bispo de Winchelsey, Ockham foi ordenado subdiácono em 26 de fevereiro de 1306 na igreja Saint Mary, Southwark, diocese de Winchester (Inglaterra). No total foram quarenta e quatro ordenados, dos quais treze eram freis (sem menção ao convento de procedência). Tendo em vista que os seculares vinham das dioceses de Canterbury e de Londres (da qual Winchelsey era respectivamente metropolitana e substituta), é lógico pensar que Ockham procedia também de uma delas. Se, em concordância com o esquema acadêmico esboçado acima, Ockham realizava nesse momento os estudos de filosofia para obter o grau de *magister artis*, o convento mais provável seria o de Londres, dada sua maior envergadura acadêmica (Brampton, 1969, p. 85).

⁴⁶ Segundo Brampton (1969, p. 79, nota 12), *magister*, *doctor* e *professor* são termos sinônimos, contudo, nenhum deles equivale ao de *magister (actu) regens*.

[3] Outro conjunto de dados a considerar versa sobre as licenças de confissão que Ockham poderia ter recebido.

[a] por um lado, o bispo *Dalderbym* da diocese de Lincoln (cujos limites estava Oxford), concede a um *Guglielmus de Okkam* licença para confessar a partir de 20 junho de 1318.

[b] por outro lado, o bispo *Martival* concede licença semelhante para um *Wilhelmus de Okam*, do convento franciscano de Reading em 5 de setembro de 1320.

O nome *Wilhelmus de Okam* consta em uma lista em que, ao lado dos nomes, alguns têm escrito: *de novo admisit dominus* (novo proprietário admitido). Porém, não há nada ao lado do nome *Wilhelmus de Okam*, o que parece confirmar que ele recebeu anteriormente (1318) alguma outra permissão.⁴⁷

Esses testemunhos indicariam que além de franciscano, Ockham era sacerdote. Assim o confirmaria também sua lápide funerária em Munique, cuja inscrição diz *pater* (embora se desconheça a data em que realizou essa última).

Outro dado a mais: a licença de 1320 mencionada é transferida para outro frei em 1328 (Brampton, 1965, p. 389). À primeira vista, poderia se tratar de outro Guilherme de Ockham, pois não parece coerente que se mantivesse a licença a partir de sua chamada a Avinhão. Entretanto, raciocina Brampton, quando parte para a França, ninguém poderia imaginar que nunca voltaria, e Ockham foi chamado apenas para uma inquisição (não havia sido condenado).

Mais ainda, quando em 1326 finaliza seu processo, tampouco há uma condenação oficial. As coisas apenas mudam radicalmente de perspectiva quando foge de Avinhão em maio de 1328 e o papa o excomunga nos primeiros dias do mês seguinte. Daí a coerência com o fato atestado de que o bispo Martival o retire a licença de confissão em agosto de 1328, e daí também o “duplo círculo”,

⁴⁷ Brampton (1969, p. 83s) trata do diaconato e das duas licenças. Embora Brampton não aponte em seus artigos (conhecidos por mim), a ausência da expressão de novo *admisit* ao lado do nome *Wilhelmus de Okam*, não seria estranho na licença de 1320, e não indicaria somente para a licença de 1318. Se, de acordo com os dados que o próprio Brampton coloca (ib., p. 83). A média temporal entre o subdiaconato e o presbiterado era de três anos, e sendo o subdiaconato já em 1306, o processo normal o levaria a ser sacerdote (presbiterado) em 1309, e ignoro as razões pelas quais não poderia conceder-lhe de imediato a licença para confessar, embora isso não tenha chegado até nós.

significando heresia, que um franciscano acrescenta junto ao nome de Ockham em novembro de 1328.⁴⁸

No que diz respeito ao aspecto acadêmico, o que mais sabemos de Ockham? Que projeção universitária alcanço? Os autores coincidem, ao menos, que não chegou ao grau de *magister regens* (cf. Boehner, 1994, p. 1ss.; Baudry, 1950, p. 17ss.; Brampton, (1963, p. 53-54). Uma das razões mais importantes dessa conclusão é que Ockham não aparece como tal em nenhuma das listas de mestres de Oxford. De outra parte, o título pelo qual é mais conhecido é o de *Venerabilis Inceptor*. De onde procede essa alcunha, utilizada em vários manuscritos e por outros autores como Wyclif? (Brampton, 1963, p. 55). Deixando de lado o qualificativo laudatório, ao qual logo se voltará, notemos com Boehner (1994, p. 4), o momento no qual o *Inceptor* teria um duplo significado: em sentido amplo, doutorando; em sentido estrito, aquele que, sendo já doutor, não atuava, todavia, como *magister*. No mesmo sentido escreve Brampton: “Guilherme era um *inceptor*, alguém que estava preparado para começar (*incipere, inceptum*) seus trabalhos como doutor, mas que não o havia feito ainda” (1963, p. 55).

Além do mais, o título *Venerabilis Inceptor schola nominalium* teria melhor um uso técnico, senão valorativo, do termo *inceptor* para designar sua importância à frente dos nominalistas (Amman, 1931, col. 865; Boehner, 1994, p. 3). A designação *baccalaureus formatus*, utilizada por Bartolomeo de Pisa, viria a significar o mesmo, mas a partir de seu conhecimento do plano acadêmico parisiense (Brampton, 1963, 55; Boehner, 1994, p. 2).

Por que Ockham não prosseguiu sua carreira acadêmica até o fim? A causa principal parece ser a acusação de John Lutterell ante a Cúria de Avinhão. Uma vez chamado a comparecer na cidade francesa, toda a sua vida toma outros

⁴⁸ A conclusão a que Brampton chega, depois de considerar o que sabemos de outros franciscanos é esta: o óbelo significaria distinção intelectual (por exemplo, ter comentado as *Sentenças*); o círculo simples com um ponto no centro, morte, e o duplo círculo com ponto no meio, apostasia (renegado). Assim ficam resolvidas as dificuldades de uma leitura prévia que considerava o óbelo como falecimento, de maneira que Ockham haveria morrido em 12 de abril de 1328, e somente por isso sua licença de confissão, concedida em 1320, passaria em 17 de agosto para John of Bledlow. Está bem atestado, sem dúvida razoável, que nosso Ockham vivia depois de abril de 1328 (para esta discussão, Brampton, 1965, p. 380ss.)).

rumos. Brampton responde a questão formulada: *Ockham seria demasiado jovem para haver chegado a magister regens!*⁴⁹

A dificuldade subsequente é porquê aparece como *magister* ao menos em dois documentos.

[a] no *Compendium errorum*, Ockham diz de si mesmo: “Frei Guilherme de Ockham sacrae theologiae professoribus” (Goldast, t. III, p. 964, linhas 54-55).

[b] e Miguel de Cesena em seu *Appellatio* de 13 de abril de 1328 o chama “*magister in sacra pagina*”.

Contra a fácil recusa desses testemunhos como *pro domo sua* (para seu próprio benefício), se deve notar que Ockham não é dado ao auto elogio e que o escrito de Cesena estava endereçado, por sua natureza, a Cúria de Avinhão, bem zelosa de saber quem e o que era cada qual (sobretudo, em um assunto delicado como o presente); não cabe pensar que o ministro geral dos franciscanos jogaria para ampliar um dado facilmente verificável.

Segundo P. Glorieux (1925, p. 14), a discussão *quodlibetal* estava reservada aos mestres em teologia, e a autoria dos *Quodlibeta Septem* de Ockham está fora de dúvida. Brampton suscita uma dificuldade que ele mesmo responde: as questões poderiam ser um mero exercício literário e não transcrições verdadeiras disputas no seio da academia. Porém, o estudo de dois manuscritos dos *Quodlibeta* permite concluir que se trata, de fato, de transcrições de verdadeiras disputas, pois um manuscrito reconhece as questões tal como se desenvolveram, e outro procura ordená-las tematicamente (Brampton, 1963, p. 55).

Parece claro, portanto, que Ockham ensinou, ainda que não fosse em Oxford mesmo⁵⁰ nem como *magister regens*, de maneira que isso justificaria a designação

⁴⁹ Por um lado, Brampton (1963, p. 54-55) toma como base o estudo de franciscanos contemporâneos de Ockham que se movem no mesmo ambiente acadêmico. Por outro lado, a razão colocada por Brampton não é contraditória com a opinião comumente aceita, a saber, de que Ockham não prosseguiu sua carreira acadêmica por causa da acusação que sofreu. Entretanto, a opinião de Brampton é complementar, esclarecendo as razões específicas pelas quais Ockham não era ainda *magister regens* em 1324, no momento de ser chamado a Avinhão.

⁵⁰ Conforme Brampton, 1966, p. 12, Reading dependia de Oxford através de Stamford, mas não é seguro que Ockham estivera neste último convento e nem em algum dos quais, como Reading, dependia dela e teria importância acadêmica suficiente (Brampton as chama de *universidades embriões*);

como professor e também como mestre (ainda que, todavia, não em posse de cátedra, isto é, em *actu regens*).

Segundo Brampton, do estudo dos manuscritos da *Expositio in libros Physicorum* de Ockham se deduz:

[1] que Ockham teve fortes discussões intelectuais (chega a falar de *odium*);

[2] as discrepâncias procediam de uma audiência desconhecida para Ockham, escrevendo em diferentes lugares cada uma das duas versões do prólogo estudadas por Brampton (1959, p. 447-50).

Este mesmo prólogo indica que o comentário a *Física* de Aristóteles era posterior a *Expositio in logicam*, e esta por sua vez posterior ao *Comentário às Sentenças*. Se no convento franciscano de Oxford parece não ter dedicado tempo a *Lógica*, menos ainda para a *Física*. Por isso se pode conjecturar que Ockham exerceu a docência em um convento diferente ao de Oxford, onde seguramente viveu até 1318 (data provável do fim de sua *lectio* sobre as *Sentenças*) ou quem sabe até 1320 (data do término de seu currículo teológico): “Portanto, a inferência deve ser de que o *Venerabilis Inceptor* deixou Oxford em fins de junho de 1320 para começar sua carreira como *lector*” (Brampton, 1965, p. 382-3). Isso supera a crença de que Ockham haveria permanecido em Oxford até a chamada para Avinhão em 1324. Em qualquer caso, parece descartado que estudou no Merton College e ali foi discípulo de Duns Scotus. Esses dados (e várias lendas em torno deles) são incompatíveis com o que hoje conhecemos desses autores, e procedem de tradições tardias (Baudry, 1950, p. 19; também, entre outros, Amman (1931, cols. 864-65).

Mas, se não ensinou no convento de Oxford, de qual convento se trataria? A chave parece ser dada pela licença para confissão referida anteriormente: ela é concedida a um *Wilhelmus de Okam* (1320) do convento franciscano de Reading. Assim, recém terminados os estudos em Oxford, Ockham teria ido para Reading, onde havia uma vaga nas férias em 1320. Porém, deveria ensinar também em algum outro convento de importância (com estrutura pré-universitária), onde ocorriam graves dissensões (*odium*) de que ele se queixa na versão do prólogo no comentário da *Física* escrito em seu retorno a Reading, e que podem ter sido o gérmen da denúncia a Avinhão (Brampton, 1965, p. 383).

No entanto, as estadias de Ockham em Oxford, Reading ou outros conventos e estudos permanecem *prováveis*. Alguns dos últimos estudos têm se inclinado por Londres como o lugar de residência entre 1320 a 1324 (a partir de Gál, 1974, p.

47*-56*), e inclusive ao compor a *Reportatio* de seu *Comentário às Sentenças* (1317 – 1318) (Wood and Gál, 1984, p. 14*-18*).

Em seu “Ockham, Chatton, and the London Studium” (1990, p. 327-37), Courtenay chama a atenção sobre o risco de considerar como seguro aquilo que tem sido formulado como *hipótese*. O historiador americano sublinha que a *Reportatio* não está ligada necessariamente a cidade de Londres, e que essa tese é na realidade uma modificação nem sempre coerente de uma anterior (Courtenay, 1990, p. 328-29). A tese anterior a qual Wood e Gál se referem é a de Maier (1964). O que ocorre com relação ao período entre 1320 e 1324? Courtenay (1990, 331 y 334) recorda que Gál propôs a residência de Ockham em Londres durante estes anos somente como *provável*, e assegura que permanece como tal (ainda que o próprio Courtenay se incline por ela, também frente a hipótese de Reading).⁵¹

B. A MUDANÇA DE RUMO: AVINHÃO E A FUGA (1324-30)

Retornamos, então, a afirmação de Brampton de que a primeira data conhecida com certeza sobre a vida de Ockham é 1324. Os confrontos aludidos por Ockham em alguns dos escritos do período inglês estouram quando John Lutterell visitou Avinhão em 1323. Isso truncou para sempre a carreira acadêmica de Ockham e, além disso, fez com que suas preocupações, seu trabalho e sua vida inteira fossem na direção que até então ele nem imaginava.

⁵¹ Courtenay, “Ockham, Chatton and the London Studium”, p. 331 e 334. Como é possível afirmar, todavia, que Ockham possa ter vivido em Oxford de 1320 a 1324? O autor deste artigo propõe um plano (p. 332) para ilustrar uma distinção sutil, mas importante: o convento franciscano estava fora dos limites estritos da cidade de Oxford, de maneira que seus monges podiam falar de entrar em Oxford. Assim, as referências de Chatton e Wodeham poderiam ser interpretadas como as de quem vivia fora da vila, mas junto a ela. Então, dado que Ockham estava relacionado com ambos neste período, também ele poderia estar vivendo em (aos arredores de) Oxford. Por outra parte, Courtenay não parece levar em conta a hipótese de Brampton, segundo a qual Ockham ensinaria, ao menos em dois lugares diferentes entre 1320 e 1324 (não somente em um, fosse este Oxford, Reading ou Londres).

No entanto, mais além da simples afirmação de que Lutterell acusou Ockham, é possível perguntar: por que um ex-chanceler de Oxford vai a Avinhão, aparentemente, com o único objetivo de acusar um frei franciscano que nem sequer havia chegado a *magister regens* da Universidade e cuja a existência era nesse momento bastante discreta? Nesse sentido, vale a pena se deter na pessoa de Lutterell para podermos descobrir parte do mecanismo que mudou a vida e a obra de Guilherme de Ockham.

John Lutterell era o maior, ainda que ilegítimo, dos filhos de sir Robert Lutterell de Irnham, família rica e célebre (Brampton, 1966, p. 11-12). É possível supor que fez uma carreira acadêmica normal até obter o grau de doutor em teologia, e sabemos que em 1317 foi eleito como chanceler da Universidade de Oxford (Brampton, 1966, p. 9). Seu período de governo foi tormentoso, sobretudo, pela luta entre os dominicanos e a Universidade. Apesar dos apoios que os primeiros contavam, Lutterell conseguiu se impor em 1321, humilhando seus oponentes. No entanto, essa vitória não lhe serviu para muita coisa, já que em 1322 foi deposto de seu cargo de chanceler por Henrique de Burghersh, bispo de Lincoln, diocese da qual Oxford dependia. Quais foram as razões dessa deposição? Ainda que não se conheça com certeza, parece que sua maneira de governar foi autoritária o suficiente para ganhar tal oposição dos mestres de Oxford que pediram, e obtiveram sua cassação. Não parece que essa tenha sido a causa de seu violento ataque a Ockham, a quem ele poderia ter conhecido, mas que não teria feito muito caso até o momento (cf. Kelley, 1987, p. 5).

Mas, por que acusou Ockham ante o papa? Brampton, apoiando-se em investigações já citadas, fornece uma primeira resposta. John Lutterell é deposto em 1322, quando seguramente Ockham se dedicava ao Comentário a *Física* em Reading, para logo seguir com as *Quaestiones Quodlibetais* em uma *custódia*, uma pré-universidade com presença de professores e alunos de várias ordens religiosas. Este centro pode ter sido em Stamford (lugar com o qual John Lutterell estava relacionado), mas também o convento franciscano de Oxford ou um outro desses centros (cf. Courtenay, 1990, p. 330). Em qualquer caso, segundo Brampton, as dificuldades do franciscano se converteram em uma oportunidade para que o ex-chanceler pudesse querer demonstrar seu valor em Avinhão (Brampton, 1966, p. 13).

Mas depois dessa explicação, podemos questionar. Por que o interesse mais ou menos repentino de Lutterell na obra de Ockham? O que de tão grave Ockham afirmava nesse momento? Se tratava da busca de novos cargos por parte do ex-

chanceler? A resposta de Kelley, sem contradizer muitos dos dados colocados por Brampton, parte de outros documentos e parece decifrar melhor a história. Para Brampton, Lutterell sempre esteve mais ocupado com a política do que com a doutrina. Uma vez deposto de seu cargo necessitava de uma questão teológica qualquer para poder impressionar o papa e alcançar novos postos. Ockham foi escolhido quase por casualidade (Kelley, 1987, p. 3).

Kelley baseia sua afirmação em duas cartas do rei Eduardo II da Inglaterra para Lutterell. A primeira carta o proíbe com toda a clareza seu projeto de viajar para Avinhão, pois levar mais adiante a discussão entre o ex-chanceler e os mestres de Oxford poderia prejudicar a ele mesmo, a universidade e ao reino. A segunda carta lhe permite a viagem e lhe concede a proteção real enquanto a viagem durar. Por que semelhante mudança por parte de Eduardo II? Kelley conjectura que a causa deve ser encontrada nas explicações dadas por Lutterell ao rei: o motivo de sua viagem não era continuar a polêmica com a universidade ou com os dominicanos, mas denunciar as proposições teológicas errôneas de um tal de Guilherme de Ockham.⁵²

Aparentemente, isso nos conduz ao ponto de partida, o objetivo surpreendente da viagem de Lutterell para Avinhão era acusar um *inceptor* quase desconhecido, se não queremos ver em Lutterell um dissimulador de primeira ordem (acusar Ockham como pura desculpa *ad hoc* ante ao rei para poder logo apresentar sua polêmica com a Universidade ante o papa). Nesse ponto, Kelley oferece um novo documento que pode nos ajudar definitivamente a entender porquê a resposta de Lutterell ao rei era verdadeira, e também porque a acusação

⁵² Tomando como referência uma lista de proposições condenadas em Oxford em 1314, Kelley (1987, p. 7) chega a afirmar, que o Ockham leitor das *Sentenças* dificilmente perturbaria o chanceler da universidade. No entanto, isso parece ignorar os trabalhos de Brampton que, a partir dos manuscritos do comentário à *Física*, sublinham que as dificuldades para Ockham surgiram enquanto realizava a *lectio* sobre esta obra de Aristóteles, isto é, já em torno de 1322. Ademais, a lista de proposições ockhamistas questionadas em Avinhão corresponde ao *Comentário às Sentenças*, de maneira que este não era de todo inócuo. Em Avinhão, houve dois relatórios sobre o processo de Ockham. O resultado benigno do primeiro, pode ser uma boa indicação da natureza relativa dos alegados erros. O segundo relatório, muito mais rigoroso, nem sequer foi seguido de uma condenação pontifícia oficial (a condenação do 6 de junho de 1328 é motivada pela fuga, falta disciplinar). Se isso é pouco, Lutterell tinha em Oxford coisas mais graves do que se preocupar com o pensamento de Ockham.

contra Ockham era circunstancial (e mais política do que doutrinal). O documento é uma carta que um amigo de Lutterell, Stephen de Kettleburg, lhe escreveu enquanto este ainda ocupava a chancelaria de Oxford. Se trata de um documento sem desperdício, e não apenas pelo que nos diz do remetente e do destinatário, mas também pelo que nos conta da Cúria de Avinhão, e o que dela se pode extrair para o resto da Igreja daquele tempo. Kettleburg escreve, de Avinhão, informando que papa estava novamente a favor dos teólogos, de maneira que qualquer mestre experiente e digno que chegasse a Cúria permaneceria nela com grandes honras e com a possibilidade de ser nomeado bispo. Por isso aconselha Lutterell que buscasse um motivo para ir a Avinhão e *disputar* ali sobre questões teológicas que tenha preparado, lhe prometendo que obteria muito mais do que com sua carreira acadêmica (Kelley, 1987, p. 8, nota 26). Parece que o ex-chanceler seguiu o conselho de uma maneira mais ou menos próxima e isso significaria escolher um adversário acessível.

John Lutterell chegou em Avinhão em final de agosto de 1323 (imediatamente depois de conseguir a permissão de Eduardo II, e não em 1324 como Kelley escreve provavelmente rapidamente (1987, p. 1). Lutterell talvez tenha chegado com o *Libellus contra doctrinam G. de Occam* debaixo do braço, de acordo com o conselho de Kettleburg (Hoffmann, 1959, p. 3-102;). Apresentada a denúncia, João XXII aceitou iniciar o processo e enviou para Lutterell uma cópia do *Comentário às Sentenças* de Ockham já no início de 1325 ou um pouco antes, a fim de especificar, tanto quanto possível, os pontos doutrinários suspeitos, segundo Baudry (1950, p. 97) e Brampton (1966, p. 8).

Mas, o que ocorreu entre a chegada de Lutterell a Avinhão em 1323 e o início de 1325 ou final de 1324? Ockham é chamado a Avinhão em 1324 e talvez chega ali no final do verão (entre 21 junho até 20 setembro), depois de um curso normal na Inglaterra até junho desse ano. Se hospeda no convento franciscano da vila e pode se movimentar com liberdade dentro de seus limites; no entanto, é proibido de abandoná-la sem permissão. É o primeiro passo que mudará definitivamente o transcurso de uma vida destinada, em princípio, a ser menos polêmica e difícil do que resultará no final (Boehner, 1994, p. 6). Mas, ainda subsiste a pergunta: por quê transcorre um ano entre a chegada de Lutterell e a de Ockham, sobretudo, se o primeiro levava já elaborada a acusação contra o *inceptor*. Se pode conjecturar que os tramites em Avinhão ocorriam devagar, sobretudo, quando se tratava de um caso demasiado grave. Por outra parte, o *Libellus* mencionado não está datado, e não se pode assegurar que tenha sido composto pelo autor ainda na

Inglaterra e não em Avinhão; inclusive pode ser que Ockham tenha vindo à mente do ex-chanceler somente quando, na cidade francesa, ele teve que procurar uma *quaestio disputata*. Koch (1935, p. 362) somente pode oferecer:

[a] um *terminus a quo* (limite a partir do qual) (18 de julho de 1323) e;

[b] um *terminus ad quem* (limite até ao qual) (26 de agosto de 1325) tão amplos que permitem várias hipóteses.

O que parece atestado é que Lutterell respondeu ao envio do comentário ockhaminiano às *Sentenças* remetendo ao papa duas listas:

[1] uma com os textos suspeitos (56 textos) e;

[2] outra paralela com o erro de que se trata em cada caso (56 erros).

A Cúria pontifícia poderia ter outros defeitos, mas, entre eles parece que não estava a falta de seriedade no momento de tratar desses assuntos. Por isso, a lista de Lutterell foi confiada pelo papa a Jacobo Concoz, dominicano, arcebispo de Aix-en-Provence. Este leva a cabo uma peneira da qual só 29 citações saíram das listas feitas por Lutterell, ainda que por sua parte acrescente 22, até um total de 51 (Brampton, 1966, 8-9). Esta nova lista, junto com o livro e vários cadernos dos quais haviam sido tomados os artigos, foram enviados para a comissão criada por João XXII.

A comissão era formada por seis membros:

[a] três eram dominicanos: (Raymundo Béguin (patriarca de Jerusalém); Durando de São Porciano (bispo de Meaux) e Domingo Grima (bispo eleito de Pamiers);

[b] dois eremitas de Santo Agostinho: Gregorio (bispo de Belluno-Feltre) e João Paynhota;

[c] o sexto membro era o próprio Lutterell (Brampton, 1966, p. 9, nota 23).

Dentre eles, talvez John Lutterell era o mais importante nesse momento, ainda que não se deva esquecer Durando de São Porciano, que seguramente presidiu a comissão e que em alguns aspectos seria o mais próximo ao pensamento de Ockham. A comissão teria duas tarefas:

[1] examinar se os artigos foram devidamente extraídos dos textos (e assim foi feito literalmente) e;

[2] manifestar por escrito seu juízo sobre eles.

Não se conhece em detalhe o trabalho da comissão, mas sim seus resultados: foram redigidos dois *Relatórios (Informes)* sobre a lista dos 51 artigos

composta pelo bispo de Aix-en-Provence⁵³. O primeiro *Relatório* contém 51 artigos; nenhum deles é condenado com firmeza, nem as palavras *heresia* ou *herético* são mencionadas em alguma parte.⁵⁴ Com o primeiro *Relatório* estava aberto a um final feliz para Ockham. No entanto, o mesmo João XXII pode ter sido o responsável direto para que se iniciasse um segundo processo, para o qual a comissão teria recebido instruções mais severas do mesmo pontífice (caracterizado bem por Baudry, 1950, p. 96; Brampton, 1966, p. 18, ou Mollat, 1950, p. 44-58, 330-49). Se foi assim, o segundo *Relatório* (final), seguramente de 1326⁵⁵, não surpreende: contém 49 artigos (Brampton, 1966, p. 4, sem dúvida, por erro, fala de 51 artigos em cada um dos dois *Relatórios*, dos quais 7 são declarados heréticos, 37 falsos, outros considerados ridículos, e 3 não censurados.⁵⁶ Na elaboração dos *Relatórios*,

⁵³ Editados da seguinte maneira. O segundo *Relatório* por Pelzer, “Les 51 articles”, 1922 e uma reedição em coluna paralela realizada por Koch, “Neue Aktenstücke”, in: *Recherches* 8 (1936) p. 81-93, p. 168-94.

⁵⁴ Não se pode datar com precisão este primeiro *Relatório*. Porém, a maior parte dos estudiosos estão em desacordo com Kelley (1987, p. 2) que o data em 1323, isto é, com anterioridade da convocação de Ockham a Avinhão e tendo Lutterell como responsável por ele. Se o envio pelo papa para Lutterell do *Comentário às Sentenças* está corretamente datado, no início de 1325 (ou fins de 1324) e, o segundo *Relatório* da comissão se realizou a partir de março de 1326, então é possível conjecturar que o primeiro *Relatório* se realizou durante o ano de 1325 (ou no início de 1326).

⁵⁵ O *terminus a quo* (limite a partir do qual) é o 13.III.1326, data em que Durando de São Porciano se transferiu para Meaux, onde figura como bispo neste segundo relatório (Baudry, 1950, p. 99, nota 4). Porém, George Knysh (1986, p. 70) considera que o processo propriamente dito contra Ockham, apenas inicia em 1327; o primeiro *Relatório* não suporia uma inquisição em sentido estrito, e o filósofo inglês não estaria implicado em primeira pessoa até o processo de 1327 (Courtenay, 1990, p. 327-28, aceita os dados de Knysh, mas critica sua interpretação).

⁵⁶ Kock (1935, p. 362-70) faz um significativo estudo comparativo dos dois *Relatórios* (Baudry, 1950, p. 98ss.; Brampton, 1966, p. 14). Sobre a mudança de diagnóstico por parte da mesma comissão trabalhando sobre idêntica lista de textos em um período de tempo reduzido (em torno de dois, no máximo), Brampton pensa que os *magistri* foram claramente induzidos a isso (1966, p. 15). Isso seria consistente com a tese de Kelley de que o interesse de Lutterell sobre Ockham era, sobretudo, *político* e não doutrinal, de maneira que uma vez *colocado* na Cúria não estaria disposto a brigar contra os outros membros da comissão que não estavam convencidos da heresia de Ockham. No entanto, a suavidade do primeiro *Relatório* também seria explicável pela proximidade intelectual de Durando de

em cada caso o julgamento é fundamentado, explicando a razão da condenação e inclusive o significado das proposições que seriam condenadas. Certamente o filósofo inglês foi convocado para ouvir o que tinha a dizer, mas não conseguiu convencer o pontífice, embora, sem dúvida, usasse todos os meios à sua disposição (Baudry, 1966, p. 99-100).

Não há, todavia, testemunho de que fosse condenado pelo papa, como era necessário dar autoridade ao que era apenas um *Relatório* de uma comissão consultiva. O que sabemos, enfim, sobre os *Relatórios* é que foram enviados por João XXII a Jacobi Fournier para saber sua opinião (Brampton, 1966, p. 23. O cardeal Fournier seria futuramente o sucessor de João XXII como Bento XII). A condenação do dia 6 de junho de 1328 foi motivada pela fuga de Ockham de Avinhão e, portanto, não tem relação direta com as proposições de seu *Comentário às Sentenças* colocadas sob julgamento (Amman, 1931, col. 868). As fórmulas de arrependimento que conhecemos (de aproximadamente uma década mais tarde) não mencionam, em absoluto, aspectos filosófico-teológicos, mas somente políticos, e isso apesar de corresponder a pessoas muito próximas a Ockham. Disso farão uso os nominalistas de Paris em sua súplica a Luís XI em 1474 (Baudry, 1950, p. 100, nota 6, que cita a Argentré, *Collectio judiciorum*, p. 286).

Tomemos agora uma perspectiva mais ampla para observar a atmosfera europeia do momento, sobretudo, em dois aspectos que interessam aqui sobremaneira: a pobreza e a relação império-papado.

Quanto a primeira questão, a maior parte dos franciscanos, com seu ministro geral a frente, acreditavam que sua *Regra* representava a mais alta perfeição (expressa através da pobreza absoluta), segundo o exemplo e o ensino de Cristo e a aprovação de Nicolau III em sua *Exiit qui seminat*. Miguel de Cesena havia sido eleito para reger a Ordem no capítulo geral da Nápoles (29 de maio de 1316), quando já os frades menores estavam fortemente divididos entre *espirituais* e *conventuais*.⁵⁷ De fato, parece que a eleição de Cesena, que não havia participado

São Porciano que, como dominicano e provável cabeça da comissão, poderia ter influenciado muito no trabalho desta. É curioso que seja ele o único dos membros do tribunal que não assinou o *postscriptum* do segundo *Relatório* (Brampton, 1966, p. 19).

⁵⁷ Baudry, "Guillaume d'Occam", p. 103ss. Este autor assinala que o problema teria sua maior dimensão na Itália e França (ver também os artigos "spirituels" e "fraticelles" do *Dictionnaire de Théologie Catholique*). Este pode nos ajudar a compreender por que

até o momento na discussão, pretendia buscar a reconciliação entre os dois partidos. Esse objetivo é frustrado parcialmente, posto que uma parte dos espirituais não se submeteram a sua autoridade. É curioso observar uma vez mais o imprevisível da história: no último caso, Cesena não hesitará em castigar e fazer castigar aos recalcitrantes (1318); Bonagrazia de Bergamo também participará nesta tarefa; João XXII publicará a bula *Quorundam exigit* ordenando que os espirituais se submetam aos seus superiores. Por um golpe do destino, serão os espirituais posteriores os que tomam os argumentos do ex-geral da Ordem (Baudry, 1950, p. 105), Bonagrazia tentará até o cárcere, e João XXII mudará radicalmente de postura frente a este grupo, ao que mais tarde se adicionará Ockham.

João XXII, de escassa formação teológica e cercado, sobretudo, pelos dominicanos (também mendicantes, mas que não pleitearam a questão da pobreza com o mesmo rigor que os franciscanos), se opôs sempre as reivindicações dos espirituais, por mais franciscanos que fossem.⁵⁸ Contudo, seus pensamentos se manifestaram com clareza somente a partir da apelação que ante ele fazem os frades menores, molestados pelo inquisidor João de Belna. O papa aboliu as penas impostas por Nicolás III contra a discussão sobre essa matéria (*Quia nonnunquam*, 26 de março de 1322), e pede a opinião de especialistas. Entretanto, o capítulo geral franciscano de Perugia (1322) se antecipa à decisão do papa, aludindo a decretal *Exiit qui seminat* de Nicolau III, e afirmando a pobreza de Cristo. Indignado, João XXII responde com *Ad conditorem* (dezembro de 1322). Por sua vez, Bonagrazia é o encarregado de defender em Avinhão a postura da

Ockham, franciscano há muitos anos, não deixa um registro de seu pensamento sobre o assunto até mais tarde, quando se envolve diretamente na polêmica, que, desde a Inglaterra, estava longe. Isso não significa que desconhecia os graves acontecimentos que tinham lugar no continente nem que não tivesse opinião a respeito; mas aponta para uma vida centrada em aspectos mais acadêmicos.

⁵⁸ Baudry nos apresenta a um papa, João XXII, que sentiu o perigo implicado nas asserções franciscanas: se Cristo e os apóstolos haviam vivido sem nada próprio e, assim, haviam aconselhado, a Igreja, rica e poderosa politicamente, não estaria corrompida? (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 106). Ainda que os franciscanos concebessem a pobreza somente como um conselho (portanto, não obrigatório para seguir a Cristo), e se distinguem também distintos graus de perfeição, o fato de fundamentar sua própria opção pela pobreza no exemplo do Senhor teria que levantar dúvidas e suspeitas contra aqueles que pretendiam seguir Jesus Cristo mais de perto.

Ordem; sua *Appellatio* (14 de janeiro de 1323) terá como primeira consequência a condenação de seu autor de quase um ano de prisão na sede da Cúria, mas também é certo que João XXII modificou alguns pontos de sua *Ad conditorem*. No entanto, o papa retoma a postura contra a posição oficial dos franciscanos mediante a bula *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323), onde pela primeira vez declara que a pretensão franciscana de que Cristo e os apóstolos não tiveram propriedade alguma é herética.

Havia espaço, todavia, para mais bulas pontifícias desqualificando a pretendida pobreza absoluta, uma delas, *Quia quorundam* (10 de novembro de 1324), responde não somente aos franciscanos, mas também a *Declaración de Sachsenhausen* (22 de maio de 1324) a Luis da Baviera. Isso nos introduz na segunda polêmica anunciada (império-papado), que influirá também decisivamente na vida e no pensamento de Guilherme de Ockham. Luis da Baviera foi eleito imperador em 1314, mas de maneira um tanto irregular, o que permitiu ao seu oponente Federico da Áustria reivindicar igualmente o título (cf. Boehner, 1994, p. 10). As coisas não se resolvem sequer por meio da luta armada (vitória de Luis em Mühldorf, 28 de setembro de 1322). Ainda que, de fato, Luis atuasse como imperador (nomeado em 1323 por um vigário geral na Itália), João XXII seguirá reivindicando para si a administração do império quando sua sede está vacante (como, segundo ele, ocorria naquele momento). A ameaça de excomunhão para Luis da Baviera, se continuar a exercer o poder como imperador, se torna uma condenação em 1324, e no mesmo ano o papa o declara sem direitos ao império (Baudry, 1950, p. 101). Dentro dessa guerra de trincheiras, o alemão trata de tirar partido da polêmica sobre a pobreza, e publica a *Declaração* mencionada, que considera João XXII herege por sua postura contra os franciscanos. Porém, o que na verdade estava em jogo era a concepção da potestade civil e da potestade eclesiástica: o papa reclama uma função de árbitro e de gerente, que o bávaro não estava disposto a conceder-lhe (ele havia sido eleito e isso bastava, sem a necessidade de confirmação pontifícia).

Voltando para a trama sobre a pobreza, Miguel de Cesena aparece de novo no capítulo geral de Lyon (1325) como o homem da concórdia, pedindo que se respeite ao papa e a seus documentos (Baudry, 1950, p. 111, acredita que as acusações duplas contra o ministro geral deveriam ser provadas, entre outras razões por sua atestada posição mediadora e porque não há constância de que desobedecesse à ordem pontifícia alguma até 1328). De fato, tampouco há constância de que o papa estivesse se enfrentado com ele até que é chamado a

Avinhão. Por que então essa chamada? Boehner explica que João XXII suspeitaria dele quando em 1327 Luis da Baviera ocupa a Itália; por isso preferiria chamar para ali o geral (8 de junho de 1327) e tê-lo na Cúria (Boehner, 1994, p. 8). Cesena se desculpa várias vezes ante o papa por estar enfermo, e finalmente chega à cidade francesa em 1º de dezembro de 1327, quando Ockham já estava ali durante três anos. Ainda que o primeiro encontro entre João XXII e Cesena pareça cortês, os presságios não eram muito promissores (Baudry, 1950, p. 112), e de fato se impede o franciscano de abandonar a vila sem permissão. A tormenta explode em uma audiência (9 de abril de 1328) em que Cesena adere a declaração da Ordem em Perugia. Como consequência imediata, o papa o proíbe de assistir o capítulo geral que deveria ocorrer em Bolonha.⁵⁹ Contudo, este capítulo volta a elegê-lo como responsável de toda a Ordem. Por sua parte, Cesena compõe a *Appellatio* de Avinhão, na qual Guilherme de Ockham é testemunha, junto com Francisco de Ascoli y Bonagrazia de Bergamo.

Como teria sido o tempo de Ockham em Avinhão? Na realidade, se conhece muito pouco de seu dia-a-dia na cidade francesa. Cabe presumir que, ao menos até o segundo *relatório* da comissão encarregada de examinar seu *Comentário às Sentenças*, estaria ocupado, sobretudo, neste pleito e em escrever ou completar textos filosófico-teológicos. Seguramente conhecia Bonagrazia ao chegar em Avinhão; conheceu Cesena quando este foi convocado à Cúria. A relação com este último parece decisiva; segundo o próprio testemunho de Ockham, foi o ministro geral quem solicitou que ele examinasse os documentos de João XXII sobre a pobreza, e a partir desse estudo chegará a conclusão de que o papa é herege (*Epistola ad fratres minores*, 6, em: OP III). Mas isso vem da noite para o dia, como se antes de seu relacionamento com Cesena ele não sabia e não julgava as circunstâncias do momento? Pelo contrário, segundo Baudry, o filósofo inglês sofre uma evolução lenta, produto das circunstâncias pessoais infelizes que se reuniram na Cúria de Avinhão e da própria perseguição de que era objeto (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 101-2).

Enfim, Miguel de Cesena, Bonagrazia de Bergamo, Francisco de Ascoli e Guilherme de Ockham escapam de Avinhão em 26 de maio de 1328, de noite (veja

⁵⁹ Baudry (*Guillaume d'Occam*, p. 113) sustenta que a proibição de participar do capítulo é anterior à discussão. No entanto, se, como ele mesmo afirma, as relações entre o papa e o ministro geral haviam sido cortês, é mais coerente a ordem que apresenta Boehner (*The Tractatus*, p. 8): a proibição seria causada pela forte discussão.

o *Bullarium Franciscanum*, t. V, n. 711 para a notícia da fuga, e n. 714 para mais detalhes sobre esta e, sobretudo, para a excomunhão de Cesena e seus companheiros em 6 de junho de 1328). Chegados ao porto de Aigues-Mortes, o bispo Pedro de Arrablay tentará sem êxito fazê-los mudar de opinião, de modo que tomaram um barco que os levaria até Genova.⁶⁰ Finalmente chegam em Pisa, aonde oficiais do imperador, e ao que parece o povo mesmo em festa, os recebem em 9 de junho (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 116). O encontro com o imperador somente ocorrerá em 12 de setembro, quando este chega à cidade. É então quando a lenda põe na boca de Ockham estas palavras: *O imperator defende me gladio et ego defendam te verbo* (Trithemius, e um cronista do século XIV, citados por Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 124; cf. Amman, "Occam", col. 869; Boehner, *The Tractatus*, p. 10). Para o *Venerabilis Inceptor* havia chegado o que seguramente foi o ponto sem retorno. João XXII o excomunga com o resto dos fugitivos em 6 de junho do mesmo ano de 1328, e conseguirá que o capítulo geral franciscano de Paris faça sua a sentença e nomeie Guiral Ot no lugar de Miguel de Cesena.

O grupo de franciscanos fugitivos, todavia, permanecerá um tempo na Itália, junto ao imperador. Quando as coisas se complicam na península, ele estará se retirando para seus territórios alemães, até chegar a Munique já em 1330. Lá, se desenvolve inteiramente a última parte da vida de Ockham.

C. MUNIQUE (1330-1347?): TERCEIRO E ÚLTIMO CENÁRIO

Se a dificuldade maior para reconstruir a biografia de Ockham tem sido até aqui a escassez de dados pessoais e intransferíveis e, portanto, a necessidade de

⁶⁰ Até o detalhe do barco tem estado sujeito a controvérsia. Segundo alguns, o barco seria do imperador, o qual seria possível supor um acordo prévio. Para Boehner, o barco era somente gibelino (*The Tractatus*, p. 9). Knysh ("Biographical Rectifications", p. 77ss.), segundo dois documentos estudados, fala de um primeiro embarque em um navio gibelino (que não pode alçar ao mar por causa de uma tormenta) e de um trasbordo para outro barco, desta vez do imperador (que partiria para a Itália em 3 de junho). Para Knysh, isso desqualifica as cartas pontifícias segundo as quais Ockham escapou de Avinhão uma vez supôs que a nave solicitada por ele se encontrava já em Aigues-Mortes.

utilizar de hipóteses mais ou menos fundamentais, a situação não muda muito a partir deste momento. Se pode dizer mais dos frades que fugiram de Avinhão do que dele em particular; e se pode dizer muito mais das circunstâncias políticas e religiosas que o rodearam do que os pormenores de sua vida. Esta segue sendo reconstruída a partir de indícios e usando, se é possível, o sentido comum. Esperançosamente, que a investigação histórica e literária possa aportar mais dados para conhecer o contexto em que se desenvolve o pensamento polêmico e político de Guilherme de Ockham.

Por sua parte, Baudry situa o filósofo no convento franciscano de Munique, a sombra do imperador, e pronto para levar a cabo uma luta que durou quase vinte anos e enfrentou três pontífices sucessivos (João XXII, Benedito XII e Clemente VI) (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 123). À primeira vista pode resultar estranho que sua residência fosse o convento dos frades menores, levando em conta a excomunhão que Ockham sofreu junto com seus confrades fugitivos de Avinhão, e a eleição de um novo ministro geral da Ordem, não muito regular, em Paris. A explicação poderia estar no papel desempenhado por esses franciscanos em Munique. Segundo Baudry (*Guillaume d'Occam*, p. 119), assumem o lugar de Marsílio de Pádua como conselheiros prediletos do imperador. Em troca, ele apoiaria Miguel de Cesena em sua reivindicação de permanecer como geral dos franciscanos, o que poderia ser justificado pela eleição irregular de seu sucessor, pela invalidade das decisões tomada contra ele por um papa herético (segundo a *Appellatio de Sachsenhausen*, por exemplo), e até pelo depósito do selo oficial da Ordem em mãos de Cesena.

Mas, qual era a verdadeira situação do grupo em Munique? Em primeiro lugar, os textos (e o sentido comum) nos falam de uma estreita convivência, pessoal e intelectual. Assim, as ideias de Cesena, Bergamo e Ockham podem às vezes se confundir; inclusive, segundo algum autor, as diferenças nunca seriam de fundo, mas sobre pontos secundários, ou de estilo (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p.143). Os três estavam embarcados em um trabalho contínuo para justificar suas posições sobre a pobreza e também contra os abusos do papa em relação ao império.

Com efeito, nem tudo eram facilidades. Luis da Baviera era antes de tudo um político e atendia mais as razões de estado do que de pensamento e doutrina. Por isso, cada vez que a razão política (e as circunstâncias) lhe ditava a conveniência de entender-se com o papa, impunha silêncio a Ockham e a todo o grupo, e inclusive ameaçara seu refúgio em Munique. O apoio prestado e o conselho

recebido eram, pois, de oportunidade (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 130). Desde logo, as negociações entre o poder imperial e o pontifício eram delicadas e nenhuma das duas partes se mostrou disposta a ceder o suficiente. Quando se rompem em 1333, o imperador tinha além disso uma razão a mais para atacar João XXII, seus sermões sobre a visão beatífica (cf. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII*). Estes produziram um verdadeiro escândalo (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 148), e não deixaram de ser aproveitados por Ockham e seus confrades, que viam nele uma inesperada confirmação de suas condenações ao papa como herege.

João XXII morre em 4 de dezembro de 1334, e parece que em seu leito de morte pediu perdão e se submeteu a toda a ortodoxia da Igreja (cf. Boehner, *The Tractatus*, p. 13). Poucos dias mais tarde, em 16 de dezembro, é eleito papa Benedito XII; diferente de seu antecessor no pessoal, no entanto, seu governo não suporá mudança fundamental alguma, nem quanto a polêmica sobre a pobreza nem quanto as relações império-papado (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 185, e Mollat, *Les Papes*, p. 68-81, p. 350-4). Contudo, as negociações entre pontífice e imperador a partir de 1335 interessam aqui especialmente. O papa já não exige a renúncia de Luis da Baviera ao império, mas sim que expulse de sua corte os maus conselheiros como Cesena, Ockham, etc.; por sua parte, o imperador se mostra disposto a fazer concessões, entre elas a entrega de seus assistentes religiosos se estes resistirem à autoridade do papa. Eles devem ter visto o desastre muito perto se soubessem os termos exatos das conversações, mas, por fortuna para eles o rei da França empurrou Luis da Baviera para a aliança com a Inglaterra, o que supôs uma nova ruptura com o papa. O mesmo ocorrerá em 1338, com o acréscimo de fortes escritos de parte do imperador e dos príncipes alemães, que uma vez mais o apoiam: *Fidem catholicam* (com a assinatura do imperador e, segundo Baudry, a inspiração provável de Bonagrazia – *Guillaume d'Occam*, p. 196); reunião dos príncipes alemães em Rense (Luis havia sido eleito legitimamente e não precisa confirmação papal, pelo que se pede ao papa que revogue os decretos contrários de João XXII); e colaboração de Rense no documento *Licet iuris* da dieta de Frankfurt (também em 1338).

Clemente VI, eleito após a morte de Benedito XII em 1342, e diferente tanto deste quanto de João XXII, teria em comum com eles os velhos problemas, e será objeto igualmente da crítica de Guilherme de Ockham (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 226-7; Mollat, *Les Papes*, p. 84-92, p. 354-7). O que mudou foi a situação política. A Alemanha parecia cansada da luta com o papa (que teria

consequências não somente doutrinárias), e o matrimônio do filho de Luis da Baviera com Margarita de Maultasch scandalizou a muitos, enquanto outros não se ajustaram devido a interesses políticos (além de ser o motivo da *Consultatio de causa matrimoniali* de Ockham). As conversações entre o papa e o imperador, que uma vez mais deverão colocar entre parênteses seus conselheiros religiosos, não chegam a nada. Como se não bastasse, vários eleitores escolhem Carlos IV de Luxemburgo como novo imperador. Com efeito, este não foi acolhido totalmente na Alemanha, e Luis não se dá por vencido, ainda que conhecesse as dificuldades do momento.

O que há de Ockham nesse momento? Se a situação do grupo nunca foi muito lisonjeira (excomunhão, deposição de Cesena aceita paulatinamente na Ordem, isolamento, dependência das condições políticas), as circunstâncias em que vive o filósofo inglês são de especial gravidade. Cesena morre em 29 de novembro de 1342 deixando para Ockham o selo oficial da Ordem e tornando-o vigário desta; Bonagrazia havia morrido em 19 de junho de 1340; Francisco de Ascoli se submete ao papa um pouco mais tarde, em 1º de dezembro de 1343; enfim, Henrique de Talheim se subordina também por essas datas (ainda que tenha reincidido depois). Assim, Ockham estava cada vez mais isolado e, no entanto, como seus cálculos não eram de natureza política, seguiu adiante e não se separou de Luis da Baviera (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 230-1). Ao contrário, segundo a versão comum até a pouco, vai ser o imperador que de repente desaparece, deixando ao franciscano mais intemperes.⁶¹ De fato, o imperador morre em 11 de outubro de 1347 ao cair do cavalo em um jogo de caça; mais do que um veria nisso o julgamento de Deus contra aqueles que resistem ao seu vigário na terra.

O que resta, segundo a expressão de Boehner, “a cortina cai”? (Boehner, *The Tractatus*, p. 15)? Em primeiro lugar se tem discutido muito sobre uma possível reconciliação de Guilherme de Ockham com a ordem franciscana e com a Igreja. Boehner e Baudry coincidem em assinalar seu provável desejo a respeito, talvez motivado não somente pela pressão das circunstâncias e o temor de ser entregue ao papa por parte dos príncipes alemães, mas também levado por sua própria consciência e a previsível aproximação de sua morte (Boehner, *The Tractatus*, p.

⁶¹ Ver infra a discussão sobre a data da morte de Ockham. Se, conforme a inscrição funerária de Munique, morreu em 10 de abril de 1347, foi o imperador quem sobreviveu a seu conselheiro.

15; Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 241). No entanto, ainda que Boehner creia verossímil que a reconciliação se tornasse efetiva, Baudry se inclina pela negativa, pois uma submissão notória como esta deveria ter deixado uma constância da qual até se carece. As fontes mais próximas a Ockham (como Conrado de Megenberg) não o mencionam entre os reconciliados e às vezes se o incluem positivamente entre os hereges. As primeiras fontes em que aparece a submissão são tardias.⁶²

Investigações posteriores colocam nova luz sobre tudo isso. Em 1960 Brampton apresenta as duas tradições fundamentais sobre a morte de Ockham, e faz uma crítica das fontes que têm permitido datar em 1349 (deixando assim espaço para a reconciliação). O autor discute em especial quatro documentos básicos para esta tese; deles, dois são relegados como falsificações, e um terceiro questionado como obra de Ockham (Brampton, "Traditions related", p. 442-9, e também seu "Ockham and his alleged authorship", p. 30-38; Gál, "William of Ockham", p. 90-5). O quarto é uma carta de Clemente VI a Guilherme Farinerius com data de 8 de junho de 1349 (reconhecida no *Bullarium Franciscanum*, t. VI, n. 508a). Na carta, o papa concede permissão para reconciliar, sob certas condições e uma fórmula especial, a vários franciscanos que o pediram; menciona ademais a um *Wilhelmus de Anglia*, que devolveu o selo franciscano para Farinerius (eleito geral dos franciscanos no capítulo de Verona de 1348). Entretanto, para Brampton tanto a carta mesma como a história do selo são testemunhos muito débeis.

As dúvidas de Brampton se confirmariam em 1982 por Gedeon Gál ("William of Ockham"). Este aceita logo a autenticidade da carta de Clemente VI para Farinerius e descobre ademais a petição que origina a missiva pontifícia (que Gál transcreve no sumário dentro de seu artigo). Graças a este achado pôde confirmar suas suspeitas sobre este *Wilhelmus de Anglia*, pois em nenhum outro documento pontifício se chama assim ao filósofo inglês (mas que se acrescenta sempre, de uma ou outra maneira, Ockham). Aquele para quem se pede ao papa a reconciliação é "*Guillelmus de Anglia socius fratris Guillelmi Ocham*". Foi este quem devolveu o selo para Farinerius (depois de haver recebido de Ockham, como *socius* seu) e que pediu para se conciliar com a Igreja. Por que designar ao outro Guilherme dessa maneira, em relação com Ockham? Justamente, pensa Gál, para evitar qualquer confusão e obter sem problemas o pedido, coisa não fácil se se

⁶² Trithemius († 1516), *Chronicon*, 279; Aventinus († 1534), *Annalium*, p. 279. Este último texto atribui a Ockham *Quia saepe iuris* (= *De electione Caroli IV*), que, por referências internas, deve ter sido escrito entre janeiro e maio de 1349.

tratava de Ockham. A resposta de Clemente VI mostra que o procedimento funcionou, e, acrescenta Gál, a menção de *Guilelmus de Anglia* na resposta apontaria ao que já não era possível a ambiguidade: Ockham estaria morto (ao menos antes de junho de 1348, data da petição de Farinerius ao papa).

Com este último fica avançada já que a convicção generalizada em alguma bibliografia contemporânea importante não é certa (cf. Boehner, *The Tractatus*, p. 15, ou Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 244): Ockham não morreu em 1349, nem pela peste negra. Quando então? A segunda tradição a que se refere o artigo de Brampton recém mencionado é a fundamentada em uma inscrição funerária da igreja franciscana de Munique: "O ano do senhor de 1347, em 10 de abril, morreu o reverendo e doutíssimo padre frei Guilherme, chamado Ockam de Anglia, doctor na sacrossanta teologia".⁶³ Superadas as suspeitas sobre lápide, não há evidência que permita negar sua exatidão. Segundo o testemunho de Vogl⁶⁴, Ockham foi enterrado no lado esquerdo do altar maior, entre o altar e o coro, e o lugar foi marcado com uma pedra da inscrição. Junto a ele jazem Bonagrazia de Bergamo (com a data de 13 de junho de 1347, talvez arranjado para fazer coincidir com o desaparecimento de Ockham e do imperador – Brampton, "Traditions", p. 444) e Miguel de Cesena (29 de novembro de 1342).

Se pode fazer um balanço? Se é assim, talvez possam servir como tal as palavras moderadas de Boehner, que, se referindo primeiro a carta de Ockham ao capítulo de Assis, e logo ao conjunto de sua obra, desaprova a desobediência, a linguagem subindo de tom (ainda que o situando em seu contexto medieval) ou a falta de espírito franciscano, mas não duvida de sua sinceridade nem de sua boa-fé (Bohner, *The Tractatus*, p. 12-13). Se a estas podemos acrescentar um pensamento valente, mas mais moderado do que as vezes se pensou, estará justificado situá-lo na *via media* do pensamento político medieval.

⁶³ "Anno Domini MCCCXLVII iv idus Apriles obiit admodum reverendus et doctissimus pater frater Wilhelm dictus Ockam ex Anglia sacrosanctae theologiae doctor" (transcrição de Brampton no artigo "Traditions", p. 442, nota 4). O epitáfio diz literalmente: "A. DNI MCCCXLVII. IV. ID. APR. O. A. R. ET DOCTISS. P. F. WILHELM DICTUS OCKAM EX ANGLIA SS. THEOL. DOCT". (Gál, "William of Ockham", p. 95).

⁶⁴ Vogl, Narcissus († 1755), "Primus fasciculus monumentorum Ecclesiae Fratrum Minorum Monachii", in: Ms. Munich clm 1755, p. 33-34 (devo a citação a Brampton, "Traditions", p. 442).

A BIOGRAFIA DE GUILHERME DE OCKHAM EM DATAS

Resumo cronológico do capítulo

1284 — Guilherme nasce na vila de Ockham, Surrey.

1298 — Começa a estudar Artes aos catorze anos.

1302 — Ingressa como noviço na ordem franciscana aos dezoito anos.

1306 — Ordenado como subdiácono pelo bispo Winchelsey (Southwark, diocese de Winchester) aos vinte e dois anos.

1307 — *Magister Artis* aos vinte e três anos. Com o novo curso começaria os estudos de teologia.

1309 — Pode ter sido ordenado sacerdote aos vinte e cinco anos.

1316 — Bacharel em teologia.

1317-18 — *Reportatio* sobre as Sentenças em Londres?

1318 — Recebe licença para confessar do bispo Dalderby (diocese de Lincoln, da qual dependia Oxford).

1320 — Termina os estudos de teologia, mas, todavia, não é *Magister regens* (e os acontecimentos posteriores o impediram que chegasse a sê-lo; daí o título *Venerabilis Inceptor*).

1320 — Guilherme de Ockham, do convento franciscano de Reading, recebe licença para confessar do bispo Martival (diocese de Salisbury).

1320-24 — Ensina, ao menos, em dois estúdios, que podem ser em Londres, Reading ou Oxford.

1322 — *Lectio* sobre a *Física* de Aristóteles; primeiras objeções sérias a seu ensino.

1324 — É chamado a Avinhão, onde chega seguramente ao fim do verão (depois de um curso normal na Inglaterra).

1325 — Primeiro *Relatório* da comissão pontifícia encarregada de examinar uma lista de 51 artigos extraídos do seu *Comentário às Sentenças* (como consequência da acusação de J. Lutterell).

1326 — Segundo *Relatório* da comissão pontifícia, desta vez incluindo acusações de heresia. No entanto, não há condenação pontifícia oficial.

1328 — Fuga de Avinhão em companhia de Miguel de Cesena, Bonagrazia de Bergamo, Francisco de Ascoli e Henrique de Talheim. Embarque para a Itália no porto de Aigues-Mortes.

1328 — João XXII excomunga Ockham por sua fuga.

1328 — Chegam a Pisa depois de desembarcar em Genova.

1328 — A licença de confissão recebida do bispo Martival é transferida para outro frade.

1328 — Se encontram pela primeira vez com Luis da Baviera.

1330 — Chegada a Munique, sempre acompanhando o imperador. Ali residirá no convento franciscano até o final de sua vida.

1330-47 — Atividade como escritor (político, sobretudo), propagandista e conselheiro, interrompida ou amenizada cada vez que o imperador estabelecia tratos com os papas sucessivos (João XXII, Benedito XII, Clemente VI). Seu isolamento se faz cada vez maior: desaparecem Bonagrazia (1340), Cesena (1342), e também Marsílio (ca. 1343); Ascoli se submete a Inquisição.

1347 — Morre *impenitente* (segundo a expressão de Gál) no convento franciscano de Munique, em cuja igreja é enterrado junto a Bonagrazia de Bergamo e Miguel de Cesena. Tem aproximadamente sessenta e três anos.

4. A OBRA POLÍTICA DE GUILHERME DE OCKHAM⁶⁵

A. *ALLEGATIONES RELIGIOSORUM VIRORUM*

Entre a produção literária do grupo de franciscanos fugitivos de Avinhão em 1328 (e inclusive entre um grupo mais amplo de autores na mesma linha de pensamento) nem sempre é fácil distinguir a autoria dos textos, sobretudo, tendo em conta as dificuldades de transmissão como são os silêncios ou os erros nos manuscritos. Ainda hoje, um autor como Richter expressa enormes dúvidas sobre obras classicamente atribuídas a Ockham, embora ele mesmo admita que seus argumentos não são um recibo para a maioria da crítica (Richter, p. 94). Além do mais, é comumente aceito que a primeira obra em que se pode ver com clareza a pluma de Guilherme de Ockham é este texto, escrito junto a Henrique de Talheim, Francisco de Ascoli e Bonagrazia de Bergamo (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 122).

Miguel de Cesena, já declarado por João XXII na questão antes de fugir de Avinhão, é deposto também pelo capítulo geral dos franciscanos celebrado em Paris (11 de junho de 1329), o mesmo que nomeia a Guiral Ot, homem de confiança do papa, como novo ministro geral. Cesena e seus companheiros não podiam deixar de considerar inválida tanto a deposição como a eleição posterior, e, para dizer a verdade, tinham algumas razões de peso a seu favor (sobretudo no que diz respeito ao processo eletivo de G. Ot – cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 122). A obra expressa essa reação, e pode ser datada no segundo semestre de 1329.

Quanto a seu conteúdo, começa dando conta dos fatos para logo provar com diversas razões que tanto a deposição de Cesena quanto a eleição de seu sucessor foram inválidas inclusive do ponto de vista jurídico (nesse aspecto deve

⁶⁵ A ordenação dos títulos corresponde a cronologia que se considera mais provável. O catálogo das obras políticas de Ockham com suas siglas se oferece acima (no início) na parte referente a “Siglas, abreviaturas, modos de citar”, e também, de modo mais completo, infra “Fonte e Bibliografia”. Quanto a obra filosófica e teológica tem sido editada criticamente em sua integralidade pela Universidade de Saint Bonaventure no Estado de Nova York (cf. Beckmann, p. 13-4).

ter intervindo em especial o jurista do grupo, Bonagrazia de Bergamo). Mas o que mais importa para a filosofia política é o tratamento do poder pontifício e seus limites, e é seguramente aqui onde Ockham pode ter tido um papel maior na composição.

B. OPUS NONAGINTA DIERUM

A primeira obra *maior* que se atribui unicamente a pena de Ockham esperará, todavia, alguns anos para vir à luz (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 289, que cita a Miethke, *Ockhams Weg*). A motivação desse trabalho é clara: responder aos escritos de João XXII sobre a pobreza evangélica (em especial *Quia vir reprobus*), e mostrar os erros e heresias em que caiu. O método quer ser uma espécie de comentário de textos; parágrafo por parágrafo, examina os textos do papa, dá conta de seus erros, denuncia quando não entende ou não faz justiça as apelações de Miguel de Cesena, etc. Agora, seria ingênuo considerar que se trata de uma exposição puramente objetiva de uma disputa em que o relator não toma partido no texto; seu temperamento, sua formação acadêmica, e também suas ideias políticas estão ali (embora de modo embrionário – cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 155-7, e também Offler, *Guillelmi de Ockham*. II, xvi).

Quanto ao título, Ockham mesmo explica que se deve a sua redação em noventa dias, escrevendo rapidamente, razão pela qual pede desculpas pelas possíveis obscuridades e falhas de estilo que contenham. Se isso é correto, Ockham deveria ser um grande trabalhador, o qual é possível se admitir à luz do volume de escritos filosófico-teológicos que compôs até 1328 (em sua maior parte até 1324). Além do mais, embora se trate de um texto complexo e nem sempre claro, o autor deve ter pensado sobre esses temas com anterioridade e amplamente. Isso explicaria de alguma maneira que, à exceção de AVR, não escreveu nada desde a fuga da Cúria pontifícia (ao menos, nada que conhecemos).

No que diz respeito a sua datação, não é fácil fixá-la. O *terminus ad quem* mais seguro é a morte de João XXII (4 de dezembro de 1334), pois o texto claramente o supõe vivo. Afinando mais, se pode arguir que é também anterior a primavera de 1334 (se é a OND a obra a que se refere Ockham na carta ao capítulo de Assis que se celebra nessa data), e inclusive anterior a 19 de

dezembro de 1333, quando Guiral Ot teve que se retratar ante uma comissão de teólogos pelo apoio prestado em Paris aos sermões sobre a visão beatífica de João XXII (o que seria um argumento a mais, não somente contra o papa, mas contra o novo geral da Ordem). Por outra parte, a OND se refere aos mencionados sermões do papa, em especial os pronunciados em 5 de janeiro e 2 de fevereiro de 1332 (cf. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII*). Além do mais, suporia um certo desenvolvimento da polêmica sobre a visão beatífica, pois menciona a proibição de Guiral Ot aos franciscanos de predicar teses contrárias as do papa. Em consequência, Baudry se inclina pelo ano de 1333 como data de sua composição (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 150ss.).

Permanece, pois, como um dos textos fundamentais do autor inglês, em especial pelo que concerne ao problema da pobreza evangélica. Não cabe dúvida de que se trata de expressar opiniões que vão mais além de sua própria, e que utiliza livremente fontes alheias (Offler, *Guillelmi de Ockham*. II, xviii), mas não é menos certo que a estrutura, o estilo e os conteúdos o são próprios em sua maior parte.⁶⁶

C. *DIALOGUS I*

A obra fundamental de Guilherme de Ockham devia constar de três partes, da qual essa primeira é a única que nos tem chegado em sua integralidade e também a mais extensa.⁶⁷

⁶⁶ Entretanto, não chega a maturidade e a altura dos conteúdos do *Dialogus* (sobretudo, em sua Parte III, no que respeita ao pensamento político). Por isso se deve descartar a hipótese de Goldast que considera a OND como parte do *Dialogus III* (Goldast, *Monarchia*. II, 993). Baudry rechaça esta tese por razões evidentes: a OND não tem forma de diálogo, e, se é certo que defende Cesena, o verdadeiro objeto da obra é a *Quia vir reprobis* e seu autor, João XXII (*Guillaume d'Occam*, p. 154). Ademais, inclusive Richter aceita sua autoria ("In Search", p. 100).

⁶⁷ Pode ser que não conheçamos a segunda parte em absoluto (e talvez nunca tenha sido escrita; ver *infra De dogmatibus papae Ioannis XXII*). Da terceira parte somente contamos com os dois primeiros tratados, os de índole teórica (também cabe duvidar se o resto foi escrito ou não). A primeira parte ocupa umas 340 páginas na edição em folio de Goldast

Quanto a sua datação, a tendência primeira foi situá-la em 1338 ou inclusive depois, posto que as preocupações que se manifestam na obra seriam alheias a Ockham antes dessas datas (assim, por exemplo, Brampton, “Introduction”, em: *Guglielmi de Ockham epistola ad fratres minores, xviii-xix*). Agora, essa suposição parece cair por terra quando se lê com atenção obras como ARV ou OND: é certo que os principais temas políticos não estão ainda desenvolvidos, mas já aparecem de maneira embrionária (cf. Baudry, *Guillaume d’Occam*, p. 157). Mais ainda, a heresia (o grande tema do D I) está claramente em qualquer um dos textos anteriores.⁶⁸ Atendendo ao próprio texto, ele supõe que João XXII (morto em 4 de dezembro de 1334) vive ainda e menciona seus sermões sobre a visão beatífica pronunciados nos primeiros dias de 1332. Ademais, pode pressupor certa difusão dessas predicções e as primeiras condenações contra os adversários do papa. Por outra parte, parece posterior a OND, pois essa não menciona D I tratando-se de uma obra maior cujo conteúdo está em relação com o daquela (Baudry, *Guillaume d’Occam*, p. 161ss.). Assim pois, poderia ser datada entre 1333 e 1334.

No que se refere a seu conteúdo e estrutura, se tem adiantado já que o tema central é a heresia. O desenvolvimento, em sete livros, permite conhecer o pensamento do autor sobre o conceito de heresia e da verdade católica, as condições para que alguém seja declarado herético ou protetor de hereges (com atenção especial a *pertinácia*), quem pode declará-lo e julgá-lo como tal (sobretudo no caso do pontífice, que pode errar como qualquer outro cristão), e de que penas são dignos. Não obstante, o método seguido faz com que a interpretação do texto deva ser cautelosa, e sempre a partir de uma leitura muito atenta da própria obra e de sua comparação com outras do autor (quando isso seja possível): a petição do

(frente a umas 30 páginas do *De dogmatibus* (...)) e quase 200 da suposta segunda parte, sempre na mesma edição).

⁶⁸ Sobre um tema como o concílio, importante para a heresia (e para a verdade católica como termo correlativo), escreve Teodoro de Andrés: “Todo o pensamento de Ockham referente ao Concílio se pode dizer que está plena e definitivamente desenvolvido no *Dialogus*, sendo por isso não somente, não necessário, mas até inútil tentar recorrer a alguma evolução histórica de seu pensamento sobre o particular ao longo de suas restantes obras político-eclesiológicas” (Andrés, “A propósito del pretendido conciliarismo”, p. 720). Isso supõe uma certa maturidade de pensamento de que não há necessidade de atrasar temporalmente, ao menos pelo menos no que diz respeito a assuntos como heresia e outros relacionados a ela; Ockham começou a pensar sobre esses temas ao menos a partir de 1327, quando entra em contato direto com Miguel de Cesena.

discípulo, o mestre intervirá recitando as opiniões que convenham as perguntas daquele, mas sem indicar qual é seu próprio critério ("Prologus in Dialogum", em: Goldast, *Monarchia*, t. II, p. 398).

D. EPISTOLA AD FRATRES MINORES

Do ponto de vista formal, se trata de uma carta que Ockham dirige aos franciscanos reunidos no capítulo geral de Assis (15 de maio 1334, festa de Pentecostes). Frente a suposição de Baudry, que explica o texto como resposta a uma possível tentativa da Ordem para recuperar Miguel de Cesena e seus companheiros (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 170), Offler considera que a importância em si do capítulo (que convocava cada três anos a representantes de todos os frades menores) justifica a intenção de Ockham por explicar sua postura, ao menos ante seus confrades e talvez também ante a um público mais amplo (Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, p. 2). Quanto a sua datação, a data de Pentecostes de 1334 pode servir como indício; a epístola seria composta algumas semanas antes para que pudesse chegar sem contratempos em Assis.

Sem a profundidade da OND ou do *Dialogus* pelos mesmos imperativos do gênero literário escolhido, a EFM é, contudo, uma fonte preciosa para a vida e a personalidade de Guilherme de Ockham (Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, p. 3), e também para seu pensamento político-polêmico: a (in)falibilidade e o poder pontifício, os erros de João XXII sobre a pobreza evangélica e franciscana, a concepção de Igreja como o conjunto dos crentes em Cristo através dos tempos e a possibilidade de que fique reduzida a um pequeno número de fiéis, a intervenção dos laicos em matérias de fé (cuja discussão não fica reduzida a Igreja como o conjunto dos crentes em Cristo através dos tempos e a possibilidade de que fique reduzida a um pequeno número de fiéis, a intervenção dos laicos em matérias de fé (cuja discussão não fica reduzida aos prelados ou ao concílio), tudo isso está presente em um texto tão breve e relativamente antecipado ao conjunto da obra política ockhamista (1334) (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p.171, e Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, p.4).

E. *TRACTATUS CONTRA IOANNEM XXII*⁶⁹

Uma das intervenções pouco afortunadas de João XXII em questões teológicas foram os já aludidos sermões sobre a visão beatífica. Amigo dos dominicanos, devoto de Tomás de Aquino (que sob seu reinado foi declarado santo), não era tão estranho que o papa defendesse a demora da visão de Deus pelos santos até o juízo final, isto é, até que se produzisse a ressurreição dos corpos e haveria pessoa em termos próprios (e não somente a alma separada). Tudo isso estava de acordo com uma corrente primitiva da Igreja, e em teoria podia ser defendida por qualquer católico, posto que ainda a Igreja não havia se pronunciado a respeito oficial e definitivamente. No entanto, ao menos a partir do princípio do século XIII, a evolução do pensamento teológico havia ido por outros caminhos, e a opinião comum era que os santos viam a Deus de maneira imediata depois da morte (cf. Mollat, *Les Papes*, p. 54, e, com muito mais detalhe, Dykmans, *Les sermons*, p. 34-9; quanto a Tomás de Aquino, ver, *Summa Theologica* I.II, q. 4, sobretudo, o artigo 5). Sendo assim, os teólogos da própria cúria pontifícia (como o cardeal Jacobo Fournier, depois Benedito XII), a Universidade de Paris ou a ordem franciscana se opuseram a João XXII de tal maneira que por duas vezes teve que submeter sua doutrina à fé da Igreja. A primeira foi em um consistório público que ele mesmo convocou (de 28 de dezembro de 1333 a 3 de janeiro de 1334), e a segunda através de uma carta apostólica, já em seu leito de morte (3 de dezembro de 1334).

Essa carta é o objeto quase exclusivo da nova obra. Ao atrevimento por parte do papa em entrar em uma matéria delicada sem o suficiente aviso e contra o que já era opinião recebida da Igreja (Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, p. 20), se uniam agora algumas circunstâncias um tanto confusas aproveitadas por seus adversários. Como a morte chegou a ele no dia seguinte, não pode selar a carta de retratação (o fez Benedito XII em março do ano seguinte). Isso facilitou a acusação de que o papa já não estava em pleno uso de suas faculdades quando escreveu o *dicto*, ou que inclusive se tratava de um texto composto pelos cardeais. No entanto, Ockham não podia demonstrar isso e se concentra em provar a

⁶⁹ Este título se deve a R. Scholz, primeiro editor (parcial) da obra (Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften, p. 396-403). O *incipit* do único manuscrito que até agora se conhece é “Non invenit locum poenitentiae Ioannes XXII”.

insuficiência do documento. Se João XXII havia caído em heresia (como se mostra através do exame de seus erros), o documento pontifício é inválido, não cumpre as condições necessárias, e inclusive supõe uma reiteração de suas posturas prévias. Por sua vez, para esclarecer tudo isso, Ockham trata também o problema teórico da heresia (cuja chave é a *pertinácia*) e das verdades católicas (distinção entre aquelas que devem ser cridas explicitamente por qualquer cristão e aquelas que não são necessárias de se afirmar de tal maneira). Por fim, o franciscano inglês implica também Benedito XII na polêmica: se este não trata seu predecessor como herege, ele mesmo se tornará seu cúmplice. CI se converte assim no complemento de DI, ao expor em primeira pessoa o que se oculta sob a forma de diálogo objetivo no caso da primeira parte da obra magna (da qual está separada por um espaço de tempo maior de dois anos).

A datação não oferece especiais dificuldades. Como *terminus a quo* serve a própria retratação (3 de dezembro de 1334), que tardaria algum tempo em ser conhecida e discutida. Por outra parte, CI não menciona em absoluto a bula *Benedictus Deus* de Benedito XII, sendo este um possível argumento a seu favor (datada de 29 de janeiro de 1336, encerrada a polêmica iniciada por seu antecessor defendendo a visão imediata de Deus depois da morte dos santos). Em consequência, se pode datá-la em 1335, talvez já avançado o ano.

Por último, duas anotações sobre os valores da obra, destacados por Baudry. Em primeiro lugar, o esforço por situar as palavras de João XXII em seu contexto histórico, algo próprio da crítica moderna, mas não usual naquele momento. Em segundo lugar, e mais importante ao que nos concerne, a distância que esse texto ockhamista estabelece com as doutrinas de Marsílio de Pádua, muito mais radicais, mas também menos ricas e matizadas (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 184).

F. DE DOGMATIBUS PAPAE IOANNIS XXII

Conforme alguns manuscritos e a edição do texto com que contamos (Goldast, *Monarchia*, II, p. 740-70, que reconhece por sua vez o *editio princeps* de J. Trechsel, Lyon, p. 1494-98), esta obra foi tomada durante muito tempo pela segunda parte do *Dialogus*. No entanto, hoje a crítica a considera como um texto independente. Em primeiro lugar, por uma razão formal: frente ao *diálogo objetivo*

das outras duas partes do *Dialogus*, este é um trabalho expositivo em que o autor apresenta abertamente seu pensamento. Em segundo lugar, se o título responde ao anunciado no prólogo geral ("De dogmatibus Iohannis 22": Goldast, *Monarchia*, II, p. 398), não é assim que o conteúdo concreto se projetava em várias passagens da primeira parte (opiniões do papa sobre a pobreza, potestade temporal do papa e do imperador, capacidade deste para depor o pontífice quando caía em heresia, etc.). Finalmente, quando Ockham redige a parte terceira do *Dialogus*, a segunda estava, todavia, em projeto, enquanto a DPI possa ser datada em 1334 (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 174-5; cf. Knotte, *Untersuchungen*, p. 31ss.).

Quanto as circunstâncias que motivam a obra, são as mesmas que originaram o tratado CI. O projeto da crítica é, nesse caso, as primeiras das retratações de João XXII, que tiveram lugar no consistório convocado por ele mesmo nos últimos dias de 1333 ante a reação contrária causada por seus sermões sobre a visão beatífica.⁷⁰ No entanto, a ideia de depor o papa seguia em pé; inclusive o intrigante cardeal Napoleão Orsini havia entrado em contato com o imperador neste sentido. Agora era preciso refutar o valor da submissão pontifícia ao credo eclesial no espinhoso tema da visão beatífica. Para isso, Luis da Baviera recorre uma vez mais a Cesena, e na primeira quinzena de junho Bonagrazia compõe seu *Appellatio* de 1334 (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 172). Ainda que se desconheça se DPI foi também escrita a pedido do imperador e do ex-geral franciscano, seu objetivo é o mesmo da apelação mencionada: o gesto de João XXII é inútil e insuficiente, não o livra de sua heresia.

Quanto a datação, parece claro que se trata de uma obra de 1334. Por outra parte, o consistório criticado se celebra nos últimos dias de 1333 (e se necessita de um tempo para que a notícia, e talvez cópias das declarações, chegassem a Munique). Por outro lado, DPI supõe vivo o papa João XXII (que morreu em 4 de dezembro de 1334).

⁷⁰ Na realidade, mais que retratações propriamente ditas, são declarações em que manifesta não haver desejado nunca predicar algo contrário a fé da Igreja, e se mostra disposto a corrigir tudo aquilo que por inadvertência sua o seja. Ockham e seus companheiros tinham então razão em falar da condicionalidade dessas declarações, mas no que provavelmente erravam era em exigir outra coisa. O que João XXII havia ensinado sobre a visão beatífica (e sobre a pobreza evangélica) poderia ser desafortunado, pouco avisado, impróprio de um papa, mas não herético (cf. Dykmans, *Les sermons*, p. 60ss.; especialmente p. 61).

Enfim, esta obra tem o valor acrescido de mostrar abertamente as opiniões do autor sobre a heresia e a verdade católica, que na primeira parte do *Dialogus* se encontram cobertas pelo véu do que se tem chamado *diálogo objetivo*.

G. TRACTATUS CONTRA BENEDICTUM XII

Com o novo papa se inicia um dos períodos de conversações entre Luis da Baviera e a Cúria. As intransigências das partes e os interesses da França arruinaram a possibilidade de reconciliação e conduziram a aliança de Luis IV com Eduardo III da Inglaterra frente ao papa. É mais provável que durante este período (1334-1337) os conselheiros franciscanos de Munique estivessem bem avisados contra qualquer interferência; além disso, eles figuravam como uma das peças de intercâmbio no projeto de acordo (Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, p. 161). Não se pode estranhar, então, que o grupo de fugitivos se sentisse aliviado com a ruptura do diálogo, e somente então pudesse retomar sua atividade ordinária.

Com efeito, esta obra é posterior a *Redemptor noster* de Benedito XII (28 de novembro de 1336); CB é um documento que ataca frontalmente ao papa por não condenar João XXII como herege e por proibir que se opine sobre uma questão de fé enquanto estiver sendo considerada pela Santa Sé (por tudo isso, o novo papa se converte ele mesmo em um herege e favorece a outros hereges). Por outra parte, é anterior ao *Compendium errorum papae Ioannis XXII* (1338), pois algumas alusões deste somente podem ser entendidas se se refere a CB. Finalmente, parece conhecer a confirmação por Benedito XII das penas impostas por seu predecessor a Luis da Baviera (1337), mas não os graves acontecimentos produzidos no âmbito da política alemã a partir de maio de 1333. Portanto, CB deve ser situada entre estas duas últimas datas, isto é, o inverno de 1337 a 1338 (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 189).

No que diz respeito a seu valor, tanto Baudry como Offler coincidem em assinalar que se trata de uma obra de transição, que indica a plena imersão ockhamista em assuntos propriamente políticos (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, p. 162-3; Scholz, *Wilhelm von Ockham*, p. 10; Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 191). Nesse sentido anuncia já a plenitude de seu pensamento político na terceira parte do *Dialogus*. Se estão presentes as polêmicas sobre a pobreza e a visão (e, em consequência, as questões sobre a fé, a heresia, etc.), o verdadeiro centro de

interesse se encontra nos Livros IV e VI, onde entra no seio da controvérsia Igreja versus Império, criticando a *plenitudo potestatis pontificia* como contrária a liberdade evangélica e responsável por numerosos males da época, ao mesmo tempo que defende a independência do poder secular em questões concretas (como a suficiência da eleição por parte dos romanos para que haja um imperador para todos os propósitos).

H. COMPENDIUM ERRORUM PAPAE IOANNIS XXII

Uma vez mais, João XXII é objeto de crítica neste inventário de seus erros, que, ao mesmo tempo, é uma defesa da postura de seu autor. A origem do conflito que o papado enfrenta está na condenação da pobreza franciscana por parte do pontífice, nas heresias deste sobre a visão beatífica, e em sua intenção de submissão do império. Por isso, Ockham declara, que ele teria o direito de fugir de Avinhão e manter posteriormente sua luta (Benedito XII não havia resolvido a questão aberta, mas se fez cúmplice e herege através da *Redemptor noster*). Sobre a datação e o caráter da obra, Baudry considera que foi composta em 1338, quando persistia em Ockham o temor de ser abandonado pelo imperador; o resultado são algumas das mais violentas páginas que escreveu em sua vida (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 192-3, que cita como exemplo o prólogo da obra: Goldast, *Monarchia*, II, p. 957-8).

I. ALLEGATIONES DE POTESTATE IMPERIALI

É essa a segunda das obras de autoria ockhaminiana discutida. Afirmada por vários autores (R. Scholz entre eles), é questionada ao menos desde a obra clássica de L. Baudry (*Guillaume d'Occam*, p. 199, para um resumo das distintas opiniões). É certo que o texto corresponde as preocupações fundamentais do filósofo anglo-saxônico, mas isso não implica que seja sua (ao menos exclusivamente). De uma parte, há manuscritos que a atribuem a Ockham, mas também existem outros similares que provavelmente se confundem na referência

ao autor. Mais importante, há conteúdos concretos do texto que não parecem, em princípio, que Ockham houvesse sido o responsável (único) de sua redação: se concede ao papa poder absoluto no âmbito espiritual, não se contesta o valor da doação de Constantino, nem a potestade pontifícia de mudar o império em caso de heresia, nem se menciona o grande argumento ockhaminiano ao caso (a liberdade evangélica como oposta a pretendida plenitude de poder pontifícia). Por outra parte, a interpretação literal da passagem bíblica das duas espadas não é exclusiva de Ockham, e o estilo geral de API lhe seria alheio (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 200).

Tais observações parecem de suficiente peso para duvidar de que estamos diante de um texto original de Ockham. No entanto, Baudry dá por seguros três elementos não contestados pela crítica posterior: a obra provém do entorno de Miguel de Cesena (seu tema é a negação de qualquer direito que justifique a *plenitudo potestatis pontificia*); foi composta por vários teólogos e juristas na corte de Luis da Baviera (segundo o testemunho de Nicolás Minorita), e Ockham deve ter participado em alguma medida, ainda que seguramente não a redigiu (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 202).

Por último, se aceita na bibliografia a respeito da data de composição oferecida por Baudry, situando API entre 5 de agosto e 5 de setembro de 1338. Em todo o caso, o *terminus a quo* mais seguro é a primeira promulgação de *Fidem Catholicam* (18 de março de 1338), e parece que a obra já é mencionada em um documento do mesmo ano 1338 (e desde então em uma carta de Luis da Baviera de 1340).⁷¹

J. AN PRINCEPS

⁷¹ Cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 202-3. Este autor não explicita com clareza em seu texto o que lhe permite afinar até essa margem de um mês entre 5 de agosto e 5 de setembro de 1338. Parece que alude as dietas de Frankfurt e de Coblenza, que se celebram respectivamente nessas datas. A dependência de autores como Ghisalberti em relação a Baudry se comprova em um caso como este; o estudioso italiano cita as mesmas datas sem maior esclarecimento (*Guglielmo di Ockham*, p. 33).

Obra incompleta tal e como chegou até nós⁷², está redigida mais uma vez pelas circunstâncias, sem bem que ao tratar de problemas concretos Ockham se remonta até os que são seus grandes princípios políticos (Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 222-3). A circunstância e o tema fundamental da obra devolvem literariamente o autor a pátria inglesa, que deixou em 1324 para nunca mais voltar. A partir de 1337 se produz uma aproximação entre o imperador e o rei Eduardo III da Inglaterra, ambos embarcados na luta contra Felipe VI de Francia e ameaçados por Benedito XII com diversas penas. A questão colocada para Ockham (e que ele resolve a favor do rei inglês) é se Eduardo III pode solicitar ajuda econômica da Igreja de seu país e cobrar impostos de suas propriedades para manter o cofre do reino cheio, na medida em que é ameaçado pelos permanentes conflitos da política internacional.

Estas circunstâncias permitem uma aproximação a data de composição. A aliança entre Luis da Baviera e Eduardo III (aludida na obra) se mantém entre agosto de 1337 e outubro de 1340. Em fins de 1338 e durante 1339 se produzem os momentos de maior tensão entre a coroa inglesa e o papado, o que seria ocasião propícia para um escrito como AP, apologético do modo de proceder do rei inglês frente as pretensões de Avinhão (Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 222). É Baudry de novo quem nos oferece as observações mais férteis para completar este panorama. No princípio do capítulo 1, Ockham fala da boa presença do rei inglês, o que bem pode ser eco da visita deste a dieta de Coblenza (5 de setembro de 1338); também pode se referir a esta dieta quando no prólogo anuncia como um dos temas a tratar é se Eduardo III pode pedir a ajuda do imperador e seus partidários (o que com efeito se havia negociado em Coblenza). Por outra parte, o autor de AP ignora a autorização de Benedito XII ao clero francês para ajudar economicamente a seu rei (1 de março de 1340), o que seria um argumento a mais para demonstrar a parcialidade pontifícia contra a Inglaterra (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 208; cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 223, nota 1). Em consequência, ficam mais prováveis os últimos meses de 1338 ou o ano de 1339.

Quanto a seu conteúdo, ele se estrutura em treze capítulos (tal e como nos chegou o texto). Os seis primeiros capítulos formam uma unidade dedicada a

⁷² Termina em meio a uma frase no capítulo 13, pelo que é razoável pensar que ao menos uma parte do texto foi perdido. Os dois manuscritos que se conhecem dependem um do outro ou bem de uma fonte comum; assim se explica que ambos terminem abruptamente no mesmo ponto (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 224).

negar a *plenitudo potestatis pontificia*, a assinalar o autêntico caráter do poder espiritual, e as relações entre esta potestade e o poder secular. O restante dos capítulos se dedica ao problema concreto dos bens da Igreja em relação as necessidades do bem comum. Por regra geral, as propriedades eclesiásticas não são de direito divino senão de direito humano; assim, seu uso depende da vontade dos doadores ou, em seu defeito, do que mais convenha ao bem comum. Por isso os clérigos estão obrigados a ajudar a seu rei (sobretudo, em caso de necessidade), e nenhuma ameaça ou condenação por parte do papado pode separá-los de sua obrigação. Os únicos bens temporais que o papa e a Igreja podem exigir por direito divino são aqueles imprescindíveis para sua subsistência e para o cumprimento de sua missão.

K. *DIALOGUS III*

Essa é seguramente a obra política de maior plenitude que nos legou Guilherme de Ockham. Por isso é uma lástima que somente conheçamos os dois primeiros tratados dos nove que anuncia no prólogo, ainda que, talvez, sejam eles os que, em qualquer caso, propiciem maior interesse. Estes são titulados: *De potestate papae et cleri* e *De potestate et iuribus romani imperii*. O resto deveria ser de índole histórica e tratar respectivamente sobre João XXII, Luis da Baviera, Benedito XII, Miguel de Cesena, Guiral Ot, o próprio Guilherme de Ockham e o resto dos protagonistas das polêmicas em que o autor se viu comprometido. A identificação mais ou menos provável que faz Brampton entre o tratado terceiro e o CEPI, o quinto e CB, e o sexto e OND não parece suficientemente atestada (Brampton, "Introduction", em: *The "De imperatorum"*, p. 57).

Não está claro se foi Ockham quem deixou seu trabalho inacabado ou foram os copistas que o mutilaram por uma ou outra razão. A descoberta por Scholz de um fragmento desconhecido (*Unbekannte. II*, p. 392-5), continuação do já editado por Goldast, torna razoável pensar que talvez somente foram escritos em sua integridade os dois primeiros tratados (os teóricos), enquanto que a composição do resto não era tão importante para Ockham depois de obras como OND, CEPI, CI o CB (cf. Brampton, "Introduction", em: *The "De imperatorum"*, p. 4, líneas 7-9, e Miethke, *Wilhelm von Ockham Dialogus*, p. 247).

De que data procede então o que conhecemos? Para Baudry é posterior a CB (1337-1338) e seguramente também a AP (1339), que não menciona D III quando seria bem oportuno. Ademais, esse mesmo prólogo suporia vivo o sucessor de João XXII (Goldast, *Monarchia. II*, p. 771, linhas 30-1). Em conclusão, Baudry situa D III entre 1339 e 1341, formando assim um importante bloco literário-político com outras obras fundamentais como B. Estamos, pois, ante o período de maior maturidade e de maior produção ockhamista no âmbito político (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 215-6).

Quanto ao conteúdo, e posto que será o objeto central do presente estudo, basta aqui indicar que responde bem ao título dos dois tratados: *sobre a potestade do papa e do clero, e sobre a potestade e direitos do império e o imperador*. Por último, já que segue em pé a necessidade de uma edição crítica de D III, pode ser oportuno citar aqui os manuscritos a partir dos quais se deverá trabalhar:

Prólogo e Tratado I:

Paris, Mazarine, 3522 (478), fols. 200-246b (s. XIV).

Basiléia, A VI (s. XV).

Frankfurt am Main, Staatsbibliothek, lat. quart. 4, fol. 272d (s. XIV).

Londres, Lambeth 168 (s. XV).

Tratado II:

Paris, Nacional, lat. 3657, fols. 210-87 (s. XIV).

Paris, Nacional, lat. 14619, fols. 122a-159c (s. XV).

Paris, Nacional, lat. 15881, fols. 185a-229b (s. XIV).

Paris, Mazarine 3522, fols. 149a.-198bis; outra cópia em fols. 246b-297b (s. XIV).

Paris, Univ. 226, fols. 189a-212d (s. XV).

Paris, Arsenal 517 (s. XV).

Auxerre 252 (213), fols. 88-140 (s. XIV).

Dijon, 340 (249), fols. 299v-377v (s. XV).

Toulouse, 221 (I, 162) (fin del s. XIV).

Basiléia, A VI, 5.

Nápoles, Nacional VII.

Frankfurt am Main, Staatsbibliothek, lat. quart. 4 (fim do s. XIV).

Londres, Lambeth 168 (s. XV).

Roma, Vaticana lat. 4115, fols. 27r-133v (s. XV).

L. BREVILOQUIUM

“Começa (...) o brevilóquio acerca do principado tirânico sobre as coisas divinas e humanas, especialmente sobre o império e seus súbditos, usurpado por alguns chamados sumos pontífices” (Scholz, *Wilhelm von Ockham*, p. 39; somente se conhece um manuscrito – Ulm 6076-08, D 4 –, descoberto e editado aqui por Scholz). Com este *incipit* suficientemente significativo se abre uma das obras mais importantes de Ockham e talvez a que maior eco tem.⁷⁴ Isso se explica, sobretudo, por sua intencionada brevidade e pelo método de exposição aberto de suas opiniões (frente a extensão e a mudança da forma de diálogo objetivo que apresenta a obra magna do escritor inglês).

Assim, estão presentes atributos primordiais da política ockhamista como a concepção de lei evangélica como lei de liberdade, ou a distinção *regulariter* – *casualiter* (chave para distinguir o âmbito de atuação tanto do poder espiritual como do temporal). Desta maneira, contribui para uma leitura mais segura de obras como D III, e aclara alguns aspectos concretos como a relação de Ockham com Marsílio de Pádua (um dos temas de maior interesse para Baudry, *Guillelmi*

⁷³ Baudry, *Guillaume d’Occam*, p. 291-2, onde contém também outros dados complementares como alguns *incipit* e *explicit*.

⁷⁴ Inclusive contamos com uma tradução espanhola do texto íntegro que até hoje se conhece: Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa* (Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián), Tecnos, Madrid 1992, 221 pp. É uma lástima que a única obra ockhamista vertida para nossa língua apresente algumas carências notáveis: o estudo preliminar se fundamenta em bibliografia de segunda ordem (como a *Historia de la Filosofía* de Copleston), e oferece dados de duvidosa exatidão ou incompletos (como a enumeração das fontes políticas de Ockham) quando não silencia outros (como não mencionar a magna edição crítica da *Opera Philosophica et Theologica* quando na bibliografia são citados estudos sobre este âmbito de pensamento?). Mais importante, não se indica qual é a fonte da tradução (o único manuscrito que se conhece, as edições críticas de Scholz ou Baudry, ou bem alguma tradução); apenas identifica as citações que faz Ockham no texto, e, sobretudo, a tradução mesma deixa bastante a desejar (por exemplo, nas páginas. 7, 9, 15, 24, 33, 39, 56, 104, etc.).

de *Occam Breviloquium*, xix, onde sublinha a distância entre ambos autores medievais). Se fosse pouco, oferece também dados de interesse para o estudo da personalidade e a biografia do autor.

É por isso uma lástima que B nos tenha chegado incompleto, truncado em uma frase do capítulo 5, livro VI. Diversas indicações da obra mesma permitem conjecturar que o resto trataria da potestade pontifícia no âmbito espiritual, a possível sujeição do papa as leis civis, e quem pode julgá-lo em caso de heresia (Baudry, *Guillelmi de Occam Breviloquium*, pp. xiii-xiv). No entanto, não parece possível por agora precisar a extensão ou o peso do que falta; tendo em conta a segunda parte do título (... *specialiter autem super imperium et subiectos imperio...*) se poderia afirmar que contamos com a maior parte da obra.

Quanto a datação. Um dos termos está fixado na referência da *Redemptor noster* de Benedito XII (28 de novembro de 1336) e outro pela alusão a este pontífice como, todavia, reinante (morreu em 25 de abril de 1342).⁷⁵ Se a alusão ao prólogo ao *Dialogus* se refere a sua terceira parte (1339-1341), ficaria como provável uma lacuna entre 1339 e 1342. A crítica se inclina a pensar em 1340 ou 1341 (Miethke, *Wilhelm von Ockham Dialogus*, p. 247, coincide nisso com Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 218, que revisou a data que ele mesmo havia oferecido anteriormente em *Guillelmi de Occam Breviloquium*, vii), mas não há por agora dados definitivos.

M. OCTO QUAESTIONES

A origem e o título posterior desta obra estariam motivados por oito perguntas que foram feitas para Guilherme de Ockham, talvez em relação ao *Tractatus de iuribus regni et imperii Romani* (1340) de Lupold de Bebenburg. A desculpa é credível a Ockham por ser conselheiro da corte imperial e bem conhecido dos meios pelos quais se desenvolvia a polêmica papado-império na primeira metade do século XIV. Ademais, o autor do *Tractatus* se situava em um ponto

⁷⁵ Um dos textos de Baudry apresenta uma errata sobre esta última data (*Guillelmi de Occam Breviloquium*, vii), embora aparece corretamente em outro (*Guillaume d'Occam*, p. 218).

intermediário perigoso para as pretensões de Luis da Baviera: o título de rei dos romanos lhe concederia a eleição mesma dos príncipes, mas para ser imperador seria preciso além disso o reconhecimento, aprovação, coroação e consagração por parte do papa (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 219ss.).

Portanto, o tema principal do texto é o modo de sucessão dos imperadores e os direitos que lhes são próprios. Para desenvolvê-lo, Ockham tem que realizar uma investigação histórica que, como é natural, não se ajusta em seu rigor aos cânones atuais, mas que é um dos principais valores do texto (Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 10, que pouco mais adiante – p. 12 – assinala também outro valor fundamental da obra: sua *via media*). Além do mais, também aparecem outros assuntos de sobra conhecidos como a pobreza franciscana ou a visão beatífica (e as heresias de João XXII a respeito).

A discussão das oito questões é levada a cabo recuperando o método do *Dialogus*, isto é, recitando as distintas opiniões sem que o autor tome partido abertamente por uma delas. A justificação está aqui também a serviço da verdade, de maneira que o leitor atente não para a personalidade de quem escreve, mas ao conteúdo. Contudo, parece possível rastrear a postura de Ockham em cada caso seguindo duas regras que também são aplicáveis ao *Dialogus*: examinar o peso de cada argumentação e desde qual delas se passa revista as demais (critério interno), e comparar o pensamento de OQ com suas outras obras políticas fundamentais (critério externo) (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 13, que, seguindo estes critérios, oferece ali mesmo um elenco das que seriam opiniões do autor; em qualquer caso, o diálogo objetivo de OQ reforça a importância de B como a única obra dos escritos políticos nucleares de Ockham em que este mostra as claras seu pensamento, ainda que não tenha a estatura de D III).

A datação não é tampouco fácil neste caso, embora se possa oferecer umas datas limite. Por uma parte, Lupold de Bebenburg termina seu *Tractatus* em fevereiro de 1340 (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 220); por outra, parece que ainda não havia chegado até Ockham a notícia da morte de Benedito XII em 23 de abril de 1342 (Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 2; cf. Offler, "The origin of Ockham's Octo Quaestiones", p. 323-32). Isso nos deixa, todavia, uma margem entre meados de 1340 e o primeiro semestre de 1342.

N. CONSULTATIO DE CAUSA MATRIMONIALI

A luta entre as principais famílias nobres pelo controle da Europa Central iria se mesclar, mais uma vez, assuntos estritamente políticos com outros de índole religiosa. A dinastia de Luxemburgo havia conseguido casar Juan Enrique de Moravia com Margarita Maultasch para controlar Tirol, da qual essa era herdeira. No entanto, a ausência de sucessores (da qual se culpa o marido) e as intrigas dos nobres (com a colaboração de Luis da Baviera) acabaram na expulsão de Juan Enrique do Tirol. O plano do imperador era simples: casar agora seu filho viúvo, Luis de Brandenburgo, com Margarita (Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 270-1). Entretanto, dois problemas se interpõem: o primeiro matrimônio dela e o parentesco em terceiro grau dos futuros contraentes (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 223). Dado o enfrentamento com o papado, o imperador não poderia esperar a dispensa de nenhum desses impedimentos (uma competência que, além do mais, sempre se havia reconhecido ao pontífice); por outra parte, os bispos alemães, que, propensos ao império, cuidaram agora de intervir em uma matéria sobre a qual haviam sido expressamente prevenidos pelo papa. Não obstante, apesar das dificuldades, o novo matrimônio foi celebrado em fevereiro de 1342 (Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 271).

Sem conhecer muito bem os detalhes do processo, sabemos que Luis da Baviera tomou a mão de seus conselheiros para resolver o caso. Como resultado, vem a luz o *Defensor minor* de Marsílio de Pádua e a *Consultatio de causa matrimoniali* de Guilherme de Ockham. O primeiro apresenta questões similares as do *Defensor pacis*, mas além disso coloca o problema específico de quem é competente para declarar o divórcio em caso de impotência ou consanguinidade; dificilmente surpreende que sua resposta seja o legislador humano (cf. *Defensor minor*, XV-XVI; o capítulo XV está reproduzido completamente em sua obra *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*).

A resposta de Ockham é, como de costume, muito mais matizada. Os grandes princípios nos quais fundamenta sua solução não são novos; já aparecem em B, OQ ou AP (lei evangélica como lei de liberdade, plena sucessão dos imperadores pagãos por parte dos cristãos, negação da *plenitudo potestatis pontificia* baseada em textos como Mt 16,19). A partir desses princípios, o autor desenvolve duas linhas argumentativas: Como convinha aos imperadores pagãos entender os casos de matrimônio (inclusive depois de Cristo, quando não há nada

contrário a isso na lei divina, e posto que a lei cristã não suprime os justos direitos dos infiéis), assim também corresponde ao imperador atual, Luis da Baviera. Mais ainda, inclusive se se aceita que o matrimônio não era competência imperial, neste caso, por *epikeia*, o imperador tem direito a intervir, pois se trata de uma situação de urgência em que está comprometido o bem comum. Como não houve um verdadeiro matrimônio entre Margarita e Juan Enrique, não há nenhuma lei divina que impeça as novas núpcias, e em consequência o imperador pode seguir adiante com seus planos.

Esta apresentação do problema supõe claramente que o matrimônio entre Luis de Brandenburgo e Margarita Maultasch (fevereiro de 1342) não se havia produzido, todavia. Quanto ao *terminus a quo* deve ser a expulsão de Juan Enrique, de Tirol (novembro de 1341). Esses dados deixam como data de composição uma estreita margem entre o final de 1341 e início de 1342.

Ñ. DE IMPERATORUM ET PONTIFICUM POTESTATE

O que é talvez o último escrito de Guilherme de Ockham pode estar motivado por seu desejo de oferecer um compêndio englobante, inteligível, em primeira pessoa, de sua obra político-polêmica (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, p. 164). Esse propósito está relacionado a B, embora talvez agora o projeto possa impulsionar a antecipação de uma morte futura.⁷⁶ Contém duas partes claramente distintas por tema de estudo e por disposição formal. Na primeira remete mais uma vez, através de vinte e seis capítulos, contra a plenitude de poder que se há arrogado alguns papas; contrária a lei evangélica, tal plenitude é ademais responsável por muitos males que afligem a sociedade do momento; assumindo o caráter próprio de sua função espiritual, o papa não perde, mas ganha em glória. A segunda parte nos remete as primeiras preocupações políticas de Ockham: se

⁷⁶ Se admitirmos 1284 como data aproximada de seu nascimento, Ockham teria já sessenta e dois anos em 1346, idade avançada para aquela época. Recordemos que Marsílio vive cerca de sessenta e quatro anos (1275/1280-1342/1343), Agustín Triunfo aproximadamente cinquenta e seis (1270/1273-1328), Santo Tomás talvez não chegou ao cinquenta (ca.1225-1274) e Pais ultrapassa os setenta quase de maneira excepcional (1275/1280-ca.1353).

trata de uma lista de vinte e oito erros de João XXII sobre a pobreza e outros da bula *Redemptor noster* de Benedito XII.

Se desconhece a data exata da composição, porém uma vez mais o texto contém alguns dados significativos. Se a alusão do prólogo ao *Dialogus* se refere como parece a terceira parte deste, a obra foi escrita depois de 1341; mais ainda, se sugere que já se havia sido produzida na eleição de Carlos de Moravia como imperador (11 de julho de 1346). Por outra parte, supõe que Luis da Baviera, todavia, vivia (morreu em 11 de outubro de 1347), e se toma cada vez mais como certo que Ockham mesmo morreu em abril de 1347. Isso nos deixa um prazo de vários meses entre o verão de 1346 e a primavera de 1347 (Brampton, "Introduction", em: *The "De imperatorum"*, p. 97-98; cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 232).

O. DE ELECTIONE CAROLI QUARTI

As circunstâncias em que surge esta obra são mais claras do que as questões sobre ela. Luis da Baviera morre de maneira trágica em outubro de 1347, depois de ter sido protagonista da pugna papado-império em um de seus últimos episódios. O caminho está livre para Carlos de Moravia, que recebe inclusive o apoio de Clemente VI. Este oferece a reconciliação aos partidários do imperador defunto a condição, entre outras cosas, de reconhecer Carlos de Moravia como cabeça do império. No entanto, a dureza das cláusulas e algum escândalo em sua aplicação produzem uma reação contrária tanto ao novo imperador como ao papa (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 236-7).

EC seria a resposta de Ockham ante essa situação. Na realidade, se trata, sobretudo, de uma crítica a Clemente VI, que notoriamente havia se desviado da fé e dos costumes da Igreja; por isso perdeu todo privilegio que poderia ter, merece ser deposto como papa e é menor que o último dos católicos. Neste caso, o imperador, com o clero e o povo romano, pode julgá-lo.

É claro que ressoam aqui as ideias e o espírito de Ockham e, no entanto, sua autoria não é clara. O primeiro problema está na transmissão: apenas conhecemos a obra através da reprodução de Conrado de Megenberg em um tratado seu de 1354 que pretende refutar o autor inglês, e, se é certo que cita Ockham como autor, admite também que o faz de segunda mão. Assim, embora estudiosos como

Mulder ou Scholz tenham considerado boa a autenticidade, outros como Hofer tem o posto em dúvida (além do problema da transmissão, por outras razões como o silêncio sobre o *Dialogus* ou a busca de reconciliação por parte de Ockham em seus últimos anos) (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 237-8). Entre os que se inclinam pela dúvida se deve acrescentar ao menos Brampton ("Ockham and his alleged authorship of the tract 'Quia saepe iuris'", p. 30-38). Baudry, por sua parte, rechaça os argumentos destes últimos, mas conclui desta maneira: "A obra parece ter a Guilherme por autor. Mas, como a dúvida segue sendo possível, não o utilizaremos [EC]" (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 239).

A tentativa de datação pode oferecer um pouco mais de luz. Por uma parte, não parece que o conflito já tenha sido solucionado (a favor de Carlos de Moravia), o que remete a uma data anterior a agosto de 1348. Por outra, a fórmula de submissão criticada pode ser a publicada pelo papa em 29 de novembro de 1347. Sendo assim, o período mais provável de composição é o primeiro semestre de 1348. Agora, se aceitamos abril de 1347 como a data da morte de Ockham, dificilmente pôde escrever EC. Portanto, o mais prudente parece duvidar que o escrito tenha saído da pluma do franciscano, ao menos tal e como hoje o conhecemos. Nessa linha, Miethke oferece a hipótese de que pode ter sido escrito por um estudante utilizando materiais de Ockham (Miethke, *Wilhelm von Ockham Dialogus*, p. 247).

* * *

O pensamento político de Ockham, que começou a ser gestado em boa parte devido às circunstâncias nas quais o autor se encontrou, seguiu marcado por estas como temos tido a oportunidade de comprovar. As obras mais polêmicas são fruto direto dessa proximidade com a realidade de seu tempo. E, no entanto, esses escritos estão supondo já uma teoria mais ou menos completa, que se colocará em manifesto nas grandes obras teóricas. Entre essas, apesar da dificuldade do método escolhido pelo autor, o *Dialogus* se destaca tanto por sua profundidade como por sua extensão. Nunca perde de vista as condições reais da política contemporânea, mas alcança uma altura teórica superior a muitas outras que podem ter fundado uma espécie de *lenda negra* ockhamista. Tudo isso justifica que o *Dialogus* seja eleito como centro do presente trabalho.

III.
PONTO DE PARTIDA:
A DISPUTA SOBRE LA POBREZA

5. NA SENDA DE SÃO FRANCISCO

Como se teve a oportunidade de comprovar nas páginas precedentes, Guilherme de Ockham, deixa de lado a ocupação direta de seus tratados filosófico-teológicos para se introduzir logo em outros âmbitos de pensamento. A primeira obra segura atribuída a ele nessa nova etapa é a *Opus nonaginta dierum*, um texto dedicado a polêmica sobre a pobreza, problema suscitado pelo perturbador carisma de São Francisco, um pouco mais de um século antes. A OND é um dos últimos expoentes dessa disputa (e nesse sentido não oferece nada radicalmente novo), mas também é um dos mais ricos e extensos textos (frente aos múltiplos panfletos que o próprio Ockham escreveu).

Com efeito, isso não seria suficiente para lhe dedicar um espaço como o presente. Há algo mais, que, sem aparecer à primeira vista, pode se descobrir através da leitura dos textos: *paupertas* e *potestas* não são temas estranhos ao pensamento do autor. Por isso, parece oportuno dedicar uma parte desse trabalho a questão da pobreza. Por uma parte, realizando a história superficial desta controvérsia apaixonante (no presente capítulo); por outra, examinando o pensamento ockhamista a respeito (capítulo 6).

A. SÃO FRANCISCO: VIDA E OBRA⁷⁷

Uma aproximação do ponto de vista intelectual ao conceito de pobreza em São Francisco tropeça logo em uma dificuldade: em vão se buscará uma definição como tal, uma aproximação filosófica do tema. Em primeiro lugar porque o santo

⁷⁷ Para uma bibliografia mínima a respeito me parecem notáveis estas referências. Uma, clássica, é a dos artigos do *Dictionnaire de Théologie Catholique* (vid., por exemplo, “spirituels”, “fraticelles”). Outra citação obrigatória é Lambert, *Franciscan Poverty*. Mais recente e na perspectiva de Ockham o tomo I de Damiani, *Guglielmo d’Ockham*, intitulado “O problema da pobreza evangélica nos séculos XIII e XIV. Origem do pensamento político de G. de Ockham”; até a página 389 é realizada a história da questão em dez capítulos, desde São Francisco a Ockham. Qualquer uma dessas obras oferece abundante bibliografia complementar. De outro ponto de vista, mais literário, são muito interessantes: Pardo Bazán, *San Francisco de Asís* (Século XIII), e Green, *Frère François*.

de Assis não tinha nem formação nem mentalidade acadêmica, e, mais importante ainda, porque sua relação com a pobreza não foi *de gabinete*, mas, primária e quase unicamente, uma experiência profunda de sua vida, que procede da intimidade (mística) com Cristo e seu Evangelho (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 33). Daqui surgem suas reservas na hora de dar uma regra para a comunidade franciscana, e as dificuldades para interpretá-la uma vez escrita de maneira que pudesse responder as necessidades de todo o tipo, próprias de uma Ordem em processo de expansão.⁷⁸

Não obstante, acima das diferenças historiográficas (cuja revisão se pode fazer começando pelo capítulo 1 de Lambert, *Franciscan Poverty*, p.1-30), parece claro que com respeito ao problema fundamental de se Cristo e os apóstolos viveram a pobreza, São Francisco está convencido de que assim foi. Por isso, se trata antes de tudo, de imitar a Cristo tal e como o conhecemos no Evangelho: “A regra e a vida dos frades Menores é esta, convém saber: guardar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem próprio e em castidade”.⁷⁹

Agora, pobre de fato ou pobre de direito? A pergunta parece alheia ao santo italiano, que não se colocou a questão em termos jurídicos como se fará logo em um contexto já abertamente polêmico. Pobre de espírito ou pobre na exterioridade? Tão pouco essa pergunta teria sentido para São Francisco, ao

⁷⁸ O próprio Francisco entende que não se deve glosar a *Regra* (cf. Damiata, I, 14). Lambert, com efeito, estabelece uma distinção inteligente entre a observância da *Regra* sem glosa (como escrita no *Testamento*) e a observância *ad litteram*. Não é causalidade que essa última expressão nunca apareça nos textos de Francisco: seu desejo era a observância da *Regra* não em sua letra, mas enquanto a vida e o espírito dos que eram expressão (Lambert, *Franciscan Poverty*, 36). Em consequência, afirma também o estudioso inglês, se desacredita a tradição espiritual que pretende o seguimento *ad litteram* da *Regra* (ib., 35); a justificação dessa tendência estaria em outra parte.

⁷⁹ “Regra segunda dos frades menores”, em: Francisco de Assis, *Seus escritos (...)*, 21. A “Primeira Regra diz: “A regra e vida desses frades é esta, convêm a saber: viver em obediência, em castidade e sem próprio, e seguir a doutrina e vida de Nosso Senhor Jesus Cristo” (ib., 3). Se pode notar que os textos das regras estão repletos de citações evangélicas, mas não de outras fontes (ao menos de maneira explícita). Se entende agora que a discussão teórica sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos no século XIII e início do XIV tinha seu fundamento na questão prática da pobreza franciscana tal e como a viveu o fundador da Ordem, isto é, como *imitatio Christi*.

menos como disjuntiva; a resposta é necessariamente conjuntiva. Ainda quando se possa ganhar a vida com o próprio trabalho, ser mendicante é parte do frei menor como uma maneira de se sentir sempre estrangeiro, peregrino, humilde (Francisco de Assis, *Seus escritos* (...), p. 9 — “Regra primeira”). Quanto ao dinheiro, a proibição é radical; São Francisco conhece bem seus perigos e trata de iludi-los, sempre por associação com o Senhor (Francisco de Assis, *Seus escritos* (...), p. 8 — “Regra primeira”).

Assim pois, somente a enfermidade do irmão pode permitir o uso do dinheiro, nem sequer as outras necessidades como o vestuário, a comida ou o estudo. Ademais, a palavra *pecúnia*, que acompanha com certa frequência a palavra *dinheiro*, acrescentaria a proibição de moeda a qualquer um de seus substitutos (Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 40). Se estende este veto a propriedade ou domínio? Uma vez mais verificamos que conceitos como esses (sobretudo no sentido jurídico, precisaram ser buscados depois) são alheios a *Regra*. Assim, no mesmo capítulo da *Regula non bullata*, o dedicado ao trabalho, São Francisco reconhece por uma parte que é lícito aos frades ter os instrumentos necessários para seu labor, e, na continuação, proíbe a propriedade dos lugares onde morem (Francisco de Assis, *Seus escritos* (...), p. 8 — “Regra primeira”). Se se tem em conta o princípio de cada *Regra* (viver *sem próprio*) e, o que é mais, seu espírito de radicalidade (Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 38, que sublinha a frequência com que aparecem termos como *nullus*, *nihil*, *nullo modo* e similares), a balança se inclina claramente para a ausência de qualquer propriedade dentro da Ordem; mas as discussões jurídicas posteriores foram estranhas ao santo. Em todo o caso, a renúncia ao dinheiro é mais constante e uniforme que a renúncia a propriedade, ao menos em comum (Damiata, I, p.18-9, matizado por Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 43, 66). A solução que se aplicará geralmente será, por exemplo, o uso de lugares cuja propriedade está em mãos de instituições ou particulares. Mas é certo que já há uma certa tensão entre o ideal de altíssima perfeição e o crescimento da Ordem que visa tanto a uma vida eremítica como ao apostolado popular. Contudo, na mente de Francisco não pareceria haver diferença entre um estado de vida e outro com respeito a pobreza (Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 57); de fato, as referências nas *Regras* na passagem da primeira missão apostólica (Lc 10 e paralelos) são constantes.

Estas tensões se expressam a partir da viagem do santo ao Oriente (1219). Durante a viagem, os dois vigários que deixa na Itália já tratam de adoçar o rigor de uma pobreza vivida até então com alegria, provocação para muitos. A *Regula*

non bullata (1221) manifesta essa briga, e muito mais a *Regula bullata* (1223), ainda que ambas sejam da mão de São Francisco. Digamos que mostram um certo compromisso entre a ordem dos princípios e o princípio de realidade. Este último se irá impondo de tal maneira que, caso pouco frequente na história das ordens, o fundador deixou de ser ministro geral em vida, ocupando seu lugar Pedro Cattani e depois frei Elias.

Junto as *Regras*, o outro grande documento de São Francisco a esse respeito é o *Testamento*. Segundo Damiata é fruto tanto do realismo como da fidelidade do santo. A primeira lhe permite ver que há na Ordem novas necessidades e também vontades diferentes da sua; lhe permite também temer os perigos que possam se derivar desta situação. A fidelidade, por sua parte, lhe impede de abandonar seu carisma. Por isso, o *Testamento* aceita realidades novas (como as sedes fixas), mas proíbe o recurso a Santa Sé e também qualquer glosa a *Regra* com o único motivo de manter-se fiel ao ideal da pobreza. Nesse sentido, o *Testamento* não contém nenhuma prescrição nova a respeito da *Regra*. São Francisco o entende antes de tudo como confirmação desta, animado por seus companheiros mais próximos e ante a proximidade de sua morte. Com efeito, em um futuro imediato se converterá em um dos cavalos de batalha de toda a controvérsia (cf. Damiata, I, p. 30).

B. DO CARISMA À ORGANIZAÇÃO DE UMA GRANDE ORDEM

O propósito desta seção é mostrar, sempre em grandes linhas, qual foi a evolução da Ordem desde a morte de seu fundador (3 de dezembro de 1226) até o amanhecer do século XIV, nas vésperas da profissão franciscana de Ockham e de sua posterior tomada de partido sobre a pobreza. Para isso nos servem três personagens que podem ser considerados os expositores de outras tantas vias dentro da Ordem. Se trata de frei Elias (ou a reforma *conventual*), Hugo de Digne (*pai dos espirituais*), e São Boaventura (ensaio da *via media*).⁸⁰ De lado ficam os pormenores de uma luta muitas vezes virulenta (resulta às vezes com a intervenção do braço armado — cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p.195 e p.197

⁸⁰ Vide, por exemplo, Oliger, “spirituels”, em: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV-II, col. 2525, 2626-7; Vernet, F., “fraticelles”, em: ib., t. XVI-I, col. 773.

sobre a intervenção de Bonagrazia; p. 211 e p. 215 sobre a de Cesena), e que tem múltiplos protagonistas (mais importantes quase sempre por sua vida que por sua obra intelectual).

1. FREI ELIAS (ca. 1181-1253). Foi um dos que tomou as rédeas da Ordem ainda com seu fundador em vida. Personagem complexo, seguramente foi eleito como ministro geral porque se esperava que mediasse os conflitos entre as tendências: por uma parte tinha grande afeto por Francisco, por outra a capacidade de governo e as simpatias dos ministros (que em geral estavam em desacordo com o santo).

Com efeito, o que com ele se produziu na Ordem se pode considerar uma verdadeira revolução, pois nem em sua vida privada nem na pública se pareceu demasiado a São Francisco. Com ele os frades menores caminharam decisivamente para o poder e a grandeza. E, para isso, não lhe faltaram nem capacidades nem apoios (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p.71ss., que resume a figura de frei Elias como “a grande oportunidade perdida” — ib., p.74). Ele foi, por exemplo, quem fez construir a basílica de Assis, ou quem pela primeira vez passou por alto a proibição de manejar dinheiro. As queixas e mal-estar suscitadas por essas medidas foram respondidas com energia por frei Elias (Damiana, I, p. 38). A solução já antes aludida veio agora a se institucionalizar cada vez mais como meio para justificar os novos rumos: o ministro geral atuava em nome do papa ou dos doadores, verdadeiros proprietários de todos os bens.⁸¹ Como quer que seja, o descontento contra Elias foi aumentado e culminou em sua deposição pelo capítulo geral de 1229. No entanto, a radicalidade do carisma, primeiro em termos de pobreza, já havia sido tocado, certamente para sempre.

Pode ser que, chegado a esse ponto, estejamos tentados a desenhar uma versão maniqueísta da história da Ordem. Entretanto, o fato de que o mesmo Francisco de Assis acolhera de algum modo as novas situações que se colocavam, e o fato não menos relevante de que eram muitas, e em ocasiões de grande estatura, os que optavam por uma *via conventual*, nos colocam sobreaviso (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 93). Frei Elias e seus sucessores tinham diante de si uma tarefa nada fácil, e para cujos interrogantes não havia quase

⁸¹ O impulso definitivo a esta fórmula, seria dado por Gregório IX em *Quo elongati* (1230) e, mais ainda, por Inocência IV em *Ordinem vestrum* (1245). Seguirá em vigor até que João XXII renuncie a propriedade dos bens franciscanos na primeira versão de *Ad conditorem* (1323; se retratará na segunda, da mesma data).

nunca respostas concretas nem a *Regra* nem o *Testamento* do fundador: como organizar uma Ordem que em muito tempo passou de uns poucos irmãos para várias centenas, espalhados rapidamente pela Europa? Como aproximá-los do que a Ordem realmente era, quando eles não tinham o testemunho próximo de seu fundador? Como preparar os membros para a tarefa apostólica, cada vez mais de maiores dimensões? Como regular a vida das comunidades? Como atender o sustento e moradia de tantos frades? Poderiam rejeitar os privilégios pontifícios que tentaram facilitar todas essas tarefas? (cf. Oliger, “spirituels”, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV-II, col. 2525).

Estas necessidades e dificuldades tanto *ad intra* como *ad extra* não poderiam deixar de afetar ao alto ideal de perfeição evangélica e de pobreza. Para construir conventos, igrejas, capelas, oratórios, para os frades e para os fiéis que a eles se acercavam, já não bastavam os humildes meios do início. Para oferecer uma preparação intelectual digna eram necessários estudos, bibliotecas e professores.

Este último problema pode ser um bom exemplo para observar a transformação realizada a respeito do espírito de Francisco. Os *conventuais* não buscavam a formação intelectual por si mesma, por vanglória, ou razão similar. Diante das crescentes necessidades pastorais, pensavam, os freis têm que ter uma adequada preparação para pregar, confessar, etc. Assim compreendiam (e a promoveram dentro da Ordem), em especial aqueles que, como Pedro Cattani (primeiro sucessor de São Francisco como ministro geral), tinham já uma sólida educação. Mas aqui mesmo estava a discrepância. Em primeiro lugar, São Francisco, acentuando uma vez mais as diferenças frente as ordens monásticas, promoveu a atividade pastoral dos frades; no entanto, essa deveria ser secundária em relação a uma vida evangélica, pobre, quase eremita. Se fosse pouco, na hora de pregar (e ele mesmo, não sendo sacerdote, pediu permissão para poder fazê-lo) não se tratava de chegar ao povo através da oratória, mas do testemunho de vida; portanto, até a pregação deveria ser *pobre* (Damiana, I, 40-3). Entretanto, e com a concorrência de causas variadas, o que no início era acessório chegou a ser uma das ocupações fundamentais da Ordem, até o ponto de que, de alguma maneira, também podia se chamar de *pregadores*.

2. HUGO DE DIGNE. Outro personagem franciscano dos primeiros tempos que pode nos permitir uma melhor compreensão da polêmica sobre a pobreza, em que Ockham se introduzirá mais tarde, é Hugo de Digne (morto ca. 1255). Autor de vários tratados sobre a pobreza, interessa aqui sobretudo, sua *Expositio super Regulam fratrum Minorum* (Sisto, *Figure del primo francescanesimo* (...), 159-324;

a *Expositio* será citada com as páginas correspondente a essa edição). Foi o primeiro comentário privado da *Regra* franciscana, e suas posturas lhe valeram a seu autor o apelido de *pai dos espirituais* (ver, por exemplo, Oliger, “spirituels”, col. 2532 e também 2522). Por isso merece que tenhamos uma perspectiva delas, ainda que sumária.

Ministro provincial, bom orador, bem formado intelectualmente, próximo ao joaquinismo⁸², Hugo de Digne carece da intensidade do carisma primogênito, e acredita que a Ordem perdeu tanto que deve se reformar de acordo com a pessoa mesma de São Francisco e segundo o ideal da *Regra* (oportunidade que pode ter, talvez tardiamente, sendo ministro geral seu amigo João de Parma). Mas, escrever um comentário a *Regra*, querendo ser fiel ao fundador, quando este havia proibido formalmente toda a glosa? Confessa fazê-lo por obediência e depois de ter-se informado bem; além do mais, dada a sua brevidade e a obscuridade em alguns lugares, a *Regra* necessita dessa espécie de comentário literal mínimo.

Para Hugo, a primeira coisa que se destaca na obra de Francisco é a indissociabilidade do vínculo entre a *Regra* mesma e os Evangelhos, e entre estes e a pobreza e a humildade (cf. *Expositio*, p.162; o título do primeiro capítulo, que começa nessa página, diz: “Regula et vita minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare”). Segundo isso, os franciscanos estão obrigados a pobreza, que é sua marca, aquilo que os distingue. É certo que se trata, antes de tudo, de uma virtude interior, mas justamente a medida que tal virtude é constituída por seu exercício efetivo, individual e comum (*Expositio*, p. 244, citando Mt 19,21).

Tal princípio é incompatível com a propriedade e, mais ainda, precisa Hugo de Digne (versado tanto no direito canônico como no civil) é incompatível com o direito à propriedade. Igualmente fica vedado qualquer contrato, e o uso do dinheiro inclusive através da figura do ecônomo (alguém alheio a Ordem que podia exercer a função como tesoureiro da comunidade; São Francisco já havia prevenido os *amicus spiritualis*: “Regra segunda”, p. 23; cf. “Primeira Regla”, .9; cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 84-85, p. 93, p. 96-97). Tampouco se consente litigar (em seu sentido mais técnico de recorrer ao juiz para resolver uma disputa), nem guardar provisões (ainda que o autor da *Expositio* reconheça que se trata de

⁸² Cf. Oliger, “spirituels”, col. 2544. Ainda que dedique escasso espaço ao caso concreto de Hugo de Digne (p. 76-7), vale sempre ser consultado sobre esses temas a Henri de Lubac, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*. I.

um problema complexo, e que em caso de necessidade ou de uma utilidade maior se possa fazer uma exceção, sempre limitada em quantidade e tempo).

Hugo de Digne não ignora possíveis objeções: é possível uma abordagem semelhante quando é lícito privar-se do necessário para a vida? Não se faz necessário contar com os meios imprescindíveis quem se dedica ao louvor a Deus e ao apostolado? Mais uma vez aparece nesse texto a distinção entre o *uso* e a *propriedade*: o primeiro não implica o segundo (outro tema que aparece com frequência em Ockham), e a propriedade deve ser alheia aos franciscanos em todas as suas formas. A pobreza efetiva, no interior e no exterior, é sinal e bandeira dos frades menores, tal e como expressa a mendicidade. Isso é assim até o ponto que nem sequer o papa pode ser aliviado do voto de pobreza nem modificar seu conteúdo (Hugo de Digne, “De finibus paupertatis”, in: Sisto, *Figure del primo francescanesimo*, p. 332-3).

Surgi aqui já o problema de como se deve considerar o estudo em relação a pobreza, e as tensões que isso criava quando, por exemplo, a fraternidade se rompia ao haver dentro da Ordem mesma *magistri* que tinham *socius*, secretários ou servidores a eles destinados (Damiana, I, p. 43; cita Felder, *Storia degli studi scientifici nell’Ordine francescano*, p. 331-2). O assunto está presente também em Hugo de Digne, e de uma maneira significativa. Segundo a *Regra*, todos os franciscanos estão obrigados ao trabalho. Agora, há um trabalho material e outro espiritual; neste último se incluiu também o estudo. As duas maneiras de trabalhar são para ele equivalentes; não há dúvida da legitimidade do estudo para um franciscano e o único que há de evitar é permanecer ocioso (*Expositio*, p.237-8). Assim, também um autor como o que acabamos de nos ocupar (nada suspeito de *conventualismo*) parece fazer concessões em relação ao conteúdo primeiro da *Regra*, pois os únicos livros mencionados nas duas versões que conhecemos são os breviários (e isso limitados aqueles que efetivamente podem rezar com eles), e, antes, voltamo-nos para o exemplo do despojo dos primeiros discípulos enviados (cf. Lc 9).

3. SÃO BOAVENTURA. Uma terceira figura dos primeiros tempos da Ordem, cujo estudo pode ser útil aqui, é São Boaventura (ca. 1217-1274). Nele se reúnem seguramente uma vocação certa e sincera pela pobreza, e um animo equilibrado, moderado, que sem dúvida necessitava em sua tarefa a frente dos franciscanos. Seus escritos sobre o tema que nos ocupa são numerosos: *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, *Apologia pauperum contra calumniatores*, *Determinationes quaestionum circa Regulam fratrum Minorum*, *Expositio super*

Regulam fratrum Minorum, etc.⁸³ Frequentemente se trata de composições de índole polêmica, respondendo a outros autores, conhecidos (como, nos dois primeiros escritos mencionados, Guillermo de Santo-Amor ou Gerardo de Abbeville respectivamente) ou desconhecidos. Ademais, o que em São Francisco havia sido uma experiência vital é agora teoricamente justificado desde o ponto de vista teológico, incluindo, como já o fazia Hugo de Digne, a precisão de que a pobreza é antes de tudo a renúncia ao direito de propriedade (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 102; cf. p. 66; Damiata, I, p. 137).

Um dos pontos que exemplificam bem a questão é a disputa em torno da bolsa (*loculi*) de Judas Iscariotes, um dos apóstolos escolhidos por Cristo (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 63-65, especialmente a nota 4 da p. 63). Para São Boaventura não constitui objeção contra a pobreza do Senhor; ele concordou com isso sempre peremptoriamente e em vista de uma utilidade maior (ajudar aos necessitados, ensinar aos bons, etc.). Mas aqueles motivos desapareceram, de maneira que não há já justificação para não abraçar a pobreza absoluta (Boaventura, *Apología de los pobres*, c. vii, nn. 35-37, p. 535-7; cf. *Cuestiones disputadas*, c. ii, art. 1, p. 65ss.).

Portanto, o uso do dinheiro por parte de Cristo (não a propriedade) cumpre uma função pedagógica (válida também para a Igreja do momento) que representa, não obstante, uma exceção à regra de sua vida e de seu ensinamento: essa não é outra coisa que a pobreza absoluta. Não há momento da vida de Jesus Cristo em que a pobreza não esteja presente, é o que ele experimentou de maneira radical e recomendou aos apóstolos, que sem dúvida o levaram a cabo (Boaventura, *Apología de los pobres*, c. vii, n. 7, p. 497-9). O estudo dos Atos dos Apóstolos leva a diferenciar propriedade comum e propriedade particular. Boaventura acredita que a pobreza de Cristo e dos apóstolos supõe a carência de qualquer domínio, mas, mostrando uma vez mais sua moderação, adverte contra qualquer desprezo daqueles que abraçam a pobreza mantendo a propriedade em comum. A pobreza tem seus graus, que indicam, por sua vez, as escalas de perfeição; mas que alguém abrace um modo de vida menos perfeito não equivale a

⁸³ Na edição crítica do *Collegium S. Bonaventurae de Quaracchi* (1882-1902), as obras mencionadas ocupam esses lugares: *Quaestiones disputatae*, t. V, 117-98; *Apologia pauperum*, t. VIII, 233-330; *Determinationes quaestionum*, t. VIII, 337-56; *Expositio super Regulam*, t. VIII, 391-438. Em espanhol contamos com a edição bilingue da BAC, de onde extrai as citações que seguem: Buenaventura, *Obras*. VI.

afirmar que viva em imperfeição. Como se fosse pouco, Cristo aconselhou a pobreza, não a mandou como obrigação universal (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 131).

Como se verá mais adiante, falando já de Ockham, o que no fundo Boaventura fala de alguém como Gerardo de Abbeville, é que esse não entendeu, não discerniu as diferentes realidades comprometidas no problema. Assim, não distingue os níveis de perfeição, nem tampouco, a diferença entre o simples uso (o único que têm os franciscanos), o usufruto, a posse e a propriedade. Portanto, os franciscanos são como filhos que voluntariamente não estão libertos, todavia: tudo o que usam, incluídas as coisas fungíveis, é propriedade da Igreja, que atua como *paterfamilias* (algo no que insistirá Ockham até afirmar que não são nem sequer donos do que comem e bebem). Desde o ponto de vista econômico-jurídico pode ter razão Abbeville, mas não da perspectiva espiritual, que é a que conta nesse caso; por isso a distinção mencionada, que uma e outra vez encontramos como chave da disputa, há sido reconhecida inclusive pelo papado (Gregório IX, *Quo elongati*; cf. Damiana, I, p. 146).

De acordo com isso, a pobreza é entendida por São Boaventura em sua dimensão interior, espiritual, mas, ao mesmo tempo, essa reclama a realidade tangível, a privação vivida na carne. Somente assim a pregação do Evangelho será crível e, mais ainda, se adiantará a experiência do Paraíso (Boaventura, *Apología de los pobres*, c. ix, n. 19, p. 597ss.).

E, contudo, essas posturas estão em consonância com o carisma primitivo⁸⁴, hão de ser contempladas junto as outras em que esse carisma fica matizado e adequado as novas circunstâncias (cada um julgará ser para o bem ou para o mal). Um caso paradigmático é de novo o estudo (Boaventura, *Apología de los pobres*, c. xii, n. 13, p. 673). O trabalho manual, tão encarecido inicialmente, fica quase excluído da vida franciscana sob o governo de Boaventura; pelo contrário, insistirá no estudo, apresentando um São Francisco preocupado pelo saber. O que o levou por essa via média? É provável que seu caráter moderado o empurrasse, por uma parte, a uma sincera admiração do carisma de Francisco e, por outra, a

⁸⁴ Até inclusive chegar, mesmo a despeito de si mesmo, a posições joaquinitas próximas às de João de Parma (ministro geral em cuja condenação ele participou) e, em princípio, fora do franciscanismo (vide Lambert, *Pobreza Franciscana*, p. 114, para uma comparação entre os dois ministros gerais). No entanto, sua moderação pode ser claramente expressa em um texto como *Apology of the poor*, c. vii, n. 16, p. 511.

ouvir a voz da prudência (sobretudo, em suas tarefas de governo), buscando um certo compromisso e equilíbrio que, ademais, tornava mais acessível a muitos o ideal franciscano (cf. Damiata, I, p. 186-7).

C. TOMADA DE POSIÇÃO DOS PAPAS

Mais uma vez, o tópico vai além dos limites que podem ser dedicados a este trabalho. Daí a necessidade de realizar um esboço, que nesse caso terá três linhas fundamentais, sempre tomando como ponto de referência algumas das declarações pontifícias mais importantes: em primeiro lugar, farei alusão as mais próximas a Francisco; depois as de Nicolau III, Clemente V e, finalmente, as de João XXII, já em relação direta com Ockham. *Opus nonaginta dierum*, a primeira obra fundamental do período polêmico-político deste, pode ser considerada como um comentário a *Quia vir reprobis* de João XXII contra Miguel de Cesena. Nos escritos sucessivos, as constituições de João XXII (ou melhor, destituições, como as chama Ockham as vezes) apareceram uma e outra vez.

1. HONÓRIO III E OS PRIMEIROS TEMPOS. Foi esse papa que confirmou definitivamente a *Regra* mediante a bula *Solet annuere* de 29 de novembro de 1223 (*Bullarium Franciscanum* I, n. XIV, p. 15-19). O carisma de São Francisco era assim reconhecido de pleno direito pela Igreja. Foi um primeiro passo. A história até aqui esboçada, contém também frequentes intervenções pontifícias que, de uma maneira ou de outra, afetaram a pobreza. As razões são múltiplas: desde a ajuda bem compreensível a uma Ordem que iniciava, até a necessidade de articular a organização concreta de um grupo que crescia com enorme vigor, a pretensão de converter a Ordem em um instrumento apostólico de primeira fila, ou o imperativo de resolver as querelas internas e salvaguardar a ortodoxia (pois, o que em princípio era apenas um carisma, em seguida levou a questões dogmáticas, e não somente exegéticas ou pastorais).

De qualquer modo, essas intervenções da máxima autoridade eclesial foram muito discutidas em seu momento, e ainda hoje a historiografia não se mostra unânime ao dar um juízo a respeito: foi uma adaptação necessária (dadas as mudanças das circunstâncias) e legítima (feita pela Santa Sé, sem cuja aprovação a mesma *Regra* não teria validade)?; dissolução do mais característico da nova Ordem (a pobreza rigorosa) e traição ao espírito de São Francisco (por exemplo,

deixando de lado o *Testamento* e sua proibição de glosar a *Regra*)? Para entendê-lo, Damiata sugere uma dupla leitura: no terreno dos princípios, se afirma a dignidade e o valor da pobreza; mas no campo da aplicação prática se consente e se mitiga a radicalidade primeira (Damiata, I, p. 110 e p. 122).

Entre as bulas que aqui interessam especialmente, talvez a primeira é a *Quo elongati* de Gregório IX de 28 de setembro de 1230 (*Bullarium Franciscanum* I, n. LVI, p. 68-70; Eubel, *Bullarii franciscani Epitome*, p. 229-31). O papa afirma em primeiro lugar seu direito como pontífice a interpretar a *Regra*, que, ademais, é distinguida do Evangelho com clareza (a primeira consequência é que os franciscanos não estavam obrigados por tudo contido nesse, somente pelos três conselhos reconhecidos no voto). Também se separa a *Regra* do *Testamento* de São Francisco, de maneira que os preceitos deste último não obrigam (notadamente os contrários a glosa da *Regra* e ao recurso ao papa). Por outra parte, aceita que os franciscanos não possuam nada nem em particular nem em comum; tudo o que têm o usam simplesmente, e se mantém a propriedade dos doadores. Com efeito, aceita duas das figuras que vão ser as mais problemáticas no futuro, a do núncio e a do amigo espiritual. Seu risco? Converter-se na prática em personagens interpostos para o manejo livre e amplo de bens, algo expressamente proibido na *Regra*.

Esses perigos cresceram sob Inocêncio IV. Sua *Ordinem vestrum* de 14 de setembro de 1245 (Eubel, *Bullarii franciscani Epitome*, p. 238-9) segue limitando a relação Regra-Evangelho, converte o núncio em um verdadeiro ecônomo do qual podem lançar mão os superiores quando acreditam oportuno, e acentua a figura jurídica segundo a qual o papa é o proprietário de todos os bens que os franciscanos usam. Este último ponto, por exemplo, colocará problemas de índole jurídica (é possível uma propriedade que talvez nunca se use porque está em outras mãos?), e moral (que ausência de propriedade é aquela que permite, de fato, o uso sem limites?). Estas objeções, sobretudo, a primeira, estarão presentes nos escritos de João XXII contra Ockham e seus companheiros.

2. DE NICOLAU III A CLEMENTE V. Com Nicolau III e sua *Exiit qui seminat* de 14 de agosto de 1279 (*Bullarium Franciscanum* III, n. CXXVII, p. 404-16; Eubel, *Bullarii franciscani Epitome*, p. 290-300) entramos em período de maior interesse teórico. Depois da experiência carismática originária, o problema fundamental foi sua tradução prática, a organização da Ordem. No curso das fortes dissensões que este segundo passo criou, um esclarecimento teórico sobre a pobreza estava

faltando. Concluiremos seguramente, ao final deste capítulo, que o ideal primeiro também sofreu nessa etapa.

O documento de Nicolau III que aqui interessa, tão invocado depois por Ockham, afirma de entrada a inspiração divina da obra de Francisco, e quer ser fiel à sua intenção. Seu ideal se inspira verdadeiramente na vida e no ensinamento de Cristo e dos apóstolos, e se a *Regra* corresponde ao Evangelho, ao mesmo tempo, não contradiz a justiça ou a prudência, nem tenta Deus (à fé na providência se une o mandato de uma vida mendicante e de trabalho) (*Bullarium Franciscanum* III, p. 405; ver também p. 406-7).

Para compreender melhor o uso que os franciscanos fazem dos bens, a *Exiit qui seminat* distingue estes dois conceitos: propriedade, posse, usufruto, direito de uso, e simples uso de fato (*Bullarium Franciscanum* III, p. 408). Os frades menores carecem na verdade de todo o direito, e apenas lhes corresponde chamado *simples uso*. Essa precisão conceitual-jurídica, que garantia a possibilidade, digamos legal, da vida franciscana em pobreza, será um dos centros da controvérsia posterior, sobretudo a que terá lugar entre João XXII e Guilherme de Ockham. Adiantando as objeções do primeiro deles, Nicolau III admite que o direito civil tem razões para rechaçar a distinção entre *uso* e *propriedade* nos termos em que ele a faz, mas, ao mesmo tempo, reclama sua legitimidade do ponto de vista cristão. O direito canônico deve abrir uma lacuna para uma figura que permita a santificação, ainda que não esteja contemplada no direito romano que inspira majoritariamente a legislação civil.⁸⁵

Agora, o uso que fica legitimado desta maneira é do todo particular: se trata do chamado *usus pauper*, isto é, o de quem professa e vive em uma pobreza radical e efetiva.⁸⁶ Portanto, a figura jurídica do *simplicem facti usum* não justifica

⁸⁵ *Bullarium Franciscanum* III, 408-9. Me parece esse um bom exemplo da *via media* ou, se preferir, de distinção coordenada: se proclama a especificidade por natureza dos dois âmbitos (uma faceta mais da distinção natural-sobrenatural), mas se estabelece um ponto de encontro. O uso carente de qualquer direito que os franciscanos exercem pertence somente ao direito canônico; por outra parte, o papa (ou o doador) é o proprietário dos bens afetados, de maneira que o direito civil pode saber a quem se ater em caso de conflito.

⁸⁶ Este termo, *usus pauper*, chegará a ser um dos mais denotados pelos *conventuais* (ou Comunità), e posto em relação com a polêmica figura de Pedro de João Olivi. (Para uma informação mínima, mas adequada sobre este, pode ser consultado dois clássicos: o artigo

tudo aquilo que supere o necessário para uma vida sóbria; em concreto, segue vigente a proibição de manejar dinheiro, salvo em caso extremo, algo que deve discernir a prudência dos superiores (*Bullarium Franciscanum* III, p. 408). Em consequência, a postura global da bula é claramente favorável as teses franciscanas, e o é do ponto de vista assumido no seio da Ordem por São Boaventura (Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 143-5).

O outro grande documento pontifício que é obrigatório tratar aqui nos situa já na véspera mesma da atividade polêmico-política de Guilherme de Ockham. Se trata da *Exivi de paradiso*, tornada pública por Clemente V em 6 de maio de 1312 (*Bullarium Franciscanum* V, p. 80-6). Esta bula buscava o equilíbrio assumindo, por uma parte, o que o papa considerava como o melhor espírito franciscano, e, por outra, condenando qualquer abuso, tanto dos espirituais como dos conventuais (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 199-201, e a valorização um tanto otimista, ao menos do ponto de vista espiritual, de Damiata, I, p. 221).

Como fez Nicolau III, começa afirmando a consonância do carisma franciscano com a vontade de Cristo. Os freis estão obrigados pelo preceituado na *Regra* e pelos três conselhos evangélicos principais (não por todo o Evangelho). A pobreza toca a propriedade em particular e em comum, e quando chega a eles é propriedade da Igreja; assim pois, se mantém que os frades menores apenas têm um *uso de fato*. Por isso não podem intervir em contrato algum. Se corrigem abusos contra a pobreza (hortas, vinhedos, granjas, etc.), e se insiste na vida mendicante; somente quando não é possível lograr o suficiente são lícitos outros meios que, como questão de princípio, seguem sendo extraordinários. No entanto, muitas dessas medidas ficam à mercê da discricção dos superiores (*Bullarium Franciscanum* V, p. 84).

Bem recebida pelos *espirituais*, não terminará por satisfazer-lhes, em especial ao não admitir que o *usus pauper* se deduza necessariamente do voto de pobreza. Com efeito, ao mesmo tempo, gera a insatisfação dos *conventuais*, ao negar que a postura a favor de tal *usus* seja herética, reconhecendo assim de alguma maneira sua relação com a vocação franciscana (*Bullarium Franciscanum* V, p. 85; cf. Olier, “spirituels”, col. 2534).

3. JOÃO XXII. É o último grande protagonista pontifício na disputa sobre a pobreza evangélica. Nascido em Cahors ca. 1245, estudou em Paris e em Orleans,

correspondente no *Dictionnaire de Théologie Catholique* e Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 151ss., em especial p. 156 e sua nota 3).

sendo seu forte o direito civil e canônico, mas não a teologia (uma das reprovações que Ockham lhe fará). Chanceler de Roberto de Nápoles, foi logo bispo de Avinhão, para onde, eleito papa em 1316, transferiu a cúria. Quanto a sua personalidade, as fontes o apresentam como frugal em sua vida privada e trabalhador, mas demasiado espontâneo e apaixonado em suas reações, e confiante em si mesmo em excesso (Boehner, *The Tractatus*, p.10; Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 96; cf. Mollat, *Les papes*, p. 44ss.).

Se se trata de referir dessa maneira a pessoa do papa é porque, em geral, é aqui onde se tem encontrado razões para compreender suas tomadas de postura, seguramente menos heréticas do que pensava Ockham, mas também mais escandalosas do que o mesmo papa estava disposto a admitir. Assim, sua escassa formação teológica, juntamente com autoconfiança, o levaria a intervir com pouca fortuna não somente na disputa sobre a pobreza evangélica, mas também no campo da escatologia, com vários sermões sobre a visão beatífica que, não por estarem inspirados de alguma maneira na doutrina de Santo Tomás, causaram menos estupor (cf. *Introducción de Dykmans nos Les sermons de Jean XXII*). Enfim, assinala Damia⁸⁷, sua mentalidade de jurista e de homem de governo o impediria de apreciar em si mesmas as delicadas questões de índole espiritual (Damia, I, p. 307). As intervenções que veremos na continuação parecem dar razão ao estudioso italiano, inclinando a duvidar de que João XXII entendera a especificidade franciscana ou, ao menos, que lhe fora simpática.

O primeiro de seus documentos que importa ressaltar aqui é *Ad conditorem canonum* de 2 de dezembro de 1322 (*Bullarium Franciscanum* V, p. 233-46). João XXII havia feito uma consulta a diversas pessoas sobre a questão teórica da pobreza. Para garantir uma resposta livre, havia levantado inclusive a proibição feita por Nicolau III de não acrescentar nada de importância a *Regra*, o que já podia ser significativo da atitude do novo papa (*Bula Quia nonnunquam* de 26 de março de 1322)⁸⁸. Diante dessa situação e o fato surpreendente de que não havia

⁸⁷ Damia, I, p. 307.

⁸⁸ *Bullarium Franciscanum* V, p. 224-5. A questão fundamental sobre este ponto era o alcance dogmático da bula *Exiit qui seminat* de Nicolau III; se se tratava de um documento administrativo, nada impedia que um sucessor seu tomasse medidas contrárias ao que nela estava determinado; mas se se pretendesse ser um texto com autoridade dogmática, como João XXII poderia modificá-lo? É provável, como observa Lambert, que não há resposta fácil (*Franciscan Poverty*, 145; cf. p. 227-8): formalmente, a bula carecia do peso imprescindível para ser inatingível; no entanto, a intenção do pontífice parecia firme. O

pedido a opinião da Ordem (cf. Damiata, I, p. 337), o capítulo geral de Perúgia (30 de maio a 7 de junho de 1322) redigiu um manifesto cujos pontos principais são os seguintes: pedir ao papa que revogue a permissão de glosar a *Regra* concedida em *Quia nonnunquam*; comunicar a toda a cristandade que a pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos havia sido confirmada pela *Exiit qui seminat*, *Exivi de paradiso*, e inclusive pela *Quorundam exigit* (João XXII, em: *Bullarium Franciscanum* V, p. 128-30 —7 de dezembro de 1317); e a imutabilidade das declarações papais de maior alcance.

Esses três temas tinham suficiente importância e suficientes consequências para que João XXII respondesse de imediato (por exemplo, a alegada imutabilidade dos documentos precedentes sobre a pobreza lhe atava as mãos frente a uma posterior declaração). *Ad conditorem canonum* foi certamente uma resposta contundente. Em primeiro lugar, renúncia a qualquer direito que os papas tiveram sobre os bens da Ordem, e suprime a figura do procurador que era o intermediário entre a cabeça da Igreja e os franciscanos. As razões expostas, além do tom, são fortes: a propriedade da Igreja nesse caso é imaginária, e os frades fingem carecer de interesses. Em segundo lugar, a perfeição evangélica não está ligada intrinsecamente com a pobreza, mas com a caridade; a opção pela pobreza é inclusive um obstáculo para esta última, pois a carência de bens não implica ausência de preocupações (por eles), ao contrário. O terceiro assunto importante é a declaração de que o uso é inseparável da propriedade; nas coisas consumíveis isso é evidente; nas coisas que não o são, o uso implica ao menos um certo direito, o *usus iuris*, e quem tem direito é proprietário.

A resposta por parte da Ordem não se fez esperar, e ficou a cargo de Bonagrazia de Bérgamo, nomeado procurador no capítulo de Perúgia. Sua *Appellatio* é respeitosa formalmente, mas dura em conteúdo. Por sua parte, a réplica de João XXII será imediata e enérgica: Bonagrazia ingressará em prisão por ordem sua e ali permanecerá durante quase um ano. Mas, há mais ainda: o papa faz uma segunda redação da *Ad conditorem* em que reconhece a propriedade eclesial de todos os bens não consumíveis da Ordem. No entanto, isso não se pode considerar como uma mudança radical: menos de um ano depois, em 12 de novembro de 1323, a bula *Cum inter nonnullos* (*Bullarium Franciscanum* V, p. 256-9) declara herege a quem afirme que Cristo e seus

ponto de vista de Baudry é mais conciliador, assinalando que a dificuldade estava na pouca vontade de ambas as partes de se entenderem (Baudry, *Guillaume d'Occam*, p. 109-110).

apóstolos não tiveram nada nem em particular nem em comum, querendo significar que careceram de direito algum sobre as coisas. Ainda se poderia argumentar que salvava o conteúdo último da *Exiit qui seminat* enquanto esta, seguindo São Boaventura, reconhecia que Cristo e os apóstolos haviam tido bens em algum momento, ainda que apenas por *condescendência*. Com efeito, a condenação da pobreza de Cristo, tal e como era entendida na Ordem, não deixava lugar a dúvidas (Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 239-40).

Em 10 de novembro de 1324, João XXII publicou ainda outro documento com forte implicação pessoal e críticas sem matiz alguma contra seus inimigos. A *Quia quorundam* (*Bullarium Franciscanum* V, p. 271-80) pretendia acabar com a polêmica de uma vez por todas. João XXII critica, sobretudo, a distinção franciscana entre o que é afirmado pelo papa *per clavem scientiae in fide ac moribus* (*ex cathedra*, de maneira infalível), e o dito *per clavem potestatis* (isto é, as questões administrativas, certamente falíveis). Logo, tudo o declarado pelo papa é, em verdade, imutável; o que ocorre é que, a seu juízo, ele não modificou nada do que foi sustentado por seus sucessores, mas são os frades menores que interpretaram mal (*pro domo sua*) suas afirmações a respeito da *Regra-Evangélica*, da perfeição cristã, da propriedade, do uso, etc. Enfim, denuncia mais uma vez como herética a doutrina franciscana da pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos, fundamento de sua própria pobreza (Damiata, I, p. 360).

A pretensão pontifícia de resolver de uma vez por todas a questão ficou no terreno dos desejos. Já sabemos que não será assim e que as circunstâncias reuniram personagens de primeiro interesse para nós como Bonagrazia de Bérghamo, Miguel de Cesena e, sobretudo, Guilherme de Ockham. O enfrentamento entre o ministro geral da Ordem e o papa João XXII chegou a ponto em que aquele optou por evadir-se da Cúria de Avinhão junto com seus confrades mais próximos.

A resposta do papa será prontamente. Além de depor Miguel de Cesena de seu cargo, redige a bula *Quia vir reprobis* (*Bullarium Franciscanum* V, p. 408-449) de 16 de novembro de 1329. Respondendo a primeira apelação do ministro geral, João XXII reafirmou que suas posturas não entravam em contradição com as de seus predecessores; que a pobreza de Cristo e dos apóstolos não é uma questão de fé, mas que certamente o Senhor teve direito a todo bem (ainda que de uma maneira como homem e de outra como Deus), e que sua pobreza consistiu, então, em eleger não desfrutar deles; que os apóstolos tiveram coisas em propriedade particular ou comum (ainda que seja preciso distinguir vários momentos em sua

vida) e que lhes era lícito litigar ante os tribunais; enfim, que a perfeição cristã é viver na caridade e não na pobreza (que, por outra parte, é definida como ausência de *cupiditas* e não de riquezas), e que o uso de fato, comunitário além do mais, é uma pura invenção franciscana, uma forma de falar. Por tudo isso, disse, a condenação de Miguel de Cesena como herege está mais que justificada.

* * *

Em suma, percorrido mais de um século do desenvolvimento da questão franciscana, se pode concluir, com Lambert, a pouca fortuna da intervenção na polémica por parte de João XXII. Talvez nenhum de seus predecessores chegou a tanto, pois não somente destruiu as pretensões dos menores mais radicais, mas também o conceito mesmo de pobreza tal e como haviam defendido indivíduos de estatura intelectual e de moderação, como São Boaventura (Lambert, *Franciscan Poverty*, p. 208).

Assim pois, chegou o momento de examinar o próprio pensamento de Ockham. Levar em conta todo o anterior não explicará seu pensamento *more geometrico*, nem tampouco justificará a dureza panfletária de algumas passagens contra seus inimigos, mas sem dúvida ajudará a compreender o texto, aquele que se desenvolve desde a *Opus nonaginta dierum* (como a grande obra sobre a pobreza) até o *Dialogus* (como o escrito fundamental no terreno propriamente político).

6. A POBREZA SEGUNDO GUILHERMO DE OCKHAM

A. RELEVÂNCIA DA DISPUTA SOBRE A POBREZA PARA A POLÍTICA DE OCKHAM

1. ORIGEM CIRCUNSTANCIAL

A questão da pobreza mudou a vida pessoal, intelectual e também acadêmica de Guilherme de Ockham. Não conhecemos algum escrito dele de índole política nem que se refira concretamente ao tema da pobreza que seja anterior a sua fuga de Avinhão (1328). Com efeito, a discussão em torno da pobreza foi uma das mais intensas em toda a Igreja, ao menos, desde a vertiginosa ascensão da Ordem franciscana (princípios do século XIII), ou seja, muito antes que o próprio Ockham abraçasse essa mesma *religio* (ca. 1302). Como franciscano Ockham não poderia escapar de tal problemática, mas somente podemos fazer hipóteses sobre sua verdadeira postura, antes de seu encontro em Avinhão com Miguel de Cesena (ainda geral da Ordem; foi deposto em 1328, sucedendo-lhe Guiral Ot) e com outros franciscanos chamados à cidade francesa precisamente para responder sobre esses problemas, ainda que Ockham somente havia sido chamado por causa de proposições de índole filosófico-teológica denunciadas por João Lutterell (ver capítulo 3).

Foi em Avinhão, portanto, onde Ockham se viu envolto em uma questão que, dentro de sua trajetória intelectual, não era propriamente sua. De outro modo, Ockham haveria de voltar algum dia para Oxford para retomar sua carreira acadêmica como *magister*, se ocupando com a teologia e a filosofia? Do que poderia ter acontecido, nada é possível dizer, mas é certo que a fuga de Avinhão e a subsequente condenação não foram causadas pelas proposições que o levaram até a cidade do *midi* francês, mas pela polêmica em torno da pobreza (EFM [OP III, 6, p. 9ss.]).

2. CONEXÃO DO PENSAMENTO

Agora, a pergunta que pode surgir de imediato é se o problema da pobreza conecta-se ou não com os temas políticos que são objeto desse trabalho (sobretudo, a relação entre a potestade civil e a potestade eclesiástica) ou bem se trata apenas de uma circunstância que conduziu Ockham até as questões políticas através do enfrentamento direto com um papa, João XXII, que ele considerou como herético e do qual a história da Igreja guarda uma recordação ambígua (cf. Mollat, *Les papes*, p. 38ss.; e também a introdução de Dykmans, *Les sermons*).

A Parte II deste trabalho quis deixar claro que ao menos se dá a segunda possibilidade: se Ockham não se preocupou antes de questões relacionadas a pobreza ou da articulação de poderes (ao menos intelectualmente e deixando escritos sobre isso), cabe pensar que não haveria feito se não se encontrasse em Avinhão com seus irmãos franciscanos convocados ali diante da perseverantes disputas em torno da pobreza.⁸⁹

Entretanto, se agora atentarmos para a evolução dos escritos ockhamianos, a partir de 1328, poderemos observar uma coerência interna que vai mais além da circunstancialidade. Sua primeira grande obra é OND (ca. 1333), cujo tema único, através de tantas páginas que a compõem, é a pobreza. Para Ockham, João XXII havia caído em heresia ao condenar a pobreza de Cristo e dos apóstolos tal e como a definiam aqueles que queriam seguir mais de perto a letra e o espírito da *Regra* e do *Testamento* de São Francisco. E é precisamente a heresia a ocupação central da primeira parte do *Dialogus*, ainda que o *De dogmatibus papae Ioannis XXII* está dedicado antes de tudo a outra grande polêmica que suscita João XXII: a visão beatífica. Por sua vez, a heresia coloca o problema de quem pode julgar o sumo pontífice, e, uma vez declarado herege, quem pode tornar efetiva a deposição pertinente. Com isso estamos diante das preocupações das quatro grandes obras políticas de Guilherme de Ockham, a saber o *Dialogus III*, o *Breviloquium*, as *Octo quaestiones* e o *De imperatorum et pontificum potestate*:

⁸⁹ Por outra parte, é conveniente recordar que nem Miguel de Cesena nem Bonagrazia de Bérghamo eram personagens prontos para extremos fáceis; o primeiro havia sido eleito geral pelo conjunto da Ordem (também pelos conventuais o ramo mais flexível) e como tal, e junto a Bonagrazia, havia reprimido aos espirituais e *fraticelli*. Ver Oligier, “spirituels”, e Vernet, “fraticelles”.

qual é a origem, qual a natureza, qual o âmbito do exercício do poder civil e do poder eclesiástico; quais são seus limites; como se distinguem, como podem se articular, se complementarem, sobrepor-se ocasionalmente, etc.

Mas a relação entre as duas questões, a pobreza e a política, vai mais além até adentrar em similitudes de fundo. Citando apenas algumas, a primeira consiste na origem remota do *dominium* e da *potestas*: ambos surgem por ocasião do pecado original, mas não causados por este; se trata, pois, de duas realidades que convêm aos homens dada sua atual condição de *homo viator*. Em segundo lugar, a origem próxima da pobreza tal e como queriam vivê-la os franciscanos e a origem imediata do poder da *potestas ecclesiastica* é também somente uma: a palavra e o exemplo de Cristo, Filho de Deus que como homem renunciou a toda a propriedade e a todo poder coativo ou político. Por último, a via que Ockham escolhe [e a mesma em ambos os casos, a intermediária: nem é imperialista nem tampouco joaquinista ou *fraticello*, critica os excessos pontifícios, mas aceita o primado e função da hierarquia, procura por todos os meios recuperar o caráter espiritual da potestade eclesiástica, porém não lhe nega a propriedade dos bens nem o desempenho ocasional do poder temporal. Consequentemente, valerá a pena começar pelo caminho por onde o próprio Ockham iniciou. Nesse caminho, um trabalho brilha com sua própria luz, a *Opus nonaginta dierum*.⁹⁰

3. OPUS NONAGINTA DIERUM

Se Ockham fugiu de Avinhão em maio de 1328, até 1333 não encontramos uma obra sua, pessoal e de peso. Essa é justamente a que ele dedica ao tema da pobreza (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, p. 289, que cita a Miethke, *Ockham's Weg*). O que fez Ockham até então? Parece que estava ocupado no estudo dos escritos e na composição de pequenos tratados ou panfletos que teriam uma

⁹⁰ Como exemplo de textos do *Dialogus* em que põem de manifesto explicitamente a relação entre a primeira e a segunda etapa do pensamento político do *Venerabilis Inceptor*, ver, D III.I, lib. II, caps. ii e xxix, e D III.II, lib. II, cap. xxiii. Para mais detalhes sobre o caráter e a datação da OND, ver supra, a parte B do capítulo 4.

direção comunitária, o do grupo de franciscanos exilados sob a proteção de Luis da Baviera.⁹¹

A *Opus nonaginta dierum* é denominada assim pelo autor, que na conclusão pede desculpas pelos possíveis erros na escrita tendo em vista a pressa com que teve de trabalhar (OND 124 [OP II, 857, 459ss.]), compondo a obra em apenas três meses. O propósito de Ockham é realizar um comentário de texto de três documentos de João XXII referentes a pobreza, ainda que sempre partindo de um quarto texto, a *Quia vir reprobus*. Assim, cada capítulo apresenta uma estrutura comum: reprodução textual deste último documento pontifício, crítica por parte dos *impugnadores*, e um comentário *ad litteram* de algumas expressões concretas. Ockham pretende tomar uma distância e uma objetividade frente a discussão que correspondem aos fatos. Ele está, física e mentalmente, com os *impugnantes* de João XXII, ainda que sua opinião possa diferir em algum momento (ver, OND 124, ib.).

O conjunto da obra se estrutura da seguinte maneira: Começa com um prólogo (que incluiria o capítulo 1, referido a *Quia vir reprobus* e a ilegitimidade da deposição de Miguel de Cesena que ali está contida), continua com o tratado propriamente dito (estudo da *Ad conditorem canonum*, capítulos 2 a 81; *Cum inter nonnullos*, capítulos 82 a 119; *Quia quorundam*, capítulos 120 a 123), e termina com um capítulo, o 124, a modo de conclusão.

No que segue, trato de rastrear o pensamento de Ockham sobre a propriedade, desde sua origem remota até o século XIV, e a fase da polêmica sobre a pobreza que se desenrola nesse período. Do ponto de vista pessoal, é claro que foi esse último o que levou o *Venerabilis Inceptor* a adentrar-se nas investigações que até esse momento lhe haviam sido mais ou menos alheias.

⁹¹ Por certo, um grupo que, como se viu na biografia de Ockham, estava vez mais isolado e que, mesmo em Munique, não recebia sempre a compreensão e simpatia; sem dúvida, por tudo isso, a convivência e o intercambio intelectual deveriam ser intensos.

B. ORIGEM DA PROPRIEDADE: SITUAÇÃO PRÉ E PÓS QUEDA

No contexto da disputa com João XXII sobre a pobreza de Cristo e seus apóstolos e discípulos, Ockham distingue entre o *domínio* e o *uso* das próprias coisas por Adão e Eva antes da queda: “O domínio de todas as coisas temporais dadas aos primeiros pais foi o poder de reger e governar racionalmente o temporal, sem que a isso se oponha a resistência violenta, de modo que nenhuma violência ou dano pudesse ser inferido pelos homens. (...) Além desse domínio, foi dado a eles e a todos os seres animados da Terra o poder de usar certas coisas determinadas, de maneira que pudessem usar algumas e não outras” (OND 14 [OP II, 432, 74ss.]; Cf. Si 17, p. 1ss.; Gn 2,15 e 1,28).

Embora em alguns casos um e outro se confundam, Ockham distingue entre o senhorio concedido exclusivamente ao homem e a mulher para o *governo* das coisas temporais⁹², e o uso, comum com outros animais e que supõe uma certa exclusividade, posto que com frequência dois não podem usar o mesmo objeto ao mesmo tempo. *Domínio* e *uso* também são distinguidos porque o segundo pode ser mais amplo que o primeiro (caso de anjos, que podem ser usados por homens, mas não são dominados por eles) e, o segundo também, pode ser estendido ainda mais (com o pecado original desaparece um certo domínio, mas não o uso das coisas). Agora, por que a distinção entre os dois conceitos?

Ockham pretende com essas precisões diferenciar o domínio que os primeiros pais tiveram antes do pecado original, e aquele outro do qual a humanidade dispôs depois da queda: o primeiro era um domínio *ad libitum*, sem encontrar resistência por parte das coisas, dos animais, etc. Assim, se tornou possível algo adicionado a natureza, de caráter absoluto, que permitia controlar sem esforço as energias da criação que, estando sempre ali, somente poderia se manifestar como obstáculo para o homem uma vez este tenha perdido esse *plus* primordial. Quanto a relação de Adão e Eva a respeito das coisas, se tratava de domínio comum mesmo quando apenas existia o varão. Ockham exemplifica essa

⁹² Aparece já aqui a expressão *potestas rationabiliter regendi et gubernandi*, caracterizada neste caso por três notas importantes: se trata de uma potestade sobre as coisas (não ainda sobre as pessoas); que não vai encontrar resistência violenta, cabe pensar que tampouco esse poder é violento, e, finalmente, como próprio e exclusivo dos homens, é racional.

situação, aparentemente paradoxal, com o caso de frade que funda um convento ou que acidentalmente permanece sozinho nele: ele não tem o domínio próprio sobre os bens, pois estes são iguais a outros frades que podem chegar. Assim, quando Eva foi criada, Adão não tinha nenhum bem próprio. Além disso, não tiveram propriedade comum tal como essa é entendida depois da queda, mas tiveram um domínio comum⁹³ (que não era exclusivamente seu, pois dele também participavam os anjos) (OND 28 [OP II, 493, 53s.]). A partilha que se pode dar entre Adão e Eva não era uma divisão de propriedade, mas distribuição do uso de umas coisas e outras, mantendo o domínio comum de tudo, como ademais é razoável pensar em virtude da concórdia e do amor matrimonial (OND 88 [OP II, 656, 118ss.]).

Ockham, conhecedor do relato do Gêneses e franciscano, além disso, não poderia pensar a situação original senão como harmonia. Assim, o domínio pós-lapsário precisará da força para ser exercido; a natureza já não obediente ao homem e a mulher, esses terão que trabalhar contra a oposição que encontram na realidade em seu entorno, uma vez que estão submetidos aos limites naturais. Portanto, concluirá Ockham, seguindo sua linha argumentativa, até o domínio dos apóstolos e dos discípulos de Cristo sobre as coisas é diferente do domínio dos primeiros pais (cf. OND 14 [OP II, 434, 153ss.]).

Qual é então o domínio próprio da situação pós-lapsária, do *homo viator*? Justamente depois da queda há, todavia, um *estado intermediário* até chegar o domínio como propriedade, que é o estado atual. É um domínio que se distingue tanto da propriedade em especial (ou pessoal), posto que até então não tem havido nem tampouco se há dado os canais ou a ocasião para que se dê, como da propriedade comum, pois nesse caso deveria se contar com toda a comunidade

⁹³Por isso a comparação de Adão com o monge é como uma analogia. Se esse monge é, por exemplo, beneditino ou dominicano pode ter propriedade em comum (com os outros monges), o que de nenhuma maneira era o caso dos primeiros pais (que não tinham o domínio que se identifica com a propriedade, nem em especial nem em comum). Se o monge é franciscano, a semelhança é maior, posto que apenas tem sempre o uso de fato das coisas, e isso em comum com seus irmãos, mas há um proprietário das coisas que ele usa (a Igreja, o papa), e na vida presente se trata de uma exceção mais do que uma regra. Ver, OND 28 (OP II, 492, 37ss.), capítulo dedicado a demonstrar a ausência de propriedade em comum por parte de Adão e Eva como doutrina afirmada no *Dilectissimis* do papa Clemente V.

para decidir sobre os bens. Ockham caracteriza este domínio intermediário como a potestade de se apropriar das chamadas *res nullius* (OND 14 [OP II, 435,1, 90ss.]).

Quer dizer, o que hoje pode acontecer quando se encontra uma coisa sem dono, se dava em relação a todo bem no momento posterior a queda. Mas, não era esse mesmo domínio o que existia previamente? O filósofo inglês sublinha que essa *potestas appropriandi*, ou seja, a possibilidade de uma propriedade propriamente dita (a que, bem entendida, se pode renunciar), aparece somente *ex natura corrupta*. De maneira que, por sua vez, a propriedade em ato a qual dá lugar tal *potestas* não é própria do estado de inocência, mas consequência do pecado: “Tanto o direito das gentes como o cuidado dos homens foram causa da divisão dos domínios feito entre os mortais. (...) A iniquidade dos primeiros pais foi a ocasião da divisão dos domínios; portanto, se não houvesse o pecado, de nenhuma maneira haveria tido lugar a divisão de domínios; e, não obstante, [aquele pecado] não foi a causa primeira dessa divisão, mas a vontade humana consequentemente. Por sua vez, somente a vontade divina foi a causa de outros domínios” (OND 92 [OP II, 669, 35ss.]; ver também um texto não menos claro em OND 26 [OP II, 484, 54ss.]).

A propriedade é assim uma realidade secundária, não originária. E o veremos mais adiante da perspectiva do direito. Mas, o que se entende por essa propriedade introduzida por ocasião do primeiro pecado? Ockham, assumindo, segundo ele, a definição de Miguel de Cesena, diante os tribunais (OND 26 [OP II, 484, 33]).

Portanto, duas notas definem a propriedade em sentido estrito: a apropriação atual de bens e a defesa de tal domínio em juízo frente a outros. Ambas são próprias da nova situação a qual o pecado joga os homens: quando tudo é comum em harmonia não há lugar para os juízes; quando cada um (ou cada grupo) afirma sua propriedade sobre estes ou aqueles bens, o conflito espera à porta. Com efeito, a propriedade não é uma realidade propriamente negativa; não é má nem pecado.⁹⁴ Ao contrário, é a natureza racional que determina como oportuna a posse de bens para o homem pecador, e isso até o ponto que a propriedade se

⁹⁴ Se acaso, pode inclinar ao pecado. Com efeito, o realismo de Ockham lhe impedirá de considerar que todos devem se privar daquilo que ocasionalmente pode conduzir ao pecado. Outra coisa é que os franciscanos, ao optar seguir os conselhos evangélicos pela pobreza absoluta e abandonar assim os riscos que a propriedade implica, aproximam-se mais do que outros da máxima perfeição. Cf. OND 85 (OP II, 651, 134ss.).

converte em caso regular: se pode renunciar livremente a ela, mas ninguém pode ser obrigado a tal coisa (OND 14 [OND II, 435, 202ss.]). E, não se pode esquecer, o caráter racional da possessão é *criatura* de Deus, capacidade dada ao homem e a mulher para guiar adequadamente sua vida. Por isso pode ser afirmado que é Deus mesmo quem, em última instância, torna possível a propriedade, ainda que, e isso não é um detalhe sem importância, não de forma imediata.

Isso nos introduz em outros dois aspectos da disputa: a consideração do domínio do ponto de vista do direito. João XXII, ao se empenhar em dar à propriedade um viés de direito divino, torna-se novamente o inimigo *natural* de Ockham. Se houvesse sido introduzida de maneira imediata por Deus, a propriedade gozaria de uma importância que o franciscano nega intelectual e vitalmente. Garantida como criação de Deus, não cairia o caminho trilhado para afirmar sem rubor que Cristo e os apóstolos também tinham sido proprietários? Mais ainda, não cairia as posturas franciscanas situadas fora de jogo como pretenciosas e, sobretudo, infundadas?

Ockham reconhece que, segundo o testemunho da Escritura, é verdade que Deus introduziu de modo imediato o domínio de algumas coisas (cf. Dt 2,4-5.9; Ex 12,36). Com efeito, isso não é senão uma exceção. Assim o demonstra a ausência do domínio como propriedade no estado de inocência, e seu surgimento posterior *iure humano*: “Depois da queda, o primeiro domínio próprio das coisas temporais foi introduzido pelo direito humano ou a ordenação e vontade humana. (...) A primeira divisão de domínios que se lê na Escritura foi a que ocorreu entre Abel e Caim. (...) Esses dois tiveram domínios distintos das coisas divididas. Mas, não se lê que essa divisão foi feita por preceito divino, logo a primeira divisão dos domínios foi introduzida pela vontade humana” (OND 88 [OP II, 656, 97ss.]).

Em geral, depois da promulgação do Evangelho e das leis temporais, toda a propriedade nova foi estabelecida por direito humano e não por direito divino nem por alguma disposição especial de Deus (OND 88 [OP II, 657, 161ss.]). Sem dúvida, os papalistas estariam prontos para objetar que as propriedades da Igreja são de direito divino, e Ockham mesmo adianta a dificuldade. Sua resposta é contundente embora matizada: esta ordenação de Deus é geral, sem determinar alguma coisa temporal. Por isso, como é de ordenação divina dar esmola aos pobres (mas estes não possuem *iure divino* a esmola recebida), assim é de ordenação divina manter os clérigos; no entanto, a propriedade desses bens é *iure humano*, pois somente a vontade humana determina que bens temporais vão ser entregues para a Igreja. Mais ainda, mesmo que se deva manter com o necessário

àqueles que anunciam o Evangelho e a outros clérigos, não é imprescindível outorgar-lhes o domínio da coisa. Se se transfere também este ou não, isso depende da vontade do doador. O *usus* não conduz necessariamente ao *ius*, algo fundamental para Ockham frente a pretensão de João XXII de que um e outro são inseparáveis (caindo então por terra a figura segundo a qual os franciscanos somente usavam os bens que lhes eram doados, ainda que a Igreja na pessoa do papa era sua proprietária). Tudo isso foi logo ordenado no direito canônico por pontífices e concílios gerais, de maneira que somente se se entende este direito como divino se pode dizer que a propriedade dos bens temporais por parte da Igreja é *iure divino*.

Em resumo, há segundo Ockham dois tipos fundamentais de domínio. O primeiro, é originário, introduzido por Deus com a própria criação, e se define como a potestade de governar as criaturas sem oposição; se assemelha mais ao uso de fato do que a propriedade. O segundo, é introduzido pela lei positiva divina ou humana e se distingue claramente do uso de *facto* das coisas; equivale a propriedade em alguma de suas modalidades. Entre ambos os tipos de domínio, um terceiro, próprio da situação transitória, e que se define como a possibilidade de se apropriar de bens sem que, todavia, a propriedade tenha de fato sido efetivada.

C. RENÚNCIA A PROPRIEDADE: CRISTO E OS APÓSTOLOS COMO MODELOS DE UMA VIDA EM POBREZA

Cristo, os apóstolos e o resto dos discípulos viveram no período pós-queda da humanidade. Esse era o ponto de partida necessariamente comum para Ockham e para seus oponentes (João XXII, sobretudo). No entanto, também aqui as opções divergiam até se tornarem irreconciliáveis. Se a Bíblia foi até aqui umas das referências obrigatórias da discussão, é muito mais a partir desse momento; os Evangelhos e os Atos dos Apóstolos são fontes de primeira ordem, além dos Pais da Igreja e os documentos pontifícios.

O que está em jogo aqui é o caráter e a extensão da pobreza evangélica, e, sendo uma questão teórica, tem imediatas consequências práticas. Dependendo de qual pobreza viveram e aconselharam Cristo e seus apóstolos, a legitimidade

das pretensões franciscanas será uma ou outra. Em qualquer caso, o papa do momento não parecia ter empatia suficiente com os seguidores de São Francisco, e, por sua parte, se viram impulsionados pela disputa a raciocínios e exegeses que forçavam os próprios textos sobre os quais versavam. Algumas vezes, Ockham não será exceção (apesar de que em uma obra como a *Opus nonaginta dierum* declare que seu propósito é recitar as distintas opiniões).

1. O EXEMPLO DE JESUS CRISTO

Cristo é o Filho de Deus feito homem para nossa salvação, segundo o dogma da fé cristã. Aceito isso pelos distintos protagonistas da polêmica, ficam abertas, porém, várias questões: Cristo teve domínio sobre os bens temporais? E, se teve, de que tipo? Ockham dedica alguns capítulos centrais da *Opus nonaginta dierum* (do 93 ao 96) a discussão precisa dessa questão, como sempre com os textos de João XXII, por uma parte, e a crítica dos *impugnantes*, pela outra.

Em primeiro lugar, Ockham distingue vários modos de entender dois dos qualificativos de Cristo mais comuns: Rei e Senhor. Pode alguém ser chamado de Rei em dois sentidos: o mais amplo se refere ao governo do temporal e a todo o necessário para seu desempenho (assim, se inclui tanto a um Rei propriamente dito como a um *paterfamilias*); o segundo sentido compreende o governo espiritual de outros (e assim, se pode chamar Rei tanto o papa como os bispos); por fim, se chama Rei também aquele que governa segundo a reta razão (e assim, o pode ser qualquer homem). Quanto ao Senhorio, esse se obtém ou por algum poder sobre os outros, ou por sobressair em algo, seja pela santidade, virtude, sabedoria ou riqueza (OND 93 [OP II, 673, 110ss.]).

Quanto a pessoa de Cristo, também se faz várias distinções. Em primeiro lugar, sua natureza humana e sua natureza divina, de modo que podem ser-lhe próprias algumas notas segundo uma natureza, mas não segundo a outra. Depois, e conforme João XXII, se diferencia também o que ao Senhor lhe é próprio enquanto homem desde o momento de sua concepção, e o que recebe depois.

Uma vez feita essas considerações, vale a pena conhecer o que Ockham teria em frente e queria combater com todas as suas forças. Apresentado como a crítica dos *impugnantes* a João XXII, escreve este parágrafo que, por seu

interesse, prefiro reproduzir em sua integridade: “Esse [João XXII] não somente pretende que Cristo enquanto homem mortal fosse rei no âmbito espiritual, ou de algum modo [também] no temporal, senão que teve a suprema potestade reitora no temporal. De modo que não somente enquanto Deus, mas [também] enquanto homem mortal e pelo ofício que lhe foi encarregado, lhe pertencia julgar em matéria temporal; dividir heranças; dar leis seculares; castigar adequadamente os homicidas, ladrões e malfeitores; conceder auxílio temporal ao peregrino, ao órfão e a viúva quando oprimidos pelos fortes, e outras coisas cujo exercício pertence ao cargo secular. Nem tampouco pretendeu unicamente que Cristo fosse Senhor de tudo, da mesma maneira que alguém é, de alguma forma, o Senhor de tudo (se a humanidade tivesse domínio comum de todas as coisas), mas pretendeu que tudo fosse de Cristo como homem mortal da mesma maneira ou mais verdadeiramente que cidades e vilas pertencem a algum rei. Assim, ele tinha domínio em particular e não apenas em comum” (OND 93 [OP II, 675, 190ss.]).

Deixando de lado a fidelidade da intenção do papa, o que essa citação coloca de manifesto é um dos fios condutores de toda a filosofia política de Ockham. João XXII converte Cristo em rei dos reis no sentido propriamente temporal do termo (portanto, com todas as responsabilidades desse ofício), e em senhor com domínio ou propriedade pessoal de tudo. Aqui, portanto, intimamente relacionadas na pessoa de Cristo, duas formas de domínio, em princípio, diversas: o governo das gentes e a propriedade dos bens temporais. O resultado é que Jesus Cristo tem plena potestade no temporal e no espiritual sobre toda a criação, não somente como Filho de Deus ao modo como o Pai é também Senhor de dono de tudo e de todos (ponto de acordo necessário entre Ockham e João XXII), mas como homem.

Já em 1332, portanto, e em um escrito aparentemente alheio ao núcleo do problema estudado neste trabalho (a relação entre a potestade espiritual e a potestade temporal), surge o miolo que anima a obra político-polêmica de Guilherme de Ockham. A *plenitudo potestatis* pontifícia não pode buscar seu fundamento em Cristo para exercer a autoridade frente ao poder civil. Ao contrário, ainda que o filósofo seja bastante realista para compreender que não é possível um seguimento total, em seu fundador tem a Igreja seu melhor testemunho de como se deve entender e se viver a potestade espiritual, a única que lhe é própria por natureza a assembleia dos cristãos. Vejamos de que maneira Ockham entende a missão de Jesus Cristo desde a perspectiva da propriedade e da pobreza, mas sempre no horizonte dos problemas políticos.

A) REALEZA DE CRISTO

Em primeiro lugar, se trata de provar que Cristo enquanto homem não foi rei temporal supremo. Em matéria tão importante, Ockham se ampara em um arsenal de argumentos e autoridades, muitos dos quais, segundo o *modus agendi* escolar medieval, não são seguramente de fatura pessoal (sobre as fontes prováveis de Ockham, em especial a *Apologia pauperum*, cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. II, xv-xix). Surpreende um fato: em escasso espaço e sempre no capítulo 93, o autor oferece duas listas de funções próprias do rei secular. Entre elas há coincidência apenas de modo parcial, e, o que mais importa agora, nenhuma delas é utilizada para o estudo do motivo de que Cristo não foi rei temporal. Ockham oferece, por outro lado, uma série de razões que podem ser classificadas em positivas e negativas, das quais somente uma tem relação direta com as listas referidas.

Entre as razões negativas, a primeira consiste em que não se pode considerar como rei temporal aquele que não é juiz dos pleitos seculares nem se encarrega de dividir heranças e riquezas. Tampouco, é razoável pensar que quem se considera rei não se preocupe do governo, como fez Cristo, logo é mais coerente pensar que ele não se considerou rei. Em terceiro lugar, Ockham considera o princípio segundo o qual no mesmo reino secular não pode haver dois verdadeiros reis que não se reconheçam um ao outro e não tenham o reino *pro indiviso* (OND 93 [OP II, 683, 533ss.], aonde cita a Francisco de Ascoli). Assim, como César foi verdadeiro rei da Judéia, e não compartilhava seu ofício com Cristo, este não o foi; além do mais, nenhum deles deveria recolher o outro de maneira especial, pois o César já era rei antes da encarnação, e Cristo, enquanto homem, não era rei temporal.

Uma quarta razão, posta como de costume em forma de silogismo, tem peso especial na perspectiva das consequências políticas que implica: Cristo nomeia Pedro seu vigário para todas as funções, e Pedro não atuou como vigário de um rei temporal, logo Jesus Cristo não foi tal, e seu reino foi somente espiritual. Como pode se assegurar que Pedro não teve as funções de um vigário temporal? Se Cristo foi rei de todo o universo, o apóstolo teria jurisdição sobre todos os homens sem distinção alguma, logo também sobre os infiéis, coisa que não é certa (cf. 1 Cor 5,12). Essa universalidade incluiria também o imperador e todos os reis

temporais daquele momento. Mais ainda, a jurisdição temporal sobre todos eles deveria se estender até o presente por meio dos papas, sucessores de Pedro. Com isso se chega novamente ao epicentro da questão política. O que observávamos até o momento a respeito da interpretação da figura de Cristo, se transporta de imediato ao presente do século XIV. As questões teóricas se tornam logo práticas: a ausência de *plenitudo potestatis* temporal na natureza humana de Cristo implica a mesma ausência em seu vigário através da história. O papa não pode se arrogar um poder que não corresponda a natureza de suas funções. Na Parte IV de nosso trabalho veremos que essa afirmação, núcleo da crítica ockhamista, se acrescenta um advérbio importante, *regulariter*, de maneira regular ou como questão de princípio.

Como tantas outras vezes quando chega a questões espinhosas, Ockham manterá que essa não é uma doutrina nova ou que ele perigosamente a inventou, mas, ao contrário, um pensamento tradicional e católico. Para mostrá-lo, apela para autoridades como Nicolau I, Inocêncio III e São Bernardo, citando-os literalmente (OND 93 [OP II, 686, 668ss.]). Seguindo um método escolar, apresenta objeções não menos autorizadas (começando por Nicolau III) que mostram o papa depondo imperadores e reis, transferindo o império romano, recebendo o juramento de fidelidade do imperador, etc.; enfim, a bateria de argumentos com que os papalistas armavam seu edifício (ver a nota do editor na OND 93 [OP II, 696]).

Ockham irá respondendo a cada uma das objeções com páginas preciosas para seu pensamento político. Basta agora, um adiantamento, de maneira que não se perca a perspectiva do capítulo; a essas páginas se voltará mais adiante. A autoridade do papa é somente espiritual, e as intervenções em que o imperador fica submetido se explicam *ratione criminis*, não pela natureza própria de seu cargo. Com efeito, a autoridade temporal não o repugna, mas somente pode caber-lhe por delegação (do povo, por exemplo) e *in casu*. Isto é, as funções que Cristo encarregou a Pedro e a seus sucessores não são próprias da jurisdição temporal, em consonância com seu próprio ministério entre os homens. Por isso, não haverá que supor o direito pontifício de intervenção nas questões seculares, mas, ao contrário, perguntar quando é possível. E Ockham não responderá negativamente à questão, mas tentará definir ao máximo possível quais são as situações em que a intervenção é justificada e inclusive exigida. O franciscano propõe uma certa relação de poderes a partir da crítica do que a seus olhos são abusos flagrantes; com efeito, como já se notou, isso não o impede de ser *realista*

(OND 93 [OP II, 689, 755ss.]). Ockham, a partir de uma posição idealista, poderia exigir o abandono de uma certa potestade temporal que os papas têm de parte dos fiéis, e da que Pedro careceu. No entanto, seu interesse será outro: limitá-lo ao seu devido lugar e medi-lo para o bem de todos.

Mas Ockham também oferece várias razões positivas para provar que Cristo não foi rei temporal. A primeira delas é que quem ensinou com a palavra e o exemplo a menosprezar (*contemno*) os reinos temporais, não deve ser considerado como rei secular. Em segundo lugar, o Senhor é forma e exemplo de toda a perfeição cristã, logo como tal, teve que exercer tudo o que é útil para a perfeição dos fiéis, e isso implicava o abandono do reino temporal (OND 93 [OP II, 689, 761ss.]). Por último, profetas como Isaías ou Jeremias falaram certamente do reino de Cristo, mas não conceberam este como temporal, mas como um reino espiritual com uma prosperidade *propter abundantiam gratiarum et spiritualium carismatum* (OND 93 [OP II, 685, 630s.]).

Finalmente, além das razões negativas e positivas, também a autoridade da Escritura contribui para provar que Jesus Cristo não foi rei temporal. O texto fundamental é Jn 18,36. Os judeus acusam Jesus ante Pilatos de pretender-se seu rei e o acusado reconhece que o é; com efeito, o governador não encontra culpa nele. Como poderia ser isso, senão porque ao romano era claro que se tratava de um reinado espiritual, e, portanto, que não entrava em concorrência com o do César? Essa leitura é confirmada por Ockham mediante os comentários de João Crisóstomo e de Agostinho na passagem citada, e com o apoio de outro texto bíblico, Lc 1,32-3 (cf. OND 96 [OP II, 730, 60]).

B) DOMÍNO DE CRISTO

A segunda grande afirmação que Ockham quer provar a respeito de Cristo é que não foi senhor ou dono de todo o temporal. Isso é o que mais nos concerne nesse capítulo e é o aspecto mais desenvolvido na *Opus nonaginta dierum*. Essa prova se desenvolverá em dois momentos: Cristo não foi dono secular de todas as coisas nem desde o momento mesmo de sua concepção, nem depois.

Que não o foi desde o momento de sua concepção quer ser provado mediante nada menos do que catorze citações de autoridades, as quatro primeiras bíblicas e o resto da tradição da Igreja, desde Jerônimo até a decretal *Exiit qui*

seminat. Quase todas são muito breves, a exceção da primeira, tomada de Mt 8,20. O conjunto coincide em mostrar a Cristo pobre e fazendo-se pobre, de maneira que não pode ter domínio (nem reino) universal (OND 93 [OP II, 690ss.]).

Importam mais as razões apresentadas para provar o mesmo. Duas são análogas as já utilizadas para demonstrar que Cristo não era rei e sentido secular. A primeira afirma que o Senhor fez tudo que ensinou e convém a perfeição e utilidade dos fiéis, e nesse caso se encontra a abdicação da propriedade e do domínio das riquezas temporais. Não sobra aqui nenhuma palavra, de maneira que na mesma formulação do raciocínio previne já uma das possíveis objeções: que Cristo não viveu pessoalmente tudo o que aconselhou; pode ser certo, mas, em qualquer caso, fixou tudo o que nos convém, pois assim cumpria sua missão salvadora. Tudo isso se justifica apelando ao Evangelho como fonte imprescindível para conhecer a pessoa de Jesus Cristo. Assim, que a abdicação da propriedade convenha a perfeição se prova por Mt 19,21 (OND 9 [OP II, 389, 331ss.]).

A segunda razão é paralela também a outra das mais importantes apresentadas sobre a realeza de Cristo. Vejamos o próprio texto em sua nitidez, observando, sobretudo, o trânsito da consideração da figura histórica do Senhor até a do papa: “Cristo, ao instituir vigário seu a São Pedro, lhe concedeu tudo aquilo que lhe pertencia [a Cristo] e que era necessário para apascentar as ovelhas. Portanto, como os bens temporais são oportunos para apascentar as ovelhas, se Cristo houvesse tido o domínio e a propriedade de todo o temporal, se segue que Cristo haveria concedido a São Pedro a disposição e a ordenação de tudo isso. Mas daqui se segue que correspondiam a São Pedro a disposição e ordenação de todo o temporal, o que é absurdo. Então, também é falso que todo o temporal pertença ao pontífice romano, sucessor de São Pedro” (OND 93 [OP II, 696, 1036ss.]). Ockham não tem dificuldade em aceitar o primado ainda que esse se exerça dentro dos limites que lhe são próprios, fundamentalmente espirituais. A monarquia universal, regime ótimo para o poder civil, também será para o eclesiástico (tanto por argumentos racionais como de teologia revelada), como se verá mais adiante na Parte V deste trabalho.

Em terceiro lugar, Ockham compara o Senhor, como modelo supremo de vida evangélica, e os religiosos. Se a pobreza destes não é maior nem mais alta nem mais perfeita que a de Cristo (posto que aqueles imitam a este), e há religiosos que renunciam a propriedade, ao menos em especial (pessoalmente), Cristo não foi dono dessa maneira; e como tampouco consta que ninguém tivera com ele

propriedade em comum, se conclui que careceu de toda propriedade, em especial e em comum.

Um segundo passo é provar que Jesus tampouco teve algum domínio temporal adquirido depois de sua concepção. Não se trata de mostrar que como homem não foi proprietário de todos os bens em geral, mas, mais precisamente, de examinar que relação mantinha com as coisas mais imediatas em torno de si, o pão ou o vinho, as roupas e o calçado, a casa ou o dinheiro que usasse, etc. Esse âmbito é, talvez, o mais áspero que o anterior e provavelmente mais exposto a exageros. A propriedade desse tipo de coisas, impediria Cristo de cumprir sua missão salvadora ou o separava do modelo de perfeição evangélica? O que provavelmente hoje não se colocaria, ao menos com crueza, era então um aspecto teórico mais como uma polêmica as vezes azeda, posto que tocava em profundas formas de vida e de pensamento.

Ockham afirma sem dúvida que Cristo não teve domínio temporal de nenhum bem, mas abdicou de toda a propriedade (OND 94 [OP II, 707, 54ss.]). A primeira e fundamental prova é a *Exiit qui seminat*, peça chave na argumentação ockhamista. Seu reconhecimento da pobreza de Cristo em particular e em comum, com a palavra e com o exemplo, parece definitiva aos olhos de Ockham (OND 94 [OP II, 707, 63ss.], citando literalmente a decretal). As declarações da Igreja não podem contradizer o que foi definido por Nicolau III e aceito por todos os cristãos.

O resto das provas não oferecem novidades a respeito das já oferecidas até aqui. Assim, por exemplo, volta a aparecer o raciocínio de que o senhor fez tudo o que ensinou e era útil para os crentes, como era o caso da pobreza; e também aquele outro segundo o qual Cristo é modelo insuperável de perfeição evangélica (incluindo nesta, a abdicação de toda a forma de propriedade). Baseados nesse dois, se repete igualmente o argumento que partindo da pobreza dos primeiros cristãos, leva a afirmar o próprio de Cristo, a quem ninguém pode superar.

Por último, Ockham dedica a bolsa uma prova especial, pois era um dos pontos clássicos da disputa (como vimos ao falar de São Boaventura no capítulo 5). Quem era o proprietário da bolsa de moedas a que se refere o Evangelho? Não participaria Cristo dessa propriedade ou inclusive seria exclusivamente sua como líder do grupo? O franciscano aplica aqui duas das razões já mencionadas. Em primeiro lugar, o senhor não teve propriedade em especial da bolsa porque careceu de todo o domínio temporal. Além do mais, Cristo mesmo seguiu a forma de vida que instituiu para seus discípulos, e a estes os prescreveu que não tivessem dinheiro algum (por exemplo em Mt 10,1ss.). Mas, ainda que não tivesse

propriedade em especial, se a bolsa era comum, não participaria nessa propriedade comum? Com efeito, Ockham reconhece pela voz dos *impugnantes* que aquele dinheiro era comum, porém era em um sentido tão amplo que incluía a todos os crentes (aos pobres de maneira geral) e não somente ao senhor e aos apóstolos. No entanto, a comunidade não era proprietária da bolsa, mas pertencia a todos “com a potestade lícita de usá-la para mitigar as necessidades” (OND 94 [OP II, 711, 220s.]; entre os textos mencionados por Ockham para justificar esta opinião, ver Jn 12,5-6, Mt 26,8-9 e Jn 13,29, ademais de suas glosas e comentários).

Como você pode adivinhar, isso deixa o caminho aberto para afirmar que também os franciscanos poderiam usar os bens sem serem seus proprietários. Mas, como nesse último caso havia um proprietário (a Igreja romana), a comparação leva a perguntar quem era então dono da bolsa que manejavam os primeiros discípulos de Jesus. Era essa uma questão comprometida e sobre a qual dificilmente se poderiam buscar respostas concretas no Novo Testamento. Ockham parece tomar aqui as respostas de Francisco de Ascoli⁹⁵, e o fato que sejam duas (e não de todo compatíveis entre si) pode indicar o incomodo de Ockham a respeito.

A primeira explicação consiste em que o domínio ou propriedade sobre aquele dinheiro era certamente de todos os crentes (incluindo Cristo e os apóstolos), mas não consistia em uma possessão plena e livre como a habitual, mas que somente a reclamação em juízo dos bens. Essa distinção é assumida por Ockham em muitos lugares dos primeiros capítulos da *Opus nonaginta dierum*. Com efeito, apresenta aqui um novo elemento que poderia distinguir Ockham de Ascoli. No capítulo 4 da obra mencionada, se distingue dois tipos de domínio como propriedade: o civil e mundano, definido como o poder de reivindicar em juízo a coisa e de dispor dela livremente; e aquele outro que consiste somente na possibilidade de reclamar a coisa ante o juiz (OND 4 [OP I, 336, 295ss.]). Qual é o elemento novo? Nesses primeiros capítulos da *Opus nonaginta dierum* (além do capítulo 4, ver também entre outros o 2 e o 20), Ockham tomando a opinião dos *impugnantes*, afirma que os primeiros discípulos apenas tiveram propriedade do segundo tipo, e que dela deve se excluir os apóstolos, que não tiveram nenhuma propriedade. Ao contrário, na citação de Ascoli se inclui os apóstolos entre aqueles que poderiam litigar em juízo pelos bens da comunidade. Quem sabe isso é mais

⁹⁵ Ver notas de Offler na seção crítica de OND 24 (OP II, 713).

verossímil historicamente, mas apresenta dificuldades para manter a pobreza absoluta dos apóstolos.

A segunda resposta ockhamista a pergunta pela propriedade da bolsa é que os doadores conservavam o domínio do dinheiro e que por vontade de Cristo o colocavam a disposição dos pobres e das mulheres do grupo que o administravam (cf. Lc 8,3). Deixando de lado a veracidade histórica, esse argumento soa anacrônico, pois era parte do recurso legal dos franciscanos para manter por sua parte o simples uso de fato.

Por fim, no comentário *ad litteram*, Ockham, sem citar as fontes, acrescenta outras duas possibilidades: que esses dinheiros fossem somente de Deus (como o Templo do Antigo Testamento), ou que não fossem de ninguém (OND 94 [OP II, 714, 323ss.]).

C) LIBERDADE OU NECESSIDADE DE RENÚNCIA?

Se até aqui Ockham pensou Jesus Cristo pobre de fato, fica, todavia, um espaço para considerar se acaso o senhor era verdadeiramente rei e dono de todos e de tudo, mas renunciou a isso. Há aqui uma relação entre dois planos: o que Cristo era e não podia deixar de ser e o que chegou a ser por vontade própria, por opção pessoal. É certo que as características cristológicas de que até agora se tem falado não são necessárias (não excluem o dever voluntário feito da liberdade divina e humana), mas nesse momento a questão toma o giro que trato de expressar com esta pergunta: enquanto homem, o que lhe era inato e que era fruto da livre e conveniente escolha? Nas palavras da *Quia vir reprobis*, que Ockham comenta: “E se [Cesena] quer dizer que [Cristo] renunciou a esse reino e domínio, mostre-o se assim sabe; (...) não pode pela Sagrada Escritura. (...) Parece evidente que [Cristo] não renunciou ao reino e domínio dessa maneira; até se vê que ele não podia renunciar e que, se o tivesse feito, seria contra a ordenação do Pai” (OND 95 [OP II, 715, 1ss]; pode se comprovar o texto pontifício no *Bullarium Franciscanum* V, p. 442-3).

Os *impugnantes* responderam em primeiro lugar que em verdade Cristo não renunciou nem ao reino nem ao domínio, pois não se pode renunciar ao que nunca se teve, e o Senhor, enquanto homem, não foi rei nem dono. No entanto, a resposta vai mais além e coloca um problema à primeira vista inesperado nesse contexto: a necessidade. Se João XXII assevera que Cristo não pode renunciar (e

o fez contra a ordem do Pai) é porque mantém que tudo ocorre por necessidade, isto é, segundo a ordenação feita por Deus desde a eternidade (OND 95 [OP II, 718, 115]). Isso daria ocasião para Ockham pudesse se manifestar como grande filósofo especulativo que foi. É um dos poucos textos da segunda parte de sua obra, a política, que nos conduzem diretamente até a primeira. Basta aqui remeter a essa, fazendo apenas um resumo dos que mais afeta o tema em curso.

A distinção entre *potentia Dei ordinata* e *potentia Dei absoluta* não quer dizer que haja Nele duas potências realmente separadas, mas que Deus é verdadeiramente livre para operar, e nem sequer está preso pelo que se chamaria uma decisão primeira e originária sua que depois não possa ser mudada (pois se o fizera seria tanto como dizer que é mutável). Sua onipotência consiste justamente em poder fazer muitas coisas que de fato não fez. Portanto, a contingência dos seres não é a miséria de Deus, mas, ao contrário, sua grandeza (OND 95 [OP II, 719, 156ss.]). Esse será um dos grandes *leitmotive* ockhamistas: defender a todo o custo a liberdade de Deus (OND 95 [OP II, 724, 738]). Não por acaso que a expressão *lex evangelica est lex libertatis* se encontra em algumas das passagens políticas maiores da obra de Ockham (como veremos sobretudo na Parte VI deste trabalho): tem seu fundamento último no ser mesmo do Criador. *Mutatis mutandis*, ocorre entre as criaturas racionais o mesmo que em Deus, pois não fazem muitas coisas que poderiam fazer. Em conclusão, nem tudo ocorre por necessidade e há um espaço real para o comportamento livre. De outra maneira, seria possível o mérito e o demérito dos quais fala Agostinho ou Aristóteles? (OND 95 [OP II, 723, 306ss.]).

No que diz respeito ao nosso tema, isso significa que, ainda no caso de que Cristo enquanto homem houvesse sido príncipe secular de todo o universo (tese certamente falsa aos olhos de Ockham), teria sempre a possibilidade física e moral de abdicar, e não estaria sujeito por um suposto designo do Pai segundo o qual seria rei *ab et ad aeternum*.

Desde logo, essa prova a partir da liberdade pode ser aplicada também a Cristo pobre, mas além disso, Ockham a completa no curso de sua discussão com João XXII. Não torna pobre e necessitado a mera renúncia ao fruto dos bens que se possui (posição do pontífice), mas a abdicação do domínio ou propriedade sobre eles (o que, segundo o papa avinhonês, não poderia ocorrer no caso de Cristo). Agora, o Senhor poderia levar a cabo essa última renúncia e ademais, o fez pela perfeita coerência que ocorre, em seu caso, entre vida e ensinamento;

dado que predicou a abdicação da propriedade, não cabe dúvida de que ele mesmo foi pobre dessa maneira.

Ockham considera também aqui um argumento que desenvolverá especialmente no caso dos apóstolos e dos franciscanos. A propriedade de algo é supérflua porque não imprescindível para seu uso; propriedade e uso não são inseparáveis, logo, os frades menores podem utilizar bens que não lhes pertencem nem em especial nem em comum. De novo, se observa o interesse prático, político, da discussão teórica.

Por último, Ockham completa essas provas sobre a pobreza de Cristo recorrendo ao dogma da encarnação. Cristo assumiu a condição humana com todos os defeitos que convinham a sua missão salvadora, exceto o pecado. Agora, a carência de domínio e de propriedade sobre o temporal é um tipo de defeito que convinha tanto a Ele como aos homens, logo o assumiu (OND 96 [OP II, 731, 73ss.]; cf. Hb 4,15). As partes do silogismo se provam dessa maneira: toda a provação pode ser considerada um defeito; convinha a Cristo assumir um estado de vida o mais semelhante possível ao estado de inocência, e nos fosse útil, e é útil que possamos captar o que é mais admirável e não suspeitar que quem predica o Evangelho o faz por interesse.

* * *

Até aqui, pois, a argumentação de Guilherme de Ockham apresentou Cristo como modelo supremo de pobreza e de renúncia a qualquer potestade temporal. Chegando a esse ponto, podemos perguntar se a negação absoluta de todo o reinado e domínio não vai além do razoável e realismo, forçando os argumentos de todo tipo. Com efeito, é fácil que a resposta não possa ser tão radical como a opinião do franciscano sobre o inspirador da vida evangélica: “Cristo enquanto homem mortal não teve de nenhuma coisa o domínio que na Escritura se chama propriedade. Não obstante, se lhe poderia chamar senhor (*dominus*) por excelência devido a prerrogativa da união nele entre natureza humana e divina e da santidade e de outras graças” (OND 93 [OP II, 675, 182ss.]; quase com as mesmas palavras, se repete nesse mesmo capítulo que somente desse modo se pode chamar Cristo de *dominus* [OP II, 699, 1163ss.]).

2. O EXEMPLO DOS APÓSTOLOS

Em um segundo momento, se trata de examinar o modelo oferecido pelos apóstolos e pelos primeiros discípulos quanto ao uso e a propriedade dos bens temporais. A primeira comunidade de crentes teve uma autoridade especial na Igreja e sempre tem recebido atenção primordial. A polêmica sobre a pobreza não foi uma exceção a esse respeito, e um documento como os Atos dos Apóstolos estava em primeiro plano nas discussões, frequentemente para corroborar posições encontradas.

A tese defendida por Ockham é fácil de imaginar: os apóstolos não foram proprietários de nenhum bem secular, nem em especial nem em comum. Tampouco aqui há dúvida sobre a motivação do autor, pois sendo uma questão teórica, tem consequências práticas quando se pensa na ordem franciscana e os difíceis momentos que atravessou e atravessava no século XIV em busca de uma conjugação de carisma e instituição.

A) JUSTIFICAÇÃO TEÓRICA

A pobreza dos apóstolos se justifica, sobretudo, pelo ensinamento e vida de Jesus Cristo, que mostrou como a abdicação de toda a propriedade *propter Deum* convém a perfeição evangélica em seu mais alto grau (quem abandona toda propriedade, ou faz por algum motivo temporal — e então é *stultus*, pois atua contra seu próprio interesse — ou bem por amor a Deus). Para Ockham, esse princípio é indubitável, pois se fundamenta na Escritura, nos santos padres e em documentos aceitos por toda a Igreja (sobretudo a *Exiit qui seminat* de Nicolau III): a pobreza convém a mais alta perfeição evangélica.

Além do mais, o *Venerabilis Inceptor* considera que este princípio também se pode provar *racionalmente*. Em primeiro lugar, a perfeição dos apóstolos convém a renúncia a todo o supérfluo e a propriedade o é. Mas, o que se entende aqui por supérfluo? Ockham distingue três possíveis sentidos: o que é diretamente nocivo, o que é ocasião de dano e o inútil. Em qualquer de suas modalidades, a propriedade não é má por si mesma (primeiro sentido)⁹⁶. Com efeito, a retenção

⁹⁶ Se pode observar uma vez mais que Ockham não demoniza a propriedade como tampouco o governo temporal (por si não repugna a pessoa do papa; cf. D III.I, lib. I). O domínio como propriedade sabemos que surge por ocasião do pecado original, mas não é

dos bens em comum é supérflua no segundo sentido, pois inclina a se desejar vencer pelas solicitações temporais. Por último, toda a possessão é inútil no terceiro sentido; não é necessária para a vida porque a natureza provê sem que se precise da possessão de bens (OND 11 [OP II, 411, 201ss.]; por exemplo, segundo o direito natural é lícito tomar o necessário para a vida no caso de necessidade), e, ademais, um religioso pode realizar suas tarefas sem domínio algum (OND 11 [OP II, 412, 231ss.]).

Pode parecer curioso que Ockham não mencione a propriedade pessoal em relação ao segundo sentido, mas o fará em seguida e com a mesma contundência: a possessão em especial inclina mais ainda para as preocupações do século que somente a propriedade em comum; portanto, também separa mais do fim espiritual (OND 11 [OP II, 413, 273]). Ockham reconhece que a inclinação pelo temporal pode se dar por igual naquele que não tem propriedade alguma, mas lhe parece mais normal que quem é proprietário em especial se preocupe mais dos bens do que aquele que é apenas em comum, e esse é o que mais carece de toda a propriedade. Seja como for, a perfeição evangélica convém o abandono de toda a propriedade, tanto pessoal como comunitária, e desde logo a renúncia da solicitude pelas coisas temporais. Assim foi no caso dos apóstolos.

No entanto, João XXII objetava que o pretendido uso dos bens sem direito a propriedade sobre eles, não excluía por si a solicitude pelo século (OND 24 [OP II, 479, 7ss.]); se pode comprovar o texto de João XXII citado em *Bullarium Franciscanum* V, p. 421-2; a outra objeção do papa era menos *ad hoc*, a saber, a preocupação que deve ter o servo pelas coisas de seu senhor).

Para responder, Ockham distingue nada menos do que quatro modos de solicitude. A primeira é própria da necessidade natural de sustento; esta não é abdicável de modo algum. A segunda é do servo e desta se é possível renunciar, mas não *ad libitum* (por isso não se admite o ingresso na religião de quem está obrigado como servo). O terceiro tipo de solicitude é aquela que se deve por piedade compassiva e se exerce ao dar esmola ou hospedar quem necessita; é uma obrigação que nunca se pode abandonar. Enfim, o quarto tipo é a de quem pode reivindicar em juízo os bens, e para isso deve ser proprietário (OND 24 [OP II, 479, 20ss.]).

causado por ele, porém pela capacidade racional de responder as novas circunstâncias. Por isso, a propriedade não é primária na ordem das coisas nem da graça, mas é legítima.

Desses quatro tipos, apenas o último está indissociavelmente relacionado com a propriedade. Portanto, a perfeição evangélica que deveriam seguir os apóstolos e que conduzia a renúncia de todo o domínio não exclui nem pode excluir qualquer cuidado, mas todo aquele que não seja necessário (OND 11 [OP II, 415, 349ss.]; cf. Mt 6, 25ss.).

B) REALIZAÇÃO PRÁTICA

Enfim, comprovada mais que a renúncia ao domínio pertencente ao ideal de perfeição que os apóstolos deveriam perseguir, vejamos como Ockham manifesta que realmente foi assim. Não poderia estar ausente um dos textos mais controversos da polêmica, Mt 19,27. João XXII oferece na *Quia vir reprobis* duas leituras possíveis da passagem que deslegitimaram a de Cesena e a consequente de Ockham: além de ceder a propriedade, há outros modos de renúncia, e os apóstolos abandonaram tudo em termos de afeto e cuidado (*affectionem, curam*), ou bem, segunda leitura, somente abandonaram aquilo que não era imprescindível para a vida.

A primeira parte da réplica de Ockham consistirá em mostrar que, se é certo que o mérito está em que o temporal não arraste o coração do homem, suposto o abandono do cuidado e do afeto por isso, este abandono não basta, mas que há de estar acompanhado por uma renúncia efetiva dos bens, ao menos quando se persegue a perfeição evangélica em seu mais alto grau. Portanto, se os apóstolos abandonaram de modo perfeito toda a vontade de possuir (como parece admitir João XXII), sua renúncia também deveria se produzir *realiter* (isto é, como abdicação efetiva de toda a propriedade, pessoal ou comunitária). Não somente é mais próprio da perfeição, mas além disso evita o defeito de ser dono sem se cuidar das coisas possuídas, o qual repercute negativamente na *respublica* (OND 12 [OP II, 426, 111ss.]).

Em segundo lugar, em termos de afeto pelo temporal, Ockham distingue três possíveis renúncias dos apóstolos. A primeira delas, a renúncia a todo amor pelo secular (seja ou não de necessidade), é viciosa, pois nesse mundo não se pode suprimir toda inquietude pelo temporal, já que dela depende nossa subsistência. A segunda é a renúncia, indispensável para a salvação, a certos bens que não são necessários para a vida nessa terra; portanto não é supererrogatória para quem quer viver cristãmente. A terceira renúncia é ao não imprescindível para a vida, ao

supérfluo (como para Ockham é a propriedade). O *ecce nos reliquimus omnia* de Pedro somente pode se referir a este último modo. Portanto, o problema consiste em que João XXII não entende a radicalidade da vida evangélica e por isso concede uma extensão diferente ao termo *supérfluo* e admite apenas que os apóstolos abandonaram o afeto pelo temporal, mas não toda a propriedade. Ao contrário, a renúncia dos apóstolos não pode ser entendida senão como efetiva e nunca com a intenção de reassumir mais tarde o que então abandonaram (ver, por exemplo, OND 22 [OP II, 467, 13ss.]).

Enfim, a renúncia a propriedade das coisas expressa nas palavras *ecce nos reliquimus omnia* inclui também, segundo Ockham, o domínio daquilo necessário para a vida. Observamos, pois, que o adjetivo *necessário* (ou *inecessário*) se aplica a três realidades diversas: as coisas mesmas, ao afeto e cuidado delas, e a sua propriedade. Há bens que são imprescindíveis para a vida e ao quais não se pode renunciar sem cometer um crime contra o direito natural e divino; em consequência, há então alguma solicitude pelo temporal que é igualmente irrenunciável. Mas o domínio das coisas, incluindo o que é necessário para a subsistência, isso que não é necessário em absoluto para nossa vida, logo pode ser completamente abandonado, e com ele, a preocupação a que conduz.

Deixemos o texto de Mt 19, 27 para atender a outro dos temas preferidos de Guilherme de Ockham quando se trata de provar a pobreza efetiva dos apóstolos. Segundo ele, estes não somente abdicaram de toda a propriedade, mas ademais o fizeram mediante votos, ou seja, de forma permanente, oficial e pública. O franciscano prova em primeiro lugar que o voto se estendeu ao menos para a admissão da propriedade em especial. Se os apóstolos assumiram uma vez (*semel*) esse tipo de pobreza, conviria a perfeição de sua vida não deixar tal excelência; daí o voto (OND 17 [OP II, 445, 53ss.]; cf. Lc 9, 62). Ademais, se prova por um argumento já conhecido: nem os escribas e fariseus nem os religiosos posteriores puderam ser mais perfeitos que os apóstolos, e consta que os primeiros faziam votos sobre os conteúdos do Antigo Testamento e que os religiosos fazem voto de pobreza (uns, como os agostinianos, somente em especial, e outros, os frades menores, também e comum); portanto, o voto inclui a abdição em especial e em comum de toda a propriedade.⁹⁷

⁹⁷ A estrutura do argumento vai e vem do passado ao presente, dos apóstolos aos franciscanos. Tomando como princípio de que Cristo e também os apóstolos são modelos acabados e supremos de perfeição evangélica, e observando a forma de viver a pobreza

Como se fosse pouco, afirma Ockham, fazer algo bom com voto é ainda mais meritório que realiza-lo sem ele; por isso os apóstolos não somente seguiram a Jesus Cristo, mas que o fizeram com voto, logo “onde há a mesma causa deve haver o mesmo efeito”, como “onde se dá a mesma razão, deve dar-se o mesmo direito” (OND 17 [OP II, 448, 164s.], citando a *Glosa ordinaria*). Mas, por que uns conselhos se converteram em votos e outros não? Como no caso da obediência e da castidade, era apropriado que a pobreza fosse votada devido à ênfase especial que delas o Senhor havia feito e porque estava entre as obras exteriores a que mais poderia atrair os infiéis para a fé (OND 17 [OP II, 448, 177ss.]).

* * *

Em conclusão, o que Ockham quer demonstrar com tal carga de razões, silogismos, distinções e autoridades é que também os apóstolos, seguidores fiéis de Jesus Cristo, viveram e ensinaram a pobreza como renúncia a todo o domínio ou propriedade secular, quer em especial, quer em comum.⁹⁸ Tecnicamente a figura utilizada, conforme as definições dos primeiros capítulos da *Opus nonaginta dierum*, se pode resumir como segue: “O uso segundo direito de que falam os juristas não pode ser separado da propriedade. Não obstante, o uso do qual fala o apóstolo (...) pode ser separado da propriedade em comum e da propriedade em especial. Porque (...) é o ato de comer e beber e semelhantes, ou a potestade lícita

própria de sua Ordem (e certamente aprovada pela Igreja), Ockham retorna as origens para afirmar em concreto que Cristo e os apóstolos viveram a pobreza pelo menos nesse grau. Mais ainda, se, portanto, essa forma de pobreza pertence a perfeição cristã, as pretensões franciscanas são legítimas. Por esse ir e vir parece que Ockham cai as vezes na falácia de utilizar na prova precisamente aquilo que quer demonstrar. Este problema se agrava quanto mais concreto é aquilo que quer provar como próprio de Cristo e dos apóstolos. Para outros argumentos sobre as ordens religiosas, ver, OND 17 (OP II, 449, 229ss.).

⁹⁸ Ver, OND 11 (OP II, 417, 436ss.) sobre o ensino recebido de Jesus Cristo, incluindo a pobreza. Com efeito, nesse lugar admite que é necessário pedagogicamente se adaptar as circunstâncias, de maneira que em tempo de perseguição pode ser conveniente não renunciar a propriedade e poder assim litigar em juízo se os bens lhe forem arrebatados injustamente. Em outros lugares esclarece também que, em todo o caso, os apóstolos não participaram dessas exceções e se mantiveram na renúncia total da propriedade (ver, por exemplo, OND 6 [OP I, 357, 103ss.]). O que é chamado *realismo* ockhamista se manifesta em consequência desde o princípio de sua obra política.

de exercer um ato similar. (...) Os apóstolos somente buscavam tal uso (...), logo [não buscavam] nenhuma propriedade nem comum bem especial” (OND 11 [OP II, 416,421ss.]).

D. A POBREZA DOS FRANCISCANOS (O INTERESSE PRÁTICO DA DISCUSSÃO TEÓRICA)

1. A POBREZA FRANCISCANA, FIGURA DA POBREZA APOSTÓLICA

O trânsito entre a era apostólica e os séculos XIII e XIV, com o nascimento e expansão da ordem franciscana, é oferecido pelo próprio Ockham quando fala dos frades menores como figuras dos apóstolos (por exemplo, em OND 18 [OP II, 453, 1ss.]). Quer dizer, a maneira de ser, o caráter, a configuração da vida daqueles tem sido assumida por estes. Esse era justamente o interesse central de toda a disputa. A legitimidade da *Regra* franciscana, de suas glosas e do modo de vida que a propunham, dependia quase por completo da correspondência com a perfeição evangélica encarnada por Cristo e os apóstolos. O cristianismo é *religião do livro*, mas, sobretudo, é *religião do seguidor de Cristo*; a pessoa do Senhor, tal e como está reconhecida na Escritura (e na tradição) é normativa para a vida da Igreja. A inovação podia então estabelecer-se em relação a esta última, mas não em relação a vida de Cristo.

João XXII e qualquer outro bispo ou teólogo inimigo das pretensões franciscanas (ou, ao menos, parte de suas pretensões) conheciam o caminho para enfrentá-las: mostrar que não estavam em correspondência com a vida de Cristo nem dos apóstolos. Pelo contrário, o trabalho de Cesena, Ockham e outros frades menores consistia em mostrar que a *Regra* de São Francisco era em sua radicalidade verdadeira figura do Evangelho proclamado pelo Senhor e vivido pelos apóstolos. Dois textos ockhamistas são especialmente importantes nesse sentido. O primeiro diz assim: “Ainda que os frades tenham a figura dos apóstolos quanto a renúncia dos bens próprios, não obstante, o estado dos frades que têm possessões em comum não é em todo o mesmo que o dos Apóstolos, nem

alcança ao estado de perfeição desses, mas os imitam parcial, mas não totalmente. (...) Ter bens imóveis ou possessões em comum, ainda que de nenhum modo repugne a perfeição, não obstante, não pertence a perfeição, e inclusive impede evidentemente a altíssima perfeição da pobreza” (OND 18 [OP II, 454, 24ss.]; ver também OND 9 [OP II, 390, 401ss.]).

Palavras duras de escutar para os que abraçaram a regra de Santo Agostinho ou a de São Bento, e difíceis de dizer de maneira humilde e ajustada. Mas ditas ao fim e ao cabo e seguramente conforme com o espírito de São Francisco, que quis se diferenciar das ordens quanto ao uso. Em síntese: os frades que mantêm a propriedade em comum se encontram no caminho da perfeição, mas não chegam a viver a pobreza segundo a mais alta perfeição (a de Cristo e dos apóstolos) (OND 18 [OP II, 454, 59ss.]; OND 18 [OP II, 456, 130ss.]). O que ocorre, pois, com aqueles frades que renunciam ao domínio das coisas, inclusive em comum?

O segundo texto a que me referi compara os minoritas com os primeiros crentes no contexto da discussão sobre se estes últimos tinham ou não propriedade das coisas fungíveis com capacidade para reivindicá-las em juízo se fosse necessário. Transportando o caso para os frades menores, João XXII afirma, segundo Ockham, que teriam em propriedade muitas coisas (fungíveis e infungíveis). A isso responde Ockham: isso é falso tanto dos primeiros discípulos como dos franciscanos, ainda que não haja completa semelhança entre uns e outros como não há entre o conjunto dos fiéis e uma comunidade particular. Assim como não convém que toda a Igreja faça voto de castidade, ainda que se algum grupo dentro dela o faça, do mesmo modo é conveniente para uma ordem específica renunciar a qualquer direito de uso, mesmo que não seja adequado a toda a comunidade de fiéis, pois alguém há de ter a potestade de defender os bens destes (OND 6 [OP I, 360, 211ss.]). Portanto, como no seio da primeira Igreja os apóstolos renunciaram a toda a propriedade (aquela civil ou mundana que conduz ao direito de renunciar em juízo), também o fazem assim os frades menores dentro da comunidade de cristãos do momento.

Uma dificuldade surge imediatamente: onde ficam o papa e os bispos *como* sucessores dos apóstolos? Não se desqualificava de modo mais ou menos explícito os príncipes da Igreja que viviam em palácios, manejavam com grandes somas de dinheiro, organizavam festas ao modo dos governantes seculares, ou participavam na política como mais um senhor? João XXII imediatamente capturou esse tipo de desafio implícito quando acusou os franciscanos de pretensiosos. Se

poderia salvar a situação dizendo que os ministros atuais não sucedem os primeiros nesses aspectos, mas em outros de seu ofício espiritual? A dificuldade permanece, posto que, em princípio, todos os cristãos são igualmente chamados à perfeição evangélica em seu mais alto grau (e mais ainda se cabe ao papa e aos bispos). No entanto, se pode encontrar uma via para conciliar identidade e diferença, a saber, a distinção dos aspectos concretos em que a semelhança não é demasiadamente fiel. Assim, a situação da Igreja no mundo contemporâneo poderá explicar algumas divergências com Cristo e os apóstolos que Ockham parece admitir sem problema (destaca em especial que aceite o desempenho da potestade temporal por parte dos prelados, ainda que seja *in casu*, como veremos mais adiante no capítulo 11). Contudo, há outras diferenças inadmissíveis que se devem, não a necessária adaptação aos tempos, mas somente a corrupção (moral) e o desvio até a heresia (doutrinal) de alguns dos sucessores.

Em qual das duas vertentes fica a possessão de riquezas, na legitimada ou na reprovável? Mais uma vez, encontramos aqui uma analogia entre a potestade ou governo temporal e o domínio como propriedade. Nenhum dos dois pertence por si ao ofício espiritual; ambos conduzem a modos de atuação e a possíveis riscos que em princípio devem ser alheios a potestade espiritual, cujo fim, se não contrário, é bem diferente do secular. No entanto, tanto o governo como a propriedade não repugnam essencialmente, não são contraditórios *per se* com o espiritual (ao menos no estado de *homo viator* através do qual a humanidade agora passa). Em consequência, ambos podem pertencer aos clérigos *per accidens* (*in casu*, não *regulariter*): “A possessão de riquezas não corresponde por si ao estado dos prelados. Porque a causa da solicitude que requer e a causa do amor desordenado e outros vícios que frequentemente nascem dessa possessão, retrai de outros elementos que correspondem ao estado dos prelados. Pelo que os Apóstolos abandonaram totalmente não somente a possessão e a propriedade das riquezas, mas também sua dispensa de alguma propriedade (ao modo de alguns frades menores) (...). E que algo pertença ao estado dos prelados se pode entender de duas maneiras, a saber, ou *per se* e *essentialiter* (como a pobreza, a castidade e a obediência) (...) ou bem (...) *per accidens*, a causa do defeito ou negligência de outros, como dizem os juristas que frequentemente corresponde ao prelado suprir a negligência do juiz secular”.⁹⁹

⁹⁹ OND 76 (OP II, 615, 435ss.). O conceito de *suplência* será fundamental na obra política posterior; a intervenção *in casu* do pontífice nos assuntos temporais se funda precisamente

2. EM QUE CONSISTE A POBREZA FRANCISCANA?

Os franciscanos, assumindo o caminho da perfeição mais alta, renunciavam a toda propriedade que implica o direito a reivindicação em juízo quando os bens que se possui são alienados por alguém. Esse é o sentido lato do domínio como propriedade; o sentido estrito, que inclui ademais a disposição *ad libitum* dos bens, deve estar ainda mais separado dos frades menores (OND 2 [OP I, 306, 319ss.]). Mas é evidente que também os minoritas têm bens, pois, ainda que de acordo com a *Regra* vivam com sobriedade, devem atender sua sustentação e o cumprimento dos ministérios que como frades lhes correspondem. Livros de oração e estudo, utensílios litúrgicos, capelas e mosteiros, inclusive o obtido mediante a mendicância e que não era consumido de imediato, colocavam com vivacidade a dificuldade. Qual é, pois, a relação da Ordem com todos esses bens? Para Ockham somente há uma resposta: se trata do simples uso de fato ou licença de uso de que também Cristo e os apóstolos gozaram. A propriedade, o direito sobre esses bens pode ser da Igreja ou dos doadores (ou inclusive de ninguém em algumas circunstâncias), mas não é dos franciscanos.

Agora, tal regime era contestado por João XXII em vários sentidos. Em primeiro lugar, daria origem a que os minoritas presumissem uma pobreza irreal fundada em uma figura jurídica fictícia. Mais ainda, a *Quia vir reprobis* insiste em que a retenção por parte da Igreja do domínio ou propriedade sobre os bens usados pelos franciscanos não contribuía ao estado de perfeição destes. A perfeição consiste principal e essencialmente em viver na caridade, evitando a

nele (cf. capítulo 14 *infra*). Um pouco mais adiante, no mesmo capítulo da OND e no mesmo contexto (a discussão sobre se ao ministério clerical corresponde a propriedade de bens), Ockham transita quase sem sentir do afirmado respeito a riqueza para o que agora assegura respeito ao governo temporal e suas funções, também fazendo uso do conceito de *suplência*: OND 76 (OP II, 618, 522ss.). Além disso, a distinção entre algumas características essenciais e outras acidentais dentro do ofício sacerdotal não é nada novo; Marsílio de Pádua o converte em das peças-chaves de sua eclesiologia, ainda que não se trate da mesma caracterização que desenha Ockham no texto que acaba de ser citado nem é claro que Ockham conhecia de perto o *Defensor pacis* (ver, DP II, c. xv).

solicitude pelas coisas temporais que aparta dela; a pobreza material é nesse sentido secundária, e os minoritas, que a alcança mediante a propriedade pontifícia dos bens, no entanto, não têm diminuído sua solicitude pelo temporal (OND 76 [OP II, 605, 1ss.]).

A resposta de Ockham começa precisando quatro modos segundo aos quais algo pode ser perfeito; aquele que é por si e essencialmente; o árduo e difícil que predispõe para o perfeito por si e evita os obstáculos para chegar a ele; o que procede de uma grande perfeição, seja difícil ou não; e, finalmente, o que dispõe de qualquer maneira para o perfeito.¹⁰⁰ A pobreza não se encontra entre aquelas realidades perfeitas no primeiro sentido (o essencial), mas no segundo, primordial e instrumento para o anterior (ainda que a propriedade, segundo a mesma distinção, pertence somente ao terceiro grau e não ao segundo, como a pobreza ou a virgindade: OND 76 [OP II, 615, 398-414]). Por isso, a pobreza contribui para anular ou diminuir a solicitude pelas coisas do século e evita ocasiões de pecado. Esse caráter *secundário* da pobreza permite entender que seja vivida hipocritamente, sem ter como motivo a perfeição. Mas também permite pensá-la como um *plus* que, acrescentado ao essencialmente perfeito, faz que quem a viva supere em excelência ao que por hipocrisia somente alcança o primeiro grau (OND 76 [614, 374ss.]).

A segunda linha de prova contra a objeção de João XXII é mostrar qual é o verdadeiro cuidado dos franciscanos pelas coisas temporais e qual sua legitimidade. Ao que já foi dito sobre a solicitude, Ockham acrescenta nesse momento uma nova distinção, a saber, a que existe entre o amor pelo temporal e o cuidado por ele. Com efeito, uma coisa é o afeto do coração pelos bens seculares e outra distinta a diligência em seu uso. O amor (*amor*) causa o cuidado indevido (OND 76 [OP II, 620, 620s.]), mas pode haver um cuidado do temporal que procede da caridade (*caritas*) e que, portanto, é bom. Com *realismo*, Ockham afirma que se trata então de excluir o amor desordenado ou afeto mau pelas coisas, mas não aquele cuidado que provém da (sã) inteligência, o trabalho e a responsabilidade (OND 76 [OP II, 620, 639s.]; cf. Pr 24,30-1; dependendo do ofício de cada um, pode ser preciso aumentar o cuidado pelos bens).

¹⁰⁰ Esta quadrupla distinção ajuda a compreender as questões anteriores sobre o perfeito. Assim, sobre a difícil situação em que caem o papa e os bispos a não seguir o exemplo de Cristo quanto a pobreza: OND 76 [OP II, 613, 354ss.; OP II, 614, 359ss.]).

Em terceiro lugar, frente a objeção pontificia de que o estilo de vida franciscano se funda sobre uma ficção jurídica¹⁰¹, Ockham trata de mostrar que a Igreja tem verdadeiro domínio daqueles bens usados pelos franciscanos e de cuja propriedade estes têm abdicado solenemente mediante voto. O recurso jurídico a que se chegou desde os primeiros tempos da Ordem segue sendo válido e é inclusive verdade de fé, posto que foi definido pela Igreja (OND 123 [OP II, 837, 222ss.]). “O domínio das coisas que utilizam os frades, reservado a Igreja romana, é verdadeiro domínio. Pois aquele domínio a que alguns atribuem a *potestas agendi et defendendi* e também a *potestas utendi et dispensandi* é verdadeiro domínio (...). E o domínio reservado a Igreja romana em tais coisas é deste modo (...), pois se fosse entregue aos frades menores a estes corresponderiam tais poderes (...). Portanto, esse domínio é *verum dominium*, ainda que não seja pleno como é aquele que têm os laicos em suas coisas. Em consequência, como pela aquisição de tal domínio se diz que alguém é mais rico, deste modo por sua carência se pode dizer que alguém é mais pobre” (OND 77 [OP II, 626, 87ss.]).

A exceção aludida (não é o mesmo caso que o dos proprietários laicos) não parece um privilégio dos franciscanos, mas que expressa a particularidade com que os prelados possuem todos os bens eclesiais. Estes não são seus como propriedade pessoal, mas que os clérigos atuam ao modo de delegados de toda a comunidade para sua administração. Mais ainda, o ideal será que haja laicos qualificados que desenvolvam esses trabalhos (como os apóstolos elegeram diáconos que se ocupassem disso enquanto eles se dedicavam a seu ministério mais específico) (ver, por exemplo, OND 76 [OP II, 617, 512ss.]; cf. Hch 6, p. 1ss.). Esta distinção entre a propriedade pessoal e a propriedade comunitária se corresponde com aquela outra entre o domínio no sentido estrito (implicava o direito de dispor *ad libitum* dos bens) e o domínio no sentido lato (somente corresponde o direito de reivindicar em juízo os bens se são injustamente ameaçados). O papa goza unicamente deste último tipo de domínio sobre as coisas comuns da Igreja, de maneira que carece de *plenitudo potestatis* sobre elas (OND 77 [OP II, 632, 352ss.]; outro texto precioso enquanto permite estabelecer as

¹⁰¹ A objeção de João XXII (*Ad conditorem canonum*) de rechaçar a propriedade pontificia dos bens franciscanos originou tal agitação que o papa a revogou em uma segunda edição da bula. Os franciscanos citavam a seu favor vários documentos da Santa Sé, em especial *Exiit qui seminat* de Nicolau III.

distâncias entre Ockham e posturas radicais como a de Marsílio de Pádua ou a dos valdenses: OND 77 [OP II, 633, 405ss.]).

Ockham manifesta aqui com toda a clareza a razão dos limites impostos ao papa como proprietário dos bens eclesiais. Não é uma motivação estranha, mas radicada na mesma essência de sua missão espiritual. De novo aqui, e já havia em 1333, encontramos o que parece o fio condutor da *opera politica* ockhamista, isto é, a determinação precisa da potestade religiosa de maneira que se possa evitar todo excesso e assim se consiga o fim que pretende e o que lhe é específico.

* * *

Até aqui, portanto, vimos o estudo da pobreza na maior das obras ockhamistas dedicadas a ela. Vejamos as principais conclusões que se pode tirar, sempre na perspectiva do pensamento político do autor.

Guilherme de Ockham, fiel a tarefa encomendada pelo ministro geral dos franciscanos, defende a postura da Ordem na polêmica sobre a pobreza e o faz através de uma *via media*. Separado das posturas *espirituais* extremas ou das tentações joaquinitas, tratará de mostrar, frente a João XXII, que a pretensão franciscana de viver uma pobreza radical sem direito nem propriedade está perfeitamente legitimada.

O estudo da origem da propriedade cobra especial importância. Por uma parte, no âmbito da própria polêmica sobre a pobreza: a propriedade não é negativa por si, pois somente nasce *por ocasião* do pecado original, mas, por isso mesmo, é secundária e implica uma certa inclinação ao pecado que é mais anulada quando se carece de propriedade (estado mais semelhante ao original, mas, sobretudo, mais conforme a perfeição evangélica, pois o propósito não é recuperar o *selvagem inocente*). Por outra parte, na perspectiva mais propriamente política, a origem da propriedade e a da potestade do governo são análogas: também este último surge *ratione peccati*, e, por isso, talvez se possam tirar algumas conclusões comuns para os dois âmbitos.

O fundamento supremo do modo de viver franciscano se encontra na perfeição evangélica tal e como se encontra em Cristo e nos apóstolos, os verdadeiros modelos insuperáveis para o crente. Os frades menores, ao menos quanto a pobreza, seguem seu exemplo de maneira mais atenta e próxima. Por isso, não somente é legítimo seu caminho, mas também meritório para quem o escolhe. Ockham procurará aqui também encontrar uma *via media* que o aparta da

fácil desqualificação de outros (papa e os bispos em especial) e da glorificação do próprio modo de vida. Assim, por exemplo, admitirá que a semelhança entre os apóstolos e seus sucessores não pode ser exata (uma cópia melhor), mas, por sua vez, distinguirá aqueles aspectos que deverão ser corrigidos para que a potestade espiritual se conforme a sua própria natureza e cumprir assim as funções que em verdade lhe são próprias.

Neste sentido, cabe assinalar uma aplicação imediata da analogia entre domínio (ou propriedade) e governo (ou potestade). Como o poder temporal não corresponde por si ao ofício espiritual do papa, mas não se repugnam de modo absoluto, de maneira que *per accidens (in casu)* o pontífice pode desenvolver funções que são de ordem secular, assim também a propriedade não pertence tampouco a potestade espiritual e, no entanto, pode e até deve ser desempenhada pelo papa sob certas condições (ver em especial OND 76).

A partir do exame dos documentos de João XXII referentes a pobreza, Ockham descobre que o papa é herético (ver o capítulo 124 e último, ou conclusão, da *Opus nonaginta dierum*). Isso o conduzirá ao tratamento por extenso das condições em que a heresia se dá e dos modos de afrontá-la e corrigi-la, especialmente quando é o sumo pontífice quem incorre nela (uma eventualidade contemplada sem demasiado escândalo na Idade Média, a qual não se pode estranhar em vista da história do momento). Desde então, se colocaram também questões que chamo mais propriamente políticas, ou seja, a relação entre potestade temporal e potestade espiritual. Se cada cristão deve procurar a solução da heresia na medida em que lhe é possível, e o príncipe secular forma parte da Igreja, deverá também nela intervir: em que casos?; até aonde?; de que maneira? As páginas seguintes tratarão de esclarecer a resposta de Guilherme de Ockham.

IV.
A POTESTADE CIVIL O IMPERADOR E OS
PRÍNCIPES

7. ORIGEM REMOTA DA POTESTADE TEMPORAL

Se de um ponto de vista cronológico a origem da potestade civil não constitui o principal objeto das preocupações de Ockham, não obstante, é do ponto de partida lógico que ele busca fundamentar uma teoria do poder político. Por que existe o governo de uns sobre os outros? A resposta não tem porquê ser evidente e a melhor prova se pode encontrar na variedade delas que se tem oferecido ao longo da história das ideias. Essa *potestas regendi*, é da mesma natureza de tal maneira que está em nossa natureza de tal maneira que o devir mesmo do homem o conduz para a vida política em alguma de suas manifestações? É algo contingente que somos capazes de inventar assim como criar cultura?

Para um pensador cristão, a fé traz um dos pressupostos para integrar a reflexão sobre a origem absoluta da potestade. Agora, como seres criados, o homem e a mulher teriam já em si desde o primeiro momento essa potencialidade? É, pelo contrário, consequência do pecado original, da queda que transforma as relações dos homens entre si e com Deus e com a natureza? Como e quando se põe em ato essa capacidade? Quais são seus fins, cobrir as necessidades mais elementares e que não se podem resolver pela solidão, ou bem encaminhar para a bem-aventurança última? Essas ou parecidas são questões levantadas por Ockham, ainda que a origem de sua reflexão e a motivação primeira seja outra: evitar os abusos da potestade eclesiástica sobre a secular e articular as duas para o bem comum da cristandade e do universo. Portanto, a *primeira pergunta* no caminho para as origens será porque o imperador tem potestade temporal com independência da Igreja, do papa.

A. ANALOGIA ENTRE A ORIGEM DA *POTESTAS* E A ORIGEM DO *DOMINIUM*

A colocação ockhamista desta questão é similar a que faz a respeito do domínio no contexto da polêmica sobre a pobreza. Com efeito, a preocupação imediata de Ockham é justificar a *paupertas* tal e como a entende a ordem franciscana, cujo ministro geral o encarregou de examinar os escritos do papa João XXII, a quem enfrentava em uma disputa cada vez mais ácida. No entanto, no curso de suas investigações surge a pergunta de por que existe esse domínio

que chama propriedade em lugar de, por exemplo, um regime comunitário e universal de simples uso (tal e como dentro da Ordem se pretendia levar a efeito segundo o carisma fundacional de São Francisco). Ao menos para estabelecer o marco fundamental (dentro da qual se podem integrar depois dados concretos), Ockham recorre como elemento explicativo alguns dos dogmas fundamentais da fé cristã, isto é, a criação e o pecado original. Em meu entender, essa colocação oferece um marco perfeitamente válido do ponto de vista cristão, pois, salvando os conteúdos dogmáticos fundamentais, permite integrar dados históricos e antropológicos posteriores mais além da Bíblia (para Ockham *fonte arqueológica* seguramente de primeira ordem, na falta de avanços posteriores, científicos, em tais campos).

Qual foi, então, a resposta do filósofo à questão da pobreza? Em resumo, Deus cria os primeiros pais em um estado de inocência caracterizado por um certo domínio primordial comum que não implica nenhuma distribuição de bens além do essencial para o uso. Agora, como vimos no capítulo anterior, a queda perturba essa situação paradisíaca de tal maneira que surge uma nova forma de domínio, a que chamamos propriedade (pessoal ou em comum, o último modo que não deve ser confundido com o domínio comum primogênito). Por quê? Perdida a concordância própria do estado de inocência, a disposição pacífica das coisas não é mais possível sem a distribuição. Nesse sentido, a divisão de bens é uma limitação, um declínio real no que a vida humana poderia ter sido. No entanto, note que Ockham já não insiste no aspecto negativo, pelo contrário, enfatiza que é uma resposta a novas circunstâncias, as novas necessidades. Assim, o domínio como propriedade é uma possibilidade gerada pela razão humana para o bem comum e, ainda mais, tem como causa última Deus que criou homens capazes de dar essa resposta.

Nesse mesmo contexto, e sempre na *Opus nonaginta dierum* (1333), surge por sua vez primeiro a potestade política posta em paralelo com o domínio dos bens. Portanto, estas páginas retomam o mesmo problema fundamental colocado pela pergunta sobre a origem da propriedade, mas do ponto de vista do poder. A similitude entre os dois aspectos põe em manifesto de novo uns anos mais tarde, nas obras *propriamente* políticas.

B. A ORIGEM DA POTESTADE TEMPORAL

1. INDEPENDÊNCIA DA POTESTADE TEMPORAL

O Livro III do *Breviloquium* (escrito em alguma data entre 1339 e 25 de abril de 1341 — falecimento de Bento XII) se dedica precisamente a estudar a origem da potestade e do domínio e a quem lhes correspondem um e outro. O fio condutor do livro é uma única expressão de Agostinho, *cuncta iustorum sunt* (Agostinho, “*Epist. 93*”, cap. 12, in: Migne, *Patrologia Latina* 33, p. 345; para a reinterpretação ockhamista deste texto, ver B III, 12; cf. D III.II, lib. I, cap. xxvii [900], e OND 88 [OP II, 663, 393ss.]). Bastava identificar *justos* com *fiéis cristãos* para defender, com a autoridade de um padre da Igreja, que apenas o que pertence a seus membros tem sua própria legitimidade. Portanto, ou a propriedade dos infiéis é ilegítima e deve passar as mãos cristãs (salvo conversão), ou bem seu direito é apenas menor, permitido por Deus e pela Igreja, mas sem verdadeira entidade própria.¹⁰² Surge então uma *segunda pergunta* para as origens: por que os infiéis têm potestade secular com independência dos fiéis?

A questão última que aqui se coloca é, do ponto de vista teológico, a relação entre natureza e graça (nesse caso a não identidade entre os dois âmbitos). No entanto, Ockham fica, sobretudo, no plano filosófico para examinar de onde vem a legitimidade de que gozam os infiéis. A chave está em negar a equivalência entre fiéis e justos, por uma parte (isto é, os que estão dentro da Igreja católica), e infiéis e pecadores, pela outra. Se os infiéis não pecam sempre em tudo o que fazem pelo fato mesmo de serem [infiéis], então não são sempre injustos e inclusive, segundo o texto agostiniano, são dignos de possuir os bens terrenos e a potestade temporal. Segundo o *Breviloquium*: “A benevolência divina não cessa de modo

¹⁰² Essas razões, seguramente com os mesmos argumentos de autoridade, foram também esgrimidas mais tarde, a propósito da questão americana e a legitimidade das aquisições de terrenos e riquezas por parte dos conquistadores. Como infiéis, os índios não teriam direito nem a propriedade nem a jurisdição (também nesse caso *dominium* e *potestas* se consideravam como duas caras de uma mesma moeda). A polêmica de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda e Bartolomé de las Casas coletada na *Apologia* pode dar boa ideia de tudo isso.

algun de encher os infiéis com benefícios contínuos, lhes dando vida e espírito, sustentando e nutrindo com seus bens, lhes conservando frente ao poder do mal, e sem a misericórdia dele, cairiam em um golpe para as tristezas do inferno. Assim como, permanecendo infiéis, são capazes de sustentação corporal, de força e beleza e outros dons que são dados gratuitamente, tanto espirituais como corporais, também desse modo, ainda que permaneçam infiéis, são capazes de domínio das coisas temporais e da jurisdição temporal e de outros direitos e honras seculares” (B III, 6 [124, 27ss.]). Esta argumentação se complementa com outra também contundente: como a infidelidade e o pecado estariam no mesmo plano, qualquer cristão perderia seus direitos de propriedade e de jurisdição enquanto pecasse (B III, 12 [132, 26ss.]).

Portanto, os infiéis têm propriedade e potestade por graça de Deus. Não somente são dignos de tudo aquilo necessário para a vida, mas também do domínio das coisas e da potestade política secular. O capítulo 6 do *Breviloquium* insiste formalmente em que se trata de uma concessão divina, e por isso não pode ser nunca anulada se não é por causa justa ou por alguma culpa (e nesse caso pelo juiz). De todos os modos, adianta-se já que essa forte defesa dos direitos dos infiéis será logo matizada por Ockham em um caso significativo. Quando concentra seu estudo a *christianitas* (e já não no universo inteiro), notará que corresponde a essa comunidade um príncipe fiel, pois assim convém tanto a fé como ao bem comum. No entanto, ainda é teoricamente possível que haja um governante infiel sobre os fiéis (enquanto que seja em benefício da fé e da utilidade comum), e muito mais que conservem suas propriedades.

Mas, qual é a razão última desta consideração dos infiéis? Está na generosidade gratuita de Deus, sem maior explicação, e deve ser obedecida como tal? Não haverá outro raciocínio de fundo? O texto do *Breviloquium* que se acaba de citar aponta para uma colocação mais *razoável* da questão. Aqui é onde Ockham deve ter olhado para trás, para as origens, para dar uma resposta mais coerente ao problema. Eis aqui, pois, a *terceira pergunta* sobre a origem: por que há potestade política, jurisdição de uns homens sobre outros, e não uma fraternidade universal sem relações de poder? Quando foi introduzida e por quem? Segundo que direito, divino ou humano?

O indício de uma abordagem mais elaborada a que referi mais acima é a comparação entre o domínio das coisas e a jurisdição temporal, por uma parte, e alguns bens necessários para a sobrevivência, por outra. Os infiéis são capazes de tudo isso como presente de Deus. No último caso, para um crente (seja ou não

filósofo) não há nada que tenha outra procedência que a divina. Pensaria de outra maneira um discípulo de São Francisco, que desde jovem havia feito parte da ordem mendicante fundada por aquele? Além disso, o crente, especialmente se ele é um filósofo como Ockham, deve perguntar como essa origem é articulada, quais são seus graus e modalidades.

Assim, o dom de Deus aos infiéis não é pensado como puro arbítrio, isolado e sem coerência especial com o resto da obra divina, mas, ao contrário, como consequência da ação criadora. Na origem está o fundamento da comunhão, um mesmo tronco do qual precedem os justos e pecadores, fiéis e infiéis, membros da Igreja e estranhos a ela, papa e imperador. A afirmação, fundamental para Ockham e para a teologia católica, de que todos somos criaturas de Deus, voltará a aparecer no *Dialogus III* para fundamentar a unidade de todos os homens como um único povo (por mais que esteja disperso pelo mundo). Em consequência, convirá um único príncipe temporal para todo o universo (ver *infra* o capítulo 8).

Em consequência, a criação é o fundamento de que também entre os infiéis se dão as qualidades e capacidades, as potestades e os direitos para uma vida digna. Mas, não os perderiam, ao menos parcialmente, se permanecerem como infiéis (em um *orbis christianus*)? Na medida em que o pensamento cristão relaciona criação e providência, concebe Deus não apenas como quem dá a existência ao homem, mas também como quem a conserva, lhe dando os meios para sobreviver (B III, 7 [126, 31ss.]). Portanto, Deus não volta atrás e permite a todos, inclusive pecadores ou infiéis, aqueles elementos mínimos que são precisos para a vida boa. Assim, tampouco a Igreja poderá reduzir a nada o que é não somente cronologicamente anterior a ela mesma, mas que além disso tem caráter originário. Essa solução, talvez teórica enquanto é elaborada a partir de um contexto da cristandade, tem, no entanto, uma tradução imediata: se os infiéis não podem ser despojados *ad libitum* de seus direitos, muito menos poderá sê-lo o imperador cristão. Assim pois, por onde quer que transitemos na obra ockhamista, o caminho se fecha para as pretensões curialistas.

Tentando desvendar o fio condutor da filosofia de Ockham sobre a origem da potestade política, fiz até aqui três perguntas que, segundo creio, supõem outros tantos marcos na investigação do filósofo. A *primeira*: por que o imperador tem um poder temporal com independência da Igreja e do papa? Ela acaba de ser respondida com brevidade, mas ocupará muitas páginas deste trabalho de agora em diante. A *segunda*: por que os infiéis também têm essa potestade com independência dos crentes? Essa também foi respondida, e constitui o ponto de

partida para a solução do problema anterior. A *terceira*: por que há potestade política (quando talvez poderia não havê-la) e quando e como surge? Essa fica ainda por ser respondida.

2. POR QUE HÁ POTESTADE TEMPORAL?

Eis aqui onde devemos retomar plenamente a analogia apontada entre a origem da propriedade e a origem do poder político. Assim o faz o resto dos capítulos do terceiro livro do *Breviloquium* que agora nos concerne. Neles, a primeira coisa notável é que tal correspondência não somente se mantém com força, mais do que se afirma do limite do domínio de bens temporários, como se Ockham se sentisse mais à vontade nesse campo (que ele teve que estudar bem na ocasião da controvérsia sobre a pobreza) ou como se considerasse que poderia ser um âmbito mais fácil para iluminar o problema da potestade política (frente a possibilidade de enfrentar diretamente os problemas que esta supunha quanto sua origem). Parte disso pode ser quando sua expressão sempre parece mais precisa ao falar mais de *dominium* do que quando fala de *iurisdictio*.

A) ESTADO DE INOCÊNCIA

Assim define o *Breviloquium* a situação prelapsaria a respeito da propriedade: “O primeiro domínio, ou seja, o comum a todo gênero humano, aquele no estado de inocência, haveria permanecido se o homem não houvesse pecado, mas sem o poder de alguém se apropriar de algo que não seja pelo uso (...). Isso se explica porque [no estado de inocência] não havia ganância ou desejo de possuir ou usar algo contra a reta razão; portanto, tampouco havia necessidade ou utilidade de possuir em propriedade qualquer coisa temporal” (B III, 7 [126, 12ss.]).

Se confirmam, portanto, os dados fundamentais que já conhecíamos através da *Opus nonaginta dierum*, isto é, um domínio primordial comum a todo o gênero humano em que não há nenhuma divisão de propriedade (apenas de uso) e que é

possível graças a um comportamento perfeitamente ordenado conforme a razão. Agora, no estado de inocência, qual é o equivalente deste domínio comum no âmbito da potestade política? Há alguma? De que tipo? Exercida por quem?

Visto que há uma jurisdição divina universal (como também é universal seu domínio), mas, em relação ao homem, Ockham não se manifesta com igual clareza seu pensamento. O que se pode conjecturar buscando a coerência com o resto desse pensamento? Por uma parte, poderia se tratar de uma potestade genérica, uma espécie de autoridade de um sobre o outro que, no entanto, não se fundamenta na coerção, mas na concórdia (como entre amigos: B III, 9 [130, 3ss.]). Isso poderia ser um equivalente do domínio comum pré-lapsário. Não obstante, creio que se pode considerar uma segunda possibilidade. Se desde a origem *homem e mulher os criou* (Gn 1,27) não supõe isso que Deus institui a primeira família desde o princípio, antes do pecado original? Não utiliza também Ockham expressões comuns que podem apontar neste sentido? (Ver, por exemplo, B III, 8 [128, 30ss.] ou B III, 7 [125, 30s.]). Se esse é o caso, a potestade original compreenderia ao menos duas modalidades: a do marido em relação a esposa (nupcial) e a do pai em relação aos filhos (paterno-filial) (B III, 11 [131, 26ss.]). Não há dúvida, pois, de que Ockham considera estas duas relações como formas de potestade, mas é menos claro que as conceba como tais já antes do pecado original. Por uma parte, o texto de Gn 3,16 que cita pertence a expulsão do paraíso, e além disso Ockham fala da potestade do marido e do pai como *potestas regendi et coercendi* quando em princípio a coerção está alheia ao estado de inocência (vide, B III, 11 [131, 20ss.]). Por outra parte, como antes da queda há um certo domínio comum, também se poderia falar de uma potestade conjugal ou paternal *suavizada*.

Tudo isso faria uma ponte entre Ockham e a filosofia política de Aristóteles quando este concebe a família como núcleo primeiro a partir do qual surgem, primeiro o povo, depois a cidade e com esta a potestade política em sentido próprio. No entanto, uma comparação entre o *Dialogus* III.I, lib. II, cap. 3, e aquelas passagens do *Breviloquium* que se dedicam as origens, oferece uma diferença: se no primeiro caso a escravidão aparece como a terceira grande relação no seio da casa, no segundo se silencia (vide, por exemplo, B III, 6 e 11). O que ali soa estranho é a concepção da potestade como despótica, que se exerce sobre os servos como se fossem coisa em favor próprio, teria sua resposta, ao menos implícita, no silêncio do *Breviloquium*? O se escreve no *Dialogus* com vontade de expor Aristóteles, se converte aqui em expressão pessoal de Ockham, rechaçando

ou ao menos colocando entre parênteses a escravidão? Em qualquer caso, se minha conjectura sobre a existência da potestade nupcial e paternal desde a origem pode ser verossímil, parece mais difícil que um filósofo cristão como Ockham aceite que no estado de inocência exista já uma potestade que se exerça sobre sujeitos não livres (de uma maneira similar ao domínio sobre as coisas) e que suponha mais um possível conflito de interesses, mal combinado com a concórdia original (cf. D III.I, lib. II, cap. iii [792-3]).

Se parece, como vimos no capítulo biográfico, que as diferenças com Aristóteles começaram no período inglês e iniciaram uma via de conflitos que acabou levando Ockham até Avinhão, talvez se possa comprovar aqui sua continuação no âmbito da filosofia política. Por outra parte, o parentesco do inglês com o grego se consistiria em afirmar a intrínseca sociabilidade dos homens que se expressa em primeiro grau na família (modo maximamente natural), e depois em associações maiores até chegar a *civitas* ou *polis* (Aristóteles) e ao *regnum* (Ockham) como sociedades propriamente políticas. Nestas se desenvolvem as distintas formas de governo (conforme a classificação aristotélica que o filósofo inglês aceita em princípio), mas estas formas, sendo consequência da natureza social dos homens, são, no entanto, *artificiais*, contingentes. Com efeito, isso não significará que todas sejam igualmente válidas; a similitude com o regime de governo mais originário (o do *paterfamilias*) e o serviço ao bem e a utilidade comum se converteram em critérios fundamentais a partir dos quais Ockham concluirá que o governo ótimo é a monarquia (universal), tal e como veremos no capítulo seguinte.

B) PRIMEIRAS CONSEQUÊNCIAS DO PECADO

Até aqui tenho tratado de esboçar qual seria a situação pré-lapsária em relação a potestade. Mas, que repercussões têm em tudo isso o primeiro pecado? O que é do domínio comum e da potestade primitiva, qualquer que esta seja, uma vez que tudo foi modificado com a queda? A resposta em relação ao domínio dos bens é colocada por este texto: “Depois do pecado, como abundava nos homens a avareza e a concupiscência de possuir e utilizar as coisas temporais em desacordo com a razão, foi útil e conveniente por causa do apetite imoderado dos maus por terem bens temporais, de modo que fosse refreado e sacudida a negligência sobre

as disposições e cuidados devidos pelas coisas temporais (porque é habitual que as coisas comuns sejam descuidadas pelos maus), [foi útil] que as coisas temporais fossem apropriadas e não [já] todas comuns. Portanto, após a queda houve potestade de se apropriar do temporal ademais do domínio próprio do estado de inocência, mas a propriedade não chegou imediatamente depois do pecado” (B III, 7 [126, 20ss.]).

Portanto, o pecado original introduziu tal desregramento nos apetites que se fez necessário (ou pelo menos útil) a apropriação das coisas. Surgiu, então, a propriedade ou, ao menos, sua possibilidade. Com efeito, Ockham distingue entre a potestade de fazer algo apropriado (que agora aparece como o domínio comum original) e sua implementação. Com o pecado, apenas a primeira emerge imediatamente; seu exercício virá mais tarde.

O que ocorre em relação ao governo? De maneira análoga ao domínio, com a queda surge a “*potestas instituendi rectores habentes iurisdictionem temporalem*” (B III, 7 [128, 5s.]), algo cuja conveniência somente se há deixado sentir com a desordem introduzida pelo primeiro pecado. No entanto, também neste caso a *potestas* é, todavia, potencial e somente será atualizada mais tarde, ao instituir os primeiros governantes.

Mas, se esses são os *atos*, Ockham está mais interessado nos *direitos*, a saber, segundo que direito foi introduzido em cada uma das modalidades que se acabam de ser citadas? A que direito pertence cada uma? Ao divino, ao natural, ao humano? Sem entrar aqui na concepção ockhamista de direito, vejamos como trata o tema desde essa perspectiva (para saber mais sobre o direito em Ockham se pode consultar especialmente a McDonnell, “Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?”; e a McGrade, “Ockham and the birth of individual rights”). É claro que o filósofo inglês tem grande interesse nesse ponto, pois, dependendo onde se situe o poder político, este terá uma legitimidade intangível (como a do direito divino) ou mutável (como a do direito humano). Por isso, a pergunta pelo direito inicia na realidade uma viagem de volta até o presente histórico de Ockham e seu interesse primordial: os direitos que soberanamente tem o império, cujo fundamento se busca já na origem.

Com efeito, o interesse do autor se mostra na orientação que tomam os capítulos do *Breviloquium* aos quais venho me referindo. Em primeiro lugar, a potestade de governo (se efetivamente existiu) e o domínio comum pré-lapsário são sem dúvidas de direito divino, pois foram introduzidos imediatamente com a criação mesma. Em segundo lugar, Ockham considera o problema a respeito da

potestade de se apropriar dos bens temporais e da potestade de instituir governantes. Estas duas potestades, todavia, não são postas em ato, mas capacidades a serem desenvolvidas pelo homem uma vez que lhes são dadas por Deus (B III, 9 [129, 4ss.]). Assim, se estabelece colaboração entre Criador e criatura, de modo que Aquele concede as capacidades para a digna sobrevivência dos homens e são estes que as põem em ato quando descobrem a necessidade e o modo concreto de satisfazê-la (B III, 7 [126, 29ss.; 128, p. 3ss.]). Esta articulação entre o dado e o contingente, entre os princípios e sua realização prática percorrerá de fato toda a filosofia política de Guilherme de Ockham, como veremos ao estudar sua forma ideal de governo: tanto no que se refere a potestade secular como a espiritual, se inclinará a favor da monarquia (universal); com efeito, nos dois casos preverá a possibilidade de que em situações mais ou menos passageiras seja mais oportuna uma aristocracia que uma monarquia (cf. capítulos 8 e 11).

Assim pois, já sabemos que ambas as potestades são de direito divino, e conhecemos a resposta a duas questões: Algo pertence ao direito divino quando é outorgado por Deus aos homens de maneira imediata, sem intervenção desses últimos. E, concretamente, as duas potestades referidas o são porque se encontram entre aqueles elementos *necessários* e *úteis* para uma vida que por uma parte conta com as condições materiais suficientes (graças, sobretudo, a potestade de apropriação), e por outra permita uma forma pacífica e ordenada de sociedade (fato possível porque a comunidade pode eleger quem vai ter a jurisdição sobre ela e assim se dispor ao bem comum apesar das dificuldades engendradas pela perda do estado de graça inicial).

Ockham expressa isso de uma outra maneira. Tanto a potestade de apropriação quanto a de governo são contadas “entre as coisas puramente morais”, isto é, são prévias a relação explícita do homem com Deus (religião) e por isso não somente pertencem ao direito divino, mas também a sua expressão no direito natural (B III, 8 [128, p. 13ss.]; cf. B III, 11). Desta maneira, se fundamenta que a potestade de domínio e a potestade de governo sejam comuns a todos, fiéis e infiéis. Agora, quando talvez esperaríamos que fossem direitos inalienáveis e perenes sob não importa que condições, Ockham se serve de uma distinção de provável procedência legal para explicar porque não é assim. Deus dá aos homens essas potestades como preceito, mas um preceito afirmativo obriga *semper, sed non pro semper* (B III, 8 [128, p. 21s.]; cf. D III.II, lib. I, cap. viii [878, 55s.]). Desta maneira se fundamenta mais ainda o caráter contingente daquilo que, com efeito,

tem sua origem em Deus mesmo e que serve bem para satisfazer as necessidades dos homens.

Mas, quem e quando podem carecer da potestade de domínio e da potestade de eleger seus próprios governantes? Todos os homens sem distinção (fiéis e infiéis), sempre que não haja necessidade e por alguma dessas razões: a própria renúncia ou privação por alguma culpa ou por alguma causa justificada. Com efeito, examinando esses dois últimos motivos, se pode comprovar em seguida que, se é sempre possível, não é fácil a abolição da potestade entrar em vigor. Em primeiro lugar, porque é provável que a condição do *homo viator* torne difícil encontrar circunstâncias em que se possa renunciar a potestade política (como direito de outorgar livremente a alguém a jurisdição temporal em vista ao bem comum). Em segundo lugar, anota cuidadosamente Ockham, não consta que Deus privara os infiéis (*a fortiori* aos fiéis) de nenhuma das duas potestades de que vínhamos falando, logo podem as colocar em jogo *inclusive fora dos casos de necessidade* (B III, 8 [128, 30ss.]). É certo que em algum caso podem ser privados por outros homens, mas estes não de ter a potestade legítima para fazê-lo; portanto, não se trata de uma abolição completa e absoluta, posto que ao menos subsiste sempre a do juiz.

Consequentemente, conhecemos já que são de direito divino tanto o domínio de bens comuns a todo o gênero humano existente antes da queda (e que talvez um certo *governo*), quanto a potestade de apropriação desses bens e a potestade de instituir os próprios reitores estabelecidos a partir do pecado original. E sabemos também que seu caráter de preceitos positivos do direito divino não reside em que sejam válidos universalmente, *semper et pro semper*, mas que tenham sido instituídos por Deus sem intervenção humana. Fica agora por saber segundo quais direitos são introduzidas a propriedade e a jurisdição efetiva. Aqui também Ockham parte do *dominium* para extrapolar logo os resultados da investigação para a origem da *potestas* política.

C) CONSEQUÊNCIAS POSTERIORES DA QUEDA

Em nenhuma parte da Escritura consta que o domínio próprio tenha sido introduzido por Deus de maneira imediata, sem que o homem tome parte ativa. Nem no caso de Adão e Eva nem no de Caim e Abel se pode falar de verdadeira

intervenção divina para dividir os bens (cf. Gn 3,21 e Gn 2,3-4 respectivamente). Antes da queda, os primeiros pais somente tiveram domínio em comum e Ockham não os menciona em relação a situação posterior, mas aponta que Abel como o introdutor da divisão de bens: “A primeira divisão das coisas que constituiu domínio em sentido próprio foi a que ocorreu entre Caim e Abel (...). O mais verossímil é que, como Caim era mal e avaro e em sua malícia queria oprimir com violência a Abel e se apropriar indevidamente de tudo, Abel fosse impulsionado de alguma maneira a procurar essa divisão das coisas” (B III, 9 [129, 13ss.]).

Em continuidade com o já anotado a propósito da propriedade, se pode notar duas perspectivas sobre essa divisão. Em primeiro lugar, é introduzida a causa da malícia de Caim, isto é, como consequência mais ou menos direta do pecado original; é nesse sentido, uma realidade sob suspeita, próxima ela mesma ao mal. Com efeito, é Abel que introduz de fato, estabelecendo assim uma ordem mais justa frente a ameaça que supõe a avareza sem limites de Caim (que acabará tomando até a vida de seu irmão). Se instaura assim uma espécie de direito positivo primitivo que contribui ao bem dos justos. Dessa maneira, se a origem da propriedade tem uma vertente miserável (acontece *ratione peccati*), não é menos notável seu aspecto positivo: sua instituição se realiza para procurar o bem e é levada a cabo por um justo; além disso, seu estabelecimento somente é possível porque Deus mesmo a introduziu de maneira imediata a potestade de se apropriar dos bens materiais.

Em consequência, o domínio adquire plena legitimidade entre o humano como um dos recursos para enfrentar a situação de necessidade generalizada produto da queda. Mas, ao mesmo tempo, a propriedade não é sacralizada se convertendo em algo intangível: sua proximidade ao pecado, e, mais ainda, sua instituição humana tornam possível que se possa renunciar ou também se possa ser privado dela (por culpa do sujeito ou do grupo, ou por causa justa). Isso mesmo também ocorria com a *potestas appropriandi* no período imediatamente posterior ao pecado original, mas segundo Ockham essa potestade não pode ser identificada, todavia, com a propriedade em sentido estrito (sobre esses conceitos, vide, por exemplo OND 4 [OP I, 336, 295ss.] e nosso capítulo anterior em geral). Como se mostrou na *Opus nonaginta dierum*, é possível prescindir de toda forma de propriedade em qualquer situação e sem pôr em perigo a própria vida, mas não se pode renunciar a todo o poder de apropriação quando há necessidade. Com a vida em perigo é lícito se apropriar do que é preciso para a subsistência, ainda que não

se trate de um direito (nem a propriedade nem sequer ao uso), mas tão somente de um simples uso de fato.

Mas, o que ocorre no âmbito político? Como chega a se colocar em ato a potestade outorgada por Deus aos homens? Até aqui Ockham teve o cuidado de distinguir entre a condição pré e pós-lapsária, entre o que é potestade outorgada por Deus e posta em cena pelo homem, entre a primeira vez que acontece essa posta em cena e as sucessivas. Com efeito, o tratamento que faz quanto a origem da jurisdição secular é muito menos explícito e detalhado. Todo ele parte dessa primeira definição: “Sobre a jurisdição temporal entendida em sentido lato (próprio ou impróprio, não me importa agora) como toda potestade de reger e coagir a outros como súbditos, se diz que uma foi introduzida pelo direito divino e natural e outra pelo direito humano” (B III, 11 [131, 13ss.]).

Ao que se refere com a potestade temporal tomada em seu mais amplo sentido? Na continuação, nesse mesmo lugar, Ockham fala de três exemplos de jurisdição: o do marido sobre a esposa, o do pai sobre os filhos e, finalmente, do juiz sobre os que lhe estão sujeitos. Mais acima, ao perguntar pelo equivalente domínio comum do estado de inocência, eu conjecturava, ante o silêncio do autor, que se poderia tratar da potestade natural estabelecida diretamente por Deus na criação, isto é, a nupcial e a paternal. Agora é o filósofo mesmo quem afirma que estas duas potestades são sempre de direito divino e natural (B III, 11 [131, 26ss.]), ainda que a do juiz na cidade, reino ou região não é sempre de direito divino ou natural, mas as vezes de direito humano.

Parece então que a jurisdição temporal em sentido *impróprio* será a que ele denomina natural, ou seja, a do esposo sobre a mulher e a do pai sobre os filhos. Estas duas são introduzidas por Deus desde a origem, e em consequência Ockham afirma que são sempre de direito divino ou natural. No entanto, a jurisdição temporal em sentido *próprio*, que seria a do juiz (poderíamos dizer “príncipe” em sentido amplo), é a estabelecida depois da queda e, portanto, depois que Deus outorgasse aos homens a *potestade* (como possibilidade) de se dar seus próprios governantes para ordenar a vida social para o bem comum. Isso seria a *política* em sentido estrito, e apenas de maneira figurada se poderia afirmar que o marido principia politicamente sobre a mulher ou que o pai reina sobre os filhos (B III, 11 [131, 23ss.]).

Agora, alguma forma de organização política pode surgir as vezes por direito divino, isto é, quando há uma intervenção direta de Deus para designar o governante (como Ockham pensava que ocorreu com Moisés e outros no marco

da teocracia anticontestamentaria: B III, 11 [132, 6ss.]). Como a potestade do marido sobre a mulher, essa jurisdição propriamente política é de direito divino porque cumpre a condição que já conhecemos: é instituída por Deus sem que os homens intervenham. Com efeito, há uma diferença fundamental: a potestade natural vem de origem, foi instaurada por Deus no que chamaríamos o curso regular de sua ação criadora, ainda que uma jurisdição temporal de direito divino implique uma intervenção singular e de alguma maneira extraordinária da Providência. E, sendo certo que a criação e providência não podem ser contraditórias, mas que formam um contínuo, não é menos que elas possam se distinguir e, assim, dar um caráter especial a cada realidade afetada.

Mas seguramente o caso mais comum é do governo instituído pelos povos de maneira imediata, ou seja, segundo o direito humano. Este será o caso do império romano, segundo Ockham, foi a *Deo per homines* (como veremos mais adiante no capítulo 9). Com esta fórmula se quer assinalar, por uma parte, a intervenção humana direta e imediata, mas também a causalidade última de Deus enquanto torna o homem capaz de viver politicamente para resolver as necessidades que surgem a partir do pecado original. Com efeito, frente a insistência ockhamista em que a instauração primeira da propriedade e o estabelecimento do império são de direito divino e não humano, não buscará de maneira análoga qual foi a primeira instituição política em sentido próprio e segundo que direito foi constituída. Lhe bastará aqui em afirmar que há umas formas de governo segundo o direito divino e outras, as mais comuns, segundo o direito humano (de modo análogo como em B III, 10, classificou os domínios ou propriedades posteriores a cronologicamente primeira). Seu interesse se centrará de modo natural nestas últimas, as formas de governo de direito humano, que não são apenas o caso regular, mas também aquele em que se compreende a verdadeira preocupação de Guilherme de Ockham: o império e sua relação com a potestade eclesiástica.

* * *

Até aqui pois, fiz a análise ockhamista sobre a origem da potestade de governo. Apesar de que essa análise seja muito mais ampla no caso do domínio, também nesta ocasião temos podido comprovar que o *Venerabilis Inceptor* se situa em uma postura intermédia que não considero fruto da ambiguidade (como opina reiteradamente Georges de Lagarde, segundo vimos no capítulo historiográfico), mas de uma busca entre os grandes princípios de seu pensamento político e da

fidelidade ao real que caracteriza o filósofo nominalista. O poder não é originário, mas se aceita com pleno direito entre as condições fundamentais da existência do *homo viator*. Portanto, como no caso da propriedade (com a qual está intimamente unida a *potestas*), não há espaço nem para sua sacralização nem tampouco para seu desprezo. Se se pode falar nesses termos quando se trata de Ockham, o poder político é uma espécie de segunda natureza e como tal há que atendê-la. Isso é o que fará o autor em seus principais escritos da segunda época, mas não com um interesse *arqueológico* (como o que de algum modo nos tem guiado neste capítulo), mas com toda a sua preocupação centrada no presente do final da Idade Média que viveu. Assim, frente a seu estilo, claramente assertivo ao falar da atualidade, Ockham se move com relativa insegurança ao pensar sobre a origem remota (como na passagem acerca da primeira divisão da propriedade, realizada por Abel ante a ameaça que suponha Caim, onde fala de *verossimilitude*: B III, 9 [129, 13ss.]).

Por isso, não é de estranhar que a discussão em torno ao melhor governo que convenha a comunidade dos homens seja muito mais intensa que a que nos tem ocupado até aqui.

8. O GOVERNO ÓTIMO DA COMUNIDADE CIVIL

O capítulo anterior respondeu à pergunta de porque há alguma potestade e não nenhuma. No entanto, o problema fundamental não será a conjectura de qual foi o princípio, mas a encarnação que o poder pode tomar no presente, suas formas, sua conveniência, sua legitimidade. É um tema clássico, ao menos e, sobretudo, a partir de Aristóteles e do Livro III da *Política*. Por sua parte, o *Dialogus*, a obra fundamental da filosofia política de Guilherme de Ockham, apresenta em dois livros a questão de quais são essas formas de governo, sua classificação e a eleição do regime mais justo e mais conveniente.

O primeiro dos livros aludidos se encontra no tratado primeiro do *Dialogus III: Sobre a potestade do papa e do clero*. Por sua parte, o título do livro pode ser o de seu primeiro capítulo, *Se convém a toda a comunidade dos fiéis “uni capiti principi et praelato fideli subesse sub Christi”* (ainda que o título possa ser do editor, se ajusta ao conteúdo real). Neste contexto, de aparência eclesiológica, é onde se trata o problema do melhor governo e isso com terminologia aristotélica e alusões

contínuas à obra do Estagirita. A pergunta surge em seguida: por que colocar o assunto da potestade civil, pois Aristóteles não fala de outro, quando se inquiri pelo melhor governo da Igreja? A resposta fácil na falta de uma planificação no *Dialogus* cai por seu próprio peso ao recordar que já no prólogo se anunciam com detalhe os tratados e livros de sua terceira parte (*Prologus* [771, 21ss.]). Além disso, e sob uma aparência de confusão, o texto dispõe de uma estrutura sumamente cuidadosa, podendo inclusive se encontrar uma correlação entre o primeiro tratado e o segundo. Então, isso quer dizer que o governo eclesiástico deve ser considerado desde o mesmo ponto de vista que o governo civil? Não terá a potestade espiritual uma especificidade que a distinga da potestade secular? Deixemos agora essas questões, que deverão ser retomadas ao tratar do poder eclesiástico na parte V deste trabalho.

O segundo livro a que me referia tem uma construção mais lógica, o tratado segundo do *Dialogus* III, ou seja, *Sobre a potestade e os direitos do império romano*. Com efeito, surpreende agora a ausência de referências a Aristóteles (frente as citações constantes dos capítulos iii-viii do *Dialogus* III.I, lib. II), quando é justamente aqui onde se fala com propriedade do governo civil, aquele sobre o qual refletiu o filósofo grego.

A explicação de tudo isso se encontraria, do meu ponto de vista, em dois aspectos: primeiro, o interesse primordial de Ockham que repercute na estrutural formal do *Dialogus*, e, segundo, um problema de fundo como é a relação entre razão e revelação. O franciscano inicia, aquela que será sua obra central, pela parte teórica da reflexão sobre o poder que quer levar a cabo. Agora, por que escolher a potestade espiritual para começar? O título do livro I, sobre a *plenitudo potestatis pontificia*, pode nos dar a chave. O que o conduziu até aqui não foi um puro interesse especulativo pelas questões do poder, mas que, ao contrário, foram as circunstâncias as quais lhe empurraram a pensar sobre estas realidades. Seu convencimento era de que o abuso de autoridade por parte de alguns papas (tal e como ele havia experimentado com João XXII na controvérsia sobre a pobreza) acarretava a todo o *orbe males* que deviam ser evitados. Por isso, o primeiro tratado do *Dialogus* dificilmente poderia estar dedicado a outro tema que não fosse a potestade espiritual (e o que esta deve evitar).

Agora, como se verá em seguida, Ockham descobre que de um primeiro ponto de vista, o da razão natural, a natureza da potestade espiritual e a da potestade temporal são análogas. Por isso, o filósofo inglês lança mão da referência comum e obrigatória: a política de Aristóteles. A segunda metade do

tratado sobre o poder do papa e dos clérigos mostrará que para Ockham há, ademais, outro ponto de vista para tratá-lo, o da revelação, e que este não coincide sem mais com o da razão (natural). Desta maneira, quando no *segundo tratado* se discute a potestade secular, se supõe a exposição propedêutica de Aristóteles e se passa diretamente a discutir qual é o melhor governo e quem é o melhor governante para a comunidade humana (debate que no *tratado primeiro*, sobre a potestade eclesiástica, se interrompe para dar lugar ao parêntese aristotélico que se considera como dado prévio).

A. O PARÊNTese ARISTOTÉLICO

O contexto da exposição sobre Aristóteles é o seguinte: para a pergunta do discípulo pela conveniência de uma única cabeça para todos os fiéis, o mestre responderá afirmativamente nada menos que com dez razões, que apenas são objeto de discussão por parte de seu interlocutor (D III.I, lib. II, cap. i [788, 32s.]). O discípulo declara fazer essa pergunta para chegar ao que verdadeiramente lhe interessa e que se converterá em objeto do quarto e último do tratado, isto é, o primado pontifício e os termos exatos em que poderá ser aceito (vide *infra* a Parte V e, sobretudo, o capítulo 14). Além do mais, que algumas opiniões não sejam contestadas nem pelo mestre nem pelo discípulo pode ser indicio de que estamos ante o pensamento próprio de Ockham.

Através de algumas dessas dez razões expostas pelo mestre, vai se estabelecendo uma correspondência ou analogia entre o que convém a comunidade humana universal e o que convém a Igreja, comunidade de todos os crentes. Este paralelismo se expressa de maneira especial na décima razão: Não se requer menos unidade em toda a comunidade dos fiéis do que na comunidade inteira dos mortais; e a esta lhe convém que um (somente) seja em tudo o principal, logo também a Igreja lhe convirá (D III.I, lib. II, cap. i [790, 31ss.]). A conexão deste livro e capítulo com o livro I do tratado II do *Dialogus*, “Se convém a toda a humanidade ter um único imperador e príncipe ou vários”, aparece de novo ao fim desta prova com uma citação explícita (vid. *ib.*).

Mas o paralelismo de que falamos aparece, sobretudo, na nove. Diz essa última: “Convém a comunidade dos fiéis que naquilo que se refere a religião Cristã, seja governada por aquele regime que se assemelha maximamente a ótima

política secular. E essa é o reino, segundo Aristóteles no Livro 8 da *Ética*, que diz: *Há três espécies de governo e outras tantas transgressões ou corrupções destas. São o reino e a aristocracia e a terceira se pode denominar timocracia; das quais a ótima é o reino*, e depois, falando da tirania, acrescenta: *posto que essa é manifestamente péssima, o contrário do péssimo é o ótimo* (D III.I, lib. II, cap. i [790, 22ss.]; itálicas próprias da edição).

O ápice do argumento é que como um reino tem somente um rei, assim também toda a Igreja deverá ter somente um governante. Portanto, a correspondência entre um e outro âmbito se estabelece de maneira explícita (ainda que não haja de ser total). Assim se confirma o que se conjecturou até o momento: o dito aqui sobre o melhor sistema de governo no contexto do estudo da potestade espiritual vale também para a potestade temporal. Dito de outra maneira, a noção do mestre sobre a política aristotélica que abre o *Dialogus* III está aí porque a universalidade de seus conteúdos se estende em parte também sobre a potestade eclesiástica.

1. AS TRÊS COMUNIDADES NATURAIS

A *lectura* que Ockham faz do Estagirita¹⁰³ começa por distinguir com estes três tipos de comunidades em que é necessário o governo de alguém sobre os demais: a casa (*domus*), a aldeia (*vicus*) e a cidade (*ciuitas*).

¹⁰³A questão a respeito é sempre o *quê* Ockham teria de Aristóteles diante dele. Se as queixas de Ockham sobre a carência da maior parte dos livros necessários para empreender uma obra como o *Dialogus* têm fundamento (vide, por exemplo, o *Prólogo* geral ao *Dialogus* em [771, 40ss.]), não se encontrariam as obras de Aristóteles entre as imprescindíveis das que não dispunha? Ou, precisamente pela enorme importância do Filósofo (de maneira especial com seu redescobrimento a partir do século XII), suas obras estavam em todos os lugares e poderia contar com elas? Supondo que manejasse as obras de Aristóteles, por que não poderia suceder que se tratava de antologias ou *summulae* com citações fundamentais, unidas talvez as de outros autores, e que poderiam

A) A CASA

Na casa são discernidas três relações, que podem ser postas em correspondência com outros tantos tipos de principado: o vínculo do homem com sua mulher (principado nupcial ou político), o do pai com os filhos (paterno ou quase-real), e o do senhor com os servos (despótico). Este último é o que merece uma consideração maior, devido uma vez mais, segundo Ockham, a confusão no significado dos termos.

Dominus é um termo equívoco segundo se entendia na filosofia moral ou filosofia natural, no direito ou no modo vulgar de falar. Mas o campo que mais importa ao filósofo inglês é o da Escritura, que para ele naturalmente tem mais autoridade que o Estagirita. Na Bíblia se diferencia o domínio sobre sujeitos livres e sobre sujeitos que não o são, ou seja, sobre servos que são possessão do senhor (como o são as coisas temporais). Neste segundo caso, o governo compreende apenas a utilidade do dono (ainda que possa coincidir com a do escravo), e por isso Aristóteles chama ao senhor de *despotes* e seu principado de despótico. Este se distingue tanto do principado real, que se exerce sobre sujeitos livres, como do principado tirânico, que consiste em tornar servos aqueles que por si não o são. Portanto, o governo do *déspota*, tal e como Ockham lê Aristóteles, é legítimo na medida que se desempenha sobre servos, que podem sê-lo por natureza, ou chegar a sê-lo por alguma causa justa (D III.I, lib. II, cap. iii [793, 1ss.]). Somente a tirania é inadmissível.

circular com maior facilidade? Não cabe dúvida da existência destas últimas (as *Sentenças* de Pedro Lombardo são elas mesmas uma fonte enorme de textos), mas é mais difícil conhecer de maneira exata os instrumentos de trabalho de Ockham. Para uma ideia do conteúdo das bibliotecas da Idade Média pode-se servir de Becker, Gustavus, *Catalogi Bibliothecarum Antiquae*. Para a análise de um exemplo concreto da presença aristotélica na obra política de Ockham, vide Grignaschi, "L'interpretation" (sobre D III.I, lib. 2). Para comprovar até que onde Aristóteles era ponto de partida imprescindível para qualquer intelectual da época, se pode ver os primeiros capítulos do *Defensor pacis* I de Marsílio de Pádua; a terminologia é de raiz aristotélica e, portanto, similar à que Ockham está utilizando nas passagens que agora nos ocupam; no entanto, as conclusões serão diferentes (como temos visto já no capítulo 1).

Mas, há também outro sentido bíblico do termo *dominus*, a saber, o principado do pai sobre os filhos. Estes, por serem livres, não podem ser governados de modo despótico, mas de uma maneira que recorda ao principado real em sentido estrito. O pai, como o rei, existe para a utilidade dos súditos segundo sua vontade pessoal e não segundo a lei (Ockham cita a *Política* III, 15). Com efeito, isso apenas é assim quando se trata de uma família isolada, que não forma parte de uma aldeia ou de uma cidade; neste caso, o *paterfamilias* deve se submeter a lei. Mas, em uma situação ou na outra se persegue sempre o bem dos filhos e não o próprio, de maneira que este principado se distingue claramente da tirania.

Em terceiro, o governo sobre a mulher é também sobre alguém livre (logo não despótico), e ademais deve se sujeitar sempre a lei do matrimônio e não implica tanta autoridade como a que se pode exercer sobre os filhos (assim pois, tampouco real). Por suas características este principado se chama *político*, isto é, se assemelha, sobretudo, aquele próprio de quem rege a outros por sua excelência sobre eles em virtude ou sabedoria: assim o homem em relação a sua esposa (D III.I, lib. II, cap. lii [793, 36ss.]). Este é o terceiro tipo de regime que convém e é justo dentro da casa (por isso os três correspondem, diz Ockham, ao que Aristóteles chama *oeconomia*: cf. D III.II, lib. II, cap. iii [793, 44s.]). Isso é assim, não por instituição humana, mas conforme a razão natural.¹⁰⁴

B) A ALDEIA

¹⁰⁴ As questões sobre os escravos e as mulheres nos remetem, antes de tudo, para a pergunta pelo que seja a natureza humana, tanto em Aristóteles como em Ockham. Sobre o primeiro basta aqui recordar o livro introdutório a *Política* do Filósofo: Wolff, Francis, *Aristote et la politique*. No apêndice sobre a escravidão (p. 77-82) chama a atenção sobre vários pontos. Em primeiro lugar, o fato tão certo como surpreendente da comum aceitação dos escravos como algo natural. Depois, o reconhecimento aristotélico de tal fenômeno, mas somente enquanto propriamente natural (e não político, histórico, contingente). Por último, apresenta algumas das últimas interpretações que se têm feito sobre este aspecto de Aristóteles, sublinhando como é possível uma leitura a partir do interior de sua obra que permita descobrir alguns matizes e intenções distintas as que lhe podem atribuir em um primeiro momento.

Esta é a segunda das comunidades que Aristóteles menciona, sempre na exposição de Guilherme de Ockham. O *vicus* representa o intermédio entre a casa (comunidade menor) e a cidade (sociedade maior e mais perfeita). Nela se distinguem somente dois tipos: quando procede de apenas um *paterfamilias* se pode reger segundo a vontade deste; quando depende de vários, deve se governar ao modo da cidade (ou seja, em conformidade com a lei).

C) A CIDADE

Enfim, este é o terceiro e principal tipo de comunidade segundo Aristóteles. O mestre do *Dialogus* precisa que a *ciuitas* é a comunidade dos que vivem no mesmo lugar, ainda que a sociedade dos que vivem em distintas localidades se denomine reino ou ducado. Mas, para construir a cidade não basta a simples coincidência física em um determinado espaço; a *conditio sine qua non* é a ordem ou *politia*. Em que consiste? Basicamente é a existência de um ou vários príncipes e aqueles que lhe estão sujeitos, cidadãos ou servos. Assim, a *policernia* aristotélica significa três coisas segundo Ockham: o ato de impor ordem; a própria ordem imposta (*politia*), aquele que lhe impõe (*dominus* ou *principans*) (D III.II, lib. II, cap. v [794, 9ss.]). A análise desses elementos dará lugar a um dos capítulos mais célebres da filosofia política de Aristóteles, cuja exposição enfoca agora o *magister*, sempre dentro de seu propósito analítico e, sobretudo, prescritivo. Apesar da pretendida neutralidade do autor em obra de tal peso como o *Dialogus*, iremos descobrindo, espero, qual é sua proposta em vista da natureza de cada um dos governos.

2. AS TRÊS FORMAS DE PRINCIPADO

O critério fundamental para classificar os governos e os governantes é qualitativo, a saber, o bem comum. Se estão ordenados a ele serão justos, retos e temperados, e tudo ao contrário se não o estão. Um critério posterior é o quantitativo, aplicado aqueles que regem a comunidade (um, vários, muitos) (cf. Wolff, *Aristote*, p. 86; sobre a relação entre o critério qualitativo e o quantitativo,

vide as p. 85-89). A combinação desses dois critérios dá origem a seis tipos de governo.¹⁰⁵ A monarquia será o estudado em primeiro lugar e o que se converte em principado-referência de todo o *Dialogus*.

A) A MONARQUIA

Como questão de princípio, a monarquia é sem dúvida o governo ideal. Ainda que não seja o único, a possibilidade mesma de que haja outro regime depende deste e será sempre secundária (sobre a possível *lectura pro domo sua* da *Política*, vide Wolff, *Aristote*, p. 88; p. 97ss.; p. 120-1).

Ockham define a monarquia deste modo: “O primeiro [governo] acontece quando o que principia é um, e se chama monarquia real; nela domina um único em favor do bem comum e não principalmente em favor de sua própria vontade e benefício. (...) Se diz que alguém principia e reina segundo sua vontade e não segundo a lei, quando reina em favor do bem comum de todos e não está obrigado por nenhuma lei humana puramente positiva nem por nenhum costume, mas que está acima de todas essas leis (ainda que sujeito as leis naturais) (...), e [também] quando procura o bem comum, não o privado, em tudo o que concerne ao principado assumido. Tal rei se pode dizer tem a plenitude de poder (*plenitudo potestatis*) sobre aquilo que concerne ao bem comum, não ao privado” (D III.I, lib. II, cap. vi [794, 33ss.]).

¹⁰⁵ Vide, D III.I, lib. II, caps. vi, e vii-viii. (Cf. M. de Pádua, *Defensor pacis* I, vi). Em forma de esquema se representariam como segue:

Número / Fim	Bem comum	Bem provado
Um	Monarquia (ideal)	Tiranía
Vários	Aristocracia	Oligarquia
Muitos	Timocracia	Democracia (menos mau)

Compreendemos agora por que ao falar de *paterfamilias* em sua relação com os filhos se havia dito que seu principado era quase-real (ao menos em algum caso). O modo mais característico de monarquia se caracteriza porque o governante rege segundo sua própria vontade, isto é, sem estar sujeito a leis positivas ou costumes, mas tão somente pela lei natural. Nesse sentido se pode dizer que o monarca é a lei, e que dispõe de plenitude de poder (ainda que, nunca absoluta).

Mas que governe segundo sua vontade não significa que governe para seu próprio benefício. Isso é justamente o que lhe diferencia tanto do despotismo (domínio sobre servos em favor próprio) quanto da tirania (opressão de súditos livres para bem privado), e o que constitui sua vantagem sobre eles ao visar um bem maior. O único parecido com esses principados é que o rei é de alguma maneira senhor de tudo enquanto goza de plenitude de poder. Por isso, aclara o *magister*, como há regimes que se diferenciam do ideal monárquico porque o rei busca, antes de tudo, seu próprio benefício (abusando dessa maneira de seu poder), assim também há outros que se distinguem porque o governante não dispõe da plenitude de poder suficiente. Este é o *principatus regalis secundum legem* (D III.I, lib. II, cap. vi [795, 16s.]), que, se pode conjecturar, não é muito do agrado de Ockham, pois o príncipe necessita poder suficiente para levar a cabo seu objetivo, o bem comum; tudo o que lhe imponha reservas injustificadas está operando contra a utilidade comum. Contudo, nunca se pode esquecer dos limites que o filósofo inglês coloca para a plenitude de poder e sua ordenação permanente ao bem comum.

Se até aqui a exposição se centrou em *que* governo é a monarquia, se trata agora de saber quem deve ser o monarca. Continuando com a exposição do *Filósofo*, o mestre do *Dialogus* afirma que ninguém é digno do principado real se carece de sabedoria e virtude, se não é bem-dotado no corpo e na alma, e enfim se não dispõe de amigos e riquezas. A razão é simples: já tendo tudo isso, é difícil que se converta em tirano, ou seja, que queira conseguir aquilo de que carece por meio da força e escravizando seus súditos. Portanto, ainda que tenham sido constituídos lícitamente, os reis podem chegar a ser tiranos (quando de maneira involuntária perseguem seu próprio bem) ou déspotas (quando o fazem de modo voluntário — Ockham cita o livro VIII da *Ética* de Aristóteles). Por último, também segundo o filósofo grego (*Política* V, 8; IV, 3), podem se converter em tiranos os que governam o povo como advogados ou demagogos (sem direito algum ao título de príncipes) e que, embora saibam como obter o consentimento dos súditos no

início, os regem em benefício próprio até chegar ao domínio pela força e contra a vontade popular.

B) A ARISTOCRACIA

Este é segundo tipo de governo justo, reto e temperado. Nele uns poucos, os melhores, governam em favor do bem comum de todos e não para benefício próprio (D III.II, lib. II, cap. vii [795, 48ss.]). Portanto, se mantém a articulação do critério numérico com aquele da causa final (o bem comum) na hora de definir este tipo de principado. Quanto a quem deve encarná-lo, o *magister* insiste agora nas virtudes intelectuais e morais, e não nas riquezas, poder, amigos ou qualquer outro bem exterior que possa se dar sem bondade e sabedoria. Isso se aprecia especialmente ao ter em conta que o protótipo de regime contrário a aristocracia é a oligarquia, caracterizada como o governo de um grupo graças a única razão de sua força ou riqueza (não por suas virtudes interiores) e em proveito próprio.

C) A TIMOCRACIA

Este é o terceiro tipo de governo. Como os anteriores pode apresentar várias modalidades, mas sempre distintas da aristocracia e da monarquia. Seu contrário é a democracia (definida em D III.I, lib. II, cap. viii [796, 16s.]). Em todo caso, de acordo com a graduação estabelecida no princípio (e que fecha agora essa parte da obra ockhamista apoiada em Aristóteles), é esse o menos mau dentre os principados corrompidos: “Como entre todos os modos temperados de governo o ótimo é o reino e depois a aristocracia e por último a timocracia, deste modo entre os governos intemperados ou viciados o péssimo é a tirania e depois a oligarquia, mas na democracia se encontra a menor perversidade, segundo o livro 8 da *Ética* de Aristóteles” (D III.I, lib. II, cap. viii [796, 16ss.]).

B. A MONARQUIA UNIVERSAL COMO REGIME ÓTIMO DE GOVERNO

Contando com esta taxonomia, em que Ockham faz pouco mais que ler Aristóteles, abordamos agora o seguinte problema: qual será o melhor entre todos os tipos de governo. Não se trata já de descrever, mas, antes de tudo, de prescrever (ainda que sempre tendo em conta a comunidade concreta cujo bem se persegue). Agora, o ponto de partida não será imparcial. O título do livro que se ocupa da questão no que respeita a potestade temporal é significativo neste sentido: “Se convém a saúde e utilidade de todos os homens ser governados por um único príncipe secular” (D III.II, lib. I; cf. D III.I, lib. II, onde se faz uma pergunta semelhante sobre a potestade eclesiástica).

Ockham, fiel ao *método anônimo* escolhido para o *Dialogus*, responde com cinco opiniões, das quais nenhuma é declarada como própria. Com efeito, entre elas se destacam duas em seguida, cada uma por razões distintas. A favor da primeira se alegam nada menos que onze argumentos (cujas respostas, ademais, ocupa cinco capítulos). Pelo contrário, a quinta somente é tratada de modo direto em um capítulo, quase separado no centro do livro I. Mas, há mais sobre esta última opinião; é apenas um detalhe, mas me parece revelador de qual é a engrenagem de fundo de todo este livro: a postura quinta parece passar tão discretamente que não merece nem sequer discussão, e, no entanto, em teoria se replica a todas as demais desde seu ponto de vista! (D III.II, lib. I, cap. vi [876, 60ss.]). Nas páginas seguintes estudaremos cada uma das cinco posturas, ainda que, de modo especial, as duas que acabam de se destacar. O que faremos perseguindo a “lebre de perto” (*liebre de cerca*), ainda que isso possa requerer certo esforço suplementar; mas é nos detalhes dos argumentos e de suas réplicas que jogam os grandes princípios do pensamento político ockhamista.

1. IMPERIO UNIVERSAL

A primeira das cinco opiniões aposta em um imperador que estende seu principado temporal a todo o mundo; somente assim se poderá encontrar a paz como grande bem da comunidade humana (D III.II, lib. I, cap. i [879, 39ss.]). Nela se destaca a unidade numérica do príncipe, mas não é menos notável a pretensão de universalidade fundamentada sobre o fato de que a *totius societatis humanae* forma um todo único. Além disso, os fins primeiros que deve perseguir este principado não são novos: a paz e a tranquilidade (fins positivos que na realidade

supõe também outros negativos: como o castigo dos malfeitores, a proteção contra o mal, etc.). Vejamos então os detalhes desta postura através dos onze argumentos expostos a seu favor e da discussão em torno deles. Na exposição não sigo sempre a ordem original dos argumentos de D III.II, lib. I, cap. i. A correspondência é esta: a (1º do original), b (5º), c (6º), d (7º), e (4º), f (8º), g (9º), h (2º), i (3º), j (10º) e k (11º). Considero em primeiro lugar as razões que visam os fins do governo (negativos, sobretudo), e logo as que se ocupam da pessoa do governante.

A) COERÇÃO

O primeiro desses argumentos indica que convém a todo o universo o governo que mais fácil, justa, eficaz e saudavelmente coage os maus e faz com que os bons possam viver em paz e tranquilidade. Para isso se instituem as leis e os príncipes temporais¹⁰⁶, e por isso esses últimos são ministros da lei e podem ser chamados *lex animata* (D III.II, lib. I, cap. i [871, 42ss.]; Marsílio de Pádua também insiste na relação do príncipe com a lei, ainda que dentro de um contexto imperialista, por exemplo no *Defensor pacis* I, xi-xii). Agora, o governo de um só príncipe secular para todo o mundo torna possível tudo isso: tem maior poder para coagir os maus e dar segurança aos bons, seriam menos os opressores e os que favoreceriam os maus, e, finalmente, evitaria as guerras que surgem com facilidade entre senhores que não admitem uma autoridade comum.

¹⁰⁶ O que ao enunciar a primeira opinião são fins positivos, se expressam aqui sob sua face negativa. A insistência de Ockham no aspecto negativo dos fins que persegue o poder civil (em qualquer de suas modalidades) está em relação com seu pensamento sobre o *dominium*. Este não é por si mau, mas surge *ratione peccati*, como resposta do homem racional ante as necessidades surgidas a partir da queda. Por sua parte, a potestade secular também surge *ratione peccati*, para resolver uma carência, não porque estivera na ordem criatural primigênia. Em consequência, Ockham é coerente com tais pressupostos de seu pensar político quando insiste na dimensão negativa (curativa se se quer) que caracteriza a *potestas*. Além do mais, o que se disse do poder temporal pode se extrapolar até certo ponto ao poder eclesiástico, também próprio do *homo viator*; nem *in statu innocentiae* nem *in statu gloriae* é previsível a existência de uma hierarquia como a que conhecemos aqui e agora.

A resposta a este primeiro argumento marca com clareza a pauta das réplicas aos raciocínios posteriores e por isso merece ser citada textualmente: “Por mais que ocorra regularmente e seja o mais frequente, a saber, que quando um único príncipe secular domina a todos os maus sejam coagidos com mais rigor e os bons vivam mais tranquilos entre os maus, não obstante, essa falha em casos especiais” (D III.II, lib. I, cap. vi [876, 64ss.]).

Que casos são esses em que a monarquia universal pode não ser conveniente? Ockham assinala dois, o *primeiro* deles concerne aos súditos: se uma multidão destes, por malícia, se negam a obedecer um único governante e têm tal poder que sua oposição causaria grandes males, ainda que a instituição de vários príncipes nas distintas partes do mundo os satisfaria, deve optar-se por essa última via. O *segundo* caso se coloca a partir do ponto de vista do governante: se a única cabeça temporal de todo o universo utiliza seu poder secular contra os bons, favorecendo ao contrário aqueles que ajudam a manter sua tirania, convém também suspender este regime. A intervenção do discípulo, retomada logo pelo mestre, amplia ademais este último exemplo aos casos em que o governante é ignorante ou negligente. A consequência em ambas circunstâncias é a mesma, a saber, se deve *adiar* o principado de um único sobre todo o mundo. E a razão que se alega é também comum e de ordem dos grandes princípios: *quod prouisum est ad concordiam, non debet tendere ad noxam* (D. III.II, lib. I, cap. vi [877, 58s.]; o mesmo princípio é citado por Ockham quando no tratado I do *Dialogus* III se fala do possível estabelecimento de vários à cabeça da Igreja em lugar, ao menos temporalmente, da *monarquia pontificia*).

Desta resposta se podem sublinhar ao menos três consequências, por outra parte, intimamente relacionadas entre si. A *primeira* é que o princípio da monarquia como governo ideal e a conveniência de um império universal não ficam invalidados. O objetivo da réplica é sublinhar que o fim último do governo, o bem comum, está acima do médio que é habitualmente ótimo para sua consecução. Por isso, quando as circunstâncias da comunidade humana mandam outra coisa, deve se optar por uma solução de compromisso, transitória, até que a situação permita restaurar o principado real (e uma destas soluções pode ser a pluralidade de monarquias: o princípio de unidade se mantém então, ainda que tenha perdido sua dimensão universal). A *segunda* consequência é justamente o caráter secundário de toda forma de principado que substitua o império; este caráter se manifesta de forma aguda quando temos em conta as causas negativas que levam a sua instauração: malícia de um grupo poderoso de sujeitos (primeiro caso), e tirania,

negligência ou ignorância do príncipe (segundo caso). Por fim, a última consequência que desejava sublinhar se refere precisamente a tirania: ainda que se passe quase na ponta dos pés sobre ela, neste texto de Ockham aparece como um motivo que deslegitima a quem a exerce, dando lugar inclusive a mudança temporal de regime.

B) SUPRESSÃO DE DISCÓRDIAS

A segunda razão apontada em favor do império universal é que o governo ótimo deve suprimir as discórdias entre os fiéis de todo o mundo, de maneira que se conserve a concórdia e a justiça. Este fim se consegue melhor se há um único príncipe para todo o mundo mais do que vários, pois *ubi pluralitas, ibi discórdia* (D III.II, lib. I, cap. i [873, 7s.]; cf. Lc 11,17). Agora, como um reino em particular se desdobra em divisões internas, assim também o conjunto da humanidade se não tem uma única cabeça (D III.II, lib. I, cap. i [873, 3ss.]).¹⁰⁷

Pela segunda vez, a resposta não negará propriamente o afirmado, a saber, que o governo ótimo para suprimir as discórdias seja o de um príncipe universal. Ao contrário, admitirá que isso é assim *regulariter*, mas notará, com efeito, que há casos em que o princípio falha (D III.II, lib. I, cap. x [879, 59s.]). A objeção não faz constar que regime deve substituir o imperial durante o tempo que este não seja oportuno, mas cabe supor que o princípio monárquico fica intacto e se trata então de instaurar monarquias *parciais* nas distintas partes do mundo.

¹⁰⁷ Neste argumento surpreende que o mestre fale por duas vezes de *uniuersitas fidelium* e outras duas de *uniuersitas mortalium*, sem que aparentemente se estabeleça diferença entre ambos os conceitos, mas, ao contrário, usando-os como convertíveis. A melhor explicação, se se há de respeitar essas expressões, é que Ockham visa por uma parte em sua teoria política todo o mundo sem exceções; com efeito, consequente com seu realismo (*quantum est possibile pro praesenti vita*), concentra seu esforço na *christianitas*, o âmbito político em que vive. A respeito dos direitos dos infiéis, não lhe impede sublinhar os direitos próprios dos cristãos. Para uma distinção explícita entre o *orbe universo* e o *orbis christianorum*, vide D III.II, li.III, c.xvii.

C) FACILIDADE DO JUÍZO

O terceiro argumento insiste também na capacidade do melhor governo para abolir as discórdias e litígios (aos que a natureza humana é tão propensa). E isso se pode realizar de maneira mais equitativa e conveniente quando há um só príncipe, senhor e juiz. De outra maneira, chegado o caso, não se saberia buscar o juiz que corresponde ao ofendido ou ao que corresponde ao ofensor, e qualquer deles seria suspeito de parcialidade para a parte contrária (de fato, a multitude de direitos na Idade Média criava um caos legal). A resposta já nos é conhecida: o que é certo *regulariter*, não é, com efeito, *in casibus*.

D) JUÍZO EQUITATIVO

O regime ótimo é aquele em que são castigados justamente quando delinquem não somente os inferiores, mas também os superiores, pois de outro modo a paz e a justiça não poderão se conservar. Pois bem, o governo do imperador torna isso possível porque todos os senhores estão submetidos a ele como príncipe supremo. Assim, todos eles terão cuidado de não perturbar os direitos dos pequenos, pois em tal caso serão castigados legitimamente pela jurisdição coactiva de que dispõe o imperador (D III.II, lib. I, cap. 1 [873, 40s.]). A objeção, tal e como cabia esperar, consiste em que sendo certo o princípio, não obstante falha em *alguns casos*, isto é, quando o príncipe universal não governa de maneira justa.

E) UNIDADE UNIVERSAL

A quinta justificação do império afirma que todos os que têm ou podem ter coisas temporais em comum formam um só povo, e lhes convém um governante supremo. Ainda que a unidade verdadeiramente universal de todos os homens está presente de uma ou outra maneira em todos os argumentos que o *magister* vai soltando, é talvez o que apresenta com maior robustez: “Todos os que têm ou

podem ter comunicação entre si constituem uma cidade, um colégio, um país, um reino, e se não formam tal unidade não estão ordenados de modo algum, pois o corpo, a cidade, o colégio, o país ou o reino que tem ou nenhuma ou muitas cabeças é monstruoso. (...) Todos os mortais, sem importar o espaço que distem entre si, podem ter comunhão, de modo que formem ou queiram formar um só povo, um rebanho, uma classe, um corpo, uma cidade, um colégio, um país, um reino, salvo que os divida a malícia (...). Por mais que a causa dos pecados dos maus haja muitos reis constituídos pelo Senhor (...), não obstante, o mundo inteiro é um reino” (D III.II, lib. I, cap. i [872, 36ss.]).

Do ponto de vista desse argumento, a unidade de todos os homens não tem dúvida. Qual poderia ser o obstáculo? Não a distância, como se tem visto. Agora, pode sê-lo a fé? O comentário que o mestre faz a Rm 12,5 pode ser significativo a esse respeito (D III.II, lib. I, cap. i [872, 58ss.]). A comparação com o caso da Igreja, a qual todos estão chamados, incluídos os infiéis, não afirma *in recto* que estes formam parte da comunidade universal, mas, em que consiste a *ordenação* requerida para ser membro? A imagem das partes e o corpo o acaba de indicar: como em qualquer organismo vivo, a ordem correta do corpo político começa pela integração das partes e somente a malícia pode impedi-lo. Portanto, os infiéis não são excluídos, ainda que as atuais condições recomendem alguns limites (assim, posto que nesse momento a maioria dos súditos do império são cristãos, somente *in casu* será conveniente a eleição de um imperador infiel: D III.II, lib. I, cap. xi [880bis, 1ss.]).

Assentada com intensidade a premissa de que há somente um povo em todo o *orbe*, se justifica (de acordo com a linha argumentativa do livro I) que essa *uniuersitas* deva ser idealmente governada por um único, o imperador. Os motivos são três nesse caso. O *primeiro* é, a meu ver, o mais complexo de entender tal e como nos o transmite a edição de Goldast: do ponto de vista dos bens materiais sempre se pode encontrar alguém que seja igual a outros e possa prejudicar (D III.II, lib. I, cap. i [872, 36ss.]). Isto é, se não há um superior a todos, cada um poderá se colocar a mesma altura que os demais e ninguém poderá resolver como juiz comum as discórdias que se originam. A essa razão de índole prática, política, segue esta *metáfora biológica*; o corpo *ordenado* tem uma única cabeça, nem muitas nem nenhuma. Por último, se utiliza profusamente como prova a autoridade da *Escritura*: convém um único governante para todo o mundo porque assim foi revelado, e se Deus permite outra coisa é por causa do pecado e da malícia humana (cf. Pr 11,14; Jn 10,1-18, e Mt 26,32).

A resposta ao conjunto desta quinta razão retoma precisamente esta dificuldade que se acaba de assinalar, e sempre no mesmo sentido das réplicas prévias. É melhor abandonar o regime ótimo de governo quando se converta em prejudicial pela malícia dos súditos ou a incapacidade do príncipe.

F) CONEXÃO HIERÁRQUICA

O sexto argumento parece ter sido anunciado já, ainda que confusamente, na prévia. Deve se estabelecer uma conexão entre todos os mortais, de maneira que um respeite ao outro seja sempre inferior ou superior, ou bem os dois sejam inferiores com relação a um terceiro. O que soa como um princípio lógico, sem maior importância prática, quer representar, com efeito, uma garantia da concórdia. Por sua parte, a *réplica* admitirá o dito como regra geral, mas assinalará também que há casos em que a malícia impede uma relação entre todos como a proposta e, portanto, também a existência de um princípio último de governo.

G) ORDENAÇÃO DIVINA

A sétima razão tem sido adiantada também no quinto argumento. O regime que Deus suprimiu pelos pecados dos homens (posteriores ao original) é melhor que o introduzido para castigar esses mesmos pecados e, segundo Pr 28,2, por este último motivo se estabeleceu a multiplicidade de príncipes. Uma vez mais, no argumento se contém já a resposta: como questão de fato e por um tempo (ou seja, *in casibus*) há que se admitir outro governo que não seja o ideal.

H) ANALOGIA COM A POTESTADE ESPIRITUAL

A razão oitava é uma das mais desenvolvidas e que mais pode interessar aqui. Seu fundamento consiste na analogia entre as duas potestades, temporal e

espiritual, e formula na verdade toda uma tese sobre a natureza de ambas. Como as coisas espirituais são administradas pelos sacerdotes e eclesiásticos, assim as temporais devem sê-lo pelos príncipes seculares e os laicos; é assim que, ainda que todo o mundo se convertesse, conviria que todos obedecessem a um só papa, logo também convém que todos os homens no mundo inteiro estejam sujeitos a um só príncipe, o imperador. Até aqui não há nenhuma novidade, pois seria mais uma variação da imagem do corpo: a Igreja, comunidade de todos os fiéis, é um corpo e por isso deve ter uma cabeça, e por sua vez, como ela, também o conjunto de todos os homens formam um corpo que deve ter tão somente uma cabeça. Com efeito, o mestre do *Dialogus* leva mais além este argumento. Se pode comprovar na conclusão: “Portanto, convém ao orbe universal se sujeitar no temporal a um único imperador, não somente enquanto as coisas temporais concernem aos laicos, mas também enquanto concernem aos clérigos e ao sumo Pontífice, se submeter a um só príncipe secular” (D III.II, lib. I, cap. i [871, 30ss.]).

A ênfase não está tanto no corpo que formam todos os homens ou no que formam todos os cristãos, mas, sobretudo, na potestade mesma que se exerce sobre uns e outros. Assim, o imperador, ao desempenhar o poder temporal, tem jurisdição em matéria secular sobre todos sem distinção alguma; portanto, também sobre os clérigos, e em princípio nenhum, nem sequer o papa, tem privilégio contra. Por sua parte, a jurisdição espiritual do papa toca a todos enquanto crentes, logo também aos laicos, sem que tampouco haja exceção de princípio (D III.II, lib. I, cap. i [872, 29ss.]). Portanto, se desenha aqui um valioso esboço de como devem se ordenar os dois poderes, fixando qual é seu âmbito próprio e quais seus súditos. Se a extensão e convicção com que está exposto este argumento adicionamos o peso das autoridades que se alegam a seu favor (em especial a do papa Nicolau III, querendo sublinhar que nenhum dos dois príncipes deve usurpar o ofício e os direitos do outro: D III.II, lib. I, cap. I [872, 15ss.]), podemos conjecturar com verossimilitude que se trata da própria opinião de Ockham. Mas retomemos agora, com a réplica, o curso fundamental desta explicação.

Tal *réplica* é dupla e conduz sempre para a mesma conclusão. Em alguns casos, o governo secular ótimo (o império universal) deixa de sê-lo temporalmente e há de ser substituído por outro. O que muda entre uma resposta e outra é a perspectiva: a primeira justifica a concessão a partir do direito humano, a segunda a partir do direito divino. Em especial, vale a pena citar aqui a *primeira*, pois matiza a mencionada análoga de potestades, chave para o presente estudo: “Não é similar por completo o caso do presidente no espiritual e o caso do presidente no

temporal, pois que no espiritual haja um único que presida a todos os fiéis do universo (inclusive se todo o mundo se convertesse) procede imediatamente da ordenação divina e não da humana (...). Portanto, se Deus não o ordenasse de outro modo e o revelasse aos fiéis, todos estes (inclusive se todos os mortais do universo aceitassem a fé) devem obedecer no espiritual a um sumo pontífice, pois não está em poder dos homens mudar de algum modo a ordenação divina. Mas que haja um só príncipe secular que presida a todo mundo no temporal procede da ordenação humana, a qual pode ser transformada lícitamente pelos homens (pois não é de direito divino, mas de direito natural). A razão está em que tudo o que nasce por uma causa pode ser dissolvido por ela mesma (...). De modo similar, se por alguma causa fosse em detrimento notável do bem comum que um príncipe assumisse a monarquia sobre todo o mundo, não haveria que promovê-lo então ao império” (D III.II, lib. I, cap. viii [878, 38ss.]).

A correspondência entre o poder secular e o poder eclesiástico se mantém, mas estabelecendo uma diferença fundamental que provém da origem próxima¹⁰⁸: um é instituído pelo direito humano e outro pelo direito divino. Portanto, segundo a norma do direito conforme a qual o que nasce por uma causa por ela mesma pode ser dissolvida, os homens poderão mudar por causa razoável o que eles mesmos estabeleceram a respeito do império como forma de governo ideal (e a lesão do bem comum é uma boa razão para isso), mas apenas Deus poderá fazer o próprio com o que ele mesmo estabeleceu em Jesus Cristo para a direção da Igreja. Pressuposto de tudo isso? Uma concepção de direito, por agora ao menos nada inovadora, segundo a qual os preceitos divinos e os naturais são comuns a todo o homem e intangíveis, ainda que os direitos e os costumes humanos careçam do mesmo grau de universalidade e de imutabilidade.

A *segunda* resposta a esse oitavo argumento continua a anterior, mas se inclina para o direito divino, tomando-o como referência. O preceito de Cristo a todos os fiéis para que obedeçam a um só pontífice é positivo, afirmativo, e,

¹⁰⁸ Denomino aqui origem próxima a potestade temporal que o imperador tem nos romanos e a potestade espiritual do papa em Cristo. E isso por oposição a origem remota, isto é, o pecado original enquanto ocasião que surge tanto a propriedade dos bens como o governo de uns homens sobre outros. Se poderia distinguir ainda uma origem mais próxima ou imediata nos eleitores (tanto do imperador como do pontífice), que atuam como uma espécie de delegados do povo ao que corresponde inicialmente escolher a quem o conduza.

portanto, obriga *ad semper, sed non pro semper* (D III.II, lib. I, cap. viii [878, 55s.]). Por isso não se poderá estabelecer nada contrário a esse preceito, mas se pode colocar entre parênteses (como ocorre quando a sede pontifícia está vacante e há causas razoáveis para mantê-la assim durante um tempo). Agora, de modo análogo (*similiter*) se pode dizer o mesmo sobre o império. O raciocínio de Ockham não quer converter no divino o que apenas é ditado de maneira direta pela razão humana (o caráter ótimo de um único príncipe para todo o universo), mas se justificar que também este princípio afirmativo pode ser posto entre parênteses *in casibus*. Por isso, essa réplica é complementária da precedente: se os preceitos positivos de Deus podem ser suspensos temporalmente, *a fortiori* também os humanos.

A objeção imediata do discípulo servirá para que o mestre sublinhe o sentido em que se pode evitar um preceito afirmativo, tanto divino como humano. Como se mencionou, se pode colocar em suspenso, mas não ser contradito diretamente e para sempre. No caso concreto do imperador, o *magister* aclara: “De modo regular, é conveniente ao bem comum de todos que um só príncipe presida o conjunto dos mortais, ainda que *in casu* possa ser prejudicial. Portanto, em termos absolutos não se pode estabelecer que nunca deva ser eleito um imperador, ainda que se possa ordenar licitamente com algumas modificações, especificações ou condições que por um tempo ninguém seja promovido a tal dignidade” (D III.II, lib. I, cap. viii [877bis, 4ss.]).

Em consequência, se valida de novo o que denomino *princípio monárquico*, isto é, a opção de Ockham pela monarquia como o melhor dos governos (no quadro da taxonomia aristotélica) e sua aplicação à comunidade universal (não para a polis grega) que tem como resultado o império como a via que em princípio (*regulariter*) pode trazer maior bem comum. Isso segue em pé inclusive nos momentos em que de fato se deve colocar entre parênteses o principado ótimo? Assim é, ainda que se possa distinguir dois sentidos. O mais evidente já foi mencionado: as exceções não invalidam o princípio geral. Mas há ainda outro sentido possível; inclusive nas situações excepcionais não é claro que a monarquia possa ser verdadeiramente substituída por outro tipo de regime, como por exemplo a aristocracia; mas, a opção é um conjunto de monarquias nas distintas partes do mundo (D III.II, lib. I, cap. vii [878, 25ss.]). O problema será retomado mais tarde, quando surge *in recto* (primeiro sobre o poder temporal, depois sobre o pontifício) se cabe o governo de vários.

I) ANALOGIA ENTRE O TODO E A PARTE

O nono argumento parte dessa regra dialética segundo a qual convém o mesmo ao todo e a parte, ao pouco e ao muito. Logo se é conveniente a qualquer região particular se submeter a um único príncipe (de outra maneira todos os reinos existentes seriam iníquos, o que é absurdo), assim também a todo o mundo. A objeção principal contesta a norma mencionada como pressuposto: nem sempre convém o meu juízo e o mesmo direito ao todo e a parte, ao pouco e ao muito, pois também a quantidade da coisa pode introduzir mudanças em sua qualificação. Com efeito, esses casos serão excepcionais pelo que o argumento fundamenta se sustenta (D III.II, lib. I, cap. ix [877bis]).

J) IDONEIDADE DO IMPERADOR

A décima razão se centra na pessoa do único imperador. Se este não servir será porque não se pode encontrar alguém capaz, ou porque exerce um poder temporal abusivo sobre os súditos (D III.II, lib. I, cap. i [873, 57s.]); mas nenhuma dessas dificuldades anula o princípio de que convém um único príncipe a todo o mundo, logo se deve fazê-lo. Por sua parte, a resposta aclara que as verdadeiras razões para que temporalmente não haja tal regime são a malícia insólita de alguns súditos ou o desconhecimento de alguém idôneo para o cargo (D III.II, lib. I, cap. X [878bis, 20ss.]).

K) BONDADE DO IMPÉRIO

O último dos argumentos, também em forma condicional, supõe que se não convém o governo universal de um só é porque é iníquo. Mas não é assim, nem segundo o direito natural nem segundo o positivo, logo tal principado é justo. A réplica distingue entre o direito natural absoluto (ao que pertence um preceito

como o anti-testamentário de não adorar deuses estrangeiros) e o direito natural não absoluto (se há necessidade se pode cortar um membro para preservar a saúde do corpo inteiro) (D III.II, lib. I, cap. X [878bis, 29ss.]). O principado universal do imperador é *regulariter* conforme o direito natural do primeiro tipo, mas *in casibus* pode ser contrário ao segundo, de maneira que haverá de ser extirpado como membro podre que coloca em perigo o bem de toda a comunidade (D III.II, lib. I, cap. x [878bis, 34ss.]; cf. D III.II, lib. III, cap. vi; ainda que a primeira leitura possa resultar confusa e sugerir inclusive uma legitimação dos abusos por parte do imperador, o objetivo de Ockham é justificar uma vez mais o caráter ótimo do governo imperial, que, por si, não contradiz nunca os preceitos do direito natural absoluto; somente pode se chocar contra o direito natural relativo quando em alguns casos o domínio se converta em tirania; então deve ser erradicado temporalmente, mas não por isso se invalida o princípio).

2. NEGAÇÃO DO IMPÉRIO UNIVERSAL

Se a primeira das cinco opiniões foi a resposta claramente positiva para a pergunta pela conveniência de um príncipe para todo o mundo, a segunda é sua contrária (D III.II, lib. I, cap. ii [874, 21s.]). E, como no caso anterior, se justifica por várias razões, respondidas sempre a partir da primeira opinião.

A) ORDENAÇÃO DIVINA

Em primeiro, não convém o contrário do que Deus ordena, pois é pernicioso e maligno; e Deus ordenou a divisão em diferentes reinos que não têm superior a que se sujeitar (cf. a divisão do reino de Davi em 2 R). A este argumento se responde aclarando que há algumas obras de Deus feitas em vista ao castigo dos maus e que, portanto, não convém quando é outro o objetivo; assim, a divisão dos reinos pode ser oportuna como pena, mas não quando se persegue o bem e a utilidade dos bens. Então é melhor um só princípio de governo.

B) ANALOGIA ENTRE O TODO E A PARTE

O segundo argumento parte dessa regra já utilizada durante a discussão da primeira postura (o mesmo direito convém a parte e ao todo, ao pouco e ao muito). Agora, nenhum reino particular é oportuno, pois não é aquilo que agrada a Deus, e este não desejava que se estabelecesse tal forma de governo no povo de Israel. Logo *a fortiori* tampouco é conveniente o império. A *réplica* recorda claramente outras sobre a primeira opinião: a monarquia não é prejudicial *regulariter* e em si tampouco era para os israelitas naquela ocasião; o que desgostou a Deus foi sua intenção (assemelhar-se aos infiéis) e seus modos (sem lhe consultar antes o que lhes convinha mais) (D III.II, lib. I, cap. xi [879bis, 24s.]).

C) ESTADO DE INOCÊNCIA

A terceira razão remete ao regime de governo próprio do estado de inocência como o melhor e o mais conveniente; portanto, como certamente então não foi um imperador de todos os outros, o império não é oportuno para a humanidade. O que ficou indicado no capítulo dedicado a pobreza, me parece que surge aqui com clareza na resposta. Ockham não crê em um regresso ao estado de inocência, perdido para sempre, nem no bom selvagem que os homens já podem ser desde o pecado original. Por outra parte, o franciscano se separa também daqueles que podem desejar adiantar radicalmente o futuro na linha joaquinista (cf. Henri de Lubac, *A posterioridade espiritual de Joaquín de Fiore*, I, p. 67). A situação do homem tem alguns condicionais concretos (resumidos na expressão *homo viator*) que é necessário ter em conta quando se trata da vida política: “Pela diversidade entre o estado de inocência e a natureza caída, se exclui que sempre seja melhor aquele regime no estado de natureza caída que mais se assemelha ao regime próprio do estado de inocência, como tampouco é melhor no estado de natureza caída aquele regime que mais se assemelha ao estado de glória, porque então seria melhor que cada um governasse a si mesmo e que não houvesse nenhum

regime ou prelação sobre os outros, pois no estado de glória não haveria regime ou prelação” (D III.II, lib. I, cap. xi[879bis, 28ss.]; cf. nosso capítulo 7).

Portanto, pelo fato de que não existira antes da queda não pode se concluir que o império seja inconveniente no estado presente e, sobretudo, outras muitas razões indicam positivamente que é o modo ótimo de governo.

D) O DIREITO DAS GENTES E OS CONFLITOS

A quarta razão e as objeções que lhe fazem são também reveladoras, mas tanto do que Ockham pensa como do que rejeita. O direito das gentes pode se identificar com o direito natural enquanto é igual para todos e não pode ser revogado por nenhum direito positivo ou costumes humanos. Agora, o império universal evita o direito das gentes porque suprime as guerras e a escravidão; essas são próprias do *ius gentium*, posto que proíbe a convivência com os estrangeiros, entendendo por tais os que não têm comunhão alguma entre si; e essa falta de comunicação (que se converte em discórdia quando os povos tomam contato ocasionalmente) não é possível se todo o mundo tem um só príncipe. A resposta aproveita a distinção já conhecida entre direito natural absoluto e relativo: o direito das gentes é apenas direito natural em sentido não absoluto, de maneira que guerras, cativos, etc., podem ser suprimidas licitamente (o que não seria possível se correspondesse ao direito natural absoluto, que é intangível).

E) CONVIVÊNCIA ENTRE FIÉIS E INFIÉIS

O quinto argumento é ainda mais importante, posto que questiona um dos pressupostos-chaves da primeira opinião, pressuposto que considerei ali como próprio de Guilherme de Ockham. Não podem obedecer a um só príncipe os que não devem submeter-se a um mesmo jugo nem recorrer a um mesmo juiz nem conviver pacificamente entre eles; e isso é o que ocorre entre fiéis e infiéis (D III.II,

lib. I, cap. ii [874, 54ss.]; cf. 2 Cor 6,14ss.; Mt 10,5; Dt 7,2ss., e Si 13,21s.). Em consequência, não haveria um só povo em todo o mundo ao que corresponda ser governado por um só príncipe segundo o princípio monárquico. A universalidade cai por terra e o faz em razão da fé como critério diferenciador; a sociedade deve ser perfeitamente homogênea nesse sentido, de modo que todo infiel é alheio a corporação dos fiéis. Dito de outra maneira, Igreja e a sociedade (cristã) devem se identificar ao menos em algum caso, o que não impede que possa haver outros principados compostos por infiéis.

A resposta permite uma vez mais ao mestre raciocinar em favor da monarquia universal. Agora, quem deverá ser o príncipe em uma sociedade mista? Por uma parte, Ockham aceita o testemunho-preceito bíblico da não convivência com os infiéis. Com efeito, sua interpretação desse testemunho permitirá conclusões diversas as do quinto argumento. E proíbe o trato quando os pagãos combatem os fiéis, tentam conduzi-los ao pecado mortal, ultrajam os governantes ou seus juízes subordinam os cristãos que recorrem a eles. Pelo contrário, quando não se dão estas condições, então se é lícita a relação com os infiéis. Por outra parte, o *magister* introduz aqui uma distinção fecunda para a comunidade política, para sua convivência e universalidade: os fiéis não devem compartilhar o mesmo jugo espiritual que os pagãos, mas podem participar de idêntico jugo quando este é temporal. De tudo isso se seguirá a possibilidade real de uma sociedade mista, sobre cujo príncipe se conclui: “Portanto, ainda que não fosse lícito aos fiéis se sujeitar a um imperador infiel de todos os mortais, não obstante, tanto os infiéis como os fiéis podem se sujeitar licitamente a um só imperador fiel. (...) Ainda que os fiéis recorram ao juiz infiel para que emita juízo (segundo o exemplo de muitos santos que assim o fizeram), e deste modo pode ser conveniente *in casu* que também um imperador infiel presida a todos os mortais” (D III.II, lib. I, cap. xi [879bis, 58ss.]).

Ou seja, a prudência política indica que de maneira regular o imperador deve ser cristão, pois de outra maneira pode se seguir graves perigos para os fiéis. Contudo, não é impossível que *in casu* o príncipe de toda a comunidade universal seja pagão, posto que os fiéis podem compartilhar com ele e outros infiéis o mesmo jugo temporal (ao menos enquanto este não implique riscos espirituais).

F) INCAPACIDADE DE UM ÚNICO PRÍNCIPE

A sexta e última razão em apoio da segunda postura é de muito menos peso o que de novo pode ser indício de que não estamos ante o pensamento próprio de Ockham), e se centra em quem deve dirigir a suposta *universitas mortalium*. O problema é que ninguém seria capaz de cuidar de todos apropriadamente, logo não poderia haver um imperador para todo o mundo. De um lado, a *réplica* reduz ao absurdo este argumento (ninguém é capaz tampouco de atender a todas as necessidades de um pequeno reino, e, com efeito, há muitos legítimos), mas, sobretudo, insiste em que basta com aquele o que permite a natureza caída. A cura ideal, a que impede todo perigo e incomodidade, não é possível na situação presente, a única real para os homens em busca da melhor ordenação de sua vida em comum (e assim podemos comprovar uma vez mais a importância do conceito *homo viator* e, sobretudo, o *realismo* de Ockham). Em conclusão, o governo universal de um único príncipe segue sendo o ótimo.

3. IMPÉRIO UNIVERSAL DE UM ECLESIÁSTICO

A terceira das cinco opiniões que respondem à questão principal (se é apropriado que um único príncipe governe o mundo) é a seguinte: convém efetivamente um só governante para todo o universo, mas há de ser eclesiástico. O discípulo do *Dialogus* remete aqui ao primeiro tratado da obra, *De potestate papae et cleri*, mas pede de todas as maneiras uma pequena explicação dessa postura (para o estudo desse tratado, vide especialmente o capítulo 14 deste trabalho). A discussão versa agora somente sobre um ponto, a saber, se ao príncipe universal lhe convém de maneira principal o conhecimento das coisas divinas (además da sabedoria mundana), e nisto os eclesiásticos se destacam sobre os laicos.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Cf. Dt 17,14ss. Se se pergunta pela paternidade desta postura, a resposta exigirá o exame dos textos hierocratas, onde se localiza em termos gerais. Além disso, a questão posterior é como se entende de maneira exata este governo de um eclesiástico: governo temporal direto, tal e como parece assinalar o contexto? Mas, que curialista defenderia esta postura? Seguramente nenhum e nem mesmo Álvaro Pais. Se trata então de uma posição

A resposta é claramente ockhamista tanto por sua coerência com o que considere sua no debate sobre a primeira opinião, como o equilíbrio concreto que trata de sustentar entre as duas potestades. Sendo essa uma parte de sua obra que tem bem presente a motivação primária de toda ela (nega a hierocracia e os abusos a que conduz), com efeito, não esquece tampouco nesse caso matizar sua postura. Como questão de princípio o pontífice não deve usurpar a potestade temporal, mas tampouco o príncipe deve fazer o próprio com o poder espiritual. De acordo com o anotado em torno da segunda opinião, se supõe aqui que o governante é cristão, mas, por agora, isso não implica mais que um certo conhecimento das coisas espirituais (que também pode ter qualquer crente). Segundo o *magister*: “Por mandato, os sacerdotes de Deus devem se aplicar mais a este tipo de lições, e portanto, ainda que o rei não deva ignorar por completo a sabedoria divina, nem tem que preceder nela aos sacerdotes, sobretudo porque não deve ensinar publicamente a sabedoria divina, já que ninguém deve usurpar para si o ofício da predicação, ofício que corresponde aos sacerdotes” (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis, 18ss.]).

Em consequência, como ao príncipe não lhe é necessário a ciência própria dos clérigos, não há razão para ser um destes. Ao contrário, os prelados terão o suficiente para saber o que é peculiar a eles sem que sejam capazes ao mesmo tempo de adquirir a sabedoria temporal precisa para o governo (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis, 50ss.]). Por isso, *regulariter*, não deverão intervir no que concerne a potestade secular e somente *in casu* será legítimo.

4. ARISTOCRACIA

A quarta opinião sobre se convém um só príncipe para todo o universo, introduz pela primeira vez a aristocracia como uma possível opção. De igual maneira que é conveniente para algumas cidades serem regidas por vários, assim também convém ao mundo inteiro, e não o governo de um só ou o de vários nas distintas partes do *orbe* (tanto se são seculares como clérigos). A razão, única nesse caso, se apoia em que vários sábios e virtuosos conservam melhor a justiça,

que Ockham constrói para iluminar melhor o problema discutido e dar-se literariamente a oportunidade de aportar novas provas para sua própria teoria? Isso é o mais possível.

a paz e a concórdia, cometendo menos erros e pecados que em qualquer outro sistema de governo.

Como em outras ocasiões, a *réplica* aceitará a motivação última da proposta (ao fim e ao cabo, se trata sempre de buscar o maior bem da comunidade política), mas reconduzirá o argumento até negá-lo. Com efeito, esta opinião supõe *more socratico* que os males e pecados de quem desempenha a potestade procedem da falta de sabedoria e de experiência, de maneira que um grupo de excelentes por esses dois conceitos poderá governar melhor que um só, pois este não alcançará nunca o mesmo grau que vários. Por uma parte, o mestre admitirá que esta é uma fonte importante de defeitos, mas, no entanto, negará que invalide a preeminência da monarquia, posto que este regime pode ignorar o problema elegendo o mais sábio, prudente e virtuoso, e fazendo que o governe com o conselho de outros (aos que um só pode convocar e reger com mais facilidade que muitos). Por outra parte, o mestre põe em relevo outra fonte de males com a que aparentemente não conta o quinto argumento: a má vontade e a negligência. Próprias do estado pós-lapsário, não encontram resposta na sabedoria e não podem deixar de ser tomadas em conta quando se pensa no governo mais conveniente. Portanto, qual dos dois, monarquia ou aristocracia (universais), evitam melhor tais perigos? A resposta é clara: “Portanto, *regulariter*, o principado de um só virtuoso e prudente prevalece sobre o principado de vários virtuosos e sábios. Pois os mortais estão inclinados para a discórdia e a querer aquilo que é imoderado e não aquilo que convém ao bem comum. Pelo qual, a desordem da tranquilidade, a corrupção da paz e outros males quase infinitos provêm, sobretudo, daqueles que têm poder sobre os outros. Quando havia vários reitores, entre os quais não havia superior, a discórdia ocorreria mais facilmente do que se houvesse um superior aos demais, pois ninguém discorda de si mesmo. (...) Portanto, *regulariter*, se há um único reitor há de temer-se menos a desordem da paz e da justiça e outros males que se sabe provêm do defeito do bom regime (...), sobretudo, porque é mais fácil ao povo corrigir a um reitor (se este extrapola) e deve ser castigado ou inclusive interditado, que corrigir a muitos” (D III.II, lib. I, cap. xiii [883, 15ss.]; note-se que entre os benefícios de ter um só reitor se encontra a possibilidade de corrigi-lo ou destituí-lo com mais facilidade do que se forem muitos, como ocorrerá também no caso da potestade pontifícia.

Assim, o *jogo* de conceitos *regulariter-in casu* segue sendo fundamental na hora de definir o sistema político ótimo. Agora, se em princípio (*regulariter*) um único príncipe é mais conveniente, isso quer dizer que em alguns casos será mais

oportuna a aristocracia? Em teoria, assim é. Ockham aceita a classificação aristotélica que considera a aristocracia como o governo de vários, ordenado ao bem comum e, portanto, bom em si (cf. o parêntese aristotélico neste mesmo capítulo). Nada impediria seu advento quando o regime ideal não é possível. Com efeito, a diferença do que uma e outra vez ocorre no debate sobre a primeira opinião, no texto recém citado somente aparece o termo *regulariter* (por duas vezes), mas não *in casu*. Acidente em meio a tantas páginas? Pode ser possível, sem dúvida; mas se o consideramos dentro do fio condutor do texto também esse detalhe pode ter seu significado. O que Ockham contempla como verdadeiro acidente é a instauração de uma aristocracia universal no lugar do império; é provável que a fragmentação temporal em diversos reinos seja uma solução melhor.

5. CONTINGÊNCIA DOS REGIMES

Finalmente, a quinta opinião ensaia um caminho distinto, intermediário entre as anteriores e caracterizado sobretudo pela atenção as circunstâncias particulares: “Convém que os regimes e domínios dos mortais variem segundo a diversidade das qualidades e a necessidade dos tempos. Desta maneira, algumas vezes será vantajoso que um só príncipe secular ou eclesiástico presida a todos os homens; outras, convém que vários (seculares ou eclesiásticos) governem simultaneamente todo o universo. E outras vezes será útil em verdade que vários príncipes sem superior algum presidam as diversas partes do mundo” (D III.II, lib. I, cap. v [876, 19ss.]; segundo Wolff, *Aristote*, p. 97ss., esta seria a verdadeira postura de Aristóteles).

O desenvolvimento da proposta é escasso. Para justificá-la conta somente com três razões, que carecem da força de muitas outras antes expostas e que nem sequer são respondidas. A *primeira* delas compara o príncipe (secular ou eclesiástico) com as leis: ambos são estabelecidos *pro communi utilitate* (D III.II, lib. I, cap. v [876, 24ss.]); e ocorre que o bem comum está melhor servido em umas ocasiões por vários e em outras por um só. O *segundo* argumento identifica o regime ótimo de governo com aquele disposto por Deus para o povo de Israel, e neste havia formas diferentes (um só príncipe, secular ou eclesiástico, ou vários não sujeitos a um superior). *Por último*, seria conveniente a ordenação da

potestade que alguma vez foi legítima para todo o universo, e isso ocorre tanto com o governo de um só como com o de vários.

* * *

Até aqui o exame destas cinco opiniões, cuja discussão ocupa a quase totalidade do livro I do *Dialogus* III.II. Agora, qual delas é definitivamente a postura que podemos atribuir a Guilherme de Ockham? Suprimida como candidata a terceira, expressão do curialismo que o filósofo britânico combate, são a primeira e a quinta as que mais probabilidades têm de levar sua assinatura. Desde o princípio se anotou a singularidade de que gozam ambas, ainda que seja por distintos motivos. A primeira ocupa de um modo ou outro a maior parte do livro, embora a quinta é quase *invisível* se tomamos em conta sua extensão. Com efeito, esta última é em teoria o critério a partir do que se julgam todas as demais (D III.II, lib. I, cap. vi [876, 60ss.]). E digo *em teoria*, porque se pode observar como as objeções contrárias a primeira postura são respondidas desde ela mesma e como esta mesma opinião segue operante na réplica as seguintes. Além do mais, o que significa a escassez da quinta postura? É indício de que Ockham a considera como verdadeira e, portanto, não deve ser discutida? Ou é sintoma de tudo ao contrário, de que é uma construção *ad hoc*, uma espécie de síntese das anteriores, oferecida como possibilidade lógica, mas sem verossimilitude dentro da realidade política que contempla o autor? Ademais, recordando *parêntese aristotélico*, não é certo que Ockham entende como monárquico ao Estagirita e o aceita como tal, de modo que a primeira postura seria a versão atualizada do que o grego defendeu dezoito séculos antes?

Em definitivo, se pode constatar uma tensão entre essas duas posturas fundamentais, a primeira e a quinta, sem que apareça a vista nenhum critério definitivo para optar por uma delas como a própria de Ockham. Agora, se atendermos ao esquema *regulariter-in casu* (fundamental para a filosofia política que estudamos) talvez se possa oferecer uma solução coerente. No terreno dos princípios, Ockham não duvidaria de que a monarquia universal convém *regulariter* para a comunidade de todos os homens. A razão e a autoridade de Aristóteles e mesmo da Escritura se inclinariam por este regime. E, com efeito, a atenção às condições reais do mundo de seu tempo obriga Ockham a admitir outras possibilidades que *in casu* sirvam melhor ao bem comum. A circunstancialidade desta quinta postura se confirmaria, sobretudo, se levarmos em conta de que

considera os príncipes eclesiásticos de plena igualdade com os seculares, quando é inegável que no conjunto do *Dialogus* III os primeiros devem se conformar (*regulariter*) com o exercício da potestade espiritual, enquanto que somente de maneira suplente (*in casu*) podem intervir no temporal (cf. toda a Parte VI deste trabalho; de fato, um dos eixos de toda a filosofia política ockhamista é a crítica as ingerências dos eclesiásticos no temporal). Por último, o critério comparativo externo apontaria também para a monarquia universal como o governo ideal desde o ponto de vista de Guilherme de Ockham (a modo de exemplo sirva este texto do *Breviloquium*, cujo método, diferente do *Dialogus*, é de índole assertiva: B IV, 14 [166]).

Em consequência, concluímos esse capítulo examinando quem pode e deve encarnar a monarquia universal. É a pergunta pelas condições que deve reunir o príncipe secular.

C. AS CONDIÇÕES DO MONARCA IDEAL

Uma vez examinado que governo convém mais a comunidade humana, Ockham dá um novo passo: quem deve encarnar a potestade, isto é, que qualidades físicas, que dotes materiais, que faculdades anímicas, que graças espirituais se devem buscar para que alguém seja posto a cabeça da sociedade política. A equivalência formal entre o primeiro tratado do *Dialogus* e o segundo se mantém também aqui: aos capítulos onze e seguintes do livro de *De potestate papae et cleri* respondem os capítulos catorze a dezessete do *De potestate et iuribus romani imperii*, livro segundo. As páginas seguintes se centram no estudo destes últimos, enfrentando sempre o véu com que Guilherme de Ockham tenta dissimular sua própria opinião para maior serviço da verdade. Não obstante, sendo essa uma dificuldade permanente em todo o *Dialogus*, não é aqui onde apresenta sua maior intensidade. Ao contrário, essa parte da obra pode servir para confirmar o conjecturado já sobre a opinião pessoal de Ockham: ainda que este seguindo um esquema tradicional (que governo, que governante), não é também claro indicativo de sua opinião a respeito do regime ótimo que a pergunta seja pelas qualidades do imperador universal? (D III.II, lib. I, cap. xiv [883, 42ss.]). Se houvesse mantido a penumbra sobre seu pensamento com todas as consequências, não deveria haver tratado por igual as condições que devem reunir os membros de uma aristocracia

(ou inclusive os requisitos para um povo se governe democraticamente)? Sob essa perspectiva, vejamos com Ockham que qualidades deve reunir o príncipe.

1. FÉ

Em primeiro lugar, ante a pergunta do discípulo pela fé como condição para o governante, o mestre distingue entre o que convém a qualquer com uso da razão (e isso é sem dúvida abraçar a fé), e o que seja necessário para um verdadeiro imperador. Pode haver sem ser fiel e católico? Neste lugar do *Dialogus*, o mestre se conforma com anunciar que há várias opiniões, mas, contrariamente ao que esperaríamos, não as discute e nem sequer as enuncia. Com efeito, já no debate sobre a segunda opinião se adiantava uma postura que apresentei como ockhamista: se é certo que *regulariter* convirá ao império universal um imperador fiel, no entanto, é possível *in casu* que este não o seja (D III.II, lib. I, cap. xi [879bis, 58ss.]; o texto tem sido citado literalmente a propósito do quinto argumento da opinião segunda, supra). Por que essa distinção? O motivo primeiro e mais importante que Ockham oferece nesse mesmo contexto é que os fiéis podem conviver e compartilhar um mesmo jugo com os pagãos no temporal enquanto estes não os subjuguem ou, mais ainda, os inclinem ao pecado. Portanto, a natureza das coisas não tornam impossível que os crentes sejam dirigidos por um príncipe infiel. Com efeito, por que segue sendo uma possibilidade secundária frente ao princípio de um imperador católico? Ockham reflete antes de tudo motivado pelos acontecimentos que tem diante de si e não perde de vista aquelas realidades sobre as quais escreve. Agora, o império em cuja defesa se havia empenhado estava constituído em sua maior parte por cristãos, logo o mais razoável e o que mais perigo podia evitar a respeito era justamente a eleição de um príncipe fiel.

2. CONHECIMENTO DA ESCRITURA

Supondo então que o imperador seja católico, se pergunta, todavia, se deve conhecer a Escritura (ou seja, a lei divina revelada, positiva) e até que ponto. Essa questão se suscitou já a propósito da terceira postura sobre o governo mais conveniente, ainda que de outro ponto de vista (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis, 18ss.]). Se ali se tratava de negar a oportunidade de que o único reitor fosse eclesiástico (posto que não há de estar dotado de sabedoria das coisas divinas), aqui se supõe já seu caráter laico. Isso limita a resposta, que não poderá ser completamente negativa. Como crente lhe são precisos certos conhecimentos sobre as coisas espirituais, mas em que grau? Similar a de qualquer outro cristão? Ou bem seu ofício precisará de maiores conhecimentos?

O *magister* cita duas opiniões diversas em resposta para essas interrogações. A primeira é que o imperador deve ser perito na Bíblia e na lei divina porque não convém que seja menos conhecedor delas do que os reis do antigo testamento, e porque, razão de maior interesse, corresponde ao imperador católico defender a fé que se contém na Escritura (D III.II, lib. I, cap. xv [884, 1ss.]). Por sua parte, a segunda opinião afirma a conveniência para o imperador de algum conhecimento a respeito (ao menos para poder ler a Escritura e interpretá-la literalmente), mas continua precisando que não lhe é necessário *simpliciter*, pois sem tal saber pode desempenhar o ofício que lhe é próprio, isto é, o desempenho da potestade temporal (D III.II, lib. I, cap. xv [884, 6ss.]).

Qual dessas posições pertence à filosofia política de Ockham? A leitura dos textos permite levar em conta que a primeira delas exige a sabedoria teológica do imperador como *conditio sine qua non* para poder cumprir seu ofício (ao menos em termos ideais), uma de cujas tarefas é a defesa da fé e a condenação de seus inimigos. Com efeito, a segunda não o considera necessário (em grau de perícia), ainda que não o impeça. Isso recorda de novo o texto mencionado por ocasião do possível governo universal de um príncipe eclesiástico: não convirá que ignore tudo, mas não há razão para que seja um verdadeiro conhecedor (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis, 18ss.]). O peculiar do governador temporal é cuidar do âmbito secular, logo será neste onde deva ser autêntico perito; e o que lhe corresponde de modo absoluto não é mais do que a busca do bem comum e evitar os males. Se dirá talvez que a defesa da fé e a perseguição de seus inimigos forma parte intrínseca da atividade temporal do príncipe enquanto afetam o bem comum. Mas, ainda que admitindo essa observação em sua forma mais aguda (ou seja, que este trabalho corresponde ao imperador enquanto tal, seja cristão ou não, e isso *regulariter*), deverá ser ele pessoalmente especialista na Escritura e em teologia

para poder defender a fé? Não bastará que deva se aconselhar quando seja preciso por aqueles que têm como ofício peculiar conhecer a Bíblia e a lei divina, ou seja, os clérigos? Não será mais oportuno que o príncipe se dedique as questões temporais, aquelas que lhe são peculiares, sobretudo, quando é difícil, se não impossível, ser por sua vez perito no espiritual e no secular?

Tudo faz pensar que assim é, e que, portanto, Ockham é partidário de um imperador centrado em seu comprometimento temporal (seu âmbito próprio de atuação) e que não assuma tarefas que em princípio lhe são alheias e o podem distrair de seus fins. Se o eleito como príncipe é versado em outras ciências além das que precisa para exercer seu potestado, tanto melhor, mas essa dedicação não pode lhe apartar da que mais intimamente lhe cabe. Por isso, quando mais adiante se pergunta se também o imperador deve conhecer o direito civil, a réplica (também válida a respeito do direito divino positivo) precisará: “Seria laudável que o imperador ou rei se dedicasse quando pudesse e com discrição a tal estudo. Não obstante, de tal maneira que esse estudo não lhe impedisse [o exercício de] seu comprometimento. Descuidar de seus súditos e encarregar outro o reino ou o império para insistir em tal estudo deve ser considerado como repreensível e condenatório para o imperador e o rei, pois não deve impedir o cuidado devido a seus súditos” (D III.II, lib. I, cap. xv [884, 27ss.]).

Quanto aos conselheiros, Ockham insistirá em diversas ocasiões sobre esta dimensão do governo. Por isso tampouco poderia faltar no contexto das virtudes próprias do príncipe. Se ele não é convertido em homem de palha nas mãos de seus conselheiros (cf. D III.II, lib. I, cap. xv [884, 43ss.]), deve se rodear deles tanto quanto seja necessário, e sobre muitos temas e ocasiões, e por vários motivos (para uma lista considerável e curiosa a respeito, vide D III.II, lib. I, cap. xv [885, 20ss.]). Além do mais, este marco especulativo encontra pleno sentido quando se coteja com as circunstâncias da biografia de Ockham. Desde 1328, este se encontrava sob a proteção de Luis da Baviera, que se considerando imperador cristão e desejando atuar (e escrever) como tal, e não sendo ele mesmo perito em teologia, buscava conselhos com, entre outros, Marsílio de Pádua primeiro e Guilherme de Ockham e seus companheiros depois.

3. CONHECIMENTO DA LEI CIVIL

Esta é a terceira das características do imperador sobre as que se pergunta. As duas opiniões, contrárias entre si, que o mestre põe sobre a mesa são equivalentes as que acabamos de examinar. Por uma parte, se o príncipe tem que ser juiz supremo deve conhecer as leis pelo menos tanto quanto os juizes inferiores. Por outra, ainda que lhe seja útil e conveniente, não lhe é necessário, pois diferente dos juizes subordinados não está submetido a lei nem há de julgar segundo ela (D III.II, lib. I, cap. xv [884, 17ss.]). A réplica admitirá que quando se trata de eleger alguém como príncipe deve se escolher entre iguais a quem conhece as leis; com efeito, se já tem sido eleito um que não é perito nelas, não deve abandonar por seu estudo aquilo que lhe é mais peremptório.

4. JUSTIÇA

Agora, fica no ar a razão principal pelo que se justifica a falta de perícia na lei civil por parte do governante: é certo que pode julgar *ad libitum*, sem ter em conta as leis civis, ou seja, as que pertencem ao direito humano positivo? O problema se coloca, sobretudo, quando Ockham afronta o modo de fazer a justiça que corresponde ao imperador. Quando se pergunta ao mestre se essa administração pode ser arbitrária, distinguirá duas opiniões. Ambas admitiram que o soberano está acima do direito positivo, mas enquanto a primeira lhe concede plena arbitrariedade, a segunda a limita em virtude da equidade natural: “Como onde o direito não estabelece uma pena concreta, o juiz inferior deve proceder observando a equidade (...), deste modo o imperador, que ao exercer a justiça está sobre o direito positivo mas não sobre a equidade natural, se por alguma causa não quer infligir a pena estabelecida pelo direito, há de infligir necessariamente a pena observando a equidade, segundo o que postule o bem comum e a saúde dos súditos, sobretudo, dos bons” (D III.II, lib. I, cap. xii [888bis, 12ss.]).

Em consequência, é certo que o príncipe pode carecer de um conhecimento tão preciso das leis civis como é preciso aos juizes inferiores, mas isso não significa que seu capricho se converta em lei. A chave se encontra então na distinção tradicional entre o direito humano, o direito natural e o direito divino. O governador supremo está acima do primeiro (como de alguma maneira o está qualquer juiz, diz o texto, quando o caso de que trata não está previsto pelo

direito), mas não acima do segundo nem do terceiro. Por isso seu critério deve guiar-se pela equidade em vista do bem comum e da salvação (*salus*) dos súditos.

5. PERÍCIA NO SECULAR

Assim chegamos ao nó das qualidades que o imperador deve possuir. Quando o discípulo pergunta se aquele deve ser perito nos assuntos seculares, o mestre usará a distinção entre o que é desejável encontrar quando se trata de eleger o príncipe, e o que é verdadeiramente necessário para que já o é. Entre iguais deve se escolher quem tenha alguns sentidos naturais e melhores raciocínios, mas o imprescindível é outra coisa: “Depois que alguém havia sido elevado ao império ou governo do mundo, deve insistir na perícia dos assuntos seculares, no conhecimento do direito natural e, sobretudo, naquele sobre o qual podem errar ou duvidar inclusive os eruditos, e que pertence *principaliter* a seu ofício [o de imperador], e mais que o conhecimento das Escrituras sagradas ou das ciências seculares ou de leis quaisquer, salvo que adquira a perícia do secular por elas mais que de outro modo” (D III.II, lib. I, cap. xv [884, 43ss.]).

Somente isso é imprescindível, o absolutamente peculiar do príncipe. Inclusive a perícia, a discrição e a veracidade, a coerção, a fortaleza, a riqueza e a liberalidade, qualidades que também lhe convém de uma e outra maneira, passam a segundo plano, e são secundárias em comparação ao conhecimento do direito natural (cf. D III.II, lib. I, cap. xvii).

* * *

Chegados a esse ponto podemos concluir que Guilherme de Ockham se inclina na terceira parte do *Dialogus* por um sistema monárquico que ademais tem uma característica muito especial, a universalidade. Com efeito, além do dogmatismo extremo, fica aberta a possibilidade de que exista outras formas de governo quando as circunstâncias o aconselham. Não creio que isso seja fruto de ambiguidade, mas do realismo de quem atende as condições concretas em que a vida política se desenvolve. Consagração então do *statu quo* vigente? A insistência no *ótimo* sistema de governo, nos fins que este deve atender ou nas condições que deve reunir o príncipe secular não permitem afirmá-lo assim. Ockham propõe um ideal que não lhe parece descabido, *u-tópico*, mas, enquanto isso, está disposto a admitir outros (não sem condições). Por isso, enquanto ao regime

político e também em relação ao príncipe (centrado em seus próprios assuntos temporais, mas não opaco aos espirituais), Ockham também se situ em uma *via media* que não é fruto da casualidade, mas do esforço por responder de modo inteligente as interrogações que se lhe apresenta.

Assim, estamos dispostos para dar um passo a mais, a saber, examinar a figura histórica a partir da qual o império universal pode tornar-se realidade. Como bem podemos prever, se trata do Império Romano.

9. ORIGEM PRÓXIMA DO PODER TEMPORAL: O IMPÉRIO ROMANO

Se a questão da origem remota da potestade civil é importante tanto em relação ao domínio (propriedade) quanto porque permite adiantar em parte a natureza desse poder, a origem próxima nos situa na polêmica entre partidários do império e partidários do papado, uma discussão que não foi constante nem em seus termos nem tampouco em sua crueza (de maneira que nem tudo foi pugna, mas também harmonia entre os dois poderes). A primeira é uma questão teórica como pano de fundo dessa segunda, também especulativa, mas sem dúvida com algumas consequências práticas, políticas, muito mais imediatas. E é que para Ockham perguntar pela origem imediata do poder civil é tanto quanto fazê-lo pela origem e *legitimidade* do Império Romano.

A segunda parte do livro primeiro do *Dialogus* III.II começa indicando o tema com toda precisão: se o Império Romano procede de Deus ou dos homens (D III.II, lib. II, cap. xviii [885, 48]; este tema já havia sido anunciado no *Prólogo do Dialogus* III.II ao adiantar o programa de trabalho [889bis, 52]). Conforme o método geral da obra, Ockham indicará as distintas possibilidades e não desejará revelar qual é sua própria posição para assim melhor servir a verdade (D III.II, *Prologus* [871, 3ss.]). Com efeito, o exame atento dos textos permitirá seguramente descobrir qual é o pensamento do autor a respeito.

As duas possibilidades evidentes já enunciadas na colocação da questão, a saber, que o Império Romano proceda de Deus (somente) ou bem que proceda dos homens (em especial do papa), o filósofo inglês acrescenta mais uma, uma *via media* que se pode resumir nesta fórmula: *a Deo per homines* (os romanos neste

caso).¹¹⁰ O capítulo precedente nos permitiu observar algo por demais nada estranho: Ockham, como seus contemporâneos, pensava que em último caso também o poder civil viria de Deus. A questão estava em determinar a articulação dessa procedência com a intervenção e a responsabilidade dos homens em uma das atividades mais substanciais da vida humana.

A confecção de um índice dos capítulos dedicados ao tema neste livro do *Dialogus* (III.II, lib. I) indica em seguida uma assimetria notável: enquanto as duas primeiras opiniões ocupam de maneira expressa tão somente um capítulo cada uma, a terceira (a procedência necessária através do papa) se discute em nove capítulos. Em princípio, um dos critérios para poder distinguir qual é a opinião própria de Ockham entre um mar de distinções e matizes é justamente a extensão que lhe concede. Com efeito, nesse caso a quantidade está associada não a melhor das posturas, mas aquela que requer ser combatida a fundo. Desta maneira, o peso está, mais que na terceira opinião em si mesma, nas razões que a negam. Se pode comprovar então que a fidelidade do *magister* ao propósito de não mostrar suas cartas é total e, por sua vez, relativa. Em absoluto quer dizer que todas as razões se exponham da mesma maneira e com idêntico peso de verdade!

A. TEOCRACIA

A primeira das opiniões sobre a procedência da potestade temporal consiste em afirmar que procede de Deus, mas com um sentido de exclusividade e imediatismo que a separa das outras posturas (D III.II, lib. I, cap. xxvi [899, 7]). Se trataria de uma abordagem teocrática em sentido forte. Ainda que quem governa

¹¹⁰ Essas três possibilidades podem ser entendidas como a expressão de tantas outras posturas políticas: *teocrática* (*solum a Deo*), *hierocrática* ou *curialista* medieval (*mediação pontifícia*) e *via média* (*a Deo per homines*). A postura *imperialista* é uma inversão da segunda, isto é, a potestade secular procede dos homens, do povo, mas não do papa. Se pode notar que é um mundo fundamentalmente crente como é o medieval, todos estariam de acordo em admitir Deus como fonte última do poder (incluindo aqui muçulmanos e judeus); com efeito, esta dependência podia variar tanto em sua articulação concreta que dava lugar a sistemas incompatíveis entre si. Cf. nosso capítulo 1.

não é Deus, este intervém na eleição do príncipe de modo direto, imediato e único, sem que a concorrência humana seja considerada.

Sem dúvida, os defensores desta postura também tinham seus argumentos. Alguns deles, tomados da Escritura ou da tradição da Igreja, tinham uma força especial. Como costuma fazer, Ockham não os nega de pronto, mas os interpreta. Assim, por exemplo, quando os pontífices falam de uma procedência *a Deo* do poder secular estariam se referindo a Deus como fonte não imediata da potestade, mas mediata, em colaboração com os homens (D III.II, lib. I, cap. xxvi [898, 55ss.]). Algo similar ocorre com a Escritura quando o mestre afirma no mesmo lugar que não se encontra nenhuma citação que fale da instituição divina *imediata* do imperador. Portanto, o argumento geral de Ockham para responder a teocracia é em boa parte uma modulação das razões dessa postura até levá-las a seu próprio pensamento, isto é, o poder civil é *a Deo per homines* (D III.II, lib. I, cap. xxvi [899, 11ss.]); em consequência, essa potestade se distingue radicalmente da eclesiástica, que é de instituição divina imediata: o primado ou *monarquia* de Pedro e seus sucessores é estabelecido por Cristo diretamente, segundo veremos no capítulo 12).

B. CURIALISMO

A segunda postura é a mais discutida. Ockham enfrenta ela como seu inimigo *natural*, a pretensão pontifícia segundo a qual toda a potestade secular legítima (especialmente a imperial) depende do poder eclesiástico de um ou outro modo. Tal *plenitudo potestatis* é formulada desta maneira: “O verdadeiro império romano procede do papa. Dizem [os curialistas] que Constantino o Grande, depois de que se converteu a fé católica, entregou humildemente para a Igreja (isto é, ao sumo pontífice) aquela potestade desordenada que talvez antes usava de modo delegado, e recebeu de novo do vigário de Cristo (a saber, o sucessor de Pedro) a potestade do império ordenada divinamente, a qual utilizou na continuação de forma legítima para castigar os malfeitores e louvar os bons. E que antes usava uma potestade permitida, logo desempenhou uma potestade concedida. Portanto, dizem estes [os curialistas] que antes de que Constantino recebesse o império romano do sucessor de São Pedro não teve verdadeiro império, mas usurpado

pelos homens e permitido por Deus, não concedido nem ordenado” (D III.II, lib. I, cap. xviii [885bis, 50ss.]).

O primeiro livro do *Dialogus* III.II, de onde é tomada esta citação, aparecem nada menos que onze razões a favor desta opinião, ou seja, um verdadeiro arsenal. Com efeito, as respostas do *magister* as converteram de pronto em outros tantos argumentos contra. De novo devo pedir desculpas pelo esforço que requer seguir a pista das provas e contraprovas, mas creio que isso está justificado porque estamos no miolo do pensamento político ockhamista. Aqui enfrenta o autor os títulos alegados pelo poder pontifício para justificar sua primazia sobre o poder secular e o faz refletindo sobre a natureza e funções de cada um deles.

Entre os onze argumentos que vão ser estudados se pode distinguir vários grupos: um primeiro fundamentado na relação entre as duas potestades; o segundo, menor, que se baseia nas capacidades do papado, e por último um terceiro, menos desenvolvido ainda que, constituído antes de tudo, por razões teológico-bíblicas.

1. DEPOSIÇÃO DO IMPERADOR

A primeira razão é que o império romano procede de quem pode depor o imperador. E sempre segundo as glosas ao decreto de *Graciano* e as *Decretais*, o papa há feito assim, logo dele depende o império (D III.II, lib. I, cap. xviii [885bis, 63]). A *objeção* subsequente é que a glosa citada como prova principal se refere a deposição do rei dos francos pelo papa Zacarias e a transferência da potestade para Pepino, pai de Carlos Magno. Isso permitirá ao *magister* distinguir entre a relação que o papado tem com o império em si e a que tem com os reinos, sobretudo, quando estes estão sujeitos ao imperador. *Velis nolis*, o reino franco depende do império tanto de fato como de direito, de maneira que se o papa Zacarias talvez interveio legitimamente naquele caso foi porque o imperador o encarregou da deposição do rei franco.

Com efeito, a situação é diferente quando se trata de depor o imperador, pois, de onde vem ao papa a potestade necessária para isso? Como o imperador não tem superior temporal, ninguém pode delegar ao sumo pontífice o poder de depô-lo. A tese hierocrática responderia de imediato que ao papa não é necessária tal delegação, posto que *ex officio* pode proceder ele mesmo a depô-lo. Esta é

justamente a tese que o mestre nega de modo explícito: “O papa, em virtude da autoridade que lhe é própria, não pode depor nem ao imperador nem ao rei da França (salvo por heresia). Não obstante, o papa pode depor por outras causas ao imperador em virtude da autoridade que lhe confiaram os romanos, e pela autoridade dos francos pode depor por outras causas o rei dos francos” (D III.II, lib. I, cap. xviii [886bis, 30ss.]).

É este um texto denso que, em meu entender, expressa em verdade a própria opinião de Ockham (não somente a do *magister*). O papa não tem capacidade para depor nem o imperador, nem, *a fortiori*, qualquer outra autoridade temporal em virtude da potestade que lhe é própria (a espiritual). Ou melhor dito, esta potestade lhe permite a deposição em caso de heresia, um assunto religioso da máxima gravidade. Deixemos agora as outras causas que permitem a intervenção pontifícia e tomemos somente o título que a faz possível, a delegação: não se trata unicamente do imperador, mas que também os romanos ou os francos puderam encarregar o papa que atuasse contra o príncipe. Assim, são três as possibilidades que legitimam aquela intervenção, mas somente uma razão de fundo, a delegação. E esta é uma justificação externa a potestade espiritual, a única que é peculiar ao papa. Devido a isso, se fala, todavia, que o papa Zacarias poderia ter-se intrometido de maneira ilegítima ao depor o rei franco, usurpando uma potestade que de nenhuma maneira lhe correspondia (tal e como fizeram outros papas) (D III.II, lib. I, cap. xviii [886bis, 38ss.]).

Por último, se prova de uma perspectiva mais teórica que ao papa não lhe corresponde *de iure* a deposição do imperador. A comparação deste com os reis é aqui o núcleo da prova. O imperador não pode estar mais sujeito ao papa do que os outros príncipes, pois não tem superior no temporal enquanto ele prevaleça sobre os reis. Isso é corroborado pelo direito divino, identificado nesse caso com a Escritura, na qual não se encontra que o papa tenha algum direito sobre o imperador que não tenha sobre outros reis. E também corrobora pelo direito humano, pois segundo este nem o imperador nem outro inferior a ele podem outorgar ao sumo pontífice a capacidade de depor ao máximo senhor temporal, já que isso suporia destruir de algum modo o reino a cujo serviço está o príncipe (D III.II, lib. I, cap. xviii [886bis, 52ss.]).

2. TRANSFERÊNCIA DO IMPÉRIO

A segunda das onze razões a favor de que o império procede do papa é, todavia, de maior alcance. Não se trata já da deposição de quem o encarna em um momento determinado, mas da possibilidade mesma de que o império seja transferido pelo pontífice de um povo para outro, possibilidade histórica ao menos quando foi transferido dos romanos para os germanos.

A lógica do argumento é similar ao caso anterior. Se o papa pode fazer isso é somente porque dele depende o império como tal. E também a *resposta* é análoga: se a potestade pontifícia de transferir o império é legítima, o mesmo poderia fazer com qualquer reino, cristão ou não, pois Cristo não deu a Pedro nenhuma potestade espiritual sobre o Império Romano que não lhe dera sobre o reino da França ou qualquer outro (D III.II, lib. I, cap. xx [888ter, 33ss.]; se prova por textos bíblicos emblemáticos para a discussão medieval sobre o poder como Gn 1,16; Jr 1,10, e Lc 22,38; também trata de provar pelo fato histórico de que todos os reinos mencionados estavam contidos no Império Romano no momento em que Cristo concedeu a Pedro e seus sucessores a potestade necessária para ser seu vigário).

Mas que Cristo houvesse dado a Pedro tal potestade de transferir qualquer poder civil levaria ao absurdo de pensar que o reino da França pode ser transferido aos hispânicos ou aos alemães. Carece então de toda a legitimidade o traslado do império dos romanos aos germanos? Em realidade, pode haver uma resposta que torne possível tal intervenção do papa, mas não se encontra em sua potestade espiritual, a que lhe convém como sucessor de Pedro (a que lhe foi confiada por Cristo), mas na que circunstancialmente pode ser-lhe delegada pelos povos (nesses caso os romanos). Ou seja, uma vez mais há que começar o discurso com uma *distinção*, pois do contrário, a falta de rigor conduzirá para consequências indesejáveis. (D III.II, lib. I, cap. xx[891, 5ss.]).

3. SUPLÊNCIA DO IMPERADOR

Um terceiro título curialista pretende que se o papa pode suprir ao imperador quando a sede imperial está vacante é porque *imperium est a papa*. E a resposta do *magister* é rotunda, especificando, se possível, o que já foi dito: “Como o papa pela autoridade que lhe deu Cristo não pode se intrometer no temporal quando há outros reinos vacantes nem quando os titulares dos reinos ou herdeiros não hão

chegado ainda a idade legítima [para assumir o cargo], assim o papa, pela autoridade própria que lhe foi dada por Cristo, não pode se intrometer quando está vacante o império. E se intervém e o faz devidamente é pela autoridade dos romanos ou dos eleitores, aos quais convém em especial suprir o defeito do império quando está vago, e que pode transferir sua potestade ao papa” (D III.11, lib. I, cap. xxii [891bis, 4ss.]).

A razão da intervenção pontifícia não pode ser sua potestade espiritual (portanto, não é de direito divino), mas uma ordenação humana que estabelece com se deve exercer a suplência em algo necessário para o bem comum como é o governo dos povos através do império. Os romanos são os primeiros a quem toca intervir em uma situação de emergência como é a vacância imperial, pois a fonte imediata do poder que encarna o imperador está neles e não no papa. Ou talvez são alguns eleitores determinados os que devem intervir, eles mesmos como delegados de todos os romanos. Somente depois, também de maneira delegada, pode intervir o pontífice, ao menos se quer fazê-lo rito (ou seja, conforme as regras e normas estabelecidas). Portanto, a intervenção no temporal não é negada ao pontífice de modo absoluto, mas se condiciona de tal modo que se converte em verdadeiramente secundária. Em uma palavra, o papa não tem a plenitude de poder temporal que o converta em fonte da potestade civil exercida por outros, o imperador de maneira específica.¹¹¹

4. CONFIRMAÇÃO DO IMPERADOR

¹¹¹ Se pode notar aqui a dissimetria entre o imperador e o sumo pontífice. O primeiro pode intervir na eleição do papa porque é cristão, não pelo cargo civil que ocupa. Agora, o papa não poderia intervir quando a sede imperial fica vacante em razão de ele seja romano (ou ao menos bispo dos romanos) e que aos romanos lhes toque de maneira específica resolver a questão vacante? Não são equivalentes? Não se poderia dizer que o papa intervém enquanto romano na eleição do imperador, ainda que não enquanto pontífice? Voltarei a esse ponto na Parte VI deste trabalho.

Uma quarta razão afirma que o imperador romano recebe seu ofício daquele que, uma vez eleito, o examina, confirma e unge, consagra e coroa, e ante quem jura seu cargo (D III.II, lib. I, cap. xxi [891, 25ss.]). Ockham irá analisando cada um desses títulos através da voz do mestre, para concluir uma vez mais que a conclusão que obtêm os curialistas é falsa (D III.II, lib. I, cap. xxi [890bis, 59s.]). O filósofo mostrará de novo sua capacidade para reinterpretar um texto ou um fato histórico até chegar ao que lhe parece seu verdadeiro sentido. Nesse caso particular, Ockham não negará que o exame, a unção, o juramento, etc., dos imperadores e reis por parte dos clérigos seja um fato, mas sua explicação desmontará a versão curialista até converter tais acontecimentos em signos de respeito (para o pontífice e, sobretudo, para Deus) ou de prudência da comunidade política. Nunca se trata de manifestações da *plenitudo potestatis* temporal da cabeça da Igreja.

Assim, o *exame* do eleito como imperador por parte do papa se explica não porque a potestade daquele proceda deste, mas porque é preciso comprovar que aquele que todos recebem como imperador é o eleito legitimamente. A confirmação é também submetida a crítica, de tipo mais histórico desta vez: não há nenhuma escritura antiga que confirme este proceder, de modo que se em algum momento se levou a efeito foi somente por humildade do imperador, mas sem que possa se converter em lei que obrigue a este (D III.II, lib. I, cap. xxi [891, 49s.]). Tratamento similar recebem outros títulos como a unção, a consagração e a coroação, mas é o *juramento* o que merece uma análise especial. A partir de um dos juramentos conhecidos e da suposição de que o resto não é diferente, Ockham tratará de demonstrar que não se trata de um juramento de fidelidade como é a do vassalo para seu senhor. A diferença está claramente expressa em vários exemplos bíblicos (D III.II, lib. I, cap. xxi [890bis, 20ss.]), como está também em outro tomado do presente e que enfatiza as limitações do poder pontifício, inclusive no espiritual: os bispos juram fidelidade ao papa, mas não são seus vassalos. Por que então chamaria *senhor* o imperador ao pontífice? A única razão está na especial dignidade deste último, isto é, o príncipe pode reverenciar a quem representa uma potestade mais alta que a sua (a espiritual), mas disso não se deduz que tenha nesta a fonte de seu próprio poder. Acaso, pergunta Ockham, os senhores deste mundo se consideram vassalos dos freis mendicantes quando lhes chamam senhor? Não será mais em razão de sua santidade e de seu ofício?

5. POTESTADE DAS CHAVES

A quinta razão a favor de que a potestade do imperador tenha seu princípio na do papa pretende que este último haja recebido as chaves do céu e da terra, significando com esta metáfora que também dele depende o poder secular (cf. Mt 16,18). O peso da prova recai em um texto do papa Nicolau III nessa linha (D III.II, lib. I, cap. xix [887bis, 20ss.]). E é então quando podemos ver claramente como procede Ockham ante um documento cuja existência e autoridade são inegáveis: criticará a interpretação anterior (frequentemente reduzindo-a ao absurdo, como nesse caso) e proporá uma nova que, salvando o texto, apoie suas teses.

Se a citação de Nicolau III for entendida a favor da plenitude de poder, então todos os reinos seriam do papa e ninguém seria verdadeiro rei se não recebesse do papa sua potestade (na Bíblia não consta que Cristo dera maior potestade a Pedro sobre o império romano que sobre os outros reinos do mundo). Em consequência, como de fato nenhum rei ou muito poucos recebem seu poder do pontífice, pode que nenhum seja rei em verdade (D III.II, lib. I, cap. xix [887bis, 35ss.]). Ademais, há outro absurdo não menor que se deduziria deste quinto argumento: posto que liga o império terrestre e o celeste, então também este segundo seria *a papa*, inclusive por cima de próprio Cristo.

Como se entende então o texto do papa Nicolau III? O que é o império terrestre o que o império celeste tal e como se encontram ali citados? Não se trata do reino próprio da Igreja triunfante e tampouco daquele que desempenha o imperador, mas dos bons e maus da Igreja *militante*, sobre todos os quais tem potestade o papa (D III.II, lib. I, cap. xix [888ter, 8s.]). Portanto, uma coisa é afirmar que o papa pode ter potestade (inclusive temporal) sobre os maus e outra, bem distinta, que a tenha sobre o imperador. Ademais, Ockham acrescenta outra leitura do texto pontifício sobre o juramento prestado ante o papa: “O papa Nicolau não disse que se concedeu a São Pedro o domínio do império celestial e terreno, mas direitos; portanto o império terreno não procede do papa. E, não obstante, o papa tem algum direito no império terreno quando este é governado por um cristão, pois tem potestade espiritual sobre o imperador. E quem administra o espiritual tem direito a participar das coisas carnis do império” (D III.II, lib. I, cap. xix [888ter, 10ss.]).

O *império* não significa então potestade, mas alguns direitos que o papa tem somente quando se dão certas condições, a primeira das quais é que o imperador

seja cristão. Então o pontífice tem alguma potestade sobre ele, mas é potestade espiritual e destinada unicamente a participar de alguma maneira nos bens temporais (o que precisa para a sustentação e para o desempenho de seu ofício, se aclara em outros textos), nunca aquela que converte o papa em cabeça secular do império, ao menos *de iure*.

6. AS DUAS ESPADAS

A continuidade desta última linha argumentativa se encontra de modo especial na resposta a sexta razão, bem conhecida na Idade Média. Segundo a teoria das duas espadas em sua versão curialista, o papa teria tanto a espada temporal quanto a espada espiritual (cf. Lc 22,38). Ockham expõe essa tese com os matizes precisos. Se os imperialistas não pretendiam converter a máxima autoridade secular em pontífice sem mais, não é menos certo que os curialistas por sua parte tampouco aspiravam uma suplantação completa do poder secular por parte do papa. A proposta que Ockham enfrenta é mais sutil, mas de enorme eficácia na prática: “A Igreja não pode exercer mais que a espada espiritual; não obstante, tem a espada material, mas como escondida na bainha e encarrega sua execução ao imperador. Portanto, as duas espadas estão escondidas na Igreja fiel e quem não pertence a ela não tem nenhuma das duas. Isso se prova porque o Senhor não disse a Pedro ‘empunhe a espada’, mas ‘coloca-a na bainha’ [Mt 26,52], de maneira que Pedro participa da potestade da espada não por si mesmo, mas através do imperador. A potestade da espada material está implícita na Igreja e se explicita pelo imperador, que a recebe. Como signo disso, o sumo pontífice mostra a César quando lhe coroa a espada posta na bainha e, ao aceitá-la, o príncipe a saca e fazendo-a vibrar indica que aceita sua execução” (D III.II, lib. I, cap. xxii [891bis,18ss.]).

Segundo essa versão curialista, o papa não exerce diretamente a potestade temporal, mas a delega ao imperador. A legitimidade de todo o domínio secular e de todo poder político se encontra somente na Igreja e nunca fora dela. Portanto, quem é cabeça da Igreja por encargo divino é de igual maneira cabeça da sociedade inteira na medida em que está ordenada cristãmente.

Tanto o discípulo quanto o mestre coincidem em opinar que se trata de uma postura herética. Sem dúvida, Ockham está do seu lado e sua voz é o que

ouvimos ao recorrer a réplica mais contundente a este sexto argumento curialista. Ademais da resposta exegética (o diálogo de Jesus com Pedro teve lugar quando este não era, todavia, pastor de toda a Igreja), e a reiterada afirmação de que antes de qualquer intervenção pontifícia os reis e os imperadores já o são de pleno direito, destaca a defesa do que chamaríamos direito natural ao governo civil: também entre os pagãos há verdadeira potestade secular, de maneira que esta não é constituída ou conferida pela Igreja e por sua cabeça (D III.II, lib. I, cap. xxii [891bis, 37ss.]; o melhor fundamento para esta razão se encontra na origem remota da potestade secular, de que falamos no capítulo 7).

7. AS DUAS LUMINÁRIAS

Outra das mais famosas metáforas dentro do pensamento político medieval é a fundamentada no texto de Gn 1,16 onde se menciona a criação de duas luminárias, o sol e a lua. Também nesse caso as interpretações foram múltiplas, pois cada um lia a passagem como argumento a favor de suas posturas prévias. Enfim, a leitura curialista padrão consistia em afirmar que como a lua recebe sua luz do sol, assim o imperador recebe sua potestade do papa.

A *resposta* é um novo sinal de fineza do raciocínio ockhamista. Semelhante comparação poderia ter sido rechaçada de pronto; com efeito, o método será também aqui reconvertê-la ao serviço de própria opinião de Ockham. A interpretação se transforma em dois sentidos, para fora e para dentro da mesma metáfora. Em primeiro lugar, a comparação não é unívoca, pois somente se mantém em alguns aspectos; é certo que o imperador se é católico deve aceitar a direção do papa (como a lua recebe sua luz do sol) e que o sumo sacerdócio é mais nobre e mais digno que o império (como sol o é em relação a lua), mas, não obstante, há outras dimensões em que a similitude não se mantém (como a lua tem alguma *virtus* e alguma *potestas* que não recebe do sol). Ademais, em segundo lugar e mais importante, os dois termos da comparação dependem de um terceiro, onde está sua verdadeira fonte: “Como a lua não procede do sol, mas que ambos procedem de Deus, deste modo o império não depende do sumo sacerdócio, mas que ambos dependem de outro” (D III.II, lib. I, cap. xxiv [893bis, 61ss.]).

Portanto, a *via média* que Ockham defende está operando no exame desta imagem das duas luminárias. Por um lado, a prioridade do espiritual fica fora de dúvida, mas em um plano diferente ao da potestade temporal, de modo que não é concorrente com esta. Isso se confirma precisando que em princípio o pontífice tem autoridade sobre a pessoa do imperador tão somente quando este é cristão. Por outra parte, o remeter a uma fonte comum, não é somente fundamento para a emancipação do império em relação ao papado (enquanto a potestade temporal tem sua própria legitimidade de maneira autônoma), mas que garanta também a independência da potestade espiritual: uma procedência e duas potestades que como questão de princípio são soberanas cada uma em seu próprio âmbito de competência, espiritual e secular.

8. O SUMO SACERDÓCIO

A oitava razão parte da suposta primazia do sumo sacerdote do Antigo Testamento sobre rei e reinos para afirmar que então também o sumo sacerdote do Novo Testamento deve estar sobre as potestades temporais, já que esta aliança é superior à antiga. Por sua parte, a resposta é tripla: a primazia do sumo sacerdote anti-testamentário foi espiritual e não temporal; ademais, como uma e outra aliança não são assimiláveis, tampouco o papa e o sumo sacerdote; por último, o texto aludido de Jr 1,10 provaria não somente a superioridade do papa sobre o imperador, mas também a de qualquer sacerdote (posto que Jeremias não era o primeiro deles), o que é obviamente falso (D III.II, lib. I, cap. xxiv [893bis, 43ss.]).

9. UNIDADE DO CORPO

A favor da tese curialista se esgrime igualmente a metáfora do corpo. A unidade entre a sociedade civil e a Igreja seria tão forte que em último caso se identificam. Por isso se pode falar de um único corpo que necessita de uma cabeça. O corpo é a Igreja e naturalmente a cabeça não pode ser o imperador,

mas o papa. Por fim, como da cabeça deriva a *virtus* dos membros, assim do pontífice procede a potestade desse membro da Igreja que deve ser o imperador. A resposta é breve, mas forte e concluinte: “O papa é a cabeça da Igreja, que é a congregação dos fiéis. Portanto, o imperador se sujeita ao papa no espiritual e deve receber do papa a *virtus* espiritual e a direção. Mas como o papa não é cabeça no temporal, o imperador não lhe está sujeito no temporal, nem deve receber dele o império” (D III.II, lib. I, cap. Xxiv [896, 10ss.]).

De novo a afirmação explícita é a separação de potestades que são de naturezas distintas. Ademais, Ockham considera também que se pode falar de dois corpos, um dos cidadãos e outro dos fiéis. Entre eles não tem razão para se identificarem sempre, ainda que este fosse o ideal do filósofo franciscano, que, com efeito, deixa um lugar para os não cristãos dentro do conjunto social. O exemplo de um imperador ou qualquer outro príncipe que sendo pagão governa com todo o direito é sintomático a esse respeito. Pode que, dadas as condições reais da sociedade do momento (majoritariamente cristã), um imperador pagão seja pouco mais que uma possibilidade, mas o fato de que se formule tem já um significado (como vimos também na seção B do capítulo 7 no C do capítulo 8).

10. CRISTO, SACERDOTE E REI

A décima razão nos remete a algo que já discutimos aqui a propósito da polêmica sobre a pobreza. Segundo a tese curialista, Cristo não foi somente sumo sacerdote da nova aliança de Deus com seu povo, mas também rei de todos no temporal, ou seja, *imperador*. Portanto, quem é seu vigário herda também a dimensão secular até se converter em senhor do império (D III.II, lib. I, cap. xxiv [893bis, 35ss.]). Como ao falar da propriedade, tampouco aqui Ockham duvida em qualificar tal postura como herética em seu mesmo fundamento. Cristo, enquanto homem, não foi rei deste século. Mas, inclusive se houvesse sido, o vigário nunca tem toda a potestade de seu senhor, de maneira que tampouco se seguiria que o sucessor de Pedro tivesse poder temporal sobre o império fazendo-o depender dele.

11. POTESTADE PARA LIGAR E DESLIGAR

Por fim, a última das razões coloca abertamente a *plenitudo potestatis* pontificia. Cristo deu a Pedro e a seus sucessores o poder para ligar ou desligar tudo sem exceção (cf. Mt 18,18, e, também Mt 16,18), logo aqui se deve incluir a potestade secular. Quando o discípulo pede ao *magister* uma opinião, este tampouco duvida nesta ocasião para qualificar tal postura como herética. Tomando como referência o direito divino e o direito natural, não somente é proibido ao pontífice tudo o que é contrário a estes, mas também muitas coisas que, não sendo vedadas pela lei divina ou lei natural, são permitidas a outros homens. E enumera nada menos do que quinze exemplos em tudo isso se verifica: o papa não pode determinar seu sucessor nem impor-lhe ou determinar que não possa ser julgado por heresia; tampouco alienar *ad libitum* as riquezas da Igreja nem obrigar os infiéis a crer ou a um qualquer a fazer-se religioso; não tem capacidade para impor a alguém o que é supererrogatório, nem tampouco dispensar um monge para que tenha algo próprio ou se case, ou a qualquer outra pessoa para que não cumpra um voto formulado, etc. (D III.II, lib. I, cap. xxiii [892 [894]s.]).

O último exemplo dessa panóplia interessa especialmente por sua capacidade para resumir com clareza o que segundo Ockham se joga aqui¹¹²: “O papa, mais além das metas que lhe estão sujeitas na potestade temporal, não pode o que o senhor temporal pode sobre seus servos enquanto servos” (D III.II, lib. I, cap. xxiii [893bis, 3s.]). Esta afirmação do mestre é saudada pelo discípulo com total acordo, pois se dá conta de que em outro caso todos os homens seriam vassalos do papa e este a única pessoa livre. Por isso se solicitam novas razões e exemplos para mostrar que algo assim não é certo e que, em consequência, o papa não tem tal plenitude de poder. Somente assim se explica que reis, príncipes e outros laicos tenham propriedade de bens temporais. Que haja diferenças entre os servos da Igreja e os de outros senhores; que o papa não pode alienar

¹¹² Neste caso parece razoável admitir tal montagem de argumentos como indício da opinião própria de Ockham, sempre em vista de seu conteúdo concreto e da persistência de muitos deles através dos textos ockhamistas. Segundo Brampton (“Introduction”», em: *The “De imperatorum”*, p. 59, em nota), vários dentre eles seriam comuns com o *Defensor minor* 18-22 de Marsílio de Pádua: o papa não pode obrigar os infiéis a aceitar a fé, nem compelir alguém a fazer-se religioso, nem preceituar nada espiritualmente supererrogatório, nem tampouco dispensar de um voto sem causa.

livremente os bens de outros senhores; que o papa não pode alienar livremente os bens raízes da Igreja, o que tampouco pode dominar sobre o clero como senhor. Uma constatação a mais confirma em especial o texto citado mais acima: o papa não tem a mesma potestade sobre os que estão submetidos a sua potestade temporal e sobre o resto. Logo, se admite que o pontífice possa ter um certo poder secular, mas sempre limitado as metas determinadas; mais além, o senhorio do vigário de Cristo não é de ordem temporal e, em consequência, seus súditos não o são dessa maneira.

12. A MODO DE CONCLUSÃO: O CURIALISMO É HERÉTICO

Enfim, o curialismo é combatido até o ponto de dedicar um capítulo inteiro do livro I do *Dialogus* III.II para provar o que já havia sido manifestado em vários lugares do mesmo livro, a saber, que é herético sustentar que nenhum império é verdadeiro se não procede do papa. Os raciocínios, até agora, sobretudo, de ordem propriamente filosófica, tornam neste momento para a teologia (a exegese de modo especial) em consequência com o caráter de acusação. Em qualquer caso, textos bíblicos como Gn 23, Dt 2, Mt 17,24 ou Jn 19,10-11 são citados para confirmar uma tese já manifestada de passagem e que mostra as claras a autonomia da potestade temporal frente a potestade espiritual: “Houve e pode haver verdadeiro império, verdadeiro domínio temporal, verdadeira jurisdição temporal e verdadeira potestade da espada material entre os infiéis e fora da Igreja católica. E ainda que os infiéis abusem da potestade legítima alguma vez e talvez muitas, disso não se pode inferir que a dignidade ou potestade sejam menos verdadeiras” (D III.II, lib. I, cap. xxv [896, 16ss.]).

E, comentando uma das autoridades também aludidas a respeito (nesse caso sobre o exemplo particular de Juliano o Apóstata), o mestre acrescenta algo mais. O pensamento medieval do ocidente cristão (é claro, sobretudo, a teologia,) distinguia bem entre o caso dos infiéis e o caso dos hereges. Ambos estavam fora da Igreja, mas enquanto os primeiros podiam se converter pelo efeito da missão, os segundos eram vistos com frequência como pecadores (por sua rejeição pertinaz de verdades de fé fundamentais), mas, ademais, também como criminosos enquanto perturbavam a ordem social (cf. Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, 421ss. e 646-7).

Com efeito, Ockham está a ponto de romper por completo a distinção que acaba de ser referida. Em primeiro lugar, a respeito dos infiéis, texto que se acaba de citar literalmente é notável começando pela terceira reiteração do adjetivo verdadeiro/a (cinco aparições), que sublinha a legitimidade do domínio sobre os bens e do governo sobre os homens que têm os príncipes infiéis. Isso é assim até o ponto de que nem sequer o abuso desse poderes os converte em falsos.¹¹³ Mas, em segundo lugar, o que verdadeiramente surpreende é que para o *magister* do *Dialogus* os hereges não carecem de potestade por direito divino, de maneira que se são privados do domínio e do governo é somente por direito humano positivo, mutável portanto (D III.II, lib. I, cap. xxv [898, 25ss.]; por exemplo, isso explica porque Juliano o Apóstata foi verdadeiro senhor e verdadeiro proprietário). Dada a importância desta postura e o acordo com outras partes da obra ockhamista tudo faz pensar que pertence ao autor do *Dialogus*.

C. VIA MEDIA

Se certamente o curialismo é a tese que mais espaço ocupa no *Dialogus* III.II, lib. I, não é neste caso porque pode se atribuir a Ockham, mas bem ao contrário porque esta é a opinião que quer combater até as últimas consequências, até declará-la herética, voltando-a contra si mesma. O filósofo colocou tal esforço nesta tarefa, que a exposição de sua própria postura não apresenta um desenvolvimento tão amplo como se poderia esperar. Muitos dos argumentos, razões e interpretações que teriam lugar aqui já tinham sido adiantadas nesse labor crítico. A biografia do autor e a gênese de seu pensamento político-polêmico

¹¹³ Fica aberta aqui a questão de até que ponto Ockham legitima excessivamente a potestade secular, inclusive até fazê-la impermeável a qualquer correção de abusos cometidos em seu desempenho (por exemplo, a deposição do príncipe que se converta em tirano). Em princípio, nada impediria que o imperador ou o rei pagão possa sofrer correção, mas isso não invalida a potestade mesma que exercem. O que Ockham propõe aqui *in recto* é o direito natural ao governo, também entre e pelos pagãos. A ordem política não depende do espiritual. Sobre a discussão em torno de se Ockham admite ou não certo grau de despotismo, vide as páginas dedicadas a Miethke, Leff e Damiata no capítulo historiográfico.

podem explicar bem porque a parte crítica tem nele semelhante relevância. Não se trata de que não tenha um projeto político próprio, mas de que concebe sua função antes de tudo como vigilância ante os abusos procedentes da *plenitudo potestatis* associada ao sumo pontífice.

Com estas anotações em mente, vejamos qual é a terceira opinião sobre a fonte do poder secular imperial, a que considero própria de Guilherme de Ockham. O *Dialogus* a expressa com toda simplicidade: “O império romano foi instituído principalmente por Deus e, não obstante, o foi através dos homens, a saber, dos romanos” (D III.II, lib. I, cap. xxvii [899, 23s.]). Isso é o que anunciava o princípio deste capítulo mediante a fórmula *a Deo per homines*. Agora, como entende Ockham exatamente a intervenção de Deus e como a intervenção dos romanos?

1. A (SOLO) DEO

No capítulo mencionado (D III.II, lib. I, cap. xxvii) não se explicita a instituição por parte de Deus e cabe se perguntar se o franciscano pensa em uma intervenção particular ademais da origem divina última que tem toda potestade, posto que esta é ao fim e a cabo um recurso da razão humana (criada por Deus) para buscar a vida boa, e o bem comum. Se isso é assim, então a obra do Criador e a obra dos romanos é uma só, não concorrem, mas que convergem.

É chegado o momento de afrontar uma das distinções mais sutis de Ockham. Em vários lugares tem surgido já a questão de se a procedência da potestade civil em relação a Deus é mediata ou imediata (vide, por exemplo, as páginas dedicadas a Ghisalberti, McGrade, Leff e Damiani no capítulo historiográfico). O que significa para este problema a expressão “principalmente por Deus” (*primo a Deo*) que acaba de ser citada? A resposta mais comprimida a encontramos no livro IV do *Breviloquium* (B IV, 5-6 [149-51]; todo o livro é importante para esta questão). Ali, depois de expor duas opiniões contrárias, a saber, que o império procede de Deus ou procede do povo, distingue três sentidos segundo os quais uma jurisdição pode vir de Deus. O primeiro é sem nenhuma colaboração humana (como foi a potestade de Moisés sobre o povo de Israel), enquanto o segundo conta com alguma contribuição das criaturas ou do homem (como o batismo ou a consagração eucarística). Mas o que aqui interessa sobremaneira é o terceiro: a

jurisdição que depende *a solo Deo* não no momento de ser conferida, mas a partir de então (B IV, 5 [150]).

Para Ockham, este terceiro modo permite sintetizar o melhor do curialismo e do imperialismo, isto é, a procedência de Deus e a responsabilidade do povo, dando lugar a fórmula *a Deo per homines* que tão bem expressa a *via media* em que seu autor busca se situar. Portanto: “O império é *a solo Deo* segundo o terceiro modo, pois procedeu de Deus convergindo a ordenação humana que verdadeiramente conferiu a jurisdição ao imperador (segundo a potestade dos homens para conceder a alguém a jurisdição temporal). (...) Não obstante, depois de que Deus e os homens fizeram essa entrega (*collatio*) da jurisdição, não dependia de nenhum outro senão de Deus, por muito que *casualiter* dependera também dos homens, posto que *in casu* o povo tinha a potestade de corrigir ao imperador” (B IV, 6 [151]).

Em definitivo, Ockham é coerente com seu pensamento sobre a origem remota da potestade secular ao reconhecer que em princípio esta é conferida, sobretudo, pela comunidade de homens, que depois do pecado original descobre o poder político como uma forma conveniente para seu bem. Neste primeiro momento, Deus está subentendido em sua ação criacional que constitui a criatura humana com o dom da razão, graças a qual pode colocar por si mesmo os meios que precise para a vida boa. Mas, uma vez instituído o império, aquele que é sua cabeça somente depende de Deus, enquanto os governados passam, por assim dizer, a segundo plano, quase como os servos frente ao senhor (B IV, 6 [151]).

Agora, este último, não gera a inversão do que à primeira vista soa a teoria *democrática*? Mais ainda, simplesmente, não acaba Ockham admitindo a tirania do príncipe sobre o mesmo povo que o elegeu, pois uma vez que sua potestade se constitui de maneira legítima nada nem ninguém pode examiná-la ou suprimi-la (salvo Deus!)? Uma vez mais, a resposta se encontra no jogo de conceitos *regulariter-in casu*. É certo que o *Venerabilis Inceptor* não é sem mais um democrata tal como hoje se pode entender (e nesse sentido parece excessivo a ênfase posta por Damiata no caráter democrático do pensamento político ockhamista, tal e como vimos no capítulo 2). No curso normal da vida política, o imperador (o príncipe em geral) está acima dos súditos até o ponto de que somente responde perante Deus. E, com efeito, e essa é uma matização muito importante se se tem em conta a relevância do *casualiter* ockhamista, o mesmo texto admite que o povo pode corrigir seu governante. Como pode se explicar essa aparente ambiguidade, ou seja, este ir e vir entre Deus e os homens, entre a

comunidade e seu reitor? A chave parece estar no bem comum, como o fim último da vida política. Por uma parte, o príncipe é constituído como verdadeiro senhor a frente de seus súditos e a utilidade mesma destes não recomendará seguramente a mudança e a instabilidade em sua cabeça. Contudo, o mesmo bem comum é o sentido da tarefa do governante e seu critério. Quando o poder se acha despótico (isto é, *in casu*), o povo pode recuperar seu protagonismo corrigindo o príncipe. Portanto, a dependência desse respeito a Deus uma vez que tem sido entronizado não é garantia de que possa se converter impunemente em tirano. Ainda no duvidoso suposto de que Deus o quis ou permitiria, também os homens têm aberta a possibilidade de intervir para corrigir seus excessos.

2. *PER HOMINES*

As últimas páginas têm permitido examinar não somente como Ockham entende a intervenção divina, mas também os traços da intervenção humana (em concreto dos romanos) na origem imediata do império. Podemos ver agora com mais detalhe como se argumenta esta última, que objeções podem ser apresentadas contra ela e as soluções aportadas pelo autor.

Três são os argumentos principais para provar que em efeito o império procede dos homens. Em primeiro lugar, por uma glosa que não tem desperdício em sua concisão e que marca com clareza a diferença de fundo entre as duas potestades: a Igreja romana tem a autoridade de Deus, mas o imperador a tem do povo (glosa citada em D III.II, lib. I, cap. xxvii [899, 24s.]). Em segundo lugar, é o povo (romano) quem confere ao imperador o poder de dar as leis, capacidade que originalmente a corresponde a comunidade e que esta transmite a quem governa. Por último, o povo romano é também fonte da potestade secular porque sujeitou a outros o império e entregou o domínio a quem quis, estabelecendo a forma de governo (cf. 1 M 8).

Esta última razão provoca um reparo não pequeno por parte do discípulo. Se foi um império alcançado mediante a opressão de outros povos não foi verdadeiro império. O *magister* trata de salvar o obstáculo mediante uma dupla resposta. Por desgraça, nenhuma delas parece carregar muita convicção (sobretudo, se se atende a sua verificação histórica), mas estão pensadas para ter um alcance considerável. Enquanto a primeira atende ao possível consentimento dos que

forma em princípio subjugados, a segunda visa aos fins segundo os quais o povo romano e seus governantes dominaram o mundo.

A) CONSENTIMENTO DOS POVOS DOMINADOS

A primeira resposta do mestre consiste em afirmar que as gentes primeiro subjugadas haviam consentido de bom grado o governo dos romanos depois de um certo tempo, a partir do qual o império seria verdadeiro, justo e bom, ainda que não houvesse sido desde sua origem. Com efeito, também isso suscita em seguida a objeção do discípulo: consentiu a seu domínio todo o *orbe* regido pelos romanos, fazendo assim legítimo seu governo? Esta é a resposta do *magister*: “Todos os mortais são um corpo e um colégio; deste modo foi necessariamente no tempo em que os romanos começaram a dominar a todos os mortais. Portanto, a maior parte do mundo, inclusive se outras estavam em desacordo, pode colocar o imperador a frente de todo o mundo e não se requeria o consenso de todos. Inclusive quando reis e príncipes estavam a frente [dos povos] não foi necessário que todos consentissem, como também se algum país fora invadido pelos inimigos, a maior parte pode eleger uma cabeça para defender o país, inclusive se alguns se opõem” (D III.II, lib. I, cap. xxvii [899, 54ss.]).

Ademais do reconhecimento da humanidade como um todo (algo talvez não original do pensamento cristão, mas que sem dúvida este acentuou), e a vinculação desta unidade ao império, o que de verdade importa aqui é o argumento da maior *pars*. Quando se recorda o princípio de direito romano *quod ad omnes tangit per omnes tractari debet*, mencionado outras vezes por Ockham (vide, por exemplo, D III.II, lib.III, cap. vi [934, 17-18]), estranha que em algo que diz respeito ao bem comum como é o império e sua imposição sobre outros povos diferentes ao romano não se precise o consentimento de todos estes. Além disso, aparece também a disparidade com o procedimento a seguir dentro da Igreja: todos sem exceção devem aprovar as decisões, ao menos de forma implícita.

Com efeito, a assimetria entre a potestade civil e a eclesiástica fica patente uma vez mais, pois enquanto uma verdade de fé deve ser aprovada por toda a Igreja universal sem exceção, ao menos implicitamente (uma mostra em OND 32 [OP II, 506, 268ss.]), no que respeita a potestade secular basta com a maior parte. Em meu entender, a razão está em que os conteúdos de fé não têm sua fonte na inteligência e na vontade humanas, de maneira que não podem depender do jogo

majoritário por muito que esse atenda ao bem comum. Se uma verdade é ortodoxa, o signo externo será sua aceitação por todos os crentes como proveniente de Deus. Sua rejeição por algum membro da Igreja suporá pelo contrário um novo exame dessa verdade, e isso porque é justamente quem permanece na fé o que pode distinguir o verdadeiro do falso.¹¹⁴

Quanto a observação sobre o princípio jurídico *quod ad omnes tangit*, este não significa que se requeira um acordo completo dos interesses para tomar uma decisão. Mais ainda, é provável que nem sequer exija uma interpretação material, matemática, segundo a qual todos devem ser consultados.¹¹⁵ Por isso, importa nesse caso a maior *pars* que se inclina pelo bem comum do conjunto, de toda a humanidade. E o império universal contribui melhor que nenhuma outra forma de governo para esse bem comum, tal e como temos visto no capítulo anterior.

B) FINS DO DOMÍNIO ROMANO

Por outra parte, os romanos teriam com justiça o governo universal desde o primeiro momento porque compreenderam que o governo de um único príncipe, o imperador, era necessário para a utilidade de todo o mundo, de maneira que aqueles que contradisseram essa unidade poderiam ser subjugados justamente. E a objeção do discípulo contra a legitimidade do império, posto que este viria do *libido dominandi* dos romanos, de sua intenção corrupta, responde o mestre: “Se os romanos ao ordenar o império foram movidos somente pelo amor do bem comum e da república e não por *libido dominandi*, nem pretendiam vanglória, nem tinham alguma intenção corrupta, atuaram sem pecado e talvez alguns deles ao adquirir o império ou consentir sua aquisição pecaram minimamente. Pelo contrário, se pretendiam o bem próprio ou a dominação de outros ou o aumento de

¹¹⁴ Isso leva a considerar os distintos níveis que existem na Igreja, níveis de capacitação e, sobretudo, de pertencimento. Por isso, em princípio, os peritos em teologia e em Escritura têm uma palavra mais importante que dizer que os ignorantes (será esta uma das objeções constantes de Ockham contra João XXII). Com efeito, a promessa de Cristo a sua igreja assegurando que permanecerá na fé (Mt 28,20) pode se verificar em último caso em uma só pessoa, inclusive se é um filho, uma mulher ou um ignorante.

¹¹⁵ Isso não tem porquê ser assim tampouco no âmbito eclesial, se se entende, por exemplo, que todos devem assistir ao concílio geral ou que deve fazer um processo rigoroso de delegação Cf. Andrés, T. de, “A propósito del pretendido conciliarismo”, *passim*.

riquezas, pecaram. (...) Trabalhar para submeter [a todos] a um só príncipe não é pecado, mas fazê-lo por vanglória ou para infundir temor a outros ou por *libido dominandi*, é condenável” (D III.II, lib. I, cap. xxvii [899, 63ss.]).

Algo pode nos surpreender de imediato nesse texto. Por quatro vezes se fala de pecado (categoria religiosa), mas nunca se mencionam conceitos mais próprios do âmbito político secular como poderia ser a legitimidade. Portanto, uma citação filo-aristotélica a respeito dos fins da potestade temporal (bem comum ou bem privado) se converte aparentemente em um apartado de manual para confessores. Agora, se poderia identificar o pecado com a ausência de legitimidade, de maneira que Ockham deveria se esforçar em mostrar que não houve pecado se queria admitir como legítimo o império romano? Se esse é o caso, o afã por fazê-lo assim não é muito grande e o autor se conforma com um *forti aliqui eorum minime peccauerunt* (confirmado mais tarde quando se assegura que os infiéis, pelo fato sê-lo, não pecam mortalmente em todo ato: D III.II, lib. I, cap. xxvii [900, 32s.]). Para onde aponta então o texto citado?

Em uma passagem posterior, o *magister* precisará com toda a clareza que, não obstante a intenção corrupta, o Império Romano adquirido pelo consenso dos povos foi verdadeiro império, pois a intencionalidade não impede adquirir autêntico domínio (D III.II, lib. I, cap. xxvii [900, 14ss.]; sobre a tensão entre mérito e dignidade do governante por um lado e bem comum por outro, se pode consultar também os capítulos xiii e xiv do mesmo livro; em último caso, sei há que optar entre ambos, é preferível a utilidade comum). Em consequência, o âmbito religioso e o âmbito político não se identificam, nem os valores e critérios do primeiro são válidos sem mais para o segundo (apesar da maior dignidade que corresponde ao espiritual). Isso permite que a potestade imperial siga sendo lícita, ainda que a intenção com a que se há obtido ou consentido seja perversa e, portanto, pecaminosa. De onde vem essa legitimidade *quando falta* a intenção justa e sã? Nesse caso, do consentimento dos povos dominados, ainda que seja concedido *a posteriori*. Também este podia estar motivado por intenções malignas, mas o que importa é a verdade do acordo, como mostra bem o exemplo com que Ockham ilustra a diferença entre intenção corrupta e perda de potestade (os bens dados ou recebidos com má intenção, apesar do qual ambos atos cobram valor jurídico, legítimo). De outra maneira, os pecadores perderiam automaticamente propriedades e governos em favor dos justos e isso conduziria a situações absurdas ou perigosas inclusive para o bem comum. Os pecadores podem ser indignos do que têm, mas não por isso perdem seus direitos. Isso mesmo ocorre

no caso dos pagãos, como coloca em manifesto o mestre ante uma última objeção a favor da identificação do âmbito espiritual com o político e da *plenitudo potestatis* pontifícia (cf. D III.II, lib. I, cap. xxvii [900, 28s.]).

Em consequência, para concluir, o caso paradigmático de Constantino perde todo o seu valor como argumento a favor das teses curialistas. Ao contrário, mostra com clareza que a potestade temporal que possa ter o pontífice procede melhor da concessão dos príncipes seculares, sobretudo, do imperador romano. Este, apesar de seus próprios pecados ou os de seu povo, recebeu dos romanos a legítima potestade de governar todo o *orbe* e não é alienável. “Constantino não entregou ao papa o império como quem não tem potestade legítima de receber o império ou como quem antes não teve verdadeiro império, mas por devoção e liberalidade (...). De maneira que de todos os bens temporais dos que se faz menção, o papa Silvestre nada teve se não foi por doação de Constantino, não pela devolução de algo detido anteriormente de modo injusto, nem nunca reconhece Constantino que não tivera verdadeiro império antes de seu batismo”.¹¹⁶

* * *

Enfim, Ockham também se mantém na *via media* escolhida quando se trata de pensar a origem imediata da encarnação ideal da potestade secular, isto é, do Império Romano. Como temos visto, o faz não sem dificuldades. Quando entra no apartado histórico, os argumentos se complicam. Em definitivo, de onde vem a legitimidade do Império frente as dúvidas que surgem a respeito devido as intenções e os modos com que os romanos o criaram e o mantiveram? As intenções são importantes, mas o que conta é a *objetividade* das relações e do fim último que persegue a comunidade política. Se se estabelecem acordos entre os súditos e o senhor e eles contribuem ao bem comum, isso é o que conta. Mas ainda assim, Ockham tem dificuldades para mostrar que os povos dominados consentiram o domínio dos romanos, fazendo-se assim legítimo. Mas em vez de provar, ele o postula.

¹¹⁶ D III.II, lib. I, cap. xxvii (900, 57ss.). Sobre a *Donatio Constantini*, cf. Fuhrmann, *Das Constitutum Constantini*. Ockham talvez não tenha, todavia, em suas mãos os meios para afirmar a falsidade do documento como fará mais tarde Lorenzo Valla do ponto de vista filológico (*De falso credito et ementita Constantini donatione declamatio*, ca. 1440), mas sim que o interpreta em sentido contrário ao dos curialistas, para cujas pretensões havia sido um instrumento tão importante.

Sem dúvida, a parte mais relevante deste capítulo é a réplica as teses curialistas e, sobretudo, a própria solução ockhamista. Em sua *via media*, Deus e os homens têm cada um seu lugar perfeitamente articulado e equilibrado. Não se trata de uma teocracia nem de um sistema democrático nem tampouco de uma tirania. Como toda potestade, o império vem de Deus, mas, a diferença do poder eclesiástico, o faz com uma intervenção humana fundamental quando o império se constitui e que também depois pode ser relevante como elemento corretor. O imperador romano e universal se converte assim na melhor encarnação do princípio monárquico ao serviço do bem comum de toda a humanidade, que forma um só corpo político apesar das vicissitudes que a realidade imponha. Ockham atende essa última, mas isso não lhe impede de propor um sistema que em seus traços concretos (mais que em seus princípios últimos) perderá sua batalha com a história.

V.
O PODER ECLESIAÍSTICO: O SUMO PONTIFICE

10. O GOVERNO ÓTIMO DA IGREJA

A. ORIGEM REMOTA DO PODER ESPIRITUAL

Como se pode falar de uma origem remota da potestade secular (cf. nosso capítulo 7), teria também a potestade espiritual um princípio semelhante? Não se traduzirá a especificidade desta última também nesse aspecto? Os textos não parecem permitir uma resposta afirmativa. É certo que o poder espiritual difere do temporal em um aspecto tão importante como a ausência de coerção de maneira regular. Com efeito, ao fim e ao cabo é também uma *potestas*, ou seja, uma certa relação de uns que governam sobre outros que lhes estão submetidos como súditos. Por isso se pode dizer da potestade espiritual como da secular que surge *ratione peccati*, isto é, com ocasião do pecado original. Que Ockham considerasse o problema desde ponto de vista racional-natural se confirma pelo tratamento que faz sobre o governo ótimo da Igreja, que adota em sua maior parte a mesma perspectiva. Dito de outro modo, é evidente que não teria sentido nem a Igreja nem as hierarquias nem o sumo pontífice antes da queda (como não teriam tampouco *in statu gloriae*).

Há, no entanto, outra perspectiva que se pode afirmar que a potestade espiritual surge *ratione peccati*. Essa é estritamente teológica e seu estudo preciso escapa aos limites destas páginas. Desde ponto de vista se pode perguntar pela necessidade de que a economia da salvação se realizasse tal e como a conhecemos. Isto é, dado o pecado original, era imprescindível que o Filho de Deus se encarnasse e estabelecesse uma comunidade em cuja cabeça os apóstolos colocaram Pedro e seus sucessores (cf. Mt 16,18)? Deixando de lado essa pergunta mais radical, o que se pode afirmar é que Ockham aceita a coerência do primado uma vez que a encarnação ocorreu: convém a comunidade de fiéis que ajam de modo regular uma só cabeça abaixo de Cristo que cuide dela de forma viária e visível (D III.I, lib. II, cap. i [788, 64ss.]; cf. Marsílio de Pádua, *Defensor pacis* I, vi). Isso, dirá o filósofo, é de todo congruente com a capacidade natural de todo grupo humano para se dar seus próprios governantes em ordem ao bem comum (cf. B III, 7 [125ss.; em especial a p. 128, líneas 3-9]). Mas isso nos introduz já no problema de qual seja a origem remota da potestade espiritual, mas no do qual seja a forma concreta mais idônea que esta potestade deve adotar.

B. A MONARQUIA PONTIFÍCIA COMO REGIME ÓTIMO DE GOVERNO

A sistematização do *Dialogus* III, a obra política fundamental de Guilherme de Ockham, já foi posta de manifesto ao estudar o governo temporal. No entanto, convém recordar aqui um aspecto especialmente importante. Não somente se trata de uma estruturação forte em cada um dos tratados do *Dialogus* que se conservam (talvez os únicos que foram escritos), mas do paralelo observado entre eles. Com efeito, se o primeiro capítulo do *De potestate et iuribus romani imperii* (D III.II) se intitula “Se convém ao gênero humano para a saúde e a utilidade comuns se sujeitar a um só imperador ou príncipe secular”, o primeiro capítulo do livro II do *De potestate papae et cleri* (D III.I) se intitula por sua vez “Se convém a toda a comunidade dos fiéis se sujeitar a uma só cabeça” (ademais e abaixo de Cristo).

Portanto, Ockham segue um esquema comum ao estudar tanto o regime que deve encarnar a potestade temporal como aquele que deve fazê-lo em relação a potestade espiritual: que governo é o melhor e quem deve governar. Somente ao final, quando o autor colocou se há outras opções diferentes a que considera ótima (problema também colocado a respeito da potestade secular), se colocará plenamente de manifesto a peculiaridade do poder espiritual. A instituição divina deste marcará a diferença no plano teórico, ainda que o especial interesse que o filósofo tem nesta potestade fica claro ao observar que o *Dialogus* III começa precisamente por um livro dedicado a *plenitudo potestatis* do papa. Inimigo acirrado desta, Guilherme de Ockham, diferente de Marsílio de Pádua, não pretenderá reduzir o poder espiritual a uma faceta ou dimensão da potestade temporal (e, portanto, pô-la sob esta todos os efeitos para seu controle). Ao contrário, tratará de compreendê-lo a luz da potestade genérica de governo para logo examinar o que é específico.

1. MONARQUIA UNIVERSAL

Em consonância com o o dito a propósito da origem remota da potestade espiritual, também ao se perguntar por qual seja o melhor governo para a comunidade dos cristãos pode se começar por uma analogia com o caso da potestade secular. Com efeito, Ockham introduz um capítulo no livro II do *Dialogus*

III.I equivalente ao que chamei de parêntese aristotélico (cf. a seção A do capítulo 8). Esse capítulo ix insiste em que a Igreja lhe convém o sistema político que mais se pareça ao governo ótimo do ponto de vista natural. Agora, frente ao nupcial e ao despótico, o melhor regime natural é o paterno (aquele que se estabelece entre o *paterfamilias* como senhor e os filhos como súditos, mas súditos livres) e sai equivalência em termos propriamente políticos é a monarquia. Essa é preferível a aristocracia e, ainda mais, uma monarquia universal é superior a pluralidade de monarquias eclesiásticas dispersas pelo mundo (cf. D III.I, lib. II, cap. ix [796, 27ss.]).

Portanto, Ockham nos situa do ponto de vista racional ante um ponto de partida similar ao da potestade secular. Mais além deste preâmbulo natural, examinemos agora com detalhe os argumentos que utiliza para justificar sua eleição da monarquia pontificia. Seu número, o peso das razões neles contidas e a escassez da réplica indicarão que estamos ante a própria opinião de Ockham (a única resposta as dez razões que se irá expor em continuação se encontra no último capítulo do livro, D III.I, lib. II, cap. xxx [818,7-819, 12], e sua brevidade choca com a extensão dos argumentos aos que responde). Esta preferência pela monarquia pontificia somente será matizada mais adiante quando nos ocupemos da aristocracia pontificia como possibilidade de governo que não contraria *in casu* nem a razão nem a revelação (sobre este último aspecto, vide as páginas finais deste mesmo capítulo).

A) A IMAGEM DO CORPO

Essa metáfora, tradicional e rechaçada por Ockham em sua leitura curialista, é a primeira razão a favor do que denomino *monarquia pontificia*. Como o corpo deve ter uma cabeça e somente uma, pois de outra maneira é um monstro, assim também o corpo formado por todos os fiéis deve ter a frente uma só cabeça (e essa deve ser fiel para que não corram perigo os bens espirituais perseguidos). Observe-se que o argumento é similar a versão curialista (seção B. 9 do capítulo 9) exceto por um detalhe chave: aqui se refere somente à comunidade dos cristãos, a Igreja, e não à comunidade civil.

Por sua parte, a *objeção* do discípulo não é menos tradicional na história da crítica a autoridade dentro da Igreja (cf. Mt 23, 1-12): é certo que deve haver uma

cabeça, mas não se prova que deva ser *sub Christo*, mas que Cristo mesmo é a única cabeça. Como em tantas outras ocasiões, esta dificuldade do discípulo servirá para que o *magister* precise mais ainda este argumento primeiro e fundamental: “Ainda que Cristo seja cabeça da Igreja, não obstante, deve haver um reitor vigário abaixo de Cristo (*sub Christo*), que esteja presente de modo corpóreo na Igreja e que a dirija de modo visível e a que os fiéis quando seja necessário possam acessar corporalmente para [a solução de] suas necessidades. Cristo não dirige quase nunca a Igreja dessa maneira [*visibiliter*], pois o faz somente de modo invisível, salvo em algum caso. Portanto, ainda que Cristo seja cabeça, no entanto, deve haver uma cabeça que seja homem mortal e fiel, ainda que submetido a [outra] cabeça. E por isso o corpo não deve ser considerado como monstruoso. Consta que o bispo é cabeça daqueles que lhe estão sujeitos e o rei o é de seus súditos, e, não obstante, todos têm como cabeça a Deus. Portanto, ainda que o corpo natural seja monstruoso se tem duas ou mais cabeças naturais das quais uma não é a cabeça da outra, no entanto, um corpo místico pode ter várias cabeças espirituais das quais uma está sob a outra. E não por isso é monstruoso, mas natural e conveniente e linda para muitos” (D III.I, lib. II, cap. I [788, 47ss.]).

A imagem do corpo segue sendo admitida por Ockham, mas estabelece vários níveis de organicidade, a saber, visível e invisível. É certo que Jesus Cristo é a única cabeça em sentido pleno. Mas depois da ressurreição sua presença entre os homens é de índole distinta a que exerceu durante sua encarnação. Ficará então a Igreja militante, a que corre neste mundo como assembleia de todos os crentes que são ainda *homines viatores*, sem uma cabeça tangível que possa socorrer as necessidades daqueles que não têm alcançado a pátria? A distinção *regulariter-in casu* joga de novo aqui um papel importante na filosofia política de Guilherme de Ockham. Ela lhe permite distinguir entre a direção que Cristo leva a cabo em condições normais, e a que por sua condição divina e onipotente pode assumir em um momento determinado (isto é, a presença visível em sua Igreja). Ela também lhe permite descobrir a função primeira do papa: é o vigário de Cristo para a direção visível da comunidade dos cristãos em condições normais (*regulariter*). A objeção posta pelo discípulo se resolve então ao descobrir que o papel reitor do Senhor e o trabalho do papa como pontífice não são concorrentes, mas complementares. Portanto, a organicidade do corpo se mantém íntegra, sem nenhum risco de monstruosidade. Em sentido estrito não se trata de um corpo com duas cabeças, mas de uma integração da única cabeça primeira com os membros,

entre os quais um é eleito como vigário, representante, delegado, em âmbito do visível.¹¹⁷

Esta insistência na visibilidade permite afirmar de novo o sentido realista de Guilherme de Ockham. Ele, que defende a potência absoluta e a liberdade de Deus e também a *capitalidade* absoluta de Cristo sobre sua Igreja (como se comprova no texto que se acaba de citar), conhece bem a condição precária, terrena, visível, dos homens e mulheres que formam a Igreja. Os últimos tempos não há chegado, todavia, e tanto quanto se faz necessário um governo tangível, corporal, para a Igreja.¹¹⁸

Mas há, ademais, nesse primeiro argumento um texto que passa quase despercebido, sobre o que o autor não insiste nem tira consequências e que em aparência somente cumpre uma função comparativa: “O bispo é cabeça em relação a seus súditos e o rei é cabeça dos seus, não obstante, todos têm uma só cabeça que é Deus” (D III.I, lib. II, cap. I [788, 53-54]). Qual é o alcance dessas palavras? É certo que são antes de tudo uma constatação para abrir os olhos daquele que lê. Disse alguém que o corpo seja monstruoso quando se trata dos

¹¹⁷ Contudo, Ockham, pouco propício a falar da Igreja em termos que não sejam os de assembleia ou comunidade do todos os fiéis, reconhece aqui que há um corpo natural ou biológico e há outro que é místico, a Igreja. Essa observação parece vir forçada pelo conteúdo do argumento: somente assim pode reinterpretar a imagem do corpo mais além do uso que o discípulo faz em sua dificuldade. Para a definição da Igreja como congregação dos cristãos, vide, por exemplo D III.I, lib. II, cap. xx (806, 52ss.), D III.II, lib. I, cap. xxiv (896, 10ss.) ou D III.II, lib. III, cap. iv (929, 47).

¹¹⁸ Se pode constatar assim a distância de Ockham frente a posturas espiritualistas (joaquinitas, por exemplo) igualmente frente a posturas radicalmente seculares. As primeiras, crendo chegado o período último da história, o tempo do Espírito, queriam substituir toda a direção da Igreja pela guia livre e direta da terceira pessoa divina; os homens estão já perto da meta que podem prescindir de elementos que são parte do passado carnal (ao menos no que se refere a Igreja; pode ser que os de fora, os pecadores, necessitem desses instrumentos, mas já não os de dentro). Por outra parte, as tendências seculares chegariam a mesma conclusão, mas por via diretamente oposta: no meio do século, o único verdadeiro poder é o das autoridades temporais, de tal maneira que também a Igreja deve se submeter a elas, perdendo visibilidade e carnalidade na medida em que seus assuntos são considerados de maneira tão espiritual que, ou bem se condena o *homo viator* a uma espécie de esquizofrenia ou o reduz ao âmbito conventual. Especialmente para o primeiro aspecto é clássica a obra de Henri de Lubac, *La posterioridade espiritual de Joaquín de Fiore*.

bispos e dos reis? Então, por que há se sê-lo quando se trata do papa, também reitor visível, como um rei ou um bispo, ainda que nessa ocasião com caráter universal (em relação aos fiéis)? Sabemos já o empenho com que Ockham pensava em todo o universo como somente um só povo por maiores que fossem as distâncias (vide, por exemplo D III.II, lib. I, cap. xxvii [899, 54ss.]), e que, de seu ponto de vista cristão, o *princeps* absoluto não é outro senão Deus, criador na origem e reitor para sempre. Agora, esse corpo maior cuja cabeça é Deus se articula de maneiras diversas, não é flácido nem uniforme. Uma articulação é a do invisível e o visível (Jesus Cristo e o papa como cabeças da Igreja); outra é a do universal e do particular (Deus como reitor supremo; bispos e reis como reitores menores). Não se aponta já para uma terceira articulação, a do espiritual e do temporal? É certo que não se afirma aqui explicitamente e deveremos esperar a confirmação proveniente de outros textos. No entanto, a citação anterior nos indica já a diferença entre o âmbito da potestade temporal e a da potestade espiritual, que não se unificam em nada que não seja Deus, a única cabeça de todos.

B) UNIDADE DA CABEÇA AO SERVIÇO DA FÉ

A segunda razão a favor da monarquia pontifícia continua e completa o argumento anterior, desta vez do ponto de vista da razão teológica. À um rebanho convém um único pastor (cf. Jn 10,16) e este há de ser fiel para que a cabeça se corresponda com o corpo (a Igreja) e o instrumento com os fins perseguidos, que são unicamente de natureza espiritual. A necessidade de um reitor visível, em consonância com o caráter terreno da Igreja, se acrescenta, portanto, outra condição não menos realista: a cabeça dos fiéis, enquanto fiéis, haverá de ser também ela crente, de maneira que tal harmonia torne possível o cumprimento da função que lhe é própria e não seu impedimento.¹¹⁹

¹¹⁹ Cf. D III.I, lib. II, cap. i (788, 64s.). Portanto, o papa não pode se converter em uma espécie de ministro para assuntos religiosos cuja cabeça sempre será o imperador como defensor da paz universal (segundo Marsílio de Pádua). Os fins do âmbito espiritual não têm porquê ser contraditórios com os do âmbito secular, mas suficientemente específicos como para quem está à frente da Igreja deva ser ele mesmo crente. É precisar a intenção de Ockham ao escrever o texto que se acaba de citar; sem dúvida se referia aos infiéis em

C) UNIDADE DA IGREJA UNIVERSAL

O terceiro argumento abunda no mesmo com palavras referidas ao governo em geral e postas pela Bíblia na boca de Salomão: “Onde não há governo, o povo corre” (Pr 11,14). Agora, Ockham faz notar, todos os fiéis formam um povo (ainda que esteja composto por partes diversas — cf. D III.II, lib. I, cap. xxvii [899, 54ss.], do ponto de vista secular), de maneira que também ele lhe corresponderá o único governo de que fala Salomão (D III.I, lib. II, cap. i [788, 59ss.]).

D) UNIDADE DA FÉ

Ainda se acrescenta um quarto argumento centrado na unidade da Igreja como razão fundamental para que lhe convenha uma só cabeça *sub Christo*. Neste caso se explicita uma função do pontífice que até agora somente estava suposta. Os argumentos anteriores partem de que há uma comunidade de fiéis unida (inclusive na distância física, mas não doutrinal). Agora Ockham observa a unidade como uma tarefa ao serviço da qual está o papa: a unidade de governo é instrumento para a unidade doutrinal, para evitar o rompimento naquilo que nuclear para a comunidade (não a coexistência em um mesmo lugar ou tempo, mas a confissão de uma mesma fé, definida na Escritura e também pela tradição da Igreja): “Os que hão de estar de acordo em uma só fé e em certos e observâncias convêm que tenham uma só cabeça, que salvo outro direito (*salvo alio iure*), obrigue ou ao menos induza aos transgressores a tal verdade, pois sem essa cabeça se dividiriam facilmente em diversas seitas, heresias, observâncias e ritos ilícitos” (D III.I, lib. II, cap. I [789, 32ss.]).

Ademais, este texto coloca um problema que terá sua continuidade nos três argumentos seguintes, centrados na necessidade de um juiz (frente aos anteriores,

sentido geral, mas também poderia apontar para os hereges (em especial quando se trata do papa).

cujo eixe é a unidade da Igreja). Manter a unidade pode não ser fácil; as vezes bastará com a exortação, mas outras deverá se recorrer a coerção. Isto é, quando surge o conflito se faz preciso uma autoridade que o dirima com o poder suficiente. O assunto se segue colocando então de maneira paralela e análoga ao da potestade secular. Também no âmbito da potestade espiritual se necessita de um juiz, e nesse caso o juiz superior, o que garante a unidade, é o papa. Não é difícil adivinhar que é aqui, no conflito, onde surge com maior agudeza a pergunta de qual relação deva haver entre papado e império. A questão da ortodoxia, em princípio teológica, interna a Igreja, leva assim ao terreno da interseção entre os dois poderes. Daí que, em consonância com a filosofia política de Ockham, o *magister* introduza no texto comentado uma observação mínima, mas significativa: *salvo alio iure*. Portanto, a potestade espiritual compreende também uma certa dose de jurisdição (recordemos o estado *postlapsário* em que nos encontramos!). Mas basta por hora assinalar que a consequência desse argumento é também nesse caso a conveniência de um governante superior e visível para a Igreja.

Assim pois, os *três próximos argumentos* se centram nos problemas de jurisdição mencionados. São argumentos de especial importância porque nos situam ante os verdadeiros conflitos que moveram a pluma de Ockham durante largos anos. Como no caso do melhor governo secular, o sistema que mais convém se prova por razões de índole negativa, mas talvez por aquelas outras de índole positiva como as que acabamos de examinar (sobre a unidade do corpo). A idoneidade do governo se experimenta na medida em que é capaz de resolver os conflitos que surgem entre os súditos, para estabelecer a paz, a tranquilidade, a consecução do bem comum. Essa é a faceta jurídica do poder, que somente mais tarde ficará separada das outras duas segundo o esquema triádico que nos é conhecido.

E E F) UNIDADE DE JUÍZO

O *quinto argumento* afirma a conveniência de um só juiz supremo para evitar perigos para a comunidade. A dispersão em províncias, dioceses e cidades tornará necessária a multiplicação dos juizes, mas onde há muitos critérios aí se encontra o maior risco de desacordo. Por isso deve haver um juiz que em último caso e

acima de todos resolva os conflitos, e este juiz deve ser fiel e não infiel para que possa se garantir assim a verdade (cristã) do juízo (D III.I, lib. II, cap. i [789, 14s.]).

O *sexto argumento* é em realidade uma variedade do anterior. Convém uma única cabeça quando os súditos se encontram sob vários juizes que podem errar em questões maiores referentes a religião cristã. E este é o caso nas diferentes partes do *orbe* onde estão dispersos os fiéis, posto que pode haver juizes que não tenham suficiente perícia.

A semelhança dos dois últimos argumentos permite ao discípulo pôr sobre a mesa uma *objeção comum* a ambos e que interessa sobremaneira na medida em que pode refletir a opinião concreta de um autor como Marsílio de Pádua (cf. DP II, iv e xxi). O discípulo divide os casos que hão de ser considerados em dois tipos, a cada um dos quais corresponde um juiz. O *primeiro* engloba somente os assuntos religiosos (quando se transgrida ou recusa a fé, os ritos e observâncias da Igreja, mas também nos assuntos mais importantes); para estes se deve recorrer ao concílio geral, que se entende, pois, como autoridade máxima no interior da Igreja. Pelo contrário, o *segundo* tipo compreende aos casos que afetam tanto ao espiritual como ao temporal; então é o supremo juiz secular quem deve dirimir o conflito; este é, por conseguinte, a máxima autoridade para todo o *orbe*.

A *resposta* do mestre é de suma importância por seu conteúdo e porque, ademais, dada sua coerência com o conjunto de razões que estão sendo examinadas, podemos pensar que é a própria de Guilherme de Ockham. O discípulo representa neste momento a postura de alguém, Marsílio de Pádua, que em princípio se encontrava do mesmo lado que o filósofo inglês, pois os dois eram conselheiros de Luis da Baviera. Com efeito, isso não implica a comunhão de posturas entre um pensamento laico radical e outro muito mais matizado e mais respeitoso da natureza diversa e a independência entre a potestade temporal e a potestade espiritual como questão de princípio.

A *resposta ao primeiro tipo de casos* (os de tipo religioso que devem ser julgados pelo concílio geral) se fundamenta em razões práticas, sem entrar em questões que chamaríamos de princípio. Dito de outra maneira, Ockham não enfrenta neste momento a questão de um ponto de vista teológico, mas de razão política, de conveniência prática; se segue deixando de lado por agora a especificidade do governo da Igreja, em sua determinação por Cristo. Desse ponto de vista, o concílio não é um benefício para a boa marcha da comunidade, mas, ao contrário, um inconveniente. Congregar o concílio geral cada que surge um problema doutrinal de certo peso é difícil e oneroso em tempo, trabalho e gastos. A

mais sábia e conveniente é a opção de um único juiz supremo que reúna as condições suficientes para poder dirimir os conflitos em última instância: “Nesses casos, para precaver os perigos de modo mais leve, convém que a comunidade dos fiéis tenha uma única cabeça e prelado que tenha potestade nessas coisas e a qual se recorra para que resolva os casos em que os prelados superiores se excedem nos castigos ou outros assuntos maiores nos quais é suficiente a perícia e a força de um só homem” (D III.I, lib. II, cap. i [789, 58ss.]).

A resposta ao segundo tipo de casos (os que segundo o discípulo compreendem por sua vez uma parte temporal e outra espiritual, e que devem ser julgados pelo supremo juiz temporal) é ainda de maior interesse, dado seu conteúdo político teórico. O mestre começa argumentando a partir da situação histórica comum, sobretudo, no período pré-constantiniano. O juiz secular supremo não era fiel e laico, e, com efeito, a comunidade cristã devia resolver conflitos em que o espiritual se entremescla de alguma maneira com o temporal. Daí a necessidade de um juiz supremo, fiel, que possa decidir em último lugar sobre esse tipo de problemas sem colocar em perigo a Igreja (D III.I, lib. II, cap. I [789, 64ss.]).

Assim, a partir de uma questão circunstancial como é a carência de um juiz com jurisdição secular capaz de entender sem riscos em questões de fé, Ockham chega a afirmar algo de um alcance muito maior. A potestade temporal não se estende sobre os fiéis *ex officio suo* (poderíamos dizer, com uma expressão querida do filósofo, de modo regular). Se trata de reduzir a nada o poder dos príncipes seculares, ao menos em relação aos fiéis? Se uma primeira leitura pode dar a impressão de que se propunha aqui a constituição de uma dupla hierarquia (uma para os infiéis e outra para os fiéis), algumas partículas chaves do texto podem indicar que não é assim (*huismodi, in talibus*). Se trata de que os assuntos religiosos sejam examinados por um juiz, um príncipe, que seja fiel (além de perito, como assinalava a resposta a objeção do discípulo sobre o primeiro tipo de casos). Nesse âmbito é precisamente onde se restringe o alcance da potestade do príncipe secular, ainda que o mesmo texto deixe aberta a possibilidade de alguma intervenção também nesse terreno; não se trata de uma proibição absoluta, mas modulada pelo *ex officio*. Isso quererá dizer que o príncipe temporal poderá intervir por outro título que não seja este? Teremos oportunidade de voltar a isso, mas podemos adiantar aqui que o príncipe também terá uma palavra que dizer nos assuntos da Igreja, sobretudo, quando se trata de questões fronteiriças com o

temporal, e na medida em que o governante seja fiel e, portanto, membro da Igreja. Voltaremos sobre isso na VI Parte deste trabalho.

G) CORREÇÃO DOS PECADORES

Depois das duas últimas razões, uma sétima insiste na importância do juiz para o governo ótimo da comunidade de fiéis, e o faz de um ponto de vista muito prático. A Igreja segue sendo considerada antes de tudo como um corpo social que necessita recursos equivalentes aos da organização política secular (cf. D III.II, lib. I, sobre a monarquia secular). É certo que a Igreja, sendo corpo místico, não tem uma corporeidade física ou biológica, mas sim uma visibilidade e uma corporeidade social que implicam elementos comuns com o corpo da sociedade puramente secular (cf. D III.I, lib. II, cap. i [788, 47ss.]). Se isso está presente nos argumentos anteriores, é sem dúvida peça chave desse sétimo e dos seguintes. Vejamos como se apresenta neste caso.

Sempre do ponto de vista da comunidade de fiéis, é perigoso e inconveniente que haja simples membros ou também prelados que possam delinquir com toda insolência porque não temam a correção nem o castigo temporal se não há ninguém com suficiente potestade para aplicá-los (D III.I, lib. II, cap. i [790, 5ss.]). Pode surpreender uma afirmação assim quando se fala da Igreja, mas Ockham (pela voz do *magister*) o explica bem em linha contínua. O que se espera dos fiéis é que se apartem do pecado por temor a Deus (isto é, por razões de natureza espiritual). Mas, quando isso ocorre, o bem comum exige que haja um elemento coercitivo externo, tangível, temporal, que corrija ou inclusive castigue sem fazer licença de sua tarefa (D III.I, lib. II, cap. i [790, 7s.]). Esse elemento se encontra em uma só cabeça que em toda a Igreja possa cumprir a função corregedor potencial ou atual. “E não vale dizer, como parece a alguns, que tal correção corresponda ao juiz laico, pois (...) antes não havia nenhum laico fiel que tivera alguma jurisdição e, portanto, seria possível que todos os laicos fiéis se submetessem a potestade dos infieis. Portanto, ademais (*praeter*) do juiz laico, convém que nestas coisas (*in huiusmodi*) tenha potestade algum prelado fiel” (D III.I, lib. II, cap. i [790, 13s.]).

Se pode notar em seguida a correspondência com o discutido a propósito dos argumentos quinto e sexto. Em primeiro lugar, pela objeção que o mesmo mestre adianta. Ainda que posta no plural (*quibusdam*), seguramente aponta para a

postura de Marsílio de Pádua: o juiz supremo que se encarrega em último caso de resolver os conflitos entre os súditos e o único que está dotado de poder coercitivo suficiente é o imperador. Em segundo lugar, a relação com os argumentos quinto e sexto está na resposta a este problema. Da necessidade de um juiz fiel no período pré-constantiniano para evitar os riscos que para a fé implicaria que o juiz dos conflitos religiosos fora infiel, se extrapola a toda circunstância e se converte em princípio a conveniência desse juiz fiel ademais (*praeter*) do juiz laico (seja ou não cristão). De novo poderemos duvidar se não se trata de constituir uma via paralela a da jurisdição secular, mas a precisão da passagem citada permite afirmar que não é exatamente assim: não se trataria de constituir um juiz para os fiéis de maneira que estes ficassem subtraídos de competência do juiz temporal. Mas se tenta uma distinção de âmbitos jurisdicionais, de maneira que para salvaguardar a natureza específica da fé convém que haja um juiz (supremo) peculiar para os conflitos religiosos (*in huiusmodi*).

H) ANALOGIA ENTRE A PARTE E O TODO

Enquanto o oitavo argumento em prol de um único príncipe eclesiástico superior, a equivalência é completa com o terceiro daqueles que pretendiam provar o mesmo a respeito da potestade temporal (cf. nosso capítulo 8, seção B. 1). Tomando como ponto de partida a máxima de que o mesmo convém a parte e ao todo, ao pouco e ao muito (D III.I, lib. II, cap. I [790, 18s.]), será proveitoso para todos os fiéis terem uma só cabeça no espiritual, igual ao que é a uma parte deles (a diocese, regida por um só bispo) (D III.I, lib. II, cap. i [790, 19s.]). Uma objeção imediata que poderia ser colocada seria que na realidade se está propondo a coexistência de várias cabeças e não somente uma. Com efeito, Ockham nem sequer considera este problema, que seguramente crê resolvido já com a distinção de níveis que foi fazendo quase em todos os argumentos. Se no primeiro deles a chave para distinguir esses níveis era a visibilidade (que diferencia a função reitora do papa daquela de Cristo), neste argumento e em outros como o quinto a chave é

a generalidade; posto que seu âmbito não é o mesmo, podem coexistir os bispos a frente de porções do povo cristão e o sumo pontífice como juiz supremo.¹²⁰

I E J) ANALOGIA COM A POTESTADE TEMPORAL

Por último, os argumentos nono e décimo estão intimamente ligados entre si e têm grande interesse porque colocam em claro o que várias vezes tem sido aludido: a analogia entre potestade temporal e potestade espiritual, ao menos do ponto de vista da razão natural que agora nos ocupa. Em consequência, o governo ótimo para um desses âmbitos o será também para o outro. Dessa maneira, se Ockham defendia em relação ao poder temporal que sua melhor estruturação era a monarquia (*princípio monárquico*) e ademais de caráter universal (*império*), estes últimos argumentos concluem de modo similar a favor da monarquia pontifícia universal. Assim, na *nona razão*, citando inclusive Aristóteles, o *magister* argumenta: “Convém a comunidade dos fiéis que naquilo se refira a religião Cristã, seja governado por aquele regime que se assimile maximamente a ótima política secular. E esta é o reino segundo Aristóteles no livro 8 da *Ética*, que diz: *Há três espécies de governo e outras tantas transgressões ou corrupções destas. São o reino e a aristocracia, e a terceira pode se denominar timocracia; das quais a ótima é o reino*, e depois, falando da tirania, acrescenta: *posto que esta é manifestamente péssima, o contrário do péssimo é o ótimo*” (D III.I, lib. II, cap. i [790, 22ss.]).

E a unidade de governo e governante implicada por este nono argumento é rubricada pelo décimo que insiste sobre o alcance universal desse governo

¹²⁰ Isso converte de alguma maneira o papa em um bispo de bispos. De fato, episcopos significa originalmente em grego vigente, o que bem se pode colocar em relação direta com a função judicial que estes últimos argumentos lhe atribuem. Com efeito, Ockham, ao estudar a eleição do sumo pontífice, também o considerará enquanto bispo particular de Roma. Se sua eleição corresponde aos romanos (e não é essa uma circunstância banal) é justamente porque é seu único bispo. De algum modo, a concepção do papa como bispo de bispos é análoga a do imperador como príncipe de príncipes. Este não tem somente mando direto e único sobre alguns territórios, mas que o império se estende também sobre outros territórios que não estavam governados imediatamente pelo imperador.

monárquico ótimo tanto para a comunidade dos fiéis quanto para a comunidade dos mortais (D III.I, lib. II, cap. I [790, 32]; cf. D III.II, lib. I, cap. i).

2. NEGAÇÃO DA MONARQUIA PONTIFÍCIA UNIVERSAL

Sem dúvida, o peso das razões a favor da monarquia pontifícia universal é o suficientemente grande como para que possamos afirmar que esta é a opinião própria de Guilherme de Ockham. Com efeito, em uma obra como o *Dialogus*, onde se faz profissão de neutralidade expositiva, o *magister* não podia deixar de colocar sobre o tapete outras opiniões ou ao menos a contrária a que se vem expondo até agora. Com efeito, o não a monarquia pontifícia se converterá ao fim em um pretexto para afirmar novamente o que denomino *princípio monárquico universal*. A importância das razões em favor do sim e a quase ausência de réplica direta a estas, se unem agora não tanto a debilidade dos argumentos contrários como o peso das respostas a estes últimos. Expostos no *Dialogus* III.I, lib. II, cap. ii, se converteram assim em uma oportunidade para completar o próprio ponto de vista, primeiro desde a apresentação de posturas contrárias (modo implícito) e depois desde a resposta a estas posturas (modo explícito). Com efeito, o pensamento surge frequentemente não somente como afirmação *pacífica*, fruto de evolução positiva, mas também como recusa e negação de outras posturas. As obras mais polêmicas de Guilherme de Ockham (*Tractatus contra Ioannem XXII* ou *Tractatus contra Benedictum XII*) o mostram com clareza, mas também é o caso de escritos de muito maior peso teórico como é o *Dialogus*. Teremos oportunidade de examinar na continuação até que ponto isso é verdade quando se trata de discutir sobre o governo ótimo da Igreja.

A) IMPOSSIBILIDADE DE ELEGER O PRÍNCIPE

O primeiro argumento contra a conveniência de um prelado a frente de toda a comunidade de fiéis procede da dificuldade para escolher de maneira justa o

governante oportuno e digno. Entre os fiéis há muitos que são iguais ou que não sabem ser desiguais em prudência, virtude e outras qualidades requeridas para ser príncipe. Mas que um seja cabeça de quem são semelhantes ou iguais a ele é injusto, logo não convém a Igreja (D III.I, lib. II, cap. ii [790, 53ss.]; Ockham cita el livro III da *Política* de Aristóteles, cap. 15, ainda que em realidade se trate do cap. 16).

A *primeira resposta* do mestre supõe as três opiniões principais sobre quem deve governar (para seu desenvolvimento vide infra a seção C desde mesmo capítulo, “As condições do pontífice ideal”). A primeira opinião, especialmente importante, afirma que somente pode governar quem de fato supere a todos os demais em sabedoria e virtude, e como isso resulta difícil, se não impossível, dela se deduziria que não se pode eleger a um só príncipe sobre o resto. Agora, responde Ockham, este ponto de vista conta com uma comunidade em que todos são bons e carecem de malícia; em tal caso, é certo que não há razão para que um presida aqueles que lhe são iguais ou semelhantes, mas isso é próprio do estado de inocência, não do atual (cf. D III.I, lib. II, cap. xv [800, 4s.]). Como de fato em nossa sociedade há membros corruptíveis, e as vezes podem ser muitos e dotados de força suficiente para colocar em perigo o bem comum, haverá que atender essas circunstâncias, inclusive pondo entre parênteses temporamente o modo ótimo de proceder. Partindo de que este ideal é o governo de um só, o sumo pontífice, no estado *postlapsário* podem ocorrer dois casos.

Em *primeiro lugar*, se a parte maior e mais potente da comunidade sustenta voluntariamente o governo de um só, então se há de proceder dessa maneira, ao menos sempre que se encontre alguém digno do ofício (D III.I, lib. II, cap. xv [800, 7ss.]). Para Ockham esta situação não será ideal, mas sim desejável para o bem comum: se repete o que denomino *princípio monárquico* e se encarna talvez não no melhor, mas sim em alguém que seja merecedor e capaz de estar a cabeça de um povo que o aceite e o sustente. Encerrar-se no terreno dos princípios e postular como somente digno do principado sobre todos os fiéis ao melhor destes, suporia tais problemas que não parece desejável do ponto de vista político, ou seja, da busca concreta do bem comum (como encontrá-lo entre tantos? Como estar seguro de que não há outro superior ao escolhido? Quem o buscará?). Além do mais, tanto melhor se há alguém ideal e é elevado príncipe de todos! De novo se impõe o Ockham *realista*, que busca a melhor realização concreta dos grandes princípios.

O aspecto prático dessa filosofia política se mostra também quando Ockham pensa em uma segunda possibilidade. Pode que essa parte maior e mais potente dos fiéis, por malícia, não esteja disposta a sustentar um só governante, de tal maneira que, se fosse eleito, se seguiriam males tão graves e inevitáveis que a mesma eleição de um semelhante aos demais se converteria nessas circunstâncias em um mal. O que se deve fazer nesse segundo caso? Adiar a nomeação, segundo a regra que permite um mal menor para evitar um maior. “Assim, as vezes se pode adiar a instituição do que principia a causa da malícia de alguns. Portanto, por muito que *regulariter* convenha a toda a comunidade dos fiéis que seja eleito para o sumo sacerdócio um que presida a todos os demais, não obstante, se fosse tanta a malícia de alguma parte dos cristãos que pudesse pôr em perigo toda a cristandade e não queira obedecer de nenhum modo a um só sumo sacerdote, então não se elegeria ninguém para tal ofício, mas que a eleição fosse adiada” (D III.I, lib. II, cap. xv [800, 17ss.]).

Tal é o acordo de fundo com as razões expostas a favor da monarquia pontifícia universal, que podemos receber essa opinião como própria de Ockham. Assim, o manifesta em concreto a (palavra) malícia como causa da perturbação em relação a ordem política ideal e, sobretudo, o jogo de conceitos *regulariter-in casu*.¹²¹ Tudo isso também está presente no tratamento de ockhamista da potestade civil, o que serve para corroborar que estamos ante seu pensamento pessoal e que se estabelece uma verdadeira correspondência entre a potestade civil e a potestade espiritual (ainda que depois possa se distinguir sua especificidade).

Ademais, este primeiro argumento contra a ideia de um só pontífice para todos os fiéis merece, todavia, uma segunda resposta, neste caso dirigida para o texto de Aristóteles citado a favor da negativa (*Ética*, livro 8; vide D III.I, lib. II, cap. i [790, 22ss.]). Segundo uma maneira de proceder comum em Ockham, não contradiz diretamente a autoridade alegada, mas que introduz as distinções suficientes (segundo ele presentes no texto ao menos de forma implícita) como para converter a citação em um argumento mais da própria postura ou, ao menos, para esvaziá-lo de sua capacidade de objeção. Nesse caso são três as observações que faz ao texto de Aristóteles. Por uma parte, o *Filósofo* entende que

¹²¹ Ainda que a expressão *in casu*, *in casibus*, não esteja presente no texto citado, é claro que se trata disso: se se dá o caso de que a malícia seja tão grande, então ... (frente a norma geral que é eleger um sumo pontífice).

é injusto que um igual governe aos iguais quando não haja alguma utilidade ou necessidade que dite outra coisa; mas se há, então é lícito e justo escolher a um como cabeça de todos os demais, ainda que seja igual a eles (D III.I, lib. II, cap. xv [800, 30ss.]). Por outra parte, a semelhança entre a comida e o vestido que cada um necessita e a honra e dignidade que lhe são devidos nem sempre se mantêm, ao contrário, o que é justo no plano natural-biológico não tem porque sê-lo no plano político (D III.I, lib. II, cap. xv [800, 37ss.]). Em termos políticos o critério de valor é o bem comum (acima do bem e da honra privada), e este é mais bem servido pelo governo de um do que pelo de muitos (D III.I, lib. II, cap. xv [800, 47ss.]). Logo, o princípio monárquico permanece inalterado.

B) INUTILIDADE COERCITIVA DO PONTÍFICE

O segundo argumento contra a conveniência de um sumo pontífice se refere como o primeiro as qualidades que este deve reunir, mas agora não se trata daquelas que motivam sua eleição, mas da que necessita posteriormente no desempenho de seu ofício. Assim, este argumento nos levará até uma das questões nevrálgicas de toda a filosofia política de Guilherme de Ockham: pode ter o príncipe espiritual alguma potestade temporal? Ao mesmo tempo, mostrará de novo a imbricação entre a polémica sobre a pobreza e o núcleo da filosofia política de Ockham (a concepção das duas potestades e sua articulação).

Com efeito, argumenta o mestre¹²², entre as funções que o príncipe da Igreja deve desempenhar está a luta contra as iniquidades mediante a coerção dos ímpios com penas adequadas. Agora, o sumo pontífice não pode castigar aos

¹²² Este argumento pode ser uma boa mostra de porque não se pode identificar simplesmente ao mestre anônimo do *Dialogus* com Guilherme de Ockham. Na passagem que se estuda a continuação (D III.I, lib. II, cap. ii) este personagem expõe um segundo argumento contra a opinião defendida por ele mesmo no cap. i e que considero própria de Ockham. Além disso, será também o mestre quem responde a este argumento no cap. xxix (sempre do livro II). Ainda mais, no mesmo argumento posto na boca do *magister* se fundem elementos próprios da filosofia ockhamista (o papa não deve ter potestade temporal *regulariter*) com outros que lhe são alheios (converter o pontífice em uma figura inútil).

delinquentes (sobretudo se são muitos e dotados de poder) porque carece da potestade e das riquezas imprescindíveis para isso. Portanto, alguém assim é inútil (não pode levar a cabo seu ofício) e não convém a igreja (D III.I, lib. II, cap. ii [790,60ss.; 791, 2ss.]). Mas, qual é a razão dessa carência do príncipe espiritual? A resposta reenvia em primeiro lugar ao grande escrito ockhamista sobre a pobreza, *Opus nonaginta dierum*. Como já examinamos no capítulo 6 (seção C. 1), Ockham considera que Cristo viveu e ensinou o despojo de toda propriedade e que assim o viveram e ensinaram por sua vez seus apóstolos (daí, entre outras razões, a possibilidade, a licitude, e o mérito de um uso desprovido de toda propriedade, tal e como o entendem e querem vivê-lo os franciscanos). O filósofo anglo-saxão insiste em sua argumentação até o ponto de abandonar quase o tom teórico, moderado e não violento que predomina no *Dialogus* (como exemplo da mudança de tom vale a seguinte passagem: D III.I, lib. II, cap. ii [791, 23ss.]). Se o sumo pontífice tivesse abundantes riquezas surgiriam facilmente entre ele e os imperadores, reis e demais príncipes seculares conflitos e guerras com grave prejuízo do bem comum, pois isso é o que ocorre entre os que sendo ricos participam de muitas coisas comuns (*in multis communicant*) e vivem no mesmo lugar (D III.I, lib. II, cap. ii [791, 12ss.]). Em consequência, tanto o poder coercitivo como as riquezas são alheias a natureza da potestade espiritual e isso torna inútil eleger um só príncipe que a desempenhe em todo o mundo.

Como se responde a essa objeção contra o que venho chamando de monarquia pontifícia universal? Em realidade, e aparentemente de forma paradoxal, não se trata tanto de uma resposta quanto de uma confirmação, que ademais nos situa no centro mesmo do pensamento político ockhamista e de sua concepção da potestade espiritual (D III.I, lib. II, cap. xxix [817, 50ss.]). Até aqui a discussão sobre o governo ótimo para a Igreja se tem mantido, sobretudo, no âmbito da razão natural e isso tem permitido estabelecer seu paralelo com a forma ideal de governo temporal. Em um caso e em outro, a monarquia universal é proclamada como regime ideal através de um bom número de razões (e de respostas aos argumentos contrários). O elemento novo da resposta é que para descobrir a especificidade do governo dos fiéis a pluma de Ockham se desloca ao âmbito da revelação e do direito divino, ainda que sempre o inserindo em um verdadeiro conjunto de filosofia política.

E, havendo um ar de família entre ambas as potestades, no entanto, a espiritual tem uma dimensão específica que não permite sua plena homologação com a potestade temporal. Isso é determinante na política de Guilherme de

Ockham; deste princípio se seguirão consequências de enorme repercussão prática. Se a natureza do poder espiritual é diversa a do poder secular, se os fins concretos (tradução da conquista genérica do bem comum e evitar o prejuízo) são também distintos, seus instrumentos e seus comportamentos não poderão ser os mesmos. A *assimetria* entre ambas potestades está servida.

Com efeito, a natureza própria da potestade espiritual é tal que quem a encarna em seu mais alto grau não necessita poder nem riquezas de índole temporal. Instituída *a solo Deo*, através de Cristo, se exerce unicamente no que concerne a lei cristã, isto é, nos assuntos espirituais. Por isso, ao papa não lhe pertencem de modo regular os meios de castigo temporais, que correspondem a quem encarna a potestade secular (castigos para cujo exercício é preciso poder e riquezas). Isso significa que ao príncipe temporal concernem em princípio todos os assuntos não espirituais, inclusive quando afetam aos fiéis (que, portanto, não estão isentos da jurisdição civil enquanto tais!).

Fica então o papa desarmado frente aos conflitos, que surgirão, sem dúvida, também no âmbito espiritual uma vez perdido o estado de inocência? Em realidade, não é assim. O pensamento de Ockham não é tão ingênuo para conceber uma sociedade eclesial sem disputas (cf. os argumentos *e*, *f* e *g* a favor da monarquia pontifícia). Seu objetivo é que os instrumentos se acomodem aos fins, evitando assim o risco de perturbar esses últimos quando aqueles não os correspondem. Em consequência, ao pontífice somente lhe incumbe a aplicação de penas espirituais e receber a obediência dos súditos. Portanto, não se estabelece uma hierarquia dupla e paralela, segundo os sujeitos sejam ou não fiéis, mas um duplo canal de assuntos (seculares e espirituais), cada um deles com sua própria cabeça. Naturalmente os problemas vêm em seguida quando se trata de determinar os casos que correspondem a uma e outra jurisdição; nem na vida pública (nem na privada) é possível estabelecer sempre uma linha de demarcação reta entre o espiritual o temporal. A este fato responde uma distinção fundamental que aqui somente se deixa adivinhar: assim como há um âmbito que pertence *regulariter* a cada um dos dois príncipes, secular e espiritual, há também um campo de intersecção que podem exercer circunstancialmente, ou seja, *in casu*.

Até aqui, pois, a confirmação que aporta a própria resposta ao segundo argumento contra a existência de um sumo pontífice. Mas, não há então resposta em sentido estrito a esse argumento? Em realidade, há, mas somente de maneira implícita (ao menos tal e como aparece na edição de Goldast utilizada aqui). No capítulo xxix do *Dialogus* III.I, lib. II, se resume desta maneira a objeção contida no

capítulo ii: “Aquela alegação se funda em que sem riquezas (das quais deve carecer a cabeça dos fiéis) nada pode principiar sobre súditos de modo eficaz e útil” (D III.I, lib. II, cap. xxix [817, 50s.]). E posto que o inútil não convém a Igreja, disso se conclui o capítulo ii que não deve haver sumo pontífice. Para Ockham, o problema é que esse raciocínio é tendencioso: posto que a função do papa não é castigar os crimes temporais e os crimes espirituais devem ser corrigidos com distintas ferramentas, o pontífice não precisa de poder e riquezas. Portanto, a carência destas qualidades, longe de convertê-lo em inútil para a Igreja, o fazem mais ajustado a ela, a natureza desta e ao ofício que lhe é próprio dentro dela (longe, pois, do abuso de poder, *plenitudo potestatis* pontifícia, que segundo o *Venerabilis Inceptor* é responsável por tantos males). Na ordem espiritual há carências que advêm benefícios. Ockham, como franciscano, o sabia bem; Ockham, como filósofo, o sublinha em algumas passagens fundamentais de sua obra.

Para terminar com este segundo argumento contrário a monarquia pontifícia, quero *aclarar onde está o paradoxo* a que me referia mais acima, ao começar a examinar a resposta que o *magister* dava a este segundo argumento. O que afirmei até aqui implica que o pensamento próprio do filósofo inglês se encontra tanto na objeção como na resposta! Como isso é possível? *Do ponto de vista formal*, a explicação se acha na maneira mesma em que está concebido o *Dialogus*. Ao princípio da III Parte (*Prologus* [771, p. 40ss.]), a central para sua filosofia política, Ockham estabelece seu modo de proceder através do diálogo do mestre e discípulo: para melhor serviço da verdade se exporá tanto as opiniões que o mestre considera verdadeiras como aquelas julgadas falsas; em consequência, , umas e outras (ou seja, as que refletem o pensamento de Ockham e as que são criticadas por ele) se expõem sem correspondência unívoca com as intervenções do mestre e do discípulo.

Por outra parte, *do ponto de vista do conteúdo*, o paradoxo se explica porque Ockham pensa, de acordo com a crítica que se faz a existência do papa (capítulo ii), que este há de carecer dos poderes e riquezas próprios de quem castiga ao modo secular. Mas igualmente está de acordo com a resposta a essa crítica (capítulo xxix), que precisa e sublinha a divergência entre a potestade espiritual e a potestade secular (primeira objeção a *plenitudo potestatis*). O ponto de inflexão se encontra nas consequências que se extraem em cada um desses lugares: enquanto o capítulo ii conclui que o papado é inútil e então carece de justificação (contra o critério de Ockham), o capítulo xxix, assinalando a especificidade do

poder espiritual, mostra (com Ockham) que o sumo pontífice é útil, eficaz e conveniente a Igreja precisamente quando carece *regulariter* de alguns meios que não lhe correspondem nem conforme o direito divino nem conforme a razão natural (cf. D III.I, lib. II, cap. ii [791, 8ss.]) e que supõe um grave risco de desvirtuar a natureza espiritual de sua missão.

C E D) A ARISTOCRACIA REÚNE MAIORES QUALIDADES

Os argumentos terceiro e quarto contra uma só cabeça ou príncipe para todos os fiéis são análogos a um dos empunhados contra o império universal e a favor da aristocracia (cf. o final do capítulo 8 supra). Em realidade, esses argumentos podem ser considerados como apenas um, pois o raciocínio é praticamente o mesmo ainda que de dois pontos de vistas diferentes e complementares.

O *terceiro* insiste na aptidão ou capacidade intelectual do governante. O mais conveniente para a comunidade é ser regida por quem tenha melhor juízo e discernimento sobre o que deve se procurar e o que se deve rechaçar. Sem dúvida, vários poderão fazê-lo melhor que um só: “Daí que para os assuntos maiores e mais difíceis, quando sejam iminentes, se congregue o concílio geral” (D III.I, lib. II, cap. ii [791, 54ss.]; cf. Mt 15,14; Hch 15,6; Aristóteles, *Política* III, 13 e 14).

Por sua parte, o *quarto* argumento se fixa na virtude e bondade que devem se pedir ao príncipe; este não deve ser corruptível por nenhuma causa (D III.I, lib. II, cap. ii [791, 57ss.]). Agora, vários são menos corruptíveis que um só, logo a aristocracia, e não a monarquia, é o governo que convém a comunidade dos fiéis (D III.I, lib. II, cap. ii [ib.]; cf. Pr 28,3 e 29,2; Aristóteles, *Política* III, 2,8, e 14 — em realidade o capítulo 15 é mais importante a respeito, pelo que se pode tratar de uma falha na citação do *Dialogus*).

A *resposta* a estes dois argumentos e a cada uma das autoridades vertidas neles é comum e no essencial se fundamenta sobre princípios que já temos encontrado anteriormente, sobretudo, o estudo do melhor governo temporal. No entanto, se deve notar que, de acordo com um procedimento caro a Ockham, não se negam por completo os argumentos contrários, não se lhes priva de todo fundamento, mas se tenta reduzir a zero a força de sua conclusão. Nesse caso, o

magister admite que quando se reúnem em concílio geral os mais sábios (conhecimento) e os melhores (virtude) de toda a cristandade, seu juízo será também mais certo e preferível ao de um ou uns poucos que vivam em um só lugar (D III.I, lib. II, cap. xix [804, 21ss.]). Agora, disso não poderá deduzir que o melhor governo para a Igreja seja a aristocracia. Há ao menos quatro razões, pertencentes a distintos âmbitos, para que isso não seja assim.

A *primeira* delas é de índole prática: o concílio geral é um inconveniente para a boa marcha da comunidade dos fiéis, pois, sua convocação é difícil e custosa. Desde ponto de vista não cabe nenhuma dúvida de que o governo de um (ou uns poucos) é muito mais útil que o de muitos, em especial se se tem em conta que possa contar com outros muitos como conselheiros, com as vantagens que implica e sem os inconvenientes de que todos eles sejam príncipes (D III.I, lib. II, cap. xix [805, 36ss.]).

A *segunda* razão, não é estranha a primeira, é de especial importância na medida que segue mostrando o caráter prático, político, realista, de Ockham e, sobretudo, a conexão entre seu período filosófico-teológico e seu período polêmico-político. Quando o discípulo objeta que se não se pode contar com muitos para o governo, tampouco para o conselho, o mestre responde: “Quando basta um de modo que não necessita nem o conselho nem o favor de outros, não há que convocar vários. *Quia frustra fit per plures, quod aeque bene potest fieri per unum*. Mas quando um não é suficiente para ver ou fazer perfeitamente aquilo que se deve realizar, então convém chamar vários para o conselho, para a ajuda ou para o favor. Porque como entre vários e na multidão se pode encontrar a perversidade, também entre vários e entre muitos se pode achar maior ciência, prudência e bondade (D III.I, lib. II, cap. xix [805, 56ss.]).

Assim, encontramos formulado com toda a nitidez o princípio de economia ou *navalha de Ockham* no centro mesmo da filosofia política do autor. Ao menos os grandes princípios de sua primeira etapa parecem sobreviver na segunda; a mudança radical de preocupações imediatas não o condena a esquizofrenia intelectual. Mas interessa aqui antes de tudo a aplicação do princípio: o ponto de partida, o modelo, segue sendo a monarquia, também no âmbito espiritual.

A *terceira* razão que impede o princípio aristocrático responde em especial ao terceiro argumento (sobre a aptidão e conhecimentos do príncipe). De modo análogo ao dito a propósito da potestade temporal, para contar com a sabedoria de vários ou muitos no governo dos povos não é necessário que todos sejam parte da cabeça; basta com que sejam convocados e escutados oportunamente. Tal e

como aparece no último texto citado, o trabalho dos assessores é qualificado de três maneiras: aconselhar, auxiliar e favorecer. Assim, com as modalidades que estes verbos podem compreender, é fácil abraçar uma ampla gama de necessidades de governo (eclesiástico, nesse caso) e por sua vez salvar os inconvenientes práticos do concílio geral. No demais casos, bastará o critério de um só.¹²³ Este raciocínio em prol de que o príncipe governe com a ajuda de conselheiros sempre e somente quando seja indispensável é recorrente em quase todas as respostas as autoridades alegadas pelos argumentos terceiro e quarto, Aristóteles, sobretudo, (D III.I, lib. II, cap. xix [804, 36.41s; 57ss.; 805,5.10.32.40.59]).

Finalmente, a *quarta* razão contra o governo aristocrático se refere a virtude como condição necessária para o governante. O argumento *d* contra a monarquia pontifícia afirmou que é mais fácil a perversão de um mais do que de muitos e que, em consequência, é melhor o governo de muitos (cf. o final da seção B do capítulo 10, e Aristóteles, *Política* III, 15). Com efeito, tomando mais uma vez de seus conhecimentos filosóficos e lógicos, Ockham mostrará que isso nem sempre é certo. O raciocínio é simples: se se considera a vontade de vários de modo sincategoremático, ou seja, como um todo, sem atender as partes, então é menos

¹²³ “Saepe etiam pro agendis sufficit deliberatio et iudicium unius solius” (D III.I, lib. II, cap. xix [804, 45]). A *via media* do pensamento de Ockham se pode observar também na relação indivíduo-comunidade. Não se trata de voltar atrás de sua postura nominalista (anti-realista) segundo a qual somente os singulares existem na realidade extra-mental; neste sentido, a comunidade não é outra coisa do que o conjunto dos indivíduos por mais importante que esta seja. Assim, por exemplo, Ockham afirma que uma verdade católica deve ser recebida, ao menos de forma implícita, por toda a Igreja (vide OND 32 [OP II, 506, 268ss.]), e também defende que a ortodoxia pode ficar reduzida a um só indivíduo (inclusive uma mulher ou uma criança). Contudo, se pode rastrear no filósofo inglês uma certa suspeita para a comunidade. A isso o levariam princípios de ordem teórica como o de economia que se acaba de citar, mas também seu aspecto realista (“melius est nihil agere quam malum facere”: D III.I, lib. II, cap. xix [806, 2ss.]; contar com muitos pode ser um verdadeiro peso) e suas experiências pessoais (como o capítulo franciscano de Paris que segundo vontade herética de João XXII depõe a Cesena e nomeia a Ot como ministro geral, enquanto uns poucos permanecem na verdade, a saber, Cesena, Ockham e seus partidários). Enfim, o *Venerabilis Inceptor* não é um individualista ao extremo (acredita nas instituições e em grupos), mas tampouco é um conciliarista nem um democrata em sentido próprio.

corruptível que a vontade de um só; com efeito, é mais fácil que se perverta um que muitos simultaneamente. Não obstante, considerando a vontade de vários *secundum partem*, é mais facilmente corruptível um entre muitos governantes que um só (sobretudo, se tem sido eleito conforme a sua virtude); mas ao corromper-se, um afeta todo o conjunto fazendo-o assim indigno para o governo (D III.I, lib. II, cap. xix [805, 17-28ss.]); o argumento se repete um pouco mais adiante quase nos mesmos termos [líneas 41ss.]). Desde logo, o argumento é reversível a favor da aristocracia e o mestre do *Dialogus* no pretende outra coisa; com efeito, sua força reside também na associação com as outras razões que até aqui se tem examinado.

O que concluir então a propósito dos argumentos terceiro e quarto, que propunham a aristocracia como governo ótimo para a comunidade dos fiéis? Uma vez mais, a chave se encontra no jogo *regulariter-in casu*. Este serve para estabelecer uma dupla distinção. Em primeiro lugar, nos textos que acabam de ser examinados o mestre insiste na função que os conselheiros devem desenvolver em ocasiões, mas o faz sublinhando que se trata de apoios para o príncipe, sem que eles mesmos tenham a categoria de cabeça. Para que um governo de muitos, quando o de um só pode contar com todas as vantagens que aporta a sabedoria e prudência de muitos e nenhum dos inconvenientes? Portanto, a potestade (eclesiástica) se encarna *regulariter* no sumo pontífice. O importante deste ponto de vista é que o princípio monárquico não é alterado nem sequer quando em alguns casos se precisa da ajuda de outros: que o papa seja aconselhado não converte em aristocracia o governo da Igreja.

Com efeito, isso não é tudo. Se pode tirara uma segunda consequência. O parágrafo final do capítulo xix (D III.I, lib. II) se produz uma reflexão sobre o que acabo de dizer, e, também, nesse caso servindo-se do jogo *regulariter-in casu*. Afirma o mestre: “Aristóteles não pretendeu concluir que a aristocracia seja sempre e simplesmente melhor e preferível ao reino. Quando a multitude dos que governam na aristocracia não é pervertível toda ela *secundum se* (em cada um dos que formam essa multitude) e a prudência e também a virtude ou bondade é maior em tal multitude que em um só, então pode ocorrer que seja melhor que muitos governem de modo aristocrático (...). É pior que um seja pervertido quando governa só do que quando o faz com outros (...), pois pode fazer *regulariter* males mais pequenos e menos numerosos (...). Não obstante, frequentemente e mais comumente, e, portanto, quase *simpliciter*, o reino é melhor que a aristocracia por sua utilidade. E por isso os antigos *razoavelmente* mudavam as vezes a

aristocracia em reino e as vezes o reino em aristocracia” (D III.I, lib. II, cap. xix [806,7ss.]; respondendo a citação de Aristóteles, *Política* III, 2, 8 e 14, no quarto argumento contra a monarquia pontifícia).

Aqui já não se trata somente de conselheiros do príncipe, mas de uma aristocracia em sentido próprio aceita como uma possibilidade real e uma realidade conveniente. É certo que o reino, a monarquia, segue sendo como regra o melhor governo (*communius, simpliciter melius*), mas a inflexão está dada quando se considera *razoável* a mudança de governo que realizavam os antigos segundo suas circunstâncias. O que permitiu a mudança de perspectiva, a possibilidade da aristocracia? Se *secundum partem* esta é mais corruptível que a monarquia, do ponto de vista sincategoremático ocorre todo o contrário: a vontade de um só pode se perverter com mais facilidade, e, ademais, com maiores perigos para a comunidade que se se tratasse de um governo aristocrático.

* * *

O que significa está inflexão? Ockham se desdiz parcialmente do que até aqui tem mantido quase sem concessão alguma? Será que em última instância o *princípio monárquico* do qual tenho falado não é tão radical como parece? A resposta seria melhor que Ockham, sem se aperceber de tal princípio (claramente ganhador e comparação com outros sistemas de governo), aproveita o livro que dedica, sobretudo, ao exame racional da potestade eclesiástica para mostrar que também a aristocracia pontifícia seria razoável de um ponto de vista simplesmente teórico (como pode sê-lo no caso dos antigos). Não é ao fim um exercício racional a reversão do argumento sobre a perversão da vontade, tomada agora de maneira sincategoremática e não *secundum partem*? Mais ainda, a presença deste parágrafo dedicado a aristocracia ao final do capítulo xix não seria uma espécie de introdução ao capítulo xx e seguintes onde se coloca justamente o problema de se convém a Igreja um ou vários governantes, afrontado a partir deste momento (e, sobretudo, no livro IV do *Dialogus* III.I) do ponto de vista *racional teológico*?

A última palavra sobre o governo da Igreja se encontrará no direito divino se se quer atender ao caráter específico da comunidade de fiéis, sua instituição por Jesus Cristo. Mas, atenção, o livro II do *Dialogus* toma este rumo depois de dedicar intensos capítulos ao ponto de vista *racio-natural* e entrincheirando a potestade eclesial nada menos que na filosofia política de Aristóteles (capítulos iii-viii). Por outra parte, o parágrafo ao que me refiro, recém citado, nem sequer põe

em termos de estrita igualdade monarquia e aristocracia, deixando para aquela ao menos a vantagem de uma cabeça.

C. AS CONDIÇÕES DO PONTÍFICE IDEAL

Tratado até aqui o tema de qual seja o melhor governo para os fiéis, se trata de ver agora quem pode ou deve ser escolhido com reitor, que condições tem que reunir. Portanto, se segue o esquema lógico o quê e quem no tratamento da potestade espiritual como antes em relação a potestade temporal. É assim tanto um manual para eleitores (que devem buscar estes), quanto um manual para príncipes (que condições devem reunir para aspirar a sê-lo, que qualidades devem exercer quando já o são). Entretanto, esta parte do estudo remeterá com frequência a anterior. Com efeito, as qualidades do pontífice colocarão problemas também sobre quantos devem presidir a Igreja e, em consequência, sobre o regime que lhe corresponde *regulariter* e *in casu*.

O mestre do *Dialogus* considera três posturas ante a pergunta por quem deve governar o povo cristão (D III.I, lib. II, cap. xi [798, 1ss.]). Segundo a primeira, é imprescindível eleger ao melhor de todos em sabedoria e virtude. A segunda, por sua parte, considera a possibilidade de que não se possa encontrar nenhum excelente; então se haverá de eleger um simplesmente bom; mas se tampouco se encontre um bom, nesse caso o cargo deve ficar vacante. Por último, a terceira opinião se fundamenta no princípio de que melhor é ter uma cabeça que nenhuma para afirmar que sempre há de se eleger um príncipe (D III.I, lib. II, cap. xi [798, 6ss.]). O problema, como em todo o *Dialogus*, será chegar a conhecer qual é a verdadeira opinião de Ockham a respeito.

1. DEVE GOVERNAR O MELHOR DE TODOS

Aceitada a monarquia como o melhor governo, não deverá ser encarnada em quem é mais bem dotado por sua inteligência e por sua vontade, por sua sabedoria e por sua santidade? Não será este o único que os demais possam aceitar como

cabeça e o único que seja capaz de levar a cabo com êxito a empresa do bem comum? (D III.I, lib. II, cap. xii [798, 26ss.]). Parecem perguntas retóricas, onde a resposta já está bem dada pelo adiantado. No entanto, o *magister* quer aportar provas, tanto da autoridade quanto da razão. Essas últimas interessam de modo especial, posto que também são justificadas por autoridades (Aristóteles, sobretudo) e ademais contemplam a possibilidade de que não se possa encontrar o príncipe ideal (que fazer então?).

A) ANALOGIA COM O PRÍNCIPE SECULAR

Por uma parte, não se requer menos sabedoria e virtude para o governo da Igreja universal que para o governo de um rei temporal sobre seus súditos, e, por outra, segundo Aristóteles, não é justo que um presida a todos os outros se não lhes excede como excedem os deuses e os heróis aos homens (D III.I, lib. II, cap. xiii [798, 50s.]; Ockham cita Aristóteles, *Política* VII, 13, ainda que se trate melhor do livro III, capítulo 15). Portanto, de maneira análoga, o sumo pontífice deverá superar a todos os fiéis; o contrário seria injusto e nada injusto conviria a potestade espiritual. Agora, o que fazer quando essas condições não se cumprem? O mestre oferece esta primeira resposta: “Quando não se encontram tais (...) então não é justo que algum deles principie sobre os outros o resto de sua vida, mas que o justo será que todos compartilhem de algum modo o principado. De maneira que todos os que são iguais em sabedoria e virtude principiem alternativamente, primeiro uns e depois outros (...). pelo que, o papa deve presidir durante sua vida os fiéis do universo, é injusto que alguém seja eleito para se se encontram outros que lhe são semelhantes em sabedoria e em virtude. Portanto, é injusto que alguém seja papa se não supere a todos os fiéis em sabedoria e virtude” (D III.I, lib. II, cap. xiii [798, 55ss.]).

Se enfrentam aqui duas perspectivas, cada uma com peso diferente. De um lado, a razão natural indica essa primeira possibilidade quando são vários *ex aequo* os dignos do governo: que se sucedam entre eles na tarefa. No entanto, intervém aqui o que é específico do governo espiritual eclesiástico, a saber, sua instituição por Jesus Cristo; daí vem que Pedro e seus sucessores ocupam o pontificado de modo vitalício. Mas, como isso entra em conflito direto com o que teoricamente seria desejável em caso de não encontrar alguém superior a todos os

demais, qual será a solução? Não eleger ninguém será preferível a cometer uma injustiça (escolher a quem não é suficientemente digno de desempenhar o ofício).

Em consequência, essa primeira razão a favor de um governante ideal nos conduz a uma situação difícil. Cada vez que não se encontre o príncipe excelente, a Igreja ficará sem governo universal! Assim, a postura que poderia parecer mais de acordo com a monarquia pontifícia universal, se volta de fato contra ele, pois nada impede conjecturar que as dificuldades para encontrar o cristão que a todos supere em sabedoria e virtude conduza frequentemente a essa situação de vazio de poder. E conviria algo assim a comunidade dos fiéis, a mesma que deve ser regida por um só príncipe em todo o mundo? O mais provável é que não. Vejamos, pois, que saída oferece o filósofo a esse atoleiro.

Ockham responde também a citação de Aristóteles a propósito da diferença entre a cabeça e os membros do corpo político (cf. *Política* III, 13). Em primeiro lugar, que esta diferença deve ser tanta quanto a que há entre deuses e homens somente se é certo se atendesse ao mérito e dignidade do príncipe mais que ao bem comum, que é o mais importante (D III.I, lib. II, cap. xvii [802, 1ss.]). Além do mais, a diferença deverá ser como a de deuses e homens se se entende a justiça em termos naturais (então o príncipe deverá se distinguir dos súditos como o pai dos filhos ou o marido da esposa), mas não se se entende em termos de direito positivo. Quando em uma sociedade se encontram vários iguais em dignidade para o governo, como não convém que todos sejam eleitos nem que a comunidade fique sem cabeça, o direito positivo estabelecerá quem deve principiar sobre seus iguais e se é por um tempo ou de modo vitalício (D III.I, lib. II, cap. xvii [802, 3ss.]). Por *último*, a diferença mencionada somente será precisa quando se teme com probabilidade que os outros iguais, em lugar de aceitar o principado de um como devem e é justo do ponto de vista do direito positivo, se rebelem com perigo para o bem comum; então, se deverá recorrer à justiça natural, segundo a qual unicamente o superior é digno do governo (D III.I, lib. II, cap. xvii [802, 44ss.]).

Enfim, tudo parece apontar para que se deva eleger a uma única cabeça da Igreja (ainda que não seja a melhor) antes de que a busca do ideal possa se voltar contra o bem comum. Isso ficará especialmente patente na segunda postura, mas, enquanto isso, Ockham oferecerá outra possibilidade, desta vez de todo inovadora.

B) SUPERIORIDADE QUALITATIVA DO PRÍNCIPE ESPIRITUAL

Este segundo argumento em prol do governo de quem exceda a todos os demais, difere apenas do anterior no ponto de partida, mas muito na conclusão final. A potestade pontifícia é mais perfeita que a secular e ninguém seria digno desta se não superasse os outros em sabedoria e virtude. Portanto, o papa eleito tem que preceder a todos tanto em uma quanto na outra. Até aqui nada novo. Mas, o que se deverá fazer segundo esse argumento se não se encontra alguém que reúna essas condições? “Quando não se encontra alguém cuja excelência seja indubitável e manifesta (...), então não se deve eleger ninguém como sumo pontífice, mas que devem ser nomeados vários mais excelentes que o resto, que rejam todo os outros mediante a aristocracia” (D III.I, lib. II, cap. xiii [799, 17ss.]).

Essa é a resposta mais peculiar dentre as que se oferecem ao problema da ausência de um governador ideal, pois se as outras supõem sempre a monarquia¹²⁴, essa propunha sua substituição pela aristocracia ao menos temporalmente (*quando non inuenitur*). De novo, esquema *regulariter-in casu* está operante na hora de explicar como se articula o princípio monárquico e a possibilidade de uma aristocracia pontifícia. Diante da ausência de um governador universal, postulada pela primeira postura quando não pode se encontrar alguém idôneo em termos absolutos, pode ser preferível um sistema aristocrático. No entanto, é provável que estejamos aqui mais ante uma possibilidade que se aventura do que ante um projeto procura se fazer (cf. por exemplo D III.I, lib. II, cap. xvii [803, 14ss.], texto claramente contrário a aristocracia). Em qualquer caso, voltaremos a isso no capítulo 11.

2. DEVE GOVERNAR UM SIMPLEMENTE BOM

Conforme o tom *realista* de sua obra, Ockham parece concordar com o refrão espanhol que *lo mejor puede ser enemigo de lo bueno* (o melhor pode ser inimigo do bom). Se do ponto de vista ideal, a primeira postura é sem dúvida a mais

¹²⁴ Na argumentação anterior, inclusive quando a monarquia universal deveria ser posta entre parêntese por um tempo (possível vacância da sede apostólica), seu substituto era em realidade um conjunto de monarquias particulares, tal e como desta ótica se podem conceber os bispados dispersos pelo mundo inteiro.

desejável, apresenta dificuldades difíceis de resolver: como se deverá buscar esse reitor ótimo? O que ocorrerá quando seja possível encontrar a quem exceda a todos em conhecimento e virtude? Ficará vacante a sede pontifícia nesse caso? A monarquia será substituída por uma aristocracia eclesiástica? Não se seguirão daqui maiores inconvenientes e perigos que se sucedem de alguma maneira em relação ao ideal?

Essas interrogações serão as que darão passo a segunda postura, que, na realidade, não negam a primeira: se é possível eleger o melhor dos governantes, aquele que se destaca acima dos demais por suas qualidades, isso é o se deve fazer (D III.I, lib. II, cap. xvi, respondendo as autoridades favoráveis a única eleição de mais excelência, e D III.I, lib. II, cap. xvii [801, 45ss.]; cf. Aristóteles, *Política* III, 18 — no texto de Goldast figura o livro II em lugar do III que é o correto). E mais, quem tente impedir a eleição do melhor pecará contra o bem comum (D III.I, lib. II, cap. xvi [800, 62]). O mais justo *regulariter* é, em consequência, que reine quem supera o resto. Com efeito, a segunda opinião trata de responder ao problema posto pela mais que previsível impossibilidade de encontrar alguém que reúna essas condições. Portanto, que fazer *in casibus*? A resposta está bem condensada nesse texto, que distingue vários sentidos na afirmação de princípio: “Um é que se eleja alguém em relação a qual [todos] os outros, bons e maus, possam chamar com razão rei. Outro [sentido] é que deva se eleger um em relação ao qual, posto que na Igreja sempre há maus, estes possam se chamar rei. Não obstante, não é possível que seja eleito um em relação ao qual os eminentes em sabedoria e virtude possam se dizer rei” (D III.I, lib. II, cap. xvi [801, 7ss.]).

Em consequência, se estabelecerá três níveis de relação do príncipe com seu povo para aclarar assim que qualidades devem ter aquele. O *primeiro nível* indica algo não pouco importante em relação a essa postura, pois adianta o que poderia ser uma objeção de peso: admitir a possibilidade de que alguém governe sem ser o melhor não é dizer que *qualquer um* possa governar. Se os dois fins fundamentais do poder são a busca do bem comum e a perseguição do mal e dos maus, o pontífice não poderá estar entre esses últimos, mas sobre eles (por exemplo, o papa que é herético tem que abandonar ou ser deposto de seu ofício por incompatibilidade manifesta; ao tema da heresia Ockham dedica especialmente sua *De dogmatibus papae Ioannis XXII*). O *segundo nível* põe ao príncipe sobre os bons e maus, significando bons (em contraste com os *excelentes* ou *eminentes*, de uma parte, e com *maus*, de outra) os que são sábios e virtuosos em um termo médio. Isso também parece razoável conforme a segunda postura. O

que se estima como (quase) impossível é que o príncipe deva destacar ainda por cima dos que sobressaem entre todos por sua ciência e sua vida boa. Em uma palavra, não é necessário que o pontífice seja o fiel mais excelente, mas que bastará com que seja um bom cristão; como diz o *magister* em um momento, que seja superior em tudo aos maus e à ignorância/insensatez do povo (D III.I, lib. II, cap. xvi [801, 16s.]).

3. DEVE SE ELEGER SEMPRE UM PRÍNCIPE

Depois de expor os argumentos a favor da primeira postura (tem que governar apenas quem excede todos os demais) e suas dificuldade, o discípulo pede a seu mestre que aplique o dito ao caso do papa. A resposta se situa em continuidade com a segunda postura e mostra também como esta não é propriamente contraditória com a primeira: “se se encontra algum católico cuja a excelência seja bem conhecida tem que ser preferido a toda a comunidade dos fiéis (salvo que algo o impeça de maneira especial). Do mesmo modo que se alguém elegeisse a outro ou houvesse anteriormente e fosse menos perfeito, este deveria ceder [seu posto] por amor do bem comum (salvo que alguma razão especial impeça tal transferência). Agora, se não se encontra alguém que exceda [aos demais] dessa maneira, se deve escolher um entre os iguais. Pois, ainda que isso não seja justo a partir do direito natural ou divino, não obstante, é justo segundo o direito natural que se eleja alguém. Portanto, como nem todos os iguais devem presidir, convém que se não é razoavelmente de outra maneira do que pela força, por esta se escolha um entre os iguais. De modo que se alguém se distingue por algum motivo, ainda que não seja por sabedoria ou por virtude, se pode ter por algum tempo como qualidade [para sua eleição]” (D III.I, lib. II, cap. xvii [803, 14ss.]).

O ideal da excelência (primeira postura) segue presente também aqui, de maneira que se pode se eleger o melhor dos fiéis isso é o que se deverá fazer. E isso até o ponto de que, salvo inconvenientes maiores que os já causados porque não governe o melhor, se surge depois alguém assim deve ser elevado ao ofício substituindo a quem não chega a sua altura, e, em consequência, não é tão digno

nem pode servir tanto ao bem comum.¹²⁵ Não obstante, também nesse caso se considera a dificuldade bem conhecida de que pode não se encontrar alguém perfeito. Que fazer então? O texto citado exclui a ausência de governador universal (*ut aliquis assumatur*). A vacância não pode ser aceita, ao menos como situação regular por um tempo prolongado ou indefinido, por quem tem defendido a conveniência de um governo universal tanto no âmbito espiritual como no temporal. Contudo, Ockham pode prever situações em que vague a sede pontifícia (por exemplo, enquanto se elege um novo prelado); o que nega é que se trate de uma verdadeira solução de reposição (*in casu*) ou, muito menos, que seja uma situação ideal (*regulariter*).

O texto que se acaba de citar exclui ademais outra possibilidade, a aristocrática (*non omnes aequales debent praesse*), considerada como uma possível opção no exame da primeira postura. Que possibilidade fica então? De acordo com a segunda postura, eleger um dos iguais. É certo que isso coloca problemas de justiça natural, pois desse ponto de vista é injusto que alguém principie sobre outros sem ser verdadeiramente superior a eles. Com efeito, se introduz nesse caso um novo matiz: também da perspectiva natural é justo que alguém presida aos demais, que todos os povos tenham uma cabeça.

Por último, a exigência de escolher um reitor (peculiaridade da terceira postura) não vêm tão somente do direito positivo, mas também do direito natural. O critério para eleger o príncipe deve ser em princípio de ordem racional (*rationabiliter*), mas se por essa via não é possível desfazer o *ex aequo*, então haverá de se apelar a outros critérios menos racionais, mais além (ou mais aqui) da sabedoria e da virtude como valores primeiros com os quais deve contar o príncipe (por exemplo, a força). Entenda-se bem, Ockham não substitui esses valores fundamentais, mas ante a impossibilidade de eleger um superior aos demais por esses conceitos, faz intervir outros critérios, sempre secundários e contingentes.

¹²⁵ Esta é uma possibilidade que oferece a razão natural segundo o princípio que se formula nessa terceira postura, a saber, que alguém deve ser eleito a frente do povo. Mais adiante se adotará o ponto de vista da revelação para explicar e justificar a monarquia universal do pontífice como vitalícia (mais além da única razão, mas sem necessária contradição com ela). Cf. nosso capítulo 12.

4. O QUE DIZER DO PONTO DE VISTA REVELADO

Até aqui o exame das três posturas, que, ainda aplicadas ao papa, são sempre a partir do ponto de vista racional-natural. Por ele, ainda que se tenha respondido já os graves pontos de fricção com o que conhecemos como instituição pontifícia (a aristocracia ou a ausência de sumo pontífice), fica, todavia, ao menos essa possibilidade de que o papa não o seja de maneira vitalícia (e isso sem uma culpa por sua parte como a heresia, mas em razão do bem comum, a saber, que se encontre um príncipe melhor). E ainda que, todavia, exista outro ponto de vista, que até agora somente tem aparecido de maneira leve e tangencial. Me refiro ao que se denomina racional-teológico ou, se se prefere, ao papel que joga a revelação divina na filosofia política de Ockham. Por esta via se mostrará que o filósofo é mais conformista com as instituições do que em princípio poderia parecer (sobretudo, se se parte dos parágrafos mais contundentes de seus escritos polêmicos, que, com efeito, são quase inexistentes em sua grande obra política, o *Dialogus* III).

Como bom filósofo cristão sabe que tem ante de si duas fontes de verdade, a razão e a revelação. Também no âmbito da filosofia política ambas devem ser levadas em conta e, com efeito, vemos como do exame mesmo das origens da potestade (e da propriedade) os dados de uma e outra fonte se entremesclam. Agora, chegado ao terreno mais próprio da potestade eclesiástica, Ockham encontra um elemento específico do que carece a potestade temporal: o papado tem sido instituído de maneira direta por Jesus Cristo. O que isso significa? Cairá em nada a reflexão a partir da razão sobre o governo, suas formas, as qualidades do príncipe, etc? Haverá plena conformidade entre o âmbito racional e o âmbito revelado? A vontade divina suporá uma modulação do que racionalmente é possível? Vejamos: “Convém maximamente a toda a congregação de fiéis aquele regime com o que Deus quis governar a seu povo tanto no Antigo Testamento como no Novo, pois Ele é instrutor ótimo e sapientíssimo de todo regime virtuoso e útil. E Deus (...) quis que todo seu povo fosse governado por um que fosse governador de todos de modo vitalício, e isso ainda que não prevaleça sobre todos os demais em sabedoria e em virtude. (...) Assim, não se observa que São Pedro fosse mais santo que todos os Apóstolos e o resto dos cristãos ortodoxos. (...) Portanto, ainda que não se encontre nenhum cristão que exceda a todos os outros

em sabedoria e em virtude, deve se eleger a alguém como sumo pontífice que seja prelado de todos os cristãos” (D III.I, lib. II, cap. xiv [799, 40ss.]).

É possível notar que todos os dados mais importantes examinados até aqui são recolhidos dessa perspectiva. Uma vez mais, a monarquia pontifícia é assinalada sem dúvida como o governo que corresponde a toda a Igreja. Isso é assim até tal ponto que se deverá eleger um ainda que não seja superior aos demais, e o melhor exemplo é o de Pedro, o primeiro papa, designado diretamente por Cristo a quem negou três vezes. Portanto, nem sequer se trata de um limite que as circunstâncias impõem (*in casu*), mas inclusive de algo não primordial, que não se deve buscar como critério (*regulariter*). A monarquia pontifícia universal como preceito divino supõe também a negação clara de outras possibilidades, ao menos se se as pretende considerar na mesma altura ou como verdadeiras opções: a inexistência do sumo pontífice (que deixaria o governo da Igreja fragmentado em uma espécie de monarquias particulares que são os bispados) ou a coexistência de vários, isto é, a aristocracia. Se confirma assim o rechaço a essas outras possibilidades que previamente surgiram do ponto de vista racional. Por último, se acrescenta uma nota mais ao papado: não somente se trata de uma monarquia de caráter universal, mas que é ademais vitalícia. Enfim, afirmado que não é necessário encontrar ao mais excelente dos fiéis para o governo da Igreja e determinado também seu caráter vitalício (salvo razões graves para sua deposição), não fica nenhum espaço para uma sucessão de iguais a cabeça da Igreja ou, mais simplesmente, a substituição de um por outro mais sábio e virtuoso.

* * *

Em consequência, ao término do exame sobre quem deve ser eleito como cabeça de todos os cristãos e sobre que qualidades deva gozar, temos chegado até o específico da potestade espiritual, sua instituição divina. Deste modo, Ockham determina em todos os seus detalhes e mais além da razão (mas não contra ela, mas ademais dela) que se deve eleger um papa para toda a Igreja, que a governe de modo vitalício e que seja sábio e santo, ainda que não necessariamente em tal grau que se destaque sobre todos os demais fiéis. Assim o tem instituído Cristo e isso é o que como princípio (*regulariter*) deve reger na Igreja, pois ademais isso confirma e consagra o ditame da razão natural (favorável a monarquia universal). Não obstante, será possível em algum caso transformar

este regime ótimo de governo em outro que atenda melhor as necessidades de momento? O próximo capítulo trata de responder a essa interrogação.

11. É POSSIVEL OUTRA FORMA DE GOVERNO NA IGREJA?

O capítulo anterior quis mostrar como Guilherme de Ockham se inclina por uma monarquia universal como o melhor governo da Igreja. Os argumentos que lhe têm conduzido a essa postura são, antes de tudo, de índole racional, mas finalmente se entrelaçam com os dados revelados até formar um todo coerente que vem a dar conta da instituição do primado do sumo pontífice tal e como a conhecemos. Também desse ponto de vista se comprova que o objetivo de Ockham não é transformar de cima para baixo as instituições propondo formas alternativas como o conciliarismo. Como critério, o governo ótimo para a Igreja não é outro que a monarquia, de maneira que ficam excluídas outras possibilidades como a ausência de um príncipe universal para todos os fiéis, sua substituição por um modelo monárquico atomizado (cada bispo em sua diocese), a sucessão não vitalícia entre os melhores e a aristocracia.

Com efeito, a segunda parte do *Dialogus* III.I, livro II, coloca de novo a questão de se a monarquia pontifícia pode ser substituída em algum momento (*in casu*) por outro regime de governo. Com isso não se põem entre parênteses todo o dito até agora, pois de fato o primado segue em pé como o sistema mais conveniente para a Igreja. Mas, por que Ockham complica nesse momento um quadro que já havia harmonizado, postulando um principado sobre o que a razão é a revelação estão de acordo? A que necessidade responde e a onde quer conduzir? Em verdade, se trata apenas de uma possibilidade que em algum caso hipotético pode satisfazer melhor as necessidades do bem comum eclesial ou aponta para alguma realidade histórica? As páginas que seguem tratarão de responder a essas interrogações depois de examinar em que termos concretos se considera o tema. Para isso, não remédio senão seguir de perto as posturas e os argumentos tal e como são expostos pelo autor, sempre com a dificuldade do método anônimo escolhido por Ockham no *Dialogus*.

A. MONARQUIA OU ARISTOCRACIA SEGUNDO AS NECESSIDADES

Para a questão proposta, se se pode transformar o governo estabelecido na Igreja, Ockham responde em primeiro lugar com esta solução: “Permanecendo a opinião segundo a qual para alguns e em alguma ocasião e melhor o principado aristocrático e outras vezes é preferível o principado real, há uma [opinião] que afirma convir a comunidade de fiéis a potestade de transmutar o principado aristocrático no principado de um sumo sacerdote e o reverso, segundo seja a necessidade e a qualidade do tempo que exige e requer um principado ou o outro” (D III.I, lib. II, cap. xx [806, 36ss.]).

Como no capítulo anterior, o ponto de partida segue sendo racional-natural e, portanto, comum com o estudo da potestade civil. Com efeito, ao estudar essa última um dos possíveis sistemas políticos era também a aristocracia (cf. supra capítulo 8). No entanto, o discípulo coloca sua objeção justamente desta suposta analogia entre o terreno secular e o terreno espiritual: o que pode ser legítimo no primeiro não tem razão de sê-lo no segundo, posto que no governo da Igreja intervém a revelação divina além da razão natural. Deus instituiu de maneira imediata a monarquia pontifícia e, portanto, a vontade humana não pode transformá-la em aristocracia. Por sua parte, o *magister* responderá aduzindo dez argumentos em favor da aristocracia e outras tantas réplicas. Vejamo-las.

1. O GOVERNO ECLESIAL É EM PARTE DIVINO E EM PARTE HUMANO

Se é certo que o governo da Igreja é divino enquanto foi instituído por Cristo, em outros aspectos como quem deve ser eleito, quem sejam os eleitores, quem pode corrigir o pontífice, etc., é também humano (de acordo com o princípio da encarnação ou, se se quer, com a condição do *homo viator*). Concretamente, corresponderia aos fiéis decidir se convém que sejam um ou vários os que presidam a Igreja (D III.I, lib. II, cap. xx [806, 47ss.]).

A resposta por sua parte distingue entre o que são estatutos ou estruturas humanas e aquilo que está divinamente ordenado. Somente o primeiro pode ser transformado e, em consequência, não é lícito atuar contra o determinado por Cristo ao eleger um papa para a cabeça da Igreja. A especificidade do poder

pontifício (a instituição divina) impediria sua mudança, ao contrário do que pode ser possível no caso da potestade temporal (D III.I, lib. II, cap. xxvii [815, 62ss.]).

2. UTILIDADE DA MUDANÇA DE GOVERNO

O segundo argumento reúne, por uma parte, uma razão teológica, a saber, que Cristo deu a sua Igreja todo o necessário para levar a cabo o labor que lhe conferiu, e, por outra, a analogia entre potestade temporal e potestade espiritual no sentido de que uma e outra têm o poder suficiente para realizar o que lhe é mais conveniente. Agora, a Igreja estará melhor provada se tiver o poder de mudar um governo que chegue a ser prejudicial para ela (D III.I, lib. II, cap. xx [806, 52ss.]).

A resposta não trará solução para a dificuldade que coloca o segundo argumento (que fazer quando a presidência de um só príncipe é prejudicial) nem parece acreditar na provisão suficiente por parte de Cristo para sua Igreja através da monarquia pontifícia. Além disso, ao admitir que em ocasiões seria melhor a presidência de vários papas do que apenas um, por sua vez, considera ilegítima qualquer transformação neste sentido, enfrenta o que pode ser o bem comum do ponto de vista racional com o que pode sê-lo segundo a ordenação divina (D III.I, lib. II, cap. xvii [816, 4ss.]).

Desde a analogia observada entre a potestade secular e a potestade eclesiástica, cabe duvidar que esta resposta seja um recibo para Ockham (sobre a analogia, vide especialmente o capítulo 10 e, também, o *parêntese aristotélico* do capítulo 8; cf. D III.I, lib. II, caps. iii-viii). O problema fé-razão se coloca aqui com especial agudeza, pois não se trata já de que a revelação *module* a razão, mas que a *contradiga*. Como até o momento uma e outra têm andado de par (ao postular a monarquia como governo ideal tanto no temporal como no espiritual, por exemplo em D III.I, lib. II, cap. xx [807, 5ss.]), é pensável que Ockham busque algum modo para que a aristocracia seja admissível também do ponto de vista revelado se o é da perspectiva racional.

3. É LEGÍTIMO MUDAR O ONEROSO

Como é possível rechaçar os costumes onerosos, assim também se pode impugnar um governo que perde sua utilidade ou se converte em uma carga e um prejuízo para a Igreja. Portanto, se esse é o caso em relação a monarquia pontifícia, os cristãos devem poder mudar de sistema. Por sua parte, a *resposta* que apresenta o texto parece dificilmente se casar com a obra e até com a biografia de Ockham: ainda que se convertam em onerosas, os costumes que são conformes a ordenação de Cristo não podem ser descartadas pelos cristãos, mas toleradas. E o mesmo ocorrerá então quando o papa se converta em oneroso para o povo cristão, *como se obedece a um mal prelado* (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816, 10ss.]). Se bem que é certo que não se precisa até que ponto ou em que pode ser o príncipe eclesiástico uma carga para o povo, parece pouco provável que essa seja a verdadeira opinião de alguém capaz de enfrentar a autoridade de três pontífices sucessivos e da maioria de sua própria Ordem para defender a verdade. Ao contrário, o filósofo inglês advoga pela intervenção da comunidade de cristãos para corrigir problemas como a heresia do papa e não os tolerar de nenhum modo (cf. *De dogmatibus papae Ioannis XXII*).

4. A IGREJA NÃO ESTÁ OBRIGADA AO PÉSSIMO

O quarto argumento continua o anterior precisando que a Igreja não pode estar obrigada por completo (*alligari*) e de tal maneira que não possa mudá-lo por um tempo (*pro tempore*), um governo que pode se converter em péssimo, com é o caso da monarquia (ainda que seja o sistema ótimo do ponto de vista natural).

A *resposta* é também um prolongamento da prévia. Em virtude da obediência, os cristãos devem se sujeitar ao principado ordenado por Deus, apesar de que possa chegar a ser péssimo e, portanto, inútil, *como se obedece a um prelado péssimo* (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816, 14s.]). A obediência ao bispo a todo o custo, tomada como termo de comparação, parece chocar de frente com o fato de que, quando escreve o *Dialogus* III (em 1340), Ockham já estava firmemente enfrentando não somente o pontífice, mas também a autoridade oficial de sua Ordem.

5. O GOVERNO, COMO AS LEIS, PODE SER MUDADO

O quinto argumento defende que como se pode transformar o direito quando se trata de uma utilidade evidente, assim também se poderá mudar o governo da Igreja de monarquia para aristocracia quando pareça mais útil, racional e justo, sobretudo, tendo em conta que as leis são mais intocáveis que o governo (D III.I, lib. II, cap. xx [807, 12s.]).

A única *resposta* não oferece nada novo. Somente se poderia transformar o instituído pelo direito humano, mas não aquilo que estabelece o direito divino, ainda que a mudança seja útil e justa (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816, 17ss.]). Por uma parte, isso nos remete de novo a questão da analogia entre as duas potestades, espiritual e temporal, e a seus fins. A utilidade, segundo essa resposta, parece corresponder *per se* somente ao governo secular, ao instituído pelos homens e para o benefício dos homens. Agora, no caso do governo eclesiástico pesa tanto a instituição divina que advoga em última instância a utilidade e o bem comum como fins da potestade (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816, 20s.]). A pergunta imediata neste campo (em que predomina a razão natural) é como fica então a analogia entre ambas potestades, estabelecida por Ockham também em relação aos fins. Pode ser outro indício de que estas respostas contra os argumentos favoráveis a aristocracia, não são identificáveis com o pensamento do autor.

6 E 7. O PREVISTO PARA O BEM NÃO PODE PRODUZIR MAL

Esses dois argumentos são na realidade variações de um único que se poderia formular assim: o que se proporciona para a utilidade e concórdia de um grupo não deve se converter em perda ou dano para esse mesmo grupo. Dito com as próprias palavras do *magister*: “O que se proporciona para a concórdia tem de suprimir-se se tende ao prejudicial. E o principado de um sumo pontífice tem sido proporcionado para a concórdia de todos os fiéis, de modo que um presida o resto para que não se produza cisma algum (...). Portanto, se o principado de um sumo pontífice tende ao prejudicial, isto é, ao amor do condenado ou ao principado tirânico ou também ao cisma perigoso entre os cristãos, como se a parte maior ou mais forte do ponto de vista temporal ou uma parte igual dos cristãos não quisesse de nenhum modo se submeter ao principado de um sumo pontífice, e não obstante quisesse se submeter ao principado aristocrático (em que reinam vários

simultaneamente dos quais qualquer um é sumo pontífice, como alguma vez houve vários imperadores ao mesmo tempo) (...): então, ao menos por um tempo, há de se suprimir o principado real de um sobre seus semelhantes e há de se instituir o principado aristocrático, ao menos até que cessem os males, perigos e coisas similares” (D III.I, lib. II, cap. xx [807, 25ss.]).

De novo estamos em um esquema de pensamento que, ao menos em um ponto, coloca a potestade eclesiástica em analogia com a potestade temporal e estuda estes problemas de um ponto de vista preferentemente racional. Por isso o fim do governo eclesiástico é o bem comum e, concretamente, a unidade. Isso, além do mais, tem também um forte significado para a teologia e completa assim a perspectiva da qual Ockham contempla o papado. Daqui se pode determinar melhor, como faz o texto citado, em que consiste concretamente o prejuízo, a perda ou diminuição da utilidade do governo monárquico pontifício.

Por uma parte, quanto ao governante, está a ameaça de que se converta em um tirano, invertendo os fins para os quais foi instituído; isso anuncia já o que será o á problema central da Parte VI deste trabalho, a saber, a *plenitudo potestatis* pontifícia como abuso e usurpação de poder. *Por outra parte*, se assinala também o risco de que o príncipe inverta a função que lhe corresponde tanto do ponto de vista racional como do teológico (a unidade), e se converta ele mesmo em causa da divisão dentro da Igreja. *Por último*, pode que os súditos sejam a causa do problema, de maneira que se por malícia se opõem com força suficiente ao estabelecimento de um só pontífice e optam por vários, haverá que escolher a aristocracia. Não se trata então de que este seja o melhor governo nem de que as circunstâncias que conduzem a ela sejam boas, mas há que tentar evitar os graves males que para toda a comunidade se seguiriam em um caso semelhante. A que males concretos pode se referir o texto? Bem poderia ser que a tirania indicara o intento pontifício de subjugar o imperador e aos senhores temporais, enquanto o cisma se apontaria para outros como a incapacidade doutrinal do pontífice (que inclusive pode chegar à heresia). Umas e outras calamidades eram aos olhos de Ockham mais frequentes do que se poderia pensar. Dessa maneira, se adianta talvez a resposta aos porquês surgidos na introdução desse capítulo. Se o filósofo se coloca questões que já acreditávamos superadas sobre o governo que mais convém a comunidade de fiéis é seguramente porque a situação que vive a Igreja pode ser em ocasiões de verdadeira urgência e necessidade. E segundo a afirmação clássica, o estado de necessidade dispensa a lei (*necessitas legem non*

habet). Ou, como poderíamos traduzir em termos ockhamistas, pode ser legítimo *in casu* o que não se pode *regulariter*.

Por último, o sétimo argumento apresenta com certa clareza o que Ockham parece ter em mente como possível figura histórica. Não se trataria do concílio como órgão de governo, mas da eleição de vários papas que regem simultaneamente, de comum acordo e com igual dignidade, toda a Igreja. Inédita na história, e nada tradicional na doutrina, a presença desta figura no *Dialogus* deve ter suscitado muitas suspeitas e inimizades contra seu autor. Com efeito, as condições assinaladas para seu possível advento permitem afirmar que nem sequer segundo Ockham é uma situação desejável: junto a *necessitas* está ligada a temporalidade e contingência do regime aristocrático (*ad tempus; quousque... mala*). É sempre uma possibilidade limite e *in casu*, nunca *regulariter*.

O que se *responde* a tudo isso, ou seja, os argumentos sexto e sétimo a favor da aristocracia tomados conjuntamente? A réplica sublinha que o estado de necessidade está motivado pela malícia, quer da parte do governante, quer da parte dos súditos. Em consequência, a solução não estará na mudança de modalidade de governo, mas na correção dos maliciosos (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816, 25ss.]). Agora, o que entende o *magister* por tal correção? Em especial, prevê a substituição do príncipe por outro melhor? O texto não responde de maneira explícita, mas cabe conjecturar que dependerá do conteúdo e da gravidade de cada caso. O ponto central da objeção não é a forma precisa de corrigir, mas a manutenção da monarquia como único governo conveniente, acima da possível malícia de uns e outros.

Agora, depois de tantos argumentos a favor da monarquia como se expuseram no capítulo sobre o melhor governo temporal, não estará Ockham mais de acordo com essa réplica aos argumentos sexto e sétimo que com os argumentos mesmos? Talvez possa se distinguir entre os dois casos previstos na discussão. No primeiro (a malícia do príncipe) é certo que a monarquia poderia subsistir mediante a admoestação ou inclusive a deposição do príncipe. Salvo poder imenso do papa, a comunidade dos fiéis poderá operar este remédio com um custo mínimo, a saber, somente um é afetado e se mantém o governo ótimo (a monarquia). Portanto, Ockham poderia estar de acordo em que a crise se resolverá desse modo e que a hipótese aristocrática fosse não necessária. Com efeito, no segundo caso, isto é, a malícia da maior parte ou de um número significativo de súditos que se negam a admitir a monarquia, como poderá se levar a cabo sua correção? Não importam de qualquer modo sua vontade, fazendo-se

temíveis pelos graves e numerosos males que podem causar? Não será nesse caso mais conveniente para o bem comum se dobrar a sua demanda em favor da aristocracia até que passe o perigo (*quousque praedicta mala seu pericula et consimilia cessent*)? Isso parece o mais provável, de maneira que Ockham seguiria considerando a possibilidade aristocrática como solução as graves circunstâncias que pode acontecer no seio da Igreja.

8. SE CESSA A CAUSA DEVE CESSAR O EFEITO

O argumento oitavo é muito mais breve que os anteriores e se fundamenta neste princípio de índole filosófica: se cessa a causa também cessa o efeito; e se a causa do regime monárquico é a utilidade comum, quando essa não seja satisfeita o principado real deverá desaparecer (D III.I, lib. II, cap. xx [807, 36ss.]). Por sua parte, a resposta é breve e insatisfatória: como o princípio filosófico do que se parte nem sempre é certo (ainda que não se mencione nenhum contraexemplo), assim tampouco pode se inferir com segurança semelhante conclusão política. Com isso, o problema pareceria remetido ao âmbito da metafísica, ao exame do princípio de causalidade, em particular dentro do pensamento de Guilherme de Ockham. Ainda que isso escape aos limites destas páginas, se se pode fazer, todavia, uma consideração dentro do âmbito da filosofia política (sobre a causalidade em Ockham vide, por exemplo, Adams, *William Ockham*, vol. 2, 741ss.). Ainda supondo que seja certo que o efeito não desaparece ao cessar a causa, ocorreria outro tanto no terreno político? Dito de outra forma, como há correspondência entra a potestade secular e a potestade espiritual, mas essa é somente parcial, não ocorreria também que nem tudo o que é próprio do âmbito físico é verdadeiro quando se fala dos homens e das comunidades? (Para uma diferenciação semelhante veja-se D III.I, lib. II, cap. i [788, 47ss.], onde se matiza que a imagem do *corpo biológico* não se pode aplicar de todo a Igreja porque esta é um *corpo místico*). Tem razão de ser a potestade que não serve aos meios para os quais foi instituída. Ou seja, o bem comum, evitar o mal e o castigo dos malfetores? A taxonomia de Aristóteles que Ockham recebe, não introduz um juízo de valor, sobretudo, pelo cumprimento (ou a inversão) desses fins? Se é assim, e não há outro remédio, então será coerente que quando cessa a causa 9º bem

comum) cesse o efeito (a monarquia) e se abra a possibilidade de um novo sistema de governo.

9. RESPEITO DA VONTADE MAJORITÁRIA

Este argumento é o mais extenso e complexo e um dos mais interessantes dos que o *Dialogus* propõe a favor da possível aristocracia pontifícia. O ponto de partida é uma afirmação plenamente democrática segundo a qual na Igreja deve se observar a vontade da maior parte. Portanto, a aristocracia deverá se estabelecer quando a maior parte acredite que é mais oportuna como sistema de governo (D III.I, lib. II, cap. xx [807, 40s.]). A diferença do argumento sétimo, que falava da maioria se referindo, sobretudo, a uma atuação maliciosa e a uma opinião imposta pela força, aqui se trata da vontade da maior parte como critério de decisão, entendendo que a verdade pode estar em sua parte e que ela se imporá por si mesma e não pela força.

Agora, onde se encontrará a verdade? Na maioria ou na minoria? A primeira objeção do discípulo se fundamenta na qualidade como critério de valor (frente ao número), de maneira que a parte maior será definida pelo peso de suas razões e de sua piedade (D III.I, lib. II, cap. xx [807, 47s.]; como no estudo de quem seja mais conveniente para o governo da Igreja no capítulo anterior, os dois polos são sempre a inteligência e a vontade, as razões e as virtudes). Não estará Guilherme de Ockham de acordo com esta postura, ele que durante uns vinte anos manteve seu pensamento contra a maioria, apesar de ficar cada vez mais isolado? Vejamos como responde o *magister* a dificuldade sobre a maioria e a minoria: “Ainda que nem sempre haja que se ater a maior parte, mas as vezes a menor, não obstante sempre há de se seguir a opinião da maior parte se a parte menor não prova abertamente o contrário (...). Portanto, quando não se pode provar que não há que seguir a maior parte, se essa queira mudar o principado de um sumo pontífice pelo principado aristocrático em virtude do bem comum, se infere que nisso há que se ater a maior parte dos fiéis” (D III.I, lib. II, cap. xx [807, 54ss.]).

O eixo do argumento segue repousando sobre a presunção de que como critério (*regulariter*) a maioria é depositária da verdade. Agora, para precisar seu significado conviria perguntar a que maioria se refere o texto. Se confirmam então dois qualificadores que já adiantei: se trata de uma parte maior sempre por

referência a verdade (não porque possa impor sua vontade *manu militari*) e por referência ao bem comum (sem malícia ou perseguição do seu próprio bem que possa corromper a verdade). Daí que o problema se estabeleça em termos de discussão razoável e de categoria moral. Por outra parte, o que se entende aqui por minoria? Ainda que o texto do argumento nono não o indique expressamente, o contexto dos outros argumentos e o fato de que a atuação da maioria seja *pro utilitate commune*, indica que pode se tratar na realidade do papa, do príncipe eclesiástico (e aqueles que lhe favorecem), que se arroga a verdade contra o bem comum e contra a maior parte dos cristãos. Em uma palavra, é uma minoria que não pode provar sua postura como a mais conveniente, pois simplesmente não o é. Por isso a *minor pars* que Ockham tem em conta aqui não é a sua ou seu grupo, que se haviam tentado anexar suas posições doutrinárias sobre diferentes temas em discórdia (pobreza, visão beatífica, relação entre os poderes secular e eclesiástico).¹²⁶ Não é que Ockham não se reconhecesse como minoria (era tão óbvio!), mas que faz uma distinção chave: a prova, a racionalidade, está de sua parte nesses temas (*in casu*), frente ao que é certo *regulariter* (a verdade se encontra na maioria). Somente a força teórica desta parte do *Dialogus* (junto com o método de exposição, ocultando a própria postura) parecem impedir o autor colocar nomes e alcunhas a cada um desses grupos, minoria e maioria.

A pergunta pela maioria e a minoria e sua relação com a verdade é a primeira *dobradiça* [quício] desse argumento nono. Qual é a outra? A interpretação da verdade ou dos preceitos divinos. Com efeito, a segunda objeção do discípulo é que se pode provar de modo racional (*rationabiliter*) que a maioria não teria justificação para mudar a monarquia pela aristocracia como governo de toda a Igreja. O ordenado por Deus (aqui a monarquia pontifícia) prevalece sempre sobre o ordenado pelos homens (a aristocracia possível). Como responde o mestre a essa objeção tão radicalmente formulada? “Parece para alguns (*nonnullis*) que, ainda que admitamos que Cristo ordenasse que um sumo pontífice deveria governar a todos os fiéis, a Igreja pode instituir outro principado em favor da utilidade comum. Se prova porque a necessidade e a utilidade são pares (...). Agora, a necessidade permite atuar contra um preceito divino, inclusive expresso, em coisas que não são más por si, mas somente por estar proibidas. (...) Portanto,

¹²⁶ Cf. obras como *Allegationes religiosorum virorum*, *Opus nonaginta dierum*, *Epistola ad fratres minores*, *Tractatus contra Ioannem XXII*, *De dogmatibus papae Ioannis XXII*, *Tractatus contra Benedictum XII* ou *Compendium errorum papae Ioannis XXII*.

se permite aos fiéis instituir outro principado em favor da utilidade comum, ao menos por um tempo” (D III.I, lib. II, cap. xx [808, 1ss.]).

Portanto, a Igreja pode mudar a monarquia em aristocracia, ainda que Cristo tenha ordenado diretamente somente a primeira. No entanto, o principado de um único pontífice segue sendo a regra (*regulariter*) e esta não pode ser abandonada *ad libitum*, mas unicamente em casos concretos. A primeira condição para a legitimidade da mudança é que o fim perseguido seja sempre o bem ou a utilidade comum. Mas, não é útil também e preferentemente a monarquia pontífice? Como e quando perderá sua utilidade? Este argumento nono (em especial por meio das autoridades que cita) acrescenta algo aos anteriores na determinação das condições necessárias para a mudança: utilidade se faz equivaler a necessidade no sentido de exceção ou emergência. Assim se explica, seguindo o princípio tradicional (*quod non est licitum in lege, necessitas licitum facit*, e outras formulações semelhantes: D III.I, lib. II, cap. xx [808, 12ss.]), que possa se superar a lei sem transgredi-la, que se mantenha *regulariter* a monarquia como governo ótimo para a Igreja e que abra uma porta (talvez pequena, mas porta ao fim) a aristocracia em casos extremos. Isso mesmo se sublinha com uma expressão frequente no conjunto dos argumentos pró-aristocracia: se trata de instituí-la *ad tempus*. E ainda que não se precise, o mais coerente é pensar no tempo imprescindível para que a situação de emergência seja superada. Nesse momento, o normal será retomar a monarquia como governo mais conveniente.

Assim pois, se permite obrar contra a lei, contra os preceitos, mas, contra todos eles? Se pode colocar entre parêntese os preceitos da lei divina, inclusive se estão expressamente formulados, na condição de que com isso não se permita o que é mau por sua própria natureza, mas somente pelo fato de que Deus o há proibido (de forma direta ou indireta). Agora, o primado ou monarquia pontifícia a que tipo de direito pertence? Não se trata da lei divina nem da lei natural (absolutas e intangíveis), mas de um mandato positivo e menor em comparação com aquelas. Daí a possibilidade de que a monarquia possa se mudar em aristocracia dentro da Igreja. Como preceito da lei positiva é possível desobedecê-lo quando está em jogo o bem comum e a bem-aventurança última (D III.I, lib. II, cap. xx [808, 21ss.]; sobre o preceito *semper sed non pro semper* aplicado a lei divina, vide D III.II, lib. I, cap. viii [878, 55s.]).

Poderemos identificar agora o *nonnullis* que encabeça a última citação literal? Se atendemos ao número de autoridades empregadas neste argumento (notável frente ao resto) e, sobretudo, a extensão que lhe é outorgada, podemos ver que se

trata do nó dos capítulos dedicados ao problema da aristocracia. Se ademais notamos que também estará presente entre os argumentos a favor da segunda postura (e não a permuta *ad tempus* da monarquia em aristocracia) e que ainda se lhe dedicam expressamente dois capítulos (D III.I, lib. II, caps. xxiii-xxiv), sempre em conformidade com o exposto até aqui, poderemos conjecturar que estamos ante a própria opinião de Guilherme de Ockham.

10. A IGREJA PODE MUDAR DE GOVERNO COMO OS JUDEUS

No último argumento o mestre alega que a instituição por Cristo de um só papa não é inconveniente para a mudança temporal de tal monarquia por uma aristocracia, pois os cristãos têm ao menos tanta potestade para transformar a forma de governo quanto a que teriam os homens do Antigo Testamento e estes podiam assumir o governo aristocrático (D III.I, lib. II, cap. xx [808,24ss.]; o *magister* cita 1 Cro 24 — a edição de Goldast cita erroneamente o capítulo 44 — e Lc 22,66 — Goldast diz Lc 2). A resposta objeta que os exemplos anticotestamentários procedem de uma inspiração de Deus e dela cobram a legitimidade, ainda que careçam dela outras mudanças que podem realizar os homens naquilo instituído por Deus (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816, 40s.]). Uma vez mais, ficamos assim remetidos ao problema da ordenação divina e sua interpretação, que nos ocupará na seção C deste capítulo.

B. NÃO É POSSÍVEL ABANDONAR A MONARQUIA PONTIFÍCIA

A segunda postura sobre a pergunta acerca da possível permuta da monarquia pela aristocracia no caso de utilidade e *ad tempus* e diretamente contrária a anterior. Seu argumento fundamental já tem surgido no curso das objeções contra a primeira postura: o primado é uma instituição divina que não se

pode modificar por vontade humana. Agora se analisa esta postura em profundidade, através de sete argumentos e suas respostas respectivas. Apesar do esforço que supõe seguir Ockham através destes passos (visto que o *Dialogus* não se parece em nada com um livro de cabeceira), creio que vale a pena tentá-lo, pois segue sendo aqui onde surgem as grandes questões (às vezes de maneira inesperada) e também os matizes que constroem as diferenças do pensamento ockhamista.

1. NÃO SE PODE MUDAR A INSTITUIÇÃO DE CRISTO

Segundo o primeiro argumento, o discípulo não está acima do mestre (cf. Mt 10,24), e todos os cristãos são discípulo de Cristo, logo não poderão mudar a instituição por este de um só pontífice a cabeça de todos os cristãos. Este raciocínio, que parece um entre tantos, merece, com efeito, uma resposta que ocupa todo o capítulo, ainda que a metade seja de exemplos (D III.I, lib. II, cap. xxii; exemplos como Mt 5,39; Mt 5,34, o Mt 10,9-10). Sobre qualquer destes, precisa o mestre, há testemunhos de transgressão *in casu*, por necessidade. Portanto, em uma situação análoga, também poderão se instituir vários pontífices simultaneamente (D III.I, lib. II, cap. xxii [810, 17ss.]; sempre se enfatiza como condições fundamentais *pro utilitate* e *pro tempore*). Uma dessas situações pode ser o atraso da eleição do pontífice por alguma causa justificada. Ademais, também se pode distinguir entre os preceitos de Cristo alguns que são mais expressos e firmes e outros que são menos; no caso da sucessão de Pedro, a vontade do Senhor não é tão manifesta para que sempre presida a Igreja um só. Mas, a parte da resposta que maior importância tem é uma espécie de continuação do argumento nono a favor da aristocracia: “A necessidade e a utilidade tornam lícito algo que de outra maneira seria ilícito como contrário a ordenação de Cristo (...). Por razão de necessidade ou de utilidade, algo pode ser contrário à sua ordenação, isto é, a suas palavras e fatos tal e como soam *prima facie*. Não obstante, não contra sua intenção” (D III.I, lib. II, cap. xxii [809, 48ss.]; cf. D III.I, lib. II, cap. xxiii [811, 45]).

É esse o raciocínio que torna lícito e dá sentido aos casos e exemplos recém mencionados. Por isso, como já observei a respeito do argumento nono, não se trata propriamente de uma transgressão, mas de uma *posta em suspenso*, motivada pela utilidade ou necessidade (aqui também consideradas como equivalentes), e que não contradiz em verdade o sentido último do mandado por Jesus Cristo.

2. A ARISTOCRACIA ROMPE A UNIDADE DA IGREJA

O argumento seguinte continua a discussão aberta pela sétima razão favorável a mudança da monarquia para a aristocracia. Como aquele, e ainda que seja para concluir de modo oposto, se fundamenta na relação entre o papa e a unidade da Igreja. Essa relação seria tão estreita que a pluralidade de pontífices romperia a unidade garantida pela existência de um só *sub Christo*. Portanto, quem procura a aristocracia, por potente que seja, se converte em cismático (D III.I, lib. II, cap. xxi [808, 52ss.]). Portanto, se aquele argumento sétimo tratava de prevenir contra os abusos do único papa propondo a aristocracia como via de solução, agora pelo contrário se pretende que o sumo pontífice seja a única garantia para manter a unidade da Igreja, de maneira que a aristocracia conduzirá inevitavelmente ao cisma.

Recordando a enorme importância que Ockham concedeu a unidade (e universalidade) na discussão sobre o regime ideal de governo, tanto no âmbito secular como no espiritual, poderemos nos dar conta de que este é um elemento chave. Se admitir a aristocracia conduzirá sem remédio a romper a unidade da Igreja, o filósofo renunciaria provavelmente a mudar a monarquia ainda que fosse por um tempo. Daí que o mestre responda a este segundo argumento com especial interesse. Em primeiro lugar, dissocia o vínculo absoluto estabelecido entre a presença de um único pontífice a frente da Igreja e a unidade desta; quando, por exemplo, a sede apostólica está vacante nem por isso se perde a unidade de toda a Igreja, logo tampouco é necessário que isso ocorra se chega a haver vários pontífices (D III.I, lib. II, cap. xxv [812, 60ss.]). A unidade dos cristãos,

confessada no artigo de fé (*credo in*) *unam sanctam ecclesiam catholicam*, não está dada única ou preferentemente pela existência de um só papa, mas por outros elementos como a unidade na fé, nos sacramentos, etc. (cf. Ef 4,3ss.). No caso de que a aristocracia se tornasse realidade, a esses elementos se acrescentaria a concórdia dos vários pontífices governando de modo simultâneo (D III.I, lib. II, cap. xxvi [814, 9ss.]).

Agora, a dissolução anotada entre monarquia e unidade não é muito menos completa. Como no resto da argumentação que estimo própria de Ockham, aqui se marcam as diferenças entre o que é admitir uma possibilidade de solução para um caso extremos e o que é mais conveniente no curso regular das coisas. Daí as condições que são precisas para a instituição da aristocracia em substituição do único pontífice. A primeira e fundamental nos é de sobra conhecida: o motivo tem de ser a utilidade ou necessidade que não satisfeita ou coberta pela monarquia (como a monarquia segue sendo o único governo ótimo se entende que é capaz de satisfazer *regulariter* as necessidades que se apresentam a comunidade dos cristãos; cf., por exemplo, a resposta a um texto de Cipriano citado contra, em D III.I, lib. II, cap. xxv [814, 14ss.]).

Há também outras condições que devem ser cumpridas pela aristocracia pontifícia e que ajudam a completar a figura que Ockham tem em mente. O caso de Cornélio e Novaciano serve como exemplo ao contrário: os papas que formam a aristocracia deverão manter a concórdia entre eles (sem pretender cada um ser o único) e ser todos eles de maneira legítima pelo consenso unânime dos cristãos (D III.I, lib. II, cap. xxv [813, *passim*]). Dadas estas condições, então a aristocracia pontifícia não rompe a unidade da Igreja, valor também fundamental para Guilherme de Ockham.

3. A ARISTOCRACIA ROMPE O PRINCÍPIO APOSTÓLICO

O terceiro argumento se refere ao princípio teológico da *apostolicidade*. Não pode haver bispo ou pontífice em sentido verdadeiro e lícito se não é apostólico, ou seja, se não se conecta na sucessão de bispos na sede apostólica. Agora, a aristocracia não manteria este caráter fundamental próprio do governo eclesiástico e, em consequência, não é de recibo (D III.I, lib. II, cap. xxi [809, 1ss.]). Como o mestre responde (aqui identificável com Ockham) a esse raciocínio não pouco

importante? Uma vez mais, não tenta negar o princípio (a sucessão apostólica como norma do autêntico governo eclesiástico), mas reinterpreta o conjunto do argumento e isso a luz das características próprias da possível aristocracia pontifícia. Se em caso de necessidade e utilidade, vários pontífices governassem a Igreja ao mesmo tempo de modo unânime, em vistas ao bem comum e conforme a vontade dos fiéis, então seu principado seria apostólico e qualquer deles seria verdadeiro sucessor de Pedro e vigário de Cristo (D III.I, lib. II, cap. xxvi [814, 52ss.]).

4. NEM SEQUER O PONTÍFICE PODE MUDAR O GOVERNO

Quanto ao quarto argumento, é um bom indício (uma confirmação na realidade) de que nessa segunda postura sobre se se pode mudar a monarquia em aristocracia somente encontramos o pensamento de Ockham nas respostas. Com efeito, o ponto de partida é agora a *plenitudo potestatis* do papa, isto é, aquilo que é objeto primeiro do combate ockhamista. Se o pontífice, apesar de seu poder, não pode mudar o regime de governo existente posto que forma parte do estado geral da Igreja (*generale statum Ecclesiae*), então nenhum cristão pode transformar seu governo (D III.I, lib. II, cap. xxi [809, 13ss.]). A resposta tem igualmente seu epicentro no problema da plenitude de poder, mas nesse e caso para negá-la. Em realidade, o argumento prévio já tem sido deixado fácil¹²⁷: se o papa não pode realizar mudanças *ad libitum* no governo da Igreja, é porque carece de plenitude de poder! Agora, isso não é tudo. Carece dele *regulariter*, mas dadas as devidas circunstâncias (ou seja, *in casu*) se pode introduzir inovações que não repugnem a fé e dispensar do conteúdo na Escritura e no direito (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815, 11ss.]; sobre a importância que podem ter as interpretações do pontífice, vide, sobretudo, D III.I, lib. II, cap. xxiii [811, 52ss.]).

5. A ARISTOCRACIA ROMPE O PRIVILÉGIO DA IGREJA DE ROMA

¹²⁷ Ockham parece facilitar-se as vezes o trabalho formulando as teses contrárias de tal maneira que é fácil desmontá-las. Este pode ser um bom exemplo, pois a tese quarta é débil, já que contém em si mesma o que será a resposta.

O quinto argumento é muito mais breve: instaurar a aristocracia em lugar da monarquia é herético porque suprimiria o privilégio da Igreja romana, ainda que o haja uma multitude ou a maior parte dos fiéis (D III.I, lib. II, cap. xxi [809, 19ss.]). A *resposta*, na linha das anteriores, fixa a continuidade da Igreja acima do sistema de governo vigente nela. Assim, embora haja causa suficiente, a instauração de uma aristocracia pontifícia não é herética (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815, 23ss.]).

6. UNIDADE DA CABEÇA

Não maior importância tem o sexto argumento, construído sobre o princípio de que não pode haver dois bispos em um bispado, logo tampouco dois ou mais papas na sede pontifícia; como, por outra parte, não é conveniente carecer de príncipe, então deve haver uma e somente uma cabeça de toda a Igreja (D III.I, lib. II, cap. xxi [809, 25ss.]). A *resposta* se centra na discussão da parte histórica do argumento, que é de relativo interesse aqui, uma vez que temos comprovado que Ockham não pretende que a figura propugnada haja tido lugar na história (ao menos no que ao papado se refere). Em qualquer caso, o mestre defende como muito provável que no caso de Agostinho e Valério se deu em Hipona um governo *simul* dos dois bispos, em que por isso se transformasse em ordem eclesial, posto que foi uma situação excepcional, *ex causa* (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815, 27ss.]; cf. D III.I, lib. II, cap. xxv [813, 20ss.]) para a coexistência de dois bispos em Hipona).

7. A MONARQUIA É MELHOR QUE A ARISTOCRACIA

Por fim, o último argumento é também menor e se formula nesses termos: como a ninguém é permitido piorar a situação da Igreja no temporal (mas sim melhorá-la), assim também no espiritual; e como a monarquia é melhor que a aristocracia, não se pode mudar aquela por esta como forma de governo eclesiástico (D III.I, lib. II, cap. xxi [809, 30ss.]). A *resposta*, nada original já, pode resumir bem qual é a consideração e o lugar que Ockham outorga aqui a cada uma dessas encarnações da potestade: “Quando os fiéis constituem vários sumos

pontífices por necessidade e utilidade que os mova e induza suficientemente [a isso] não deterioram a condição da Igreja quanto ao espiritual, mas a melhoram, pois em tal caso convém mais [o governo aristocrático] (...). [Este] é pior conforme a natureza; não obstante, de algum modo é melhor que o principado real em algumas ocasiões. Como ocorre também que muitas medicinas são em si mesmas piores que os alimentos que correspondem aos sãos e, não obstante, as vezes são melhores para alguns enfermos” (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815, 37ss.]).

C. SÍNTESE: *REGULARITER - IN CASU*

É agora o momento de voltar sobre uma das dobradiças (*quícios*) de tudo o que acaba de se dizer. Ante a pergunta pela legitimidade da transformação (temporal) da monarquia em aristocracia, o dado revelado é claro para Ockham: Cristo estabeleceu a Pedro, e somente a ele, a cabeça do toda a Igreja e cabe pensar que essa foi também sua vontade para o futuro da comunidade de fiéis (cf. o capítulo seguinte, “Origem próxima da potestade eclesiástica”). Além do mais, isso coincide perfeitamente com o que o estudo racional da questão indica: a monarquia é o governo ideal, ótimo, tanto no âmbito secular como no espiritual.

Agora, como é possível que, sem contradizer o anterior nem em seu aspecto racional-natural nem em seu aspecto teológico, Ockham possa afirmar agora a legitimidade da aristocracia como governo de toda a Igreja? Do ponto de vista preferentemente racional, a resposta pode se encontrar nas condições fixadas para tal caso. A monarquia permanece sempre como a encarnação da potestade mais conveniente, mas, dadas essas certas condições (que convertem de fato a aristocracia em uma verdadeira exceção, em algo casual), o governo aristocrático será mais conveniente para a Igreja que o monárquico.

Mas fica ainda a outra vertente, a da revelação. Se Cristo mesmo institui o pontificado de um só, não teriam razão esmagadora as objeções que têm sido assinaladas quanto a intangibilidade dos preceitos divinos por parte do homem, salvo que Deus mesmo intervenha claramente a respeito estabelecendo outra coisa? O que hoje, se caso se colocasse, se deixaria de bom grado aos teólogos, Ockham deveria colocar-se sem demora em um contexto bem diferente do nosso quanto ao trânsito e relação entre filosofia e teologia (âmbito político incluído). Daí os esforços já evidenciados por mostrar que os preceitos divinos, em certos casos, podem ser postos entre parêntese. No entanto, a questão é tão importante que merece, todavia, um tratamento especial no *Dialogus* (cf. D III.I, lib. II, caps. xxiii-

xxiv), sempre de acordo com o que, através dos argumentos, temos descoberto como postura própria de Guilherme de Ockham.

As duas perguntas fundamentais são então se se podem interpretar os preceitos divinos, de maneira que seja lícito operar de maneira diferente ao que estes indicam *prima facie* e, em segundo lugar, que pode fazê-lo assim. A tese é apresentada pelo discípulo com perfis retos: “De nenhum modo se pode ir contra a letra dos preceitos de Deus ou de Cristo, nem por necessidade nem por utilidade (...). De igual modo há de se julgar sobre qualquer preceito divino e sobre todos eles (...). Portanto, todo preceito divino obriga de tal modo que em nenhum caso não expresso por Deus ou por Cristo pode se atuar contra o preceito divino, nem sequer por necessidade e utilidade (...). Mais ainda, ninguém pode atuar contra as palavras de nenhum preceito salvo quem tem a potestade de dispensar ou interpretar tal preceito. Mas ninguém pode [fazer isso] (...). Disso se conclui que se Cristo ordenou que um só pontífice presidiria todos os fiéis, de nenhuma maneira podem alguns cristãos constituir vários sumos pontífices que governem simultaneamente” (D III.I, lib. II, cap. xxiii [810, 52ss.]).

Segundo essa opinião não há modo de mudar o estabelecido por Cristo, nem sequer em caso de necessidade e por um tempo. Qualquer possibilidade de operar de maneira diferente fica fechada (salvo que Deus mesmo a abra com outra ordenação expressa) e ninguém tem poder para dispensar ou interpretar os preceitos divinos. Consequentemente, em relação ao problema que trazemos nas mãos, é ilegítimo sem paliativos mudar a monarquia em aristocracia pontifícia.

Fica então em “banho-maria” a possibilidade de interpretar os preceitos divinos, sobretudo, os conteúdos da Escritura? (vide supra, o primeiro argumento da segunda postura — a contrária a que o governo da Igreja possa chegar a ser aristocrática —, sobretudo, a citação literal de D III.I, lib. II, cap. xxii [809, 48ss.]). Ao contrário, o *magister* trata aqui a questão com maior amplitude, como para resolvê-la de uma vez por todas (para isso faz alusão a outras partes do *Dialogus* como D I, lib. VI, dedicada a questão da heresia e, portanto, também a problema da interpretação do que na Igreja pode ou não se inovar). A distinção já realizada entre o sentido que os preceitos divinos têm *prima facie* e o que têm segundo a intenção de Cristo (D III.I, lib. II, cap. xxii [809, 48ss.]), se completa agora em termos mais técnicos, que explicam essa primeira distinção e nos levam até a legitimidade de uma transformação no governo eclesiástico.

É certo, conforme objeta o discípulo, que ninguém tem potestade para dispensar os mandatos divinos, mas, o que se entende por dispensar? Se se trata

de suprimir ou transformar *ad libitum* os mandatos divinos, parece claro que os homens não podem fazê-lo. Agora, segundo o mestre, o caso é bem diferente quando dispensar se entende como interpretação ou explicação de preceitos: “Qualquer cristão não tem potestade para dispensar contra um preceito de Deus ou de Cristo, salvo que se chame dispensar a interpretação ou declaração de direito (...). Assim, pode dispensar o papa do voto e do que faz segundo o direito divino e natural, com tal de que subsista a necessidade ou utilidade e a compensação” (D III.I, lib. II, cap. xxiii [sic] [811, 19s.]).

Fica assim respondida pelo *magister* a primeira questão (se se pode interpretar os preceitos divinos) e desta vez afirmativamente, frente a opinião transmitida pelo discípulo. Com efeito, ficam outras duas perguntas sobre a mesa. Em primeiro lugar, posto que se pode interpretar, quando será possível fazê-lo? Sob que condições? E, tão importante como a anterior, quem poderá fazê-lo? Somente o papa, mencionado expressamente no último texto citado? Estamos sempre diante de perguntas que trazem uma aparência talvez simples, mas que escondem os grandes problemas que Ockham enfrenta. Com efeito, basta responder a primeira dessas perguntas sem restrições (isto é, todo o direito se pode interpretar sempre) e a segunda, pelo contrário (ou seja, somente o papa pode interpretar), para se encontrar no centro da posição que o filósofo inglês trata de combater com todas as suas forças, a *plenitudo potestatis* pontifícia.

Vejamos, pois, admitindo um certo ponto de partida comum, Ockham se mantém com coerência longe das posturas curialistas. Em primeiro lugar, a interpretação é necessária unicamente quando alguém que deve conhecer o verdadeiro sentido de um preceito o desconhece. Algumas vezes o sentido (literal) está tão claro que a interpretação não será legítima e o desconhecimento virá seguramente da ignorância culpável ou da malícia; isso é o que ocorre com os artigos contidos no Símbolo da fé (D III.I, lib. II, cap. xxiii [sic] [812, 3ss.]). Em outros casos, os fiéis poderão desvelar o verdadeiro sentido dos mandatos divinos através da razão e da Sagrada Escritura; a exortação a pobreza ou a instituição de um único pontífice a frente da Igreja se conta entre estes últimos (D III.I, lib. II, cap. xxiii [sic] [811, 37ss.]). Agora, há ocasiões em que os preceitos divinos são tão obscuros que ninguém pode chegar a alcançar em seu significado último se não é por uma nova revelação de Deus, que, diríamos, se interpreta a si mesmo. Em consequência, em alguns casos se pode dar a necessidade, a legitimidade e a possibilidade de interpretar as disposições divinas.

Por último, que poderá levar a cabo a interpretação? Em princípio, qualquer cristão que conheça através das vias referidas os preceitos de que se trate. Com efeito, entre os fiéis há aqueles que se dedicam a essas ocupações; são os peritos e a eles é confiada, sobretudo, essa tarefa. Se encontra o papa entre eles? Cabe pensar que deveria ser assim. Não obstante, se pode fazer várias observações a respeito. Por um lado, o sumo pontífice não é necessário ou primordialmente um teólogo, de maneira que terá que se deixar aconselhar quando seja possível. Por outra parte, se o é, haverá de interpretar os preceitos divinos conforme fazem os demais peritos, de maneira que em caso contrário qualquer que dê conta do erro que comete o pontífice deve denunciá-lo em público *de necessitate salutis* (D III.I, lib. II, cap. xxiii [sic] 811, 59s.). Em terceiro lugar, e mais importante, de tudo isso se deduz que *a priori* seu juízo não tem que ser tido em conta de modo especial, mas como mais um na hora de descobrir, por exemplo, novos sentidos literais da Escritura (D III.I, lib. II, cap. xxiii [sic] [811, 45]), inclusive deverá se preferir o seu critério ao de outros mais informados.¹²⁸ O que Ockham está dizendo ao fim é que a infalibilidade não repousa no papa (como em nenhuma outra pessoa ou instituição predeterminada no seio da Igreja).¹²⁹ Cristo prometeu que a verdade não abandonará a comunidade dos crentes (cf. D III.I, lib. IV, cap. xxii [865, 15ss.], y Mt 28,20), mas não que permanecerá sempre no sucessor de Pedro, no concílio ou em qualquer outra pessoa ou grupo. Contudo, o habitual será que os peritos conheçam com autenticidade as verdades da fé e que entre eles se encontre o

¹²⁸ A relação polêmica entre teólogos e pastores não é nova. A postura de Ockham aqui é clara (como foi em vida, talvez até ao excesso): o papa deve estar entre aqueles que conhecem o sentido verdadeiro da Escritura, mas não é forçosamente um perito na matéria (embora desejasse que o fosse). Daí que a quem corresponde interpretar a fé de ofício em caso de dificuldade é aos teólogos, enquanto que o papa não tem este comprometimento como primordial. Se entende bem agora a queixa constante e amarga de Guilherme de Ockham contra João XXII, a quem considera, não sem razão, *ignarus* em teologia. Não se trata tanto de acusar o papa de ignorância nessa matéria como de recriminá-lo que, apesar disso, intervenha de modo temerário em questões que lhe escapam e que, ademais, já podem ter sido resolvidas pelos peritos e pela Igreja. Os dois exemplos mais graves para Ockham é que com mais sentido poderiam lhe ser reprováveis eram a pobreza evangélica e a visão beatífica.

¹²⁹ Sobre a questão da infalibilidade, vide, por exemplo, Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350* (em especial “John XXII and the Franciscans”, pp. 171-204, e “Anti-papal Infallibility: William of Ockham”, pp. 205-37).

pontífice. Somente nesse caso tem este uma prerrogativa especial: “Se a interpretação ou exposição do papa fora católica, sem conter nenhum erro, é de algum modo mais autêntica que a interpretação de outro erudito. Daí que ninguém possa opinar em público o contrário e sustentá-lo com conhecimento de causa, o qual não é certo da mesma interpretação se fosse somente outro erudito” (D III.I, lib. II, cap. xxiii [811, 52ss.]).

Portanto, unicamente *a posteriori*, quando se tem verificado que a interpretação pontifícia é conforme a verdade, tem essa um valor singular frente a dos demais peritos. Assim, Ockham, inimigo acirrado do poder excessivo dos papas, capaz de declarar hereges a três pontífices sucessivos, distingue e valora de maneira especial o critério de quem é cabeça de todos os fiéis. O papa então fica desarmado de potência temporal e do poder espiritual *a priori* para discernir sempre a verdade em razão de seu ofício, mas quando o faz conserva uma autoridade efetiva.

* * *

Temos terminado a seção anterior reafirmando com Ockham o lugar do sumo pontífice a cabeça da Igreja inteira e admitindo concretamente que lhe é possível interpretar as disposições divinas como perito. Justamente, uma dessas disposições interpretáveis é a instituição por Cristo da monarquia pontifícia, de maneira que fica aberta a possibilidade de que, dadas as condições necessárias, o próprio papa dispense (isto é, interprete) o meio que é mais conveniente *regulariter* e dê o passo para a aristocracia.

Por tudo isso, ainda fica no ar a pergunta que abria este capítulo: por que Ockham complica seu pensamento considerando a mudança de regime de governo, algo inédito na história e arriscado na doutrina, que sem dúvida lhe atrairia mais críticas do que benefícios? O sentido final desta empresa (justificar a possibilidade de uma monarquia pontifícia, ainda que seja *in casu* e de maneira temporal) se encontra, a meu juízo, em um dos capítulos finais do *Dialogus* III.I, lib. II. Com efeito, até aqui a consideração teórica do tema nos tem impedido de ver com clareza qual é o interesse, a motivação, as razões últimas que poderiam levar Ockham a uma abordagem semelhante. Por que colocar de alguma maneira entre parênteses a monarquia pontifícia que primeiro justificou com todo o acúmulo de argumentos? A resposta se encontra no aludido capítulo xxviii e tem sua aplicação no que foi a vida de Ockham e o processo de seu pensamento político e polêmico.

Quando estuda por encargo a questão da pobreza evangélica, chega à conclusão de que João XXII é herege e isso lhe obriga a afrontar este novo tema e a buscar soluções para um problema que para ele estava longe de ser puramente teórico (cf. EFM [OP III, 6, 9ss.]). Que fazer quando se dá uma situação tão grave como a heresia do papa? Em último caso, se não há outra via, se é preciso para o bem da comunidade de fiéis, seu governo pode se transformar em uma aristocracia sem que por isso tremam os verdadeiros fundamentos da Igreja.

Assim, a primeira postura (favorável por completo a mudança da monarquia para a aristocracia enquanto as circunstâncias o pedem) e a segunda (de nenhum modo se pode abandonar a monarquia pontifícia) acham sua síntese no que considero o verdadeiro pensamento de Ockham. Mais além do que como critério recomenda a razão natural e preceitua a revelação divina, o realismo do autor (as circunstâncias da Igreja podem ser muito graves) o leva a colocar em marcha o que poderíamos chamar *imaginação política*. A aristocracia cabe então como solução de urgência que não contraria nem ao direito natural nem ao direito divino (esta é a solução a que Ockham concede maior importância, mas não exclui outras como a instituição de um primado em cada parte do mundo sem que haja um superior a todos eles: D III.I, lib. II, cap. xxviii). Em consequência, se mescla no *Venerabilis Inceptor* a abertura *in casu* a posturas inovadoras, nada tradicionais, problemáticas de muitos pontos de vista, com a aceitação de que o único governo que convém a Igreja *regulariter* é o primado monárquico. Deste me ocuparei no próximo capítulo.

12. ORIGEM PRÓXIMA DA POTESTADE ECLESIASTICA

Examinado até qual é a origem remota da potestade eclesiástica, e qual a melhor forma de governo e se essa pode ou não ser mudada, é o momento de adentrarmos na origem imediata dessa potestade. Este é o lugar onde se pode encontrar a especificidade do poder religioso: sua instituição por parte de Cristo implicava uma vertente teológica específica da que carece a potestade civil. Se na origem a dimensão teológica pode ser comum a ambas, a diferença quanto sua origem próxima e, sobretudo, a respeito de sua função, imporia uma diferença fundamental que Ockham sublinhará justamente. Isso lhe permitirá desenhar com

traços racionais a distinção de ambas as potestades, além da colaboração entre elas.

Duas pessoas são fundamentais nesse capítulo. Por uma parte, Cristo, filho de Deus, feito homem para nos salvar e que prolonga sua encarnação através de distintos meios entre os quais se destaca seu *corpo*, a Igreja. Agora, dentro dessa instituição, o papa destaca claramente sua cabeça. O problema do poder político medieval não podia se colocar sem contar com o pontificado, que de fato era o outro grande poder (junto ou frente ao civil). Assim, o segundo protagonista das páginas seguintes é Pedro. É certo que o alcance do poder pontifício dependerá da potestade mesma que Jesus Cristo desempenhou enquanto encarnado. Mas, mais importante ainda será determinar qual foi o papel encarregado ao primeiro sumo pontífice por Cristo mesmo (e não pelas concessões de terceiros ou as pretensões de papas posteriores). Jesus Cristo, segundo a teologia católica (em cujo contexto nos encontramos), não deixou nunca de ser Filho de Deus e isso poderia lhe conceder umas prerrogativas alheias a qualquer outro homem. Com efeito, Pedro é apenas um homem, ainda que apóstolo designado pelo Senhor pessoalmente.

Nesse sentido, podemos recordar aqui o significado que teria na polêmica sobre a pobreza se pergunta pela maneira em que haviam vivido os apóstolos: essa questão, longe de ser teórica, repercutia diretamente na legitimidade (ou não) da pobreza que os franciscanos queriam viver. A melhor medida para as atuais pretensões políticas pontificias podia se encontrar na origem, no exame da potestade assumida por Pedro de parte de Jesus Cristo.¹³⁰ Dito de outra maneira e para dar um passo já ao exame concreto do problema: também aqui, através da altura teórica dos textos, aninha a preocupação prática pela vida política tal e como o autor a contemplava em seu tempo.

A Idade Média vive em relação ao papado momentos muito diversos, a crise do século X ou os grandes papas como Inocêncio III, Gregório X ou Bonifácio VIII. Com efeito, ainda que a polêmica deste último com o rei Felipe o Belo anuncia já

¹³⁰ Nesse sentido, Ockham se inscreve entre os muitos que têm visado as origens para encontrar respostas aos problemas do presente. Contudo, deveria se distinguir a respeito de uma dupla atitude: a *cátara*, absolutizando a origem como única pura, incontaminada, e aquela que chamei *realista*, que volta ao momento fundador no que tem de normativo e de preocupante para o presente, mas sem absolutizá-la; isso lhe permite por sua vez considerar as diferenças e a ter em conta um momento e outro da história. Ockham marca suas diferenças com as correntes espirituais extremas da Ordem (*cátaras* em sentido lato), as quais nunca pertenceu.

novos tempos, se pode dizer que em geral o sumo pontífice é um dos grandes príncipes deste mundo, com grande influência não somente nos assuntos espirituais, mas também nos temporais. É certo que tal coisa seguramente não poderá se julgar da atualidade, acostumada, ao menos no Ocidente, a vivisseccção de qualquer esfera de realidade e pensamento (também o político). No entanto, muitas vezes foram capazes de se manifestar frente ao que entendiam como estragos ou abusos do papado. Sabemos bem que Guilherme de Ockham está entre esses últimos.

No livro IV da terceira parte do *Dialogus*, Ockham afronta o problema das origens. É um fato que os papas pretendem estar à frente de todos os demais bispos, de todos os fiéis e inclusive de toda a cristandade. Ao fazê-lo cometem abusos que são de todo reprováveis. Mas, a pretensão mesma de ser cabeça da Igreja, sem ser (?) por *sub Christo*, se legitima por instituição de Cristo?

Acostumados à abundância de posturas consideradas por Ockham em outras partes de sua obra, quase surpreende que aqui se limite as duas respostas maiores a pergunta colocada: ou bem Pedro foi cabeça por vontade do Senhor que o instituiu como tal, ou bem foi um entre outros. A primeira a possibilidade não legitimará toda a atuação do pontífice, mas sim o situará em um lugar de privilégio, com uma função do todo especial e uma potestade que deverá ser congruente com a importância de sua missão. A segunda possibilidade, pelo contrário, relegará ao papa um posto secundário na medida em que a origem é normativa; seu papel seria *cultural*, adquirido. A fonte da potestade eclesiástica, condensada de alguma maneira no pontífice, estaria mais perto do momento institucional e, com isso, seria também mais gratuita. Busquemos, pois, qual é a opinião de Ockham a respeito.

A. CRISTO NÃO SE INSTITUIU O PRIMADO

A primeira das respostas examinadas é a negativa: Cristo não constituiu de fato São Pedro como príncipe e prelado do resto dos apóstolos e de todos os fiéis (D III.I, lib. IV, cap. i). O mestre expõe seis argumentos assim demonstrar. Alguns dentre eles têm um peso específico especial, e, com efeito, todos vão ser respondidos ao final do livro (e da parte primeira do *Dialogus* III), quando já não há

lugar para uma discussão posterior e o leitor tem também diante de si numerosas razões a favor da primazia de Pedro.

1. PEDRO NÃO TEVE PRIVILÉGIO NO CARÁTER SACERDOTAL

O primeiro dos seis argumentos toma como base o caráter sacerdotal, a partir do capítulo 22 do evangelho de Lucas, e nega que Cristo haja constituído um apóstolo superior a outro nesse ou em qualquer outro aspecto. Para mostrá-lo com maior clareza se coloca o exemplo paradigmático de Pedro e a eucaristia: este apóstolo não recebeu nenhum encargo especial para celebrá-la (frente ao resto dos apóstolos). Em realidade, a prova é de caráter negativo: fica aberta a possibilidade de que outros textos se afirme o posto primordial de Pedro; daqui se pode provar ao sumo que sua primazia não alcança a celebração eucarística. Portanto, não surpreende que a resposta constate este limite da prova e acresça um argumento quase *ad hominem*: se o papa é par dos apóstolos e inclusive de todos os demais sacerdotes quanto a consagração, no entanto tem a potestade de proibir essa a qualquer deles sempre que haja causa justa (D III.I, lib. IV, cap. xxv [988bis, 12ss.]).

2. PEDRO NÃO TEVE PRIVILÉGIO NA MISSÃO

A segunda prova insiste em que a missão conferida por Cristo aos apóstolos o foi de maneira indiferente, sem privilégio algum para Pedro. Cita nesse caso Jn 20 (não o capítulo 10 como aparece na edição de Goldast). Ali o Senhor envia a todos e a todos comunica a força do Espírito, sem que haja um destinatário privilegiado; e o mesmo ocorre com *potestas clavium*, o poder de perdoar os pecados. É certo que se trata de um texto importante, em que o Senhor ressuscitado manifesta sua última vontade aos discípulos reunidos; é certo que não faz menção alguma a Pedro, e o silêncio poderia ser significativo em um momento decisivo como esse. Com efeito, a contundência da resposta não deixa lugar a dúvidas: em aspectos como o perdão dos pecados todos os apóstolos

foram pares com Pedro *ex speciali priuilegio Christi* (D III.I, lib. IV, cap. xxvi [988bis, 18]), mas em outros (como a capacidade de enviar de maneira especial àqueles a quem o Senhor não o havia feito) é Pedro quem tem prioridade sobre o resto dos apóstolos. E o texto de referência é um dos fundamentais em toda a disputa sobre a questão: o *pasce oves meas* (Jn 21,15-17).

3. TODOS OS APÓSTOLOS TIVERAM IGUAL DIGNIDADE

O terceiro argumento quer provar que nenhum apóstolo foi superior a outro, nem sequer Pedro, de quem se poderia alegar especialmente por algumas palavras que Cristo o disse em particular ou porque era o maior dentre eles. Com ajuda de textos de Ga 1 e 2 (e suas glosas), o mestre do *Dialogus* busca resolver a questão através de um paralelo de larga tradição, Pedro e Paulo: um e outro são igualmente apóstolos, sem que nenhuma prerrogativa ponha o primeiro acima do segundo. O que se tem provado de Paulo (caso claramente especial e emblemático), *a fortiori* vale para todos os outros apóstolos (cf. M. de Pádua, DP II, *passim*): “Portanto, Pedro não recebeu de Deus imediatamente nenhuma potestade e menos jurisdição coativa sobre os outros apóstolos, nem a de instituí-los no ofício sacerdotal, nem a de segregá-los ou enviá-los ao ofício da pregação. Somente pode se conceder razoavelmente que ele [Pedro] foi primeiro que os outros na idade ou no ofício, talvez pelo tempo ou pela eleição dos apóstolos, que o reverenciavam merecidamente (ainda que essa eleição não possa convir a ninguém a partir da Escritura)” (D III.I, lib. IV, cap. i [847, 6ss.]).

Por sua parte, a *resposta* do capítulo xxv (sempre no D III.I, lib. IV) admite que os textos de Gálatas colocam em igualdade de condições a Pedro e a Paulo quanto a doutrina e a ordenação como apóstolos por parte de Jesus Cristo. Com efeito, que Pedro não seja superior a Paulo nesses dois aspectos não impede que assim o seja em outros. Portanto, a prova não conclui o pretendido.

4. PEDRO NÃO SE COMPORTOU COMO SUPERIOR

O quarto argumento contra a superioridade de Pedro sobre o resto dos apóstolos assinala a aparente ausência de sinais no Novo Testamento que mostrassem Pedro se comportando como prelado do resto dos apóstolos. Entre os textos aludidos destaca a glosa de Santo agostinho a Gálatas 2, negando à primeira vista a superioridade de Pedro (D III.I, lib. IV, cap. i [847,36-38]). A resposta do *magister* seguirá na mesma linha já conhecida pelos argumentos anteriores: há aspectos em que Paulo e Pedro são certamente iguais, e inclusive poderia se arguir que o segundo é inferior, posto que para Paulo se revelou já o Cristo imortal ressuscitado (D III.I, lib. IV, cap. xxv [988bis, 49s.]). Em verdade, dos textos aludidos não se pode concluir nem um sentido nem outro.

5. A PREEMINÊNCIA DE PEDRO É DE INSTITUIÇÃO HUMANA TARDIA

A quinta prova contra a preeminência do papa sobre toda a Igreja é de especial importância. Nela se pode rastrear com clareza a presença de Marsílio de Pádua na obra de Ockham (sem citá-lo!) e qual é a resposta deste último. Se Pedro foi bispo de Antioquia sem intervenção alguma dos demais apóstolos, e estes ocuparam diversos episcopados sem que Pedro tivesse nisso algum papel, assim tampouco os bispos sucessores necessitaram para sê-lo da intervenção do prelado romano. A que se deve então o fato histórico da mediação do chamado sumo pontífice? Não houve intervenção do sucessor de Pedro até o tempo do imperador Constantino, que deu aos bispos e a Igreja dos romanos algum preeminência e potestade sobre as outras Igrejas do mundo” (D III.I, lib. IV, cap. i [847, 54ss.]; cf. M. de Pádua, DP II, xi, 8).

O argumento é inteligente e desde teve *fortuna* na história do pensamento. Segundo ele, Constantino é quem outorgou todo o poder coativo de que logo desfrutaram os pontífices (e do qual antes careciam, pois nada parecido foi instituído por Jesus Cristo). Tal potestade incluía não somente a submissão do imperador e doação de territórios, mas também aspectos intraeclesiais como o primado. Desta maneira, tratando-se de uma instituição humana, tudo isso perde o valor sagrado que se poderia atribuir-lhe se procedesse de Cristo. Mais ainda, estando a fonte de tal poder no imperador, este é reconhecido como superior em tudo o que compreenda a jurisdição coativa, em tudo o que se refira ao poder secular.

O que *responde* Ockham a esta opinião? Poderemos observá-lo mais adiante, através do peso que tem a argumentação a favor do primado de Pedro e seus sucessores. Baste por agora assinalar que não aceita o argumento e segue insistindo sobre a falta de provas para negar que Paulo estivesse sujeito a Pedro (como prelado, não em outros aspectos).

6. SENTIDO DO APELATIVO “PRÍNCIPE DOS APÓSTOLOS”

Por último, um sexto raciocínio contesta a denominação aplicada a Pedro desde a antiguidade, *príncipe dos apóstolos*. Como seria isso possível senão por uma verdadeira primazia? Em realidade se trata de um sentido lato e impróprio do termo *princeps*. Indica que era o de maior idade entre os apóstolos, que foi o primeiro em confessar a divindade de Cristo, que foi mais fervoroso e constante na fé, o que teve mais relação com o Senhor, mas nada mais. Pretender derivar daí uma verdadeira superioridade contradiria numerosos textos neotestamentários, que advogam por uma verdadeira igualdade entre todos os discípulos (cf. Mt 20,25-27; Lc 22,24ss., o Mt 23,8; com frequência as citações não correspondem aos textos referidos, ao menos tal e como nos chegou no *Dialogus* na edição de Goldast). A *resposta*, fechando o tratado primeiro do *Dialogus* III, se serve de duas distinções para deixar aberta a possibilidade do primado do sumo pontífice: a Escritura não registra tudo o que os apóstolos fizeram ou disseram e, ainda que conste nela que Pedro se comportou como um igual, isso não implica necessariamente que carecesse de primazia sobre o resto, mas, que tomava o exemplo de Jesus fazendo-se servo de todos.

B. CRISTO SE INSTITUIU O PRIMADO

Até aqui, examinando as razões contrárias, o balanço se inclinaria, com efeito, pela aceitação do primado, ainda que timidamente; se trata melhor de uma questão aberta (para um sim), longe do inconclusivo de Marsílio de Pádua. Vejamos agora o que encontramos nos argumentos a favor. Um primeiro indício

(que já outras vezes temos encontrado e utilizado para descobrir a verdadeira opinião de Ockham nesta magna obra): o desenvolvimento e extensão desta parte, que ocupa vinte e quatro capítulos frente a apenas dois dedicados por inteiro a combater a primazia de Pedro e seus sucessores.

1. João 21,15-17

O primeiro e fundamental argumento a favor do primado é o texto de Jn 21 “apascenta minhas ovelhas”. Outras citações (e com frequência suas glosas) aparecem na discussão, mas nenhuma com a força desta. Agora, antes de seguir adiante, se deve notar uma intervenção importante do discípulo nessa parte do texto em que quase tudo o mestre diz. Quase ao acaso, o primeiro responde desta maneira a afirmação do primado feita a partir de Jn 21: “Disso, que se lê tanto nas crônicas autênticas como nos escritos dos pais (dos quais há algumas sentenças nos decretos), me parece que para todos os cristãos (sobretudo, os obedientes a Igreja romana) será comumente aceito que São Pedro foi instituído por Cristo cabeça e príncipe de todos os fiéis. Não obstante, tal afirmação tem sido impugnada nesses tempos e tem sido contestada seriamente os motivos [a seu favor] fundados na Escritura divina. Portanto, como a mim e a outros nos tem sido dada ocasião de considerar com mais sutileza se os antigos se equivocaram nisso, recitarei integralmente, sem truncá-los, os motivos precedentes com as respostas dos modernos (das quais te proponho discutir com diligência), e então dirás de que modo se possa considerar, se como verdadeiras e reais ou como aparentes e sofisticadas” (D III.I, lib. IV, cap. iii [848, 60ss.]).

É certo que formalmente o discípulo deixa aberta a possibilidade de que as coisas não sejam como ele as vê, mas é manifesto o peso argumentativo que em sua opinião o ajuda (a Bíblia e a tradição inteira).¹³¹ Mais importante ainda, o mestre não manifesta descordo com o panorama que se acaba de lhe apresentar,

¹³¹ Ainda que se pudesse alegar uma licença de ironia (*praesertim obedientium Romanae Ecclesiae*), é importante a apreciação de que o primado tem sido aceito pelo conjunto dos cristãos (*omnium Christianorum*). Com efeito, um dos critérios fundamentais em Ockham para aceitar algo como verdade católica é que seja recebido, ao menos implicitamente, pelo universo dos cristãos Cf. D III.I, lib. IV, cap. xxii (865, 15ss.).

isto é, o primado como uma verdade negada *nestes tempos* por parte dos modernos. O que exporá na continuação será, portanto, seguindo a súplica do discípulo, a opinião desses autores. Ockham se identifica com elas? Nada parece apontar que seja assim, se atentarmos a amplitude da refutação que terá lugar nos capítulos seguintes desse livro IV (sempre no *Dialogus* III.I). De quem se trata então? Vejamos *como se caracteriza essa opinião moderna* para poder logo responder.

De Jn 21,17 se segue com efeito que Pedro foi nomeado pastor das ovelhas, mas não que estivesse à frente dos apóstolos nem que estes foram menos pastores. Por que, então, se dirige Cristo somente a Pedro ao dizer *pasce oves meas*? Além dos motivos já aludidos anteriormente (Pedro era maior que os outros ou de fé mais fervorosa ou de amor mais intenso), aparecem aqui outros: a *sinécdoque* (falando a Pedro se dirige na realidade a todos os apóstolos), a consideração de Cristo para seu discípulo para que este não fosse relegado devido a sua tripla negação anterior, o exemplo para a Igreja futura daqueles que deveriam ser eleitos (cf. M. de Pádua, DP II, xxviii, 9), ou a repartição da tarefa de evangelizadora (Pedro se ocuparia dos judeus enquanto que, por exemplo, Paulo o faria com o gentios). Portanto, nada pode perturbar a igualdade fundamental de todos os apóstolos, sem exceção: “Portanto, se diz que Cristo não deu imediatamente a Pedro nenhuma autoridade essencial (que estes chamam sacerdotal) nem nenhuma autoridade ou excelência pastoral sobre os outros apóstolos” (D III.I, lib. IV, cap. iii [849, 62ss.]).

Em consequência, o que se poderia imaginar como uma larga enumeração de razões a favor da primazia pontifícia, se converte antes de tudo, partindo do *pasce oves meas*, em uma questão polêmica (ainda que alto grau teórico, longe do panfleto). *O que dizer desses argumentos modernos?*

A) SOBRE A SINÉCDOQUE

Em primeiro lugar, o *Dialogus* expõe vários raciocínios menores em torno a *sinécdoque*. Se admite que Cristo utilizou as vezes essa forma de falar, mas somente quando se dava a mesma *ratio mais* em um que em outros (Mc 13,37 — a edição de Goldast lê Mt 13; [952,36]—; esta é uma das citações empregadas por Marsílio de Pádua para provar que Pedro não teve primazia alguma: DP II, xxviii,

7). Não obstante, este não é o caso de Jn 21,17, como tampouco ocorre assim quando o Senhor disse a Pedro que largue as redes do mar e o siga (cf. Jn 21,6 e Mt 4,18,22). Também é certo que os outros apóstolos foram instituídos com independência do filho de Zebedeu, por Cristo mesmo, e com uma autoridade e dignidade que permanecem intangíveis ainda que se admita o primado (D III.I, lib. IV, cap. v [852]). Agora, quando lhe encarrega o pastoreio das ovelhas, se dirige a Pedro em particular (não em representação de outros — D III.I, lib. IV, cap. iv [850, 32s.]), e lhe está conferindo uma autoridade peculiar, primazial ou principal sobre o resto dos apóstolos (D III.I, lib. IV, cap. vi [853, 16s.]). Para confirmar tudo isso, o *magister* apela ao direito e a autoridade dos santos pais e papas no mesmo sentido (D III.I, lib. IV, cap. iv [851s.]).

Com efeito, é outra parte dessa refutação a que aqui pode interessar mais, pois contribui especialmente para identificar o autor que Ockham enfrenta nessas páginas. O mestre se pergunta então a quem se refere o *pasce oves meas* se não se trata somente de Pedro. Primeiro, não se pode tratar de todos os cristãos, pois então qualquer um seria pastor da Igreja (algo absurdo). Segundo, poderiam ser os apóstolos e todos os presbíteros, mas tampouco isso é possível porque “dizem que essas palavras se dirigiam a São Pedro na pessoa de todos os apóstolos, sem fazer menção alguma dos outros presbíteros” (D III.I, lib. IV, cap. iv [850, 49ss.]). Terceiro, tampouco se trataria apenas dos apóstolos, pois “então se daria alguma autoridade a São Pedro e ao resto dos apóstolos sobre os outros presbíteros, o que estes negam” (ib. [850, 51ss.]). Por último, se pode pensar que Cristo se dirigia a quantos estavam presentes nesse momento com ele e com Pedro: com efeito, daqui se seguiria o absurdo de que nem sequer todos os apóstolos eram iguais, pois nem todos estavam presentes ali. Em conclusão, a única possibilidade aberta é Jesus Cristo se dirigiu a Pedro em particular, de maneira privilegiada.

Portanto, o diálogo com os modernos a que o discípulo tem convidado segue aqui plenamente vigente, tal e como mostram as últimas citações textuais (cf. D III.I, lib. IV, cap. iii [849, 60ss.]). De quem podem ser as opiniões referidas pelo *magister*, ou seja, o autor ou autores que não mencionam aos presbíteros como destinatários ao examinar o *pasce oves meas* e que não distinguem entre a potestade dos bispos e a dos presbíteros? E mais, quem é o que nega o primado fundando-se não somente no âmbito da *sinécdoque*, mas também em sua reinterpretação, entendendo que as palavras dirigidas a Pedro o foram unicamente em razão de sua maior idade, de seu amor ardente, et.? Sem dúvida alguma, confirmando o que já havia adiantado o exame do quinto e sexto argumento

contrários ao primado, se trata aqui de Marsílio de Pádua. Ockham copia quase de maneira literal vários parágrafos da II parte do *Defensor pacis* para ilustrar a citação da opinião dos modernos. Uma vez mais, o livro IV do *Dialogus* III.I confirma a distância que existe entre o italiano e o inglês.¹³²

B) MATEUS 28,19-20

Aclarado quem é o interlocutor de Guilherme de Ockham ao discutir sobre o primado (isto é, da encarnação primeira da potestade eclesiástica), e examinada já a primeira objeção contra a leitura tradicional de Jn 21,17, podemos continuar com as mais importantes do resto. Em segundo lugar, o mestre retoma a passagem de Mt 28 em que Jesus ressuscitado envia seus discípulos. Em realidade, está enviando a todos e não somente aqueles que contemplavam a aparição. Com efeito, contra a opinião de Marsílio de Pádua, não demonstra que todos tiveram igual autoridade, mas que todos participavam por igual da missão de ensinar, pois foram enviados de maneira imediata por Cristo (não mediatamente através de Pedro). É certo, por outra parte, que tampouco se demonstra aqui que Simão fora superior ao resto. Por isso, a *pasce oves mea* pode ser lida como primazial sem contradizer outros versículos como os finais de Mateus. Mas, antes, são complementares: o que aqui se disse para todos se completa com a dimensões particulares da vocação de Pedro (cf. D III.I, lib. IV, cap. vi [853, 25ss.]).

¹³² O texto de Marsílio de Pádua a que me refiro é DP II, xxviii, 8-9. O de Ockham, D III.I, lib. IV, cap. iii (849,4ss.) Na passagem do *Defensor pacis* aparecem todas as razões mencionadas que Ockham atribui aos *moderni* contra a interpretação primazial de Jn 21,17. Por outra parte, esses argumentos aparecem uma e outra vez no DP (vide, por exemplo, DP II, xvi, 10). Sobre a consideração marsiliana do epíscopo e do presbítero, vide, sobretudo, DP II, xv.

C) MATEUS 23,8

Em terceiro lugar, se responde a outro texto da Escritura, também citado por Marsílio de Pádua: a proibição em Mt 23 de chamar alguém de mestre (cf. DP II, xxviii, 6). Como é possível, todavia, considerar Pedro superior aos outros apóstolos pelo caráter absoluto desse preceito? Ockham oferece aqui várias respostas, como se algumas não lhe convencessem de todo ou, melhor ainda, buscara uma réplica contundente graças aos diversos pontos de vistas afrontados. Se assinala primeiro que o veto aludido teve lugar antes da paixão, ou seja, antes de instruir a prelatura de Pedro e quando somente havia uma cabeça, Cristo mesmo. Outra interpretação correta pode ser que, ainda tendo em conta o primado, o que proíbe Mt 23 é substituir o Pai ou o Filho por alguém de carne e osso, e isso salva melhor o caráter absoluto do preceito (D III.I, lib. IV, cap. vi [853, 52ss.]). Mas, todavia, terceira resposta, a leitura moderna da passagem não se sustenta, é contraditória; como Cristo se dirige ali a todos e de maneira absoluta (cf. Mt 23,1), ficaria excluído para sempre e para todos receber ou constituir alguém como superior. Então, contra o que admite Marsílio de Pádua (DP II, xvi, 12, ou bem DP II, xxii, 14), não caberia sequer a possibilidade de que os apóstolos elegeram Pedro como seu superior (nem de que o fizeram os sucessores com o bispo de Roma ou com outro). Ademais, o testemunho da Escritura nos permite conhecer que entre os discípulos se chamavam mestre (por exemplo em 1 Tm 2,7 ou em 2 Tm 1,11), sendo assim que não cabe esperar que desobedecessem a um mandamento tão claro de Jesus Cristo. “Portanto, convém buscar uma forma diferente de entender as palavras prometidas [sic] de Cristo. Para evidência do qual se faz notar que Cristo ditou todas aquelas palavras (...) por causa dos fariseus e escribas, que ambicionavam dignidades e honras, amavam com veemência as glórias inúteis e faziam tudo por essas causas (...) [Cristo] não impôs igual autoridade a seus discípulos nem tampouco lhes proibiu toda superioridade, mas que quis lhes induzir a humildade e dissuadir da ambição e da vanglória proibindo ou aconselhando que não mostrassem seu magistério fora do caso de necessidade (que também incluía a utilidade)” (D III.I, lib. IV, cap. vii [854, 52ss.]).

2. MATEUS 16,15-19

Se o primeiro eixo da discussão a favor do primado tem sido Jn 21,17 (seguindo com isso uma larga tradição), outro texto neotestamentário é também argumento principal. Se trata nesse caso de caso de Mt 16: Cristo muda o nome de Simão (*Petrus*), assegura que edificará sua Igreja sobre tal pedra (*petra*) e lhe confia as chaves do Reino dos céus. Por sua parte, Marsílio de Pádua (DP II, iii, 2) cita Mt 16 em primeiro lugar entre os argumentos contrários à sua postura, ainda que se refira diretamente a célebre passagem das chaves: *et tibi dabo claves regni caelorum* (Mt 16,19).

Como ocorreu quando o mestre propôs como prova do primado Jn 21,17, também agora o discípulo introduz imediatamente objeções, convertendo assim a demonstração em uma polêmica que por sua vez complica e enriquece aquela. Com efeito, o capítulo xii apresenta novas dificuldades contra a interpretação primazial de Mt 16 ((D III.I, lib. IV, cap. xii). Delas, algumas já nos são conhecidas, pois têm sido apresentadas também contra Jn 21,17. Como ali, não cabe duvidar de que Ockham se identifica com a posição tomada pelo *magister*. Assim o indicam o peso da argumentação deste último e, também, algumas frases significativas que destacam dentro da objetividade do texto, traindo a intenção de seu autor (cf. D III.I, lib. IV, cap. xiii [859, 10ss.]). Mas então, se deve entender que o adversário principal segue sendo Marsílio de Pádua? Assim é. De igual maneira que o capítulo iii (em resposta a Jn 21,17) é quase uma citação literal de uma passagem marsiliana, o capítulo xii deste mesmo livro IV o é de outra parte do *Defensor pacis* (DP II, xxviii, 5 y 6). Ockham está enfrentando antes e sobretudo, ao que seguramente é seu contemporâneo italiano mais radical.¹³³

¹³³ É esse seguramente um dos lugares onde melhor se pode comprovar as diferenças entre um autor e o outro. Marsílio, que dedica a maior parte de seu *Defensor pacis* (a segunda) ao tratamento da potestade eclesiástica, reconhece o recebimento no primeiro tratado da parte mais política da maior obra de Ockham, o *Dialogus*. Obviamente, é um recebimento extremamente crítico e detalhado, com o desejo de não deixar uma possível saída. O inglês, de cujo pensamento político tem como eixo a *plenitudo potestatis*, tem a coragem intelectual (seguramente também vital, dado o lugar onde vivia) de não aceitar o que considera irrazoável do ponto de vista da filosofia e da teologia. Assim, talvez se possa ver com maior clareza as relações não somente entre Ockham e o paduano, mas entre cada um desses e Luis da Baviera.

Esclarecidos tais aspectos, voltamos agora as objeções de que é porta-voz o discípulo e as respostas que o mestre oferece (de parte de Ockham nesse caso). *Causa brevitatis*, não seguirei o autor para cada uma delas, mas pelas quatro principais.

A) SOBRE A IGUALDADE DE TODOS OS APÓSTOLOS

A primeira das objeções do discípulo é em realidade variante de uma razão muito estimada por Marsílio de Pádua (a igualdade fundamental de todos os apóstolos); por instituição divina somente há uma cabeça da Igreja e não é Pedro nem nenhum apóstolo ou outro homem qualquer, mas Cristo mesmo. Com efeito, responderá Ockham, isso não é compatível com testemunhos tão claros da escritura como Ap 21,24, e outros muitos tomados dos santos padres (a quem cita literalmente). Três exemplos merecem atenção especial: o papa Anacleto (sobretudo, dada sua proximidade ao período apostólico), o também papa Marcelo e Cipriano (de fato o capítulo xviii de D III.I, lib. IV [861-2] é quase por inteiro uma citação; cf. os capítulos xv, xvi, xxii). Todos os autores mencionados coincidem em interpretar o *tu es Petrus* como a concessão a Pedro de uma potestade que os demais apóstolos, sendo-lhe em plenitude, não gozavam. Essa potestade é a de ser cabeça sua e de toda a Igreja, isto é, o primado.

As provas *contra esta primeira objeção* apresentam um problema mais geral: que autores e escrituras devem ser cridas. O *Venerabilis Inceptor* presta nesse momento especial atenção a tal interrogação, talvez porque se dá conta da debilidade de Mt 16 para provar por si só no primado. Seus raciocínios a respeito são ecos do livro III do *Dialogus* III, inteiramente a questão (ao mesmo tempo, se pode considerar que esse livro III é uma comprida resposta a textos como o de Marsílio de Pádua em DP II, xix, intitulado “De algo prévio a determinação da autoridade e do primado já dito, ou seja, aquele em que a palavra dita ou escrita da verdade haja que prestar assentimento de fé e confissão de necessidade de saúde eterna”). Se não é indispensável assentir ao que se nos diz sobre questões de ciência (ainda que provenha de homens fidedignos), com efeito, disse o mestre, seria temerário não lhes prestar ouvidos e contradizê-los quando não há nenhuma

prova infalível (na Escritura) que dirima o problema.¹³⁴ O seria mais ainda nesse caso, em que se dão condições especiais: “[Os santos padres] não entenderam aquele sentido [primazial de Mt 16] concluindo por puro raciocínio a partir do texto, mas o receberam dos apóstolos, que o ensinaram sollicitamente como necessário a toda a Igreja de Deus. Portanto, [os padres] aprenderam não pela via da ciência e do raciocínio, mas como algo que lhes foi expressamente dito pelos apóstolos, a quem teriam que crer porque os apóstolos conheciam de modo muito certo o verdadeiro sentido daquelas palavras [Mt 16]” (D III.I, lib. IV, cap. xiv [860, 1ss.]).

B) SOBRE O “TU ES PETRUS”

A segunda dificuldade contra a interpretação tradicional de Mt 16,18 tem duas facetas. Na positiva, Marsílio precisa que o *tu es Petrus* não tem outro significado que declarar a constância de Pedro na fé ou o fato de haver sido o primeiro em confessar a divindade de Jesus. A segunda faceta, negativa, assinala as carências de Simão: era capaz de errar e pecar e, como o resto dos apóstolos, poderia ser *arquitecto*, mas não cimento (*fundamentum*, cf. 1 Cor 3,11).

A resposta do mestre nos é familiar e, dada sua evidência, não é estranho que Ockham a utilize com frequência. Todas essas objeções podem se resolver mediante uma distinção elementar entre o fundamento primário e o secundário. É certo que somente há um absoluto e necessário, sem a qual a Igreja mesma não

¹³⁴ Novamente, um tom mais alto do que é de costume no *Dialogus* é indício confiável de qual é a opinião do autor: D III.I, lib. IV, cap. xiii. No fundo é a distinção entre questões de ciência ou perícia (saber teórico) e questões de fato (conhecimento experimental). Em princípio, é necessário atender a quem tem o último, e não é essencial acreditar em quem é o depositário do primeiro (salvo demonstração necessária ou revelação divina, como no caso da Escritura). Ademais, nesse caso, a ciência dos santos padres se assimila aos fatos, posto que receberam daqueles que tiveram experiência (do primado), em quem se deve acreditar (os apóstolos). Cf. D III.I, lib. III, cap. xxii. Outro critério, já aludido com o termo tradicional, está operando também aqui e se faz explícito ao final do livro IV (*Dialogus* III): o acordo e recepção do primado por parte da Igreja universal (D III.I, lib. IV, cap. xxii [865,15ss.]). Isso distancia Ockham da *sola Scriptura*, mas ao mesmo tempo lhe permite rechaçar quando considera preciso autores pagãos como Aristóteles para apoiar-se mais na tradição da Igreja (sempre, claro está, no marco de sua própria filosofia).

pode se conceber: Deus e seu Filho Jesus Cristo. Unicamente o Senhor está livre de todo o erro e de todo o pecado, e é o cimento imutável. E, com efeito, isso não impede que se possa falar de outros fundamentos. Assim, o são todos os apóstolos (cf. Ap 21,24) e Pedro de uma maneira principal e universal. Por isso não é contraditório que no último caso sejam também pecadores. Afirmar o caráter absoluto do fundamento primário não impede afirmar ao mesmo tempo outros fundamentos, sempre relativos (cf. D III.I, lib. IV, cap. xix [862, 38ss.], y Lc 18,19).

C) SOBRE O “TIBI DABO CLAVES”

A terceira objeção se refere diretamente a segunda afirmação de Mt 16, 15-19, ou seja, *tibi dabo claves*. Se se conferiu a Pedro tal potestade em singular, antes que ao resto dos apóstolos, é somente para significar a unidade da Igreja ou bem porque foi ele o primeiro em confessar Jesus como Messias. Mas daqui não se segue, apesar do que afirmam as glosas não fundamentadas na Escritura, que Pedro tenha alguma autoridade sobre o resto dos apóstolos. Isto é, Pedro seria uma garantia ocasional da unidade desejada pelo Senhor para sua Igreja, mas nunca haveria sido instituído divinamente como primado (tese frequente no *Defensor pacis* II).

O que dizer a isso? Apelando a um princípio jurídico, Ockham esclarece que quando se confere a alguém uma potestade sobre outros, esta deve se entender em termos gerais, indefinidos, de maneira que nem prelado nem súditos tenham dívidas sobre o alcance de tal poder (D III.I, lib. IV, cap. xi). Agora, se, como parece, Cristo concedeu a Pedro a potestade das chaves em Mt 16, e não consta nenhum texto onde excluía a alguém dela, todos na Igreja estão sujeitos a ele (a *fortiori* também os demais apóstolos): “Portanto, Cristo não somente quis significar com aquelas palavras a unidade da Igreja na fé, mas também a unidade da cabeça presidindo a Igreja universal” (D III.I, lib. IV, cap. xix [863, 27ss.]). Ademais, a confirmação da igualdade de Marsílio busca de novo em textos como Mt 23,8, ou Mt 20,25ss. E seu paralelo Lc 22,25ss., de nada serve, pois ou bem são anteriores a instituição do primado ou bem tem outro sentido, exortar a humildade. Por isso, enfim, os glosadores *não se tiram nada da manga* ao ler a passagem citada em sentido primazial.

D) MAIS SOBRE A POTESTADE DAS CHAVES

A quarta e última das dificuldades aduzidas por Marsílio de Pádua sobre Mt 16 disse assim: Segundo glosam autores como Jerônimo, todos os apóstolos sem exceção gozam da potestade das chaves, de maneira que Pedro não a recebeu como autoridade especial. Mais ainda, tal poder não lhe foi concedido pelo *tibi dabo claves* (que está no futuro), mas depois da ressurreição, como consta em Jn 20,22-23.

A resposta de Ockham compreende um conjunto orgânico, lendo o Novo Testamento como um todo, o texto de Jn 20, e de Mt 16 que se vem comentando e o prévio, Jn 21 (cf. D III.I, lib. IV, cap. xxi [864,37ss.]). É certo que com o *tibi dabo claves* Cristo não concede a Pedro nem a potestade das chaves nem o primado (ainda que este último já esteja anunciado ao dizer-lhe *super hanc petram*). O poder de atar ou desatar que se lhe promete nesse momento lhe é conferido em Jn 20 (*accipite spiritum sanctum*), e, certo também, é similar ao de todos os demais apóstolos. Onde se encontra então o fundamento que permita afirmar o primado? Justamente em uma declaração posterior do senhor ressuscitado que, sem demérito da potestade confiada antes a todos os apóstolos, a concede a Pedro uma especial, a serviço da unidade e a frente de toda a Igreja. Essa declaração é *pasce oves meas* (Jn 21) e o que outorga é o primado. De novo temos voltado a este texto chave (D III.I, lib. IV, cap. xix [863, 8ss.]).

Mas sigamos por um momento com o debate sobre Mt 16. Ockham distingue em Pedro uma dupla potestade: a comum como todos os apóstolos e outra peculiar, que constitui isso que chamamos primado. A distinção é mais importante do que pode parecer à primeira vista. No livro IV do *Dialogus* III, o filósofo inglês introduz um capítulo muito curto em que tal distinção se aplica de maneira específica a Mt 16: *super hanc petram* anuncia a potestade específica de Pedro, *tibi dabo claves* promete o poder comum de atar e desatar. Até aqui nada novo, se não fosse pela explicação de conjunto que oferece: “Pedro, como qualquer um de seus sucessores, teve dupla potestade, uma de ordem e outra de administração (...). A primeira potestade foi prometida a Pedro por aquelas palavras: *tibi dabo claves* (...). A segunda lhe foi prometida por aquelas outras, *super hanc petram* (...). A primeira a recebeu antes da segunda, pois a primeira a recebeu ao mesmo tempo que os outros apóstolos, quando Cristo disse a ele [Pedro] e aos outros

apóstolos: *accipite spiritum sanctum* (...). A segunda potestade a recebeu quando Cristo lhe disse: *pasce oves meas*, e, ainda que essa potestade de apascentar foi dada a Pedro depois da potestade de atar e desatar, não obstante é independente desta potestade. Essa potestade a tem qualquer um que seja eleito como sumo pontífice, ainda que não seja sacerdote (o único que tem a potestade de atar e desatar), e é então verdadeiro papa quanto a essa potestade (...) e por ela, a última que Pedro recebeu, Pedro foi feito superior e prelado de todos os outros. Portanto, a Pedro se lhe prometeu o primado (...) por aquelas palavras *super hanc petram*" (D III.I, lib. IV, cap. xvii [861, 30ss.]).

As duas potestades se concebem não como facetas de um todo, mas como realidades diferentes posto que se podem separar. Uma é comum a todo o sacerdote e outra é exclusiva do papa, como primado, e lhe é própria desde o momento de sua eleição. Agora, essas potestades de ordem e de administração, não nos recordam, respectivamente, as autoridades essencial e accidental de que nos falava Marsílio de Pádua (cf. especialmente DP II, 15)? Com efeito, é difícil que um texto e outro não estejam em relação. No entanto, uma vez mais, o que Ockham pretende é rebater a concepção marsiliana do poder pontifício (sendo ele mesmo crítico agudo deste, não o esqueçamos). O acordo entre ambos chega ao sumo até a potestade de ordem ou essencial, confiada por Cristo aos apóstolos e sucessores, que se expressa, sobretudo, no sacramento da eucaristia e da penitência, e que é comum a bispos e presbíteros. Não obstante, e esse é o ponto essencial aqui, para Marsílio o poder accidental foi outorgado pelos homens e não confere nada de essencial, nenhuma autoridade sobre quaisquer outros membros da Igreja. Assim, a possível eleição de Pedro para isso que se chama primado foi feita por seus companheiros (nunca por Cristo, logo carece de qualquer instituição divina) e é puramente funcional. Pelo contrário, Ockham defende designação de Pedro à frente da Igreja pelo Senhor mesmo, e o primado se converte em algo substancial (não somente *administrativo* em sentido brando em que hoje poderíamos compreendê-lo).

C. PRIMADO E MONARQUIA PONTIFÍCIA

O livro IV (e com ele o tratado I) da terceira parte do *Dialogus* se encerra de uma maneira significativa: volta sobre o tema fundamental do livro II para aplicar as conclusões ali tiradas ao primado e assim obter mais luz sobre este. Recordemos

que, apesar de se encontrar no tratado I (dedicado a potestade espiritual), o livro II estuda qual seja o melhor governo não somente para o âmbito espiritual, mas também para o temporal, e ainda poderia se dizer que especialmente para este último. Por isso, os argumentos desse livro II são com preferência racionais (com o ponto de partida obrigado que é a filosofia política de Aristóteles), enquanto que no livro IV, dedicado exclusivamente ao estudo do primado (ou seja, ao governo espiritual) os argumentos são tomados antes de tudo da Escritura (ainda que em seu exame se utilizem argumentos dialéticos, jurídicos, etc.).

Com efeito, ao encerrar o livro IV aplicando ao primado o dito sobre o governo em geral, Ockham une a argumentação escriturística ao peso racional empregado no livro II a favor da monarquia como regime ótimo de governo (ao menos como questão de princípio).

Cristo ressuscitado, antes de ascender aos céus e deixar assim órfãos de sua presença aos apóstolos e demais discípulos, institui uma cabeça para que governe a Igreja universal e, seguindo um princípio elementar que também se encontra no direito comum, o confere tudo aquilo que necessita para cumprir seu trabalho. Se não houvesse deixado uma cabeça visível a frente da Igreja, se seguiriam inconvenientes e absurdos impróprios do corpo de Cristo. Agora, aceito que deva existir um princípio reitor, por que a monarquia primazial e não, por exemplo, um sistema colegial, aristocrático, como o concílio? “O regime ótimo é o de um, de maneira que somente um seja a todos os outros, pois tal regime e, sobretudo, o principado real (o ótimo segundo os filósofos que nisso não se equivocam) se assimila ao principado paterno, que é natural. Portanto, Cristo deu uma cabeça a Igreja universal (não muitas) e essa não foi outra que Pedro, pois nenhum Cristão jamais sustentou que qualquer outro apóstolo (ou não apóstolo) foi cabeça e príncipe dos outros apóstolos” (D III.I, lib. IV, cap. xxiii [865, 59ss.]).

Todavia, o discípulo coloca duas dificuldades (também presentes no livro II). *Em primeiro lugar*, se a premissa para afirmar a monarquia espiritual é que Cristo quis o governo ótimo para sua Igreja, isso mesmo se volta contra o primado *no caso de Pedro*, pois consta que Paulo é mais sábio e João mais santo; de haver sido Pedro o cabeça da igreja essa não havia sido regida de maneira ideal (e possível). Ockham *responde* usando de novo aqui uma distinção chave de sua filosofia política. Ainda que *regulariter* não seja o melhor que um presida ao que lhe são iguais em méritos, com efeito, pode sê-lo *casualiter*, por exemplo quando se presume que os iguais queiram obedecê-lo. E este é o caso, pois os bons discípulos estariam sempre dispostos a obedecer a Pedro em virtude da instituição

de que foi objeto por Cristo, e para o bem comum. Por outra parte, é claro que os rebeldes eram inferiores a Pedro em méritos (D III.I, lib. IV, cap. xxiv [866, 34ss.]).

A *segunda objeção* tampouco nega o princípio de que a monarquia seja o modo de governo ideal, mas assinala que em ocasiões convirá que seja substituída pela aristocracia. Portanto, Cristo não instituiu uma só cabeça à frente da Igreja, mas que deu a este a potestade para que se governasse como fosse conveniente em cada momento. A solução do *magister* a essa dificuldade nos é conhecida (cf. supra nossos capítulos 8 e 10 sobre o melhor governo). Sua chave está no que até aqui foi comprovado como ponto fundamental, a instituição do primado por Jesus Cristo. Se o fixou assim é que em verdade o principado real é ótimo. E, contudo, sendo somente esse o governo ótimo, pode haver casos em que a necessidade ou utilidade ditem a conveniência de outra forma de regime. No entanto, uma vez superadas as causas da exceção, se deverá voltar ao primado, como norma de governo na Igreja querida por seu próprio fundador (D III.I, lib. IV, cap. xxiv [866, 53ss.]).

* * *

Em *conclusão*, o problema da origem próxima da potestade espiritual é importante tanto quanto o problema do primado. Justificado este a partir de sua peculiaridade, que é a instituição divina (daí o peso das provas escriturísticas), se pode justificar também *a posteriori* pelo caráter natural do governo régio. Portanto, não há contradição entre o preceito divino *ad hoc* e o decreto criacional. Agora, esse acordo se estende não somente a situações regulares, mas também aqueles casos em que o bem comum exige uma mudança (temporal) de governo. O primado, sacralizado de alguma maneira por Ockham enquanto não duvida de sua instituição divina, é relativizado ao contemplar como perfeitamente possível sua substituição (temporal) por outras formas de governo. Essas são sempre secundárias em relação a ótima, a monarquia. Assim, por exemplo, o conciliarismo em sentido estrito não tem encaixe aqui; uma assembleia de crentes semelhante é tão falível como qualquer outra ou como qualquer cristão por si mesmo, pois, unicamente a Igreja universal é infalível (cf. D III.I, lib. III, caps. v-xiii). Guilherme de Ockham se parece com Marsílio de Pádua na crítica, as vezes furiosa, de que faz objeto o papado. No entanto, as filosofias de um e de outro divergem em pontos fundamentais como são o primado e o concílio. No inglês não se pode encontrar equivalência ao capítulo xxi do *Defensor pacis* II porque ele acredita na monarquia

pontificia como instrumento regular do bem comum dos crentes e na independência do poder espiritual ante o secular. Vale esse texto como amostra do pensamento de Marsílio de Pádua a respeito: “Três conclusões (...): primeiro, que convém que se definam as coisas duvidosas sobre a lei divina; segundo, que esta definição não compete a autoridade de nenhuma pessoa ou colegiado particular, senão ao concílio geral; terceiro, que o convocar e impor o tal concílio, estabelecer e determinar as pessoas idôneas para isso, o fazer observar o definido e determinado pelo mesmo concílio, e castigar os transgressores do estabelecido no estado e para o estado da vida presente, pertence somente ao humano legislador fiel, ou ao que com sua autoridade governa” (DP II, xxi, 7). Portanto, Marsílio não somente encerra a verdade no âmbito do concílio, mas além disso, entrega essa assembleia nas mãos do supremo legislador civil, em que confia até o ponto de substituir a *plenitudo potestatis* pontificia pela imperial sem dobras ou rachaduras alguma.

Pelo contrário, as armas de Ockham não se dirigem contra o principado do sumo pontífice em si, mas contra seus abusos, o primeiro dos quais é confundir a natureza de sua potestade, que é espiritual (*lex evangelica est lex libertatis*) e não secular (*coativa*), e o segundo trabalhar em consequência usurpando o que é próprio da autoridade civil, independente da eclesiástica em seu próprio âmbito. Assim, a *via média* tomada por Ockham não parece fruto da casualidade, mas consequência de uma eleição medida trabalhosamente.

Fica, pois, de se perguntar pela inter-relação entre as duas potestades cujos perfis têm tratado de desenhar em detalhe até aqui. O princípio de independência entre a esfera espiritual e a temporal se colocará à prova de muitas maneiras, posto que nenhuma delas se estagna: pelo comum, se exercem sobre os mesmos súditos e em um mesmo âmbito geográfico; em última instância, o fim que perseguem é um só, a bem-aventurança.

VI.
ARTICULAÇÃO DA POTESTADE CIVIL E DA
POTESTADE ECLESIASTICA

Depois de tentar precisar qual é a origem, natureza e função de cada uma das duas potestades, fica agora por examinar qual deve ser sua relação tal e como Guilherme de Ockham a concebe. E isso através do *Dialogus* III como fonte primeira em que se centra esse estudo. Sem dúvida, é aqui onde mais se pode lamentar que não haja chegado até nós o resto dos tratados anunciados no prólogo desta parte do *Dialogus* (se alguma vez foram escritos e não houve um momento em que Ockham considerou que bastava a respeito com outras de suas obras políticas). Estudadas a potestade civil e a potestade eclesiástica nos primeiros tratados, o resto deveria se ocupar, respectivamente, as atividades de João XXII, Luis da Baviera, Benedito XII, Miguel de Cesena, Guiral Ot, Guilherme de Ockham, e outras pessoas imersas na polêmica (D III, *Prólogo* [771, 25ss.]).

Esses sete tratados seriam importantes aqui porque traduziriam em termos práticos o que os dois primeiros enunciam de forma eminentemente teórica. Com efeito, no estado atual da questão, temos de apelar a outras obras do *Venerabilis Inceptor* para fazermos uma ideia de tal tradução. Em realidade, está presente em todas elas de uma maneira ou outra, mas creio que seria especialmente útil ter em conta dois de seus trabalhos mais breves: a *Consultatio de causa matrimoniali* e *An princeps* (um título também precioso a respeito é o *De electione Caroli quarti*, mas já sabemos que deve ser utilizado com suma prudência ou, melhor, deixado a parte, dada a probabilidade de que seja uma obra espúria). O tema da *Consultatio* pertence em princípio ao âmbito espiritual-eclesiástico, enquanto o segundo, o pagamento de impostos, convém antes de tudo ao âmbito secular. Com efeito, ambos, em termos concretos em que se colocaram, foram casos exemplares de concorrência (e colisão) entre as duas potestades, como já vimos no capítulo 4.

Não obstante, no *Dialogus* III está já desenvolvido o problema de qual deva ser o exercício das duas potestades e sua articulação do ponto de vista que aqui se tem tomado, ou seja, teórico antes de tudo (e nisso o *Dialogus* tem muitas vantagens sobre outros textos mais práticos e mais polêmicos). De fato, se pode considerar que nada menos que três livros do *Dialogus* se dedicam a questão. Da perspectiva da potestade civil, os livros II e III do Tratado II; da perspectiva da potestade eclesiástica, o livro I do tratado I. Em realidade, tudo parte desse último, não somente porque inaugure a Parte III do *Dialogus*, mas também (e, sobretudo) porque toda a filosofia política ockhamista nasce e se estrutura a partir da pergunta que ali se coloca (que potestade tem o papa) e da resposta fundamental que recebe (o pontífice não goza de *plenitudo potestatis*).

Em consequência, tratarei de examinar qual é o âmbito próprio para o exercício do poder tanto temporal quanto espiritual, e que influência podem exercer cada um na outra esfera. Dois termos se revelam chaves na hora de compreender tudo isso: *regulariter* e *casualiter*, isto é, o campo de intervenção ordinário de cada potestade e aquele outro que somente sob condições extraordinárias (i) pode ser objeto de sua atuação.

Mas antes um esclarecimento, andando entre os capítulos anteriores e os próximos (aos quais essas linhas servem de introdução). Estamos ante dois poderes realmente distintos, ou bem se pode falar de uma confluência tal que ao fim um fica sujeito, reduzido ao outro? Talvez se possa considerar que a pergunta poupa já aqui, depois do que já se tem dito sobre uma e outra potestade. Com efeito, não é de todo gratuita. A primeira razão se compreende a luz do propósito fundamental de Ockham, negar a daninha e ilegítima dependência a que o papado quer submeter o império. A distinção radical entre um poder e o outro lhe permite justificar a autonomia do imperador frente aos abusos pontifícios.

Ademais, talvez se possa encontrar uma segunda razão na diferença que Ockham quis marcar a respeito de um companheiro de viagem que para ele lhe resultou ao menos tão incomodo como a seu comum protetor, Luis da Baviera. Me refiro a Marsílio de Pádua. Este não somente negava ao papa e a Igreja qualquer poder coativo, secular, mas que ao fim reduzia essas instituições a uma espécie de ministério ou delegação do império para assuntos religiosos. Isto é, que, apesar de reconhecer-lhe uma particularidade (ao menos o objeto específico de seu trabalho), a potestade espiritual, se assim se pode chamar, ficava verdadeiramente reduzida a secular em um esquema monista sem matizes, tal e como vimos em nosso primeiro capítulo.

Portanto, não é estranho que Ockham, antes de tratar o âmbito específico e o acidental de cada potestade, queira precisar de maneira explícita a distinção de natureza que ele concebe entre elas: são poderes independentes, nenhum deles procede de outro (cf. por exemplo D III.II, lib. II, cap. i [903, 1-4], onde se prova por diferentes autoridades que a autoridade pontifícia é distinta a da lei dos francos e, *a fortiori*, da imperial).

O que nos capítulos anteriores se tem abordado do ponto de vista da instituição de origem, agora se aborda da perspectiva do objeto de governo. Com efeito, o ponto de partida para falar de exercício e da articulação entre as duas potestades é este: “O papa tem a potestade no espiritual e o imperador no temporal” (D III.II, lib. II, cap. ii [903, 19], texto em que destacam as duas citações

de Inocêncio III, sobretudo, seu uso da imagem das duas luminárias contra a interpretação curialista). E essa é uma primeira caracterização de cada um dos dois âmbitos: “Pelo temporal se entende tudo aquilo que concerne ao regime humano, ou seja, ao gênero humano constituído na única natureza sem nenhuma revelação divina, e que segue aqueles que não admitem outra lei que a natural e a humana positiva, e aos que nenhuma outra lei lhes é imposta. Em vez disso, pelo espiritual se entende aquilo que concerne ao regime dos fiéis enquanto é disposto pela revelação divina! (D III.II, lib. II, cap. iv [904, 31ss.]).

Conforme esta definição, o âmbito específico da potestade temporal é aquele que convém ao direito natural e ao direito (humano) positivo, e o próprio da potestade espiritual é o que convém ao direito divino positivo. As páginas seguintes teriam como objetivo precisar esta primeira aproximação, sobretudo, ali onde a linha de demarcação pode se achar confusa, dando lugar a intervenção do papa ou do imperador naqueles assuntos que por regra geral (*regulariter*) lhe estariam vedados.

13. DA PERSPECTIVA DA POTESTADE CIVIL

A. NO AMBITO SECULAR

1. O IMPERADOR E OS REINOS

Ockham participa da visão clássica segundo a qual o imperador é o rei dos reis, ou seja, cabeça (mais ou menos universal) dos reinos particulares. Dando um passo a mais, se trata agora de ver qual é a relação concreta do imperador como os reis: é por acaso um senhorio universal e efetivo sobre todos e cada um dos reinos da terra? É, pelo contrário, uma primazia honorífica? Ou bem se pode falar, dependendo dos casos, de ambos os tipos de governo, um eminentemente sobre todos os reinos e outro imediato e efetivo sobre uns poucos? A situação tem

mudado com o curso da história? Como um Império *Romano*, o único considerado, pode manter seu domínio sobre todo o *universo*?

Observe-se de passagem que, neste tema, o diálogo com Marsílio, se existe, é muito menos importante que no anterior, a discussão sobre o primado. Os dois são partidários do Império, ainda que Ockham de forma moderada. O *inimigo* seria, por uma parte, o reino que se extra-limita em sua independência e, por outra parte, e sobretudo, o papado que intervém de maneira ilegítima.

A) TODOS OS REINOS ESTÃO SUJEITOS AO IMPERADOR NO TEMPORAL

Ante as questões apresentadas, o mestre do *Dialogus* oferece uma primeira tese: por direito, todos os reinos do mundo estão sujeitos no temporal ao imperador dos romanos (D III.II, lib. II, cap. v [904, 53s.]). O princípio fundamental pelo que se prova essa postura é de índole histórica e se expressa, como de costume, em forma de silogismo. Houve um momento em que todo o mundo esteve sujeito ao império e este não tem sido privado dos direitos de domínio que lhe assistam, logo todos os reinos seguem estando sujeitos ao imperador. A maior se demonstra com o testemunho de Lc 2,1 sobre o registro do *universo inteiro* e, mais importante ainda, com a *Doação de Constantino*, segundo a qual todo o universo estava sujeito de *iure* ao imperador.¹³⁵ Por sua parte, a menor é patente, já que não consta que nenhum direito, nem humano nem divino, haja despossuído o império de sua ascendência sobre o universo, e tampouco homem algum pode privar o imperador de seus direitos, pois todo homem é inferior ao governante supremo.

As *objeções* são postas em seguida pelo discípulo mediante três títulos que despossuiria o Império Romano de seu domínio sobre o resto do mundo: a rebelião armada dos povos antes subjugados pela força; a culpa do imperador ao tratar injustamente aos reinos súditos ou não os defender adequadamente, e, por fim,

¹³⁵ Sobre a *Doação de Constantino*, vide Fuhrmann, *Das Constitutum Constantini*. Sobre sua discussão ao longo da Idade Média, especialmente entre os canonistas, vide Maffei, *La Donazione di Constantino nei Giuristi Medievali*, e também Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen*.

alguma prescrição dos direitos adquiridos com anterioridade (D III.II, lib. II, cap. v [905, 39ss.]; o texto de Goldast não indica que seja o discípulo que intervém nesse momento, mas o sentido do texto o deixa ver com clareza).

Com efeito, o mestre *responde* a cada um desses títulos, tratando de invalidá-los. Em primeiro lugar, reconhece que boa parte do mundo foi subjugada *pela força*, mas considera que logo se aceitou de bom grado, espontaneamente, o domínio imperial, e depois não há volta para trás. Se trataria aqui de uma espécie de contrato que, uma vez firmado, é irreversível e não sujeito a prescrição. *A culpa*, talvez o título de maior peso contra o domínio universal, é também rechaçada: nem se encontra delito suficiente no imperador ou nos romanos para privar-lhes se seus direitos, nem haveria outro procedimento para isso senão o acordo de todos os mortais ou de seus governantes, coisa que tampouco ocorreu (cf. o capítulo 9 deste trabalho). Por último, tampouco há *prescrição* possível contra um direito imperial desse tipo, pois nem o súdito está autorizado a prejudicar sem causa a seu governante nem este pode atuar em prejuízo de si mesmo (por exemplo dividindo ou alienando seu império; cf. por exemplo D III.II, lib. II, cap. vii [908, 39ss.]).

Definitivamente, Ockham parece tomar uma postura decidida a favor do império e contra toda a possibilidade de reduzir o alcance de seu domínio. Agora, está propondo um poder efetivo do imperador sobre todas e cada uma das partes do mundo? Seria tão cego para defender semelhante anacronismo, posto que um domínio semelhante somente se deu até nove séculos antes e isso de maneira aproximada? A chave para responder a estas questões se pode encontrar na caracterização exata desse poder feita pelo mestre. Tanto na argumentação primeira como nas respostas as objeções, o texto insiste que se trata de um domínio de *iure*, ou seja, não necessariamente efetivo, imediato, de primeira mão, como é o governo de outros príncipes sobre seus súditos. Também por essa razão é admissível que um autor como Ockham, que, se não coloca em dúvida a autenticidade da *Donatio Constantinii*, a partir de sua interpretação curialista, utilize agora esse documento. Se trata de defender o poder universal do imperador (não do papa), mas um poder de direito mais do que de fato (D III.II, lib. II, cap. v [905, 31s.]).

Assim pois, a conclusão a que chegamos pelo momento é que Ockham aceita um *primado* do imperador sobre todos os reinos do mundo, tomando como fundamento uma premissa histórica mais ou menos acrítica. Com efeito, frente a recuperação anacrônica do poder imperial que faz Marsílio de Pádua, o inglês se

situa também aqui em uma *via media*. O domínio universal é coerente com o modo de governo defendido por Ockham como ideal e com seu conceito de humanidade como um corpo único. Somente as monarquias locais não responderiam de todo a sua visão. Mas, ademais, o domínio universal *de direito* lhe permite assumir o que era uma realidade durante toda a Idade Média: o imperador, ao menos em relação a boa parte dos territórios, governa de um modo honorífico, de segunda ordem, enquanto que os reis são os governantes imediatos dos súditos nos distintos lugares do império.

B) O DOMÍNIO UNIVERSAL DO IMPERADOR FOI PRETÉRITO

Pelo contrário, a segunda tese defende que alguma vez o imperador dos romanos foi dono de todo o mundo, mas não o era então, no século XIV (D III.II, lib. II, cap. vi [906,13ss.]). Aprova dessa tese é um bom exemplo da dificuldade a que com frequência nos enfrenta o *Dialogus*. Os quatro argumentos fundamentais do mestre a seu favor parecem defendidos com tal tenacidade que pode conduzir a impressão que se está errado ao atribuir a Guilherme de Ockham a primeira das duas teses; mas deveria ser essa segunda a própria do autor, dada a extensão e o esforço posto em sua argumentação. Com efeito, alguns capítulos mais adiante, se pode comprovar que não é assim. O laborioso das razões a favor se mostra finalmente como um artifício para mostrar sua debilidade. E é que surgem questões cada vez mais relevantes sobre a relação Igreja-Império; por isso convém desmembrá-las até chegar ao que o filósofo considera a verdade. Uma verdade que de novo terá um caráter matizado, longe de um radicalismo quase sempre mais fácil.¹³⁶

¹³⁶ Por colocar somente um exemplo, Ockham admite a legitimidade das possessões ainda daqueles príncipes que negam a autoridade imperial sobre eles. Se esta existe, esses governantes ficariam fora da lei e, portanto, despossuídos de tudo. Com efeito, como seguramente vai se seguir as piores consequências desta posição radical que de outra mais moderada, Ockham buscará a justificação de tais príncipes e suas propriedades (e *a posteriori* de suas doações a Igreja).

O primeiro dos quatro argumentos se fundamenta nas declarações pontificias que admitem a pretensão dos francos e outros povos de não estar sujeitos ao império, não lhes contradizendo em nada (D III.II, lib. II, cap. vi [906, 30s.]); essas declarações devem ser aceitas, pois procedem do papa. Portanto, o que está em jogo nesse primeiro argumento é o caráter da autoridade do sumo pontífice e somente de maneira secundária o domínio próprio do imperador. Tendo isso em conta, pode agora se observar que a resposta do *magister* tem duas vertentes: uma de direito (quando devem se aceitar as afirmações do papa e que matérias pode resolver) e outra de fato (se os pontífices afirmaram que o imperador não tenha domínio sobre todo o mundo).

Sobre o último, Ockham responde que não se encontra documento algum em que os papas declarem, com intenção de definir e determinar, que o reino franco ou outra parte do império pode abandonar a sujeição ao imperador. Mas o problema central não é este, mas uma questão de direito. A afirmação fundamental do franciscano inglês é bem conhecida para o leitor da *Opus nonaginta dierum* ou *Dialogus* I (por citar somente algumas de suas grandes obras). “Aquele que aprova o papa, também nós devemos aprová-lo (...) quando o papa, pela autoridade de seu ofício, aprova algo de modo justo e católico determinando-o e definindo-o. Se ao invés o papa aprova algo de maneira injusta e não definindo nem determinando, então não temos que aprová-lo. (...) Mas, se o papa aprovasse isso [a desobediência ao império] definindo-o e determinando-o, como não o aprovaria justamente, nós não estamos obrigados a aprová-lo” (D III.II, lib. II, cap. viii [908, 51ss.]).

Duas distinções estruturam este texto. Em primeiro lugar, um princípio exegético primário: nem todas as declarações pontificias gozam do mesmo nível dogmático. Somente aquelas em que a intenção do papa, atuando como tal, é *definir e determinar* devem ser aceitas como infalíveis. Ao menos, este seria o termo com que se estaria tentado traduzir hoje o que Ockham queria dizer na citação anterior. Com efeito, nem a infalibilidade pontificia estava de todo clara no momento histórico que nos ocupa¹³⁷ nem Ockham está disposto a aceitá-la como tal: nenhuma pessoa nem grupo concreto na Igreja e destinatário privilegiado da promessa de Cristo em Mt 28 assegurando a permanência na verdade até o final dos tempos. Somente a Igreja como tal é objeto da promessa. Por isso, ainda que a intenção do papa seja *definir e determinar*, pode se equivocar, e tal seria o caso

¹³⁷ Ver *supra* a nota 131.

se se declara, injustamente, que alguma parte do império não está sujeita ao imperador.

Limitado dessa maneira o poder de decisão pontifício, não é de estranhar a dificuldade que o discípulo apresenta: então não haveria maior razão para admitir o afirmado pelo papa que o dito por qualquer bispo ou perito na Escritura. A objeção tem um claro fundamento: se o problema da infalibilidade na Igreja se move do polo da autoridade para o polo da verdade, isso significaria que a última palavra é do sábio, não do pontífice. Não obstante, Ockham opta por se esquivar de uma vez mais da lógica demasiada simples. O papa tem a seu favor uma presunção de verdade única na Igreja, de tal maneira que, em princípio, o que afirma deve ser aceito tanto em público quanto em privado (salvo que haja segurança sobre seu erro). Pelo contrário, se pode duvidar e se discutir em público sem temor o dito por qualquer inferior ao pontífice (D III.II, lib. II, cap. viii [909, 9ss.]).

Uma *segunda* objeção do discípulo mergulha nesses problemas. Com efeito, se quando uma questão discutida é levada à cúria para ser resolvida, os cristãos não podem tomar partido até que o pontífice se haja pronunciado, *a fortiori* não podem rechaçar uma proposição já aprovada pelo papa. A *resposta* do mestre reafirma o direito dos crentes para rechaçar os erros patentes do sumo pontífice em matéria e de bons costumes. Pelo mesmo, porque a verdade é mais importante que a autoridade, quem está seguro pela Escritura ou a tradição de que opção é a correta deve abraçá-la por muito que esteja *sub iudice*. A verdade não pode se deixar em suspenso quando se conhece; como o papa não deve duvidar sobre a ortodoxia quando se lhe apresenta uma dificuldade, tampouco pode obrigar os cristãos a que duvidem enquanto se resolve a querela, tomando como igual o falso e o verdadeiro (D III.II, lib. II, cap. viii [909, 26ss.]). Essa colocação, feita primariamente sobre os conteúdos de fé, é válida também no que se refere ao domínio universal de *iure* por parte do império (âmbito dos *costumes*), que se *pressupõe* como verdade.

O *segundo* dos quatro grandes argumentos é como segue: houve reis e outros personagens, reconhecidos como santos pela Igreja, que não aceitaram o imperador como superior no temporal; por exemplo, esse é o caso de São Luis de França, e nem dele e nem de outros se pode pensar que aprovassem algo indigno (D III.II, lib. II, cap. vi ([906, 32ss.])). Por três vezes intervém o discípulo para tentar explicar as manifestações dos santos aludidos sem que por isso remova nada do domínio universal do imperador. Com efeito, o mestre não admite nenhuma das razões: a ignorância do direito não escusa quando deve ser conhecido,

maximamente por quem tem oportunidade de perguntá-lo a outros mais peritos que eles e em assunto tão grave como o bem comum de todo o gênero humano (que é o que entra em jogo ao falar do império — D III.II, lib. II, cap. vi [906, 58s.], onde se pode rastrear o apreço de Ockham pelo império).

Não obstante, o *magister se revelará* em alguns capítulos mais adiante, manifestando assim a opinião final do *Dialogus* a respeito, ou seja, a de Guilherme de Ockham. A ignorância desculpa quem, como São Luis, não reconheceram o domínio imperial, sobretudo, se estiveram a ser perguntado pelo imperador, e se não lhes era fácil saber que lhe deviam obediência nem contavam com peritos que os advertissem disso (D III.II, lib. II, cap. ix [910, 10ss.]).

Algo similar ocorre com o *terceiro* dos grandes argumentos, também rebatido finalmente para dar razão a primeira tese (o governo universal do imperador). Com ele voltamos a ter o sumo pontífice como coprotagonista, prova do interesse de Ockham em examinar cuidadosamente suas intervenções a respeito dos governantes temporais. Se convém ao papa por ofício instruir aos laicos (e em especial aos príncipes) no que concerne a fé, aos bons costumes e a justiça, os pontífices deveriam lhes ensinar a sujeição como súditos do império; com efeito, isso não ocorreu assim. Não seguirei aqui os pormenores das dificuldades apresentadas pelo discípulo, nem as respostas do mestre a favor da segunda tese (negação do domínio universal do imperador). Como no argumento anterior, o centro da disputa se encontra no que os implicados devem ou não conhecer. Com efeito, uma das réplicas do discípulo merece atenção especial: “Alguns estão verdadeiramente sujeitos ao império romano de *iure* e, não obstante, não querem estar sujeitos *de facto*. Esses não possuem nada com justiça, pois não o possuem segundo o direito do imperador (...). Nenhum súdito do imperador ou do rei possui algo com justiça se não é por direito dos imperadores ou dos reis. Em consequência, se todas as nações estão sujeitas de *iure* ao império romano, nenhum rei ou príncipe ou outro laico possui algo justamente se renuncia ao direito do imperador e não que estar sujeito a ele. (...) E de tudo aquilo que possuem injustamente não podem dar esmolas ou doar algo a alguém ou [fazer] oblações públicas ou ofertas ou sacrifícios. (...) Além do mais, pecam todos os clérigos ou religiosos que, fora do tempo de necessidade e abertamente, recebem doações, esmolas, oblações ou sacrifícios daqueles que possuem *de facto*, mas não *de iure* os reis, príncipes e outros laicos que rechaçam se sujeitar ao império romano” (D III.II, lib. II, cap. vi [907, 30ss.]).

O encadeamento de razões parece férreo e as consequências do senhorio universal do imperador suficientemente indesejáveis (incluindo as repercussões sobre a Igreja). Ockham, a quem chamo de realista em várias ocasiões, não admitirá para salvar o império que todas as propriedades dos príncipes sejam injustas; quem defendeu tão encarecidamente a pobreza, não poderia, com efeito, considerar injustas as doações feitas a Igreja em geral e aos franciscanos em particular. O remédio seria pior que a enfermidade. A segunda tese, contrária o governo universal do imperador, parece sair vencedora com clareza. Será assim?

Em realidade, a resposta definitiva a esse terceiro grande argumento se encontra precisamente no caráter *realista* da obra política do inglês. É certo que os pontífices devem instruir os príncipes sobre a fé, os costumes e a justiça. Não obstante, há um limite elementar para esse trabalho: não pode lhes ensinar tudo a respeito, pois é demasiado amplo. Então não se deve concentrar no seja mais conveniente para cada momento histórico, ou seja, no mais útil e necessário. Agora, dado que os imperadores não exijam a sujeição de todos os reis que de direito eram seus súditos, e dado que esses príncipes rechaçam o domínio imperial, poderia ser mais conveniente calar nesses momentos tal verdade (ainda que nunca afirmando falsidade contrária). Por isso a ignorância provável justifica aos reis que contestam o domínio imperial (D III.II, lib. II, cap. ix [910, 22ss.]). Assim, também se pode responder agora definitivamente a dificuldade sobre a propriedade e o uso dos bens por parte dos príncipes sujeitos ao imperador: justificados pela ignorância, atuam de boa-fé, e isso não somente permite sua permanência legítima a frente dos povos, mas também a propriedade e a administração dos bens. Contudo, este domínio é conforme o direito imperial por muito que (de boa-fé) não queiram admiti-lo (D III.II, lib. II, cap. ix [910, 39ss.]): o senhorio imperial *de iure* sobre todo o universo se mantém como princípio.

Finalmente, um *quarto* grande argumento contra este princípio (expresso na primeira tese) afirma que segundo o direito canônico há muitos que não têm superior e isso não seria verdade se todos estivessem sujeitos ao imperador no temporal (D III.II, lib. II, cap. vii [907, 57ss.]; cf. Inocêncio III, “Per venerabilem”, em: Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*. III, IV, 17, 13). Como é costume nesta parte do *Dialogus* III, o mestre começa defendendo o argumento (até o ponto de responder as objeções do discípulo) para logo desvelar sua verdadeira opinião.

Acima dos detalhes do diálogo, importa a discussão de uma passagem da citação *Per venerabilem* de Inocêncio III.¹³⁸ Citado, em princípio, a favor da segunda tese, será convertido pelo mestre em apoio da primeira, isto é, do domínio universal do império. Densa em conteúdo, a interpretação do texto pontifício é preciosa para terminar essa seção dedicada a relação entre império e os reinos, pois não somente articula esta, mas que também inclui ao outro grande poder, o pontífice. Vale a pena por isso colocar diante da letra de Guilherme de Ockham: “[*Per venerabilem*] fala do rei da França, em relação ao qual o imperador se considera ao menos *de facto*, pois o rei da França não está sujeito, já que nem de palavra nem de fato [o imperador] mostra que *de iure* deve dominar o rei da França. Em cujo caso, por erro ou negligência do imperador, o papa obtém tal jurisdição sobre o rei da França não pela potestade que lhe deu Cristo, mas pelo costume. Se [o rei da França] se sujeita, o papa não teria de nenhum modo potestade sobre ele. Não porque o rei da França não reconheça falsa e injustamente o domínio do imperador, mas porque o imperador descuida ou ignora seus próprios direitos, os quais tem sobre o rei da França e sobre todos os laicos. Como também o juiz eclesiástico pode intervir na jurisdição secular quando o juiz secular é negligente para fazer justiça (...). Deste modo, o papa pode em muitos casos suprir a ignorância ou negligência do imperador sobre seus súditos” (D III.II, lib. II, cap. vii [908, 24ss.]).

Com efeito, nessas linhas estão contidos os princípios fundamentais da relação império-papado (com os reinos como pano de fundo). Em primeiro lugar, o imperador tem domínio *de iure* sobre todo o universo, e ninguém pode suprimi-lo nem atuar contra com justiça. Isso é assim, inclusive, quando o imperador é negligente e falta as obrigações de seu cargo como é manter a integridade do império. Agora, em segundo lugar, se admite uma possibilidade de intervenção pontifícia para suprir esse defeito do imperador. Esta intervenção tem, pois, várias características muito importantes: somente é possível em certos casos (*casualiter*),

¹³⁸ “Insuper cum rex Franciae superiorem in temporalibus non recognoscat, sine iuris alterius laesione in eo se iurisdictioni nostra subdere posuit” (D III.II, lib. II, cap. vii [907, 63ss.]). Nesses capítulos do *Dialogus* sempre surge em primeiro lugar o exemplo do reino francês. Isso não é estranho conhecendo a história das relações deste com o império e com o papado. Caso paradigmático da independência buscada por este reino frente a outros poderes é a polêmica em ter Felipe, O Belo, e Bonifácio VIII no princípio do século XIV (cf. o magistral volume de Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*).

a saber, como suplência ou apoio da potestade temporal quando esta não é desempenhada adequadamente; não está justificada em absoluto pelo direito divino, mas pelo costume, digamos pela conveniência política (ou seja, não foi confiada ao papa por Cristo e por isso não faz parte da natureza, da essência peculiar do poder espiritual do pontífice). Portanto, o domínio que o papa pode ter sobre um reino se limita a um momento de emergência e, sobretudo, não lhe é próprio, mas uma espécie de delegação até que o imperador volte a cumprir regularmente suas funções. Igualmente, a independência total que reclamam alguns reinos não deixa de ser falsa como princípio, ainda que possa se permitir quando não haja má consciência e talvez, sobretudo, quando se opõe a tais pretensões suporia para o bem comum, maiores males do que os suportar.

Contudo, podemos nos perguntar se as exceções ao princípio imperial, por muito que sejam fruto de uma oportuna conveniência, não conduziriam a destruição mesma do império. Dito de outra forma, Ockham não deixa aberta a porta para uma concepção puramente nominal do império quando, para salvar os fatos, admite certa independência dos reinos ou a intervenção pontifícia sob estes? A resposta é afiada no terreno da filosofia política (pode ser que nem tanto na prática): nem sequer o imperador pode atuar de maneira alguma que contribua para a destruição do império (por exemplo, concedendo a independência de pleno direito a alguns reinos), muito menos ao papa, posto que em sua atuação nesse campo será sempre suplementar, em ordem ao bem comum, e nunca pode se converter na origem de um mal como é a diminuição ou desaparecimento do império (D III.II, lib. II, cap. vii [908, 36ss.]). Portanto, este segue sendo o ideal político de Ockham, um princípio universal de governo equivalente no temporal ao que o pontificado é no âmbito espiritual. A diferença esbarra supostamente na natureza de cada qual (secular versus espiritual) e também no grau de universalidade em relação aos súditos: unicamente o domínio do imperador alcança a todos, enquanto que o sumo pontífice somente tem jurisdição própria sobre os fiéis, os membros da Igreja (D III.II, lib. II, cap. vii [908, 43,s.]). Desta maneira entramos na segunda seção sobre o exercício da potestade temporal.

2. O IMPERADOR E OS SÚDITOS

Guilherme de Ockham coloca este segundo problema no âmbito secular, ou seja, se referindo aos súditos ao imperador em matéria temporal. Com efeito, também aqui aparecerá necessariamente o juiz eclesiástico e qual deve ser a relação do príncipe com ele. A necessidade vem dada pelas condições reais da sociedade estudada. Em teoria se pode distinguir com clareza entre pessoas eclesiásticas e pessoas seculares, mas na prática há uma zona de intersecção que deve ser afrontada pelo filósofo (cf. D III.II, lib. II, cap. iii).

Outro aspecto destacável a esse respeito é que se o horizonte global é o bem comum, a constante referência aos súditos maus nos recorda que uma função fundamental do poder civil é a correção ou castigo dos criminosos. Este é um aspecto negativo que pode evocar a origem remota da potestade secular: não é causada pelo pecado original, mas sim nasce por ocasião da queda; por isso, ainda que não seja ela mesmo pecado, a potestade temporal implica uma carga negativa (por exemplo, em suas funções) que seria impensável se fosse própria já do estado de inocência. Em consequência, a pergunta concreta que se coloca é se o imperador pode castigar aos súditos maus por qualquer crime. Como resposta, o mestre apresentará três teses, a última das quais é significativamente denominada *via media*.

A) TESE CURIALISTA: AS QUESTÕES SEculares CORRESPONDEM AO PONTÍFICE

Depois do dito, a primeira tese surpreende somente em uma parte: as questões seculares, e em especial a correção dos criminosos dessa índole, corresponderiam ao juiz eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. x [911, 31ss.]). Ainda que se exponha com objetividade que o *magister* tenha feito profissão o princípio do *Dialogus*, essa tese é claramente polêmica. Parte da afirmação contrária (o imperador pode castigar qualquer um de seus súditos por qualquer crime secular), e busca sua inversão apelando a diversos lugares da Escritura e, sobretudo, do direito canônico. Agora, se nesses se reconhece o direito do juiz eclesiástico para intervir em crimes seculares, e é assim que o mesmo súdito não deve ser castigado por causa de idêntica falta por distintos juizes (que não estão hierarquizados entre si), então somente um dos juizes poderá arbitrar, e este é o

eclesiástico. Justificação última? Se ambos puderem intervir, se originariam discussões entre eles com grande perigo para o bem comum, pois nenhum terceiro é juiz superior dos dois mencionados, secular e eclesiástico.¹³⁹

O que responder a essa tese? O mestre toma quatro das autoridades citadas para um exame mais exigente; este concluirá em vários princípios que negam a hegemonia judicial do papa, ainda que admitam sua intervenção em certos casos (o jogo entre os advérbios *regulariter* e *casualiter* estrutura sempre a articulação das duas potestades). A *primeira autoridade* que fala de intervenção dos bispos como juizes no secular é uma decretal de João IX (“Extra. de officio iudicis ordinarii. Perniciosa”, em: Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*. II. I, 31, 1; vid. D III.II, lib. II, cap. x [911, 5s.]). Em poucas linhas o *Dialogus* oferece duas respostas. Uma delas supõe certa postura média entre o juízo universal do imperador e do pontífice: a decretal se referiria aos clérigos e aos laicos sujeitos no temporal aos bispos (D III.II, lib. II, cap. xvi [915, 37ss.]). Ou seja, propõe uma distinção não de culpas (temporais e espirituais), mas de súditos: os sujeitos aos bispos são julgados por eles, seja qual for seu crime, e os sujeitos aos príncipes por estes (ainda que talvez não quando se trate de faltas no espiritual, pois se trata de uma curialista, que dificilmente admitiria a intervenção do governante secular em matéria espiritual).

Como poderemos comprovar em outros lugares de sua obra, a segunda interpretação possível da decretal mencionada é mais coerente com o pensamento de Ockham (D III.II, lib. II, cap. vii [908, 24ss.]): “De outro modo, se diz que se fala indistintamente de tudo quando os juizes seculares são negligentes para punir devidamente o adultérios e outros crimes seculares. Assim pois, os juizes eclesiásticos castigam as fornicções e outros muitos crimes em muitas regiões porque os juizes seculares não castigam tais crimes ou favorecem os criminosos. Portanto, se os juizes seculares realizaram o castigo devido e suficiente de fornicções, adultérios e outros crimes seculares, os juizes eclesiásticos não

¹³⁹ Vide D III.II, lib. II, cap. x (910, 62ss.). O argumento da unicidade do juiz e repete com frequência em Ockham, e sem dúvida é comum a outros autores. Como não há distinção de pessoas entre o poder legislativo e o judicial, o legislador fiel que não conhece superior de Marsílio de Pádua tem como fundo a razão da unidade; de fato, é fundamental em Marsílio para afirmar que a garantia da paz (*defensor pacis*) é a existência de uma só potestade última (a secular).

deveriam se intrometer para castigar [esses crimes] contra a vontade expressa dos juízes seculares” (D III.II, lib. II, cap. xvi [915, 40ss.]).

De fato, aqui está contido o fundamental sobre a relação império-papado em relação aos súditos e crimes que ocorrem no corpo social; as causas seculares, qualquer que seja o súdito afetado, correspondem de forma regular ao juiz civil. Somente no caso de suplência, para que o bem comum siga sendo preservado, pode intervir o juiz eclesiástico; em outro caso, se trata de uma intromissão inaceitável em um âmbito que por princípio não é o seu. Ou seja, a diferenciação dos âmbitos onde deve intervir respectivamente e de modo *regulariter* o papa e o imperador, se fundamenta, não nos súditos, mas no caráter das matérias em litígio (temporais ou espirituais).

Isso se coloca especialmente de manifesto já no texto que se acaba de citar, mas muito mais na *objeção* que em seguida faz o discípulo. No que concerne ao adultério ou ao matrimônio, que são questões religiosas, o juiz ordinário é sempre o eclesiástico (e não o secular como afirma a citação textual mais acima). A dificuldade parece de todo coerente com o princípio recém formulado; se, com efeito, se trata de uma matéria eclesiástica, será o papa ou o bispo quem devem entender dela. No entanto, a pergunta do discípulo não é nada inocente, e serve para que o mestre introduza importantes distinções sobre uma matéria (o matrimônio e problemas conexos) que em princípio poucos duvidariam em qualificar como religiosa (maximamente em um contexto cristão como era o século XIV).

As distinções a que me refiro têm sua melhor exposição na *Consultatio de causa matrimoniali*, obra um pouco posterior ao *Dialogus* III, que aplica em termos práticos o que já se afirma nessa última. A saber: o matrimônio (e questões relacionadas) não somente é uma instituição religiosa e de direito divino, mas antes e sempre é uma instituição de direito natural. É o primeiro para os fiéis; é o segundo para os infiéis. Portanto, as causas que surjam sobre estas matérias podem corresponder ao juiz secular ou ao juiz eclesiástico segundo se trate de entender em um direito ou em outro.¹⁴⁰

¹⁴⁰ D III.II, lib. II, cap. xvi (915, 52ss.). Se pode pensar que nesse caso particular se identifica a matéria e os súditos, ou seja, que se se trata de direito divino ou eclesiástico é porque afeta os fiéis (e deve ser julgados por um eclesiástico) e se se trata de direito natural é porque toca aos infiéis (e deve intervir um juiz secular). Com efeito, na medida em que os fiéis podem atuar também contra o direito natural, cabe pensar em um direito de

A *segunda autoridade* (das aduzidas a favor da primeira tese) que o mestre examina pormenorizadamente é um texto de Inocêncio III, segundo o qual o juiz eclesiástico pode julgar qualquer cristão por todo pecado mortal que cometa (*"Extra de iudicis, novit"*, em: Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*. II. II, 1, 13; vide D III.II, lib. II, cap. x). A resposta, ainda que não seja tão clara como em outras ocasiões, também se articula mediante a distinção *regulariter-in casu*. Ockham quer salvar a afirmação do papa interpretando-a desta maneira: não significa que sempre possa castigar todo o cristão por qualquer pecado mortal em foro contencioso (ou propriamente judicial), pois isto seria absorver a potestade dos juizes seculares. Pelo contrário, Inocêncio III se refere aos casos em que o crime não admite a correção e não haja nenhum juiz secular que o obrigue e castigue. Se trataria, portanto, de uma circunstância excepcional em que o papa supre o imperador ou outro príncipe negligente quanto a potestade secular. Mas o pontífice pode intervir também quando há um juiz secular que cumpre adequadamente sua função de castigar o criminoso em matéria secular (D III.II, lib. II, cap. xvi [916, 3ss.]). Como se pode entender esse último, em aparente contradição com o que se vem afirmado, a intervenção a título exclusivamente suplementar? O mestre sustenta que a falta de índole secular, sobretudo, quando vem acompanhada de um desprezo do castigo, implica também em uma falta espiritual que o juiz eclesiástico pode punir. Agora, a chave para resolver a contradição parece se encontrar no tipo de castigo: "Ninguém deve ser castigado com duas penas quando uma basta. Portanto, quem é castigado suficientemente pelo juiz secular por causa de algum crime, não deve ser castigado com outra pena por parte do juiz eclesiástico. A Igreja conserva este costume porque quando raptos, homicidas e outros criminosos se apresentam ante o juiz secular e são castigados com penas proporcionais, a Igreja não lhes impõe nenhuma pena pública nem se intromete de alguma maneira com os penitentes *extra forum poenitentiae*" (D III.II, lib. II, cap. xvi [916, 17ss.]).

Assim, esse texto precisa um dos princípios fundamentais citados mais acima: a unicidade do juiz e a unicidade de penas para uma mesma pessoa e uma mesma falta. Ou juizes não podem entrar em concorrência entre si; a ninguém se

intervenção do juiz temporal sobre eles. Em qualquer caso, Ockham põe o acento na matéria, não na pessoa; de fato, os mesmos sujeitos podem ser súditos das duas potestades ao mesmo tempo. Por isso a distinção se fundamentará no objeto (ainda que haja casos problemáticos que devem ser analisados com especial cuidado).

pode castigar duas vezes por um mesmo crime. Sem dúvida, tudo isso é certo, mas falta acrescentar algo. Como o princípio de contradição precisa já desde Aristóteles que uma coisa não pode ser ele mesma e outra diferente ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto, também aqui a distinção de aspecto é fundamental. A concorrência entre o juiz secular e o eclesiástico se produz somente se ambos se arrogam a mesma potestade simultaneamente. A usurpação pontifícia ocorre quando o papa detém poder secular. Mas quando alguém comete um crime secular com repercussões no âmbito religioso, o pontífice (ou outro juiz eclesiástico) pode intervir em seu próprio fórum, ou seja, o espiritual, e, mais concretamente, no penitencial. Então não há conflito entre as duas potestades e não se pode dizer que o mesmo sujeito seja castigado duas vezes (em fórum contencioso).

A *terceira autoridade* reexaminada pelo mestre para convertê-la em argumento contra a primeira tese (o juízo universal do papa) é tomado, nesse caso, da Escritura: Mt 18,15ss. Para Ockham, o texto não se refere a Igreja no sentido reduzido de clérigos e de juizes eclesiásticos (mas convida para a correção por um grupo de fiéis, laicos ou clérigos), nem tampouco fala de castigo jurídico (mas de reprovação e, se não há mais remédio, de segregação). Se provavelmente me referi ao fórum contencioso, se trataria somente do caso em que o juiz secular não quer fazer justiça, isto é, de maneira excepcional, substituto (D III.II, lib. II, cap. xvii [916, 3ss.]).

Por último, uma *quarta autoridade*, também do Novo Testamento, 1 Cor 6,1ss., um texto que se ajusta mais que o anterior às pretensões curialistas dos defensores da primeira tese. Com efeito, o mestre estabelece a seguinte distinção: não significa que os fiéis não possam apelar nunca a um juiz secular ou que unicamente um juiz fiel possa entender dos assuntos seculares (Ockham coloca o exemplo de São Paulo, que recorre ao juízo de César fazendo valer sua condição de cidadão romano; cf. Hch 25,10), mas que repreende aos coríntios que apelam de maneira indiscreta, maliciosa ou escandalosa a um juiz infiel e injusto. E isso se compreende a luz da conciliação entre as partes que qualquer magistrado tem de tentar antes de julgar um caso ou bem a luz do acordo que os monges de um mosteiro têm de buscar antes de apelar ao bispo com seus conflitos.¹⁴¹

¹⁴¹ D III.II, lib. II, cap. xviii (917, 5ss.). Ockham conhecia sem dúvida o *Testemunho* de São Francisco, onde, depois de reconhecer seus mestres como sacerdotes da Santa Igreja Romana, proíbe o recurso a cúria pontifícia em caso de conflitos. Nas diferentes versões da

B) TESE IMPERIALISTA: AS QUESTÕES SECULARES SOMENTE CORRESPONDEM AO IMPERADOR

Como consequência de todo o anterior, a primeira tese fica claramente rejeitada. O juiz eclesiástico não entende em qualquer causa secular; ao contrário, somente pode fazê-lo *in casu*, para suprir a negligência do juiz temporal, que é quem deve intervir nelas *regulariter*. A alternativa mais espontânea aparece na segunda tese, um tipo de inversão da primeira: corresponde unicamente ao imperador e ao juiz secular castigar os culpáveis de crimes seculares, e de nenhuma maneira ao juiz eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. xi [911, 41ss.]). A justificação se encontra no princípio de unicidade do juízo, já mencionado mais acima. Se se pode provar que ao menos correspondem ao juiz secular algumas causas seculares (o que não é difícil), então a lhe correspondem todas. Do contrário, se também interviesse o juiz eclesiástico, se confundiria a ordem judicial ocasionando graves males. Portanto, cada juiz tem de atender somente ao objeto específico de sua potestade (temporal ou espiritual).¹⁴²

Ainda que esta prova possa parecer a tese própria de Ockham ao defender a independência das duas potestades, com efeito, há um aspecto importante que o mestre rejeita. A separação radical no exercício dos dois juízes, a não intervenção do espiritual em matéria secular, somente é possível quando o príncipe cumpre a função que lhe é própria e não é negligente em seu labor. Quando isso ocorre, os clérigos não podem se intrometer de nenhum modo e inclusive, conforme o testemunho dos Atos dos Apóstolos, deveriam deixar aos laicos a administração dos bens materiais da Igreja, consagrando-se eles a oração e a pregação (D III.II, lib. II, cap. xx [917, 47ss.]; cf. Hch 6,1ss.). Não obstante, o princípio de intervenção se mantém quando as circunstâncias obrigam a isso; na falta de juiz temporal, o

Regra há sempre uma seção dedicada a correção fraterna, que se inspira em Mt 18,15ss. E não menciona o recurso a autoridades exteriores a Ordem.

¹⁴² D III.II, lib. II, cap. xii (912, 37ss.). As provas alegadas são todas elas da Escritura e da tradição da Igreja; se por uma parte pode estranhar em uma tese anti-curialista como essa, ao menos duas razões podem explicar essa peculiaridade: a primeira e mais óbvia é o uso frequente em discussões desse tipo de uma mesma autoridade com sentidos inclusive opostos; a segunda de outro ponto de vista, é que essa tese possa ser considerada espiritualista na medida em que rechaça qualquer intervenção no âmbito temporal (portanto, não é estranho que utilize autoridades dessa índole).

eclesiástico terá que vir em ajuda do bem comum participando nos assuntos seculares (mas sempre acidentalmente, *in casu*).

C) VIA MEDIA

Abandonadas as teses anteriores como extremas, o *magister* propõe uma terceira que ele mesmo denomina *via media* e que de alguma maneira pode conciliar as duas anteriores (a falta de edição crítica, o uso do termo *via media* tanto no título do capítulo D III.II, lib. II, xiii, como no texto, nos faz pensar que seja original). O juiz eclesiástico pode intervir nos dois âmbitos, o fórum penitencial e o fórum contencioso (ou jurídico-secular). Agora, enquanto que o primeiro, lhe correspondem todos os pecados espirituais de qualquer cristão (não de qualquer homem) (D III.II, lib. II, cap. xiii [913, 2ss.]), não é assim no segundo, onde deverão se discutir os casos concretos em que a intervenção do juiz eclesiástico é legítima. Que casos são estes?

De entrada, o mestre assinala três (D III.II, lib. II, cap. xiii). O *primeiro* nos é bem conhecido e não oferece dificuldades: se trata da função de suplência em matéria temporal quando não há juiz secular ou bem, este é negligente. O *segundo* coloca um caso diferente e mais complexo, a meio caminho entre a potestade regular do juiz espiritual e sua função de substituto; pode intervir quando, dado um crime, ao príncipe é impossível castigar o culpado (por exemplo, a Igreja pode censurar com excomunhão ao criminoso desconhecido). Por uma parte, se trata de um tipo de suplência, pois o governante secular, ainda que querendo, não pode intervir; por outro lado, ao menos no exemplo com que o mestre ilustra o caso, o juiz espiritual tampouco pode atuar no fórum contencioso propriamente dito, pois se desconhece o acusado, e a pena que se menciona (a excomunhão) é em princípio religiosa.

Enfim, um *terceiro caso* é mais problemático ainda em relação àqueles que foram afirmados como princípios fundamentais da filosofia política ockhamista: quando os crimes estão sujeitos a jurisdição temporal do juiz eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. xiii [913, 5s.]). Para maior estranheza, não há nenhuma discussão em torno a esse caso, simplesmente se enumera, sem esclarecimentos que ofereçam alguma luz sobre essa afirmação, paradoxal (se não contraditória) a respeito da independência dos dois âmbitos, temporal e espiritual. Se trata de uma concessão

ao *statu quo operante*, por exemplo, Alemanha que ele conheceu, onde alguns eclesiásticos eram verdadeiros príncipes seculares e inclusive eleitores do imperador? Não posso recordar de algum texto em que Ockham fale de maneira explícita sobre os prelados eleitores para censurar intervenção (tão importante!) na política de seu tempo. Se é assim, como se poderia justificar teoricamente para não cair em flagrante contradição?

Na falta de textos com uma resposta precisa, creio que o caso seria admissível dentro do conjunto com as seguintes condições. *Primeira*: ao fim e ao cabo se trata de uma exceção (*in casu*), que deixa intacto o princípio segundo o qual o juiz eclesiástico somente intervém *regulariter* nos assuntos espirituais. *Segunda*: a exceção consistiria em que uma mesma pessoa reúna dois títulos de natureza diversa, a saber, um eclesiástico e outro secular (como o bispo-eleitor de Colônia em tempos de Ockham). *Terceira*: em consequência, tal união é de alguma maneira antinatural, e não provém de nenhuma ordenação divina (de Cristo, por exemplo), mas dos costumes humanos. *Quarta*: se, dado todo o anterior, não há prejuízo para o bem comum e esses príncipes prelados não interferem na administração secular de outros e, sobretudo, do império, então seu caso poderia se legitimar.

Mais adiante, o discípulo tentará engrossar a lista dos casos em que é lícita a intervenção do juiz eclesiástico em uma causa secular (D III.II, lib. II, cap. xiv). No entanto, vários dos que menciona são reduzíveis a algum dos três anteriores e o resto podem sê-lo a um quarto caso, que poderíamos chamar *direito de instrução*. Guilherme de Ockham o formula de maneira precisa: “Em alguns casos, o juiz eclesiástico pode intervir nas causas seculares instruindo, aconselhando e inclusive prescrevendo. Com efeito, em tais casos criminais seculares não pode castigar contra a vontade do juiz secular (que está disposto a ser complemento da justiça) nem tampouco pode dar sentença definitiva nestes casos, mas que tem que dá-la o juiz secular que está disposto a fazer justiça” (D III.II, lib. II, cap. xiv [913, 40ss.]; encontramos um texto semelhante ao princípio do capítulo seguinte).

Definitivamente, o *Venerabilis Inceptor* aceita a função doutrinal e moral da Igreja, ainda que reduza também a algumas circunstâncias, sobretudo, quando se trata de casos difíceis. Com efeito, nem sequer então tem o clérigo em sua mão dar um juízo de índole secular, mas que atua a modo de conselheiro, ajudando o juiz temporal a encontrar a verdade (o que frequentemente é impossível sem contar com a escritura, em que se supõe perito o eclesiástico) (D III.II, lib. II, cap. xv [914, 12ss.]). Portanto, o príncipe se mantém como juiz ordinário nas causas

seculares. Não obstante, também aqui pode operar o princípio de suplência, de modo que fica aberta para o juiz eclesiástico uma possibilidade de ditar sentença (salvo em casos de sangue, nos quais a proibição que o juiz espiritual dita parece absoluta: D III.II, lib. II, cap. xv [914, 20s.]).

Ficam ainda *duas dificuldades* sobre este quarto caso. Se se trata de aconselhar, por que não cumpriria esta função qualquer perito em Sagrada Escritura tão bem como o papa ou um bispo? Sem dúvida, uma das razões pela qual Ockham se inscreve na *via media* (e não em uma postura extrema) é a busca de um papel relevante para o sumo pontífice em quase todos os âmbitos onde tradicionalmente o ocupava (ainda que sob novas perspectivas: por exemplo, D III.I, lib. II, cap. xx [807, 27s.], ou bem D III.II, lib. II, cap. viii [908, 51ss. e 909, 9ss.]). Quanto a esse problema concreto, o *magister* admite que bastaria com um perito qualquer sempre que o juiz secular estivesse disposto a escutar a voz da verdade e julgar conforme ela. No entanto, precavendo que não queira ouvir a verdade ou que depois não faça justiça, é mais oportuno que intervenha quem tem a autoridade de aconselhar ao príncipe secular para que faça justiça (D III.II, lib. II, cap. xv [914, 39ss.]). Portanto, se tratando ao fim de uma questão de poder, não basta com saber aconselhar; é preciso igualmente a potestade que um simples perito não tem e com a qual contam as autoridades eclesiásticas.

Este último nos introduz na *segunda dificuldade* sobre este quarto caso de intervenção do juiz espiritual em assuntos temporais (o chamado *direito de instrução*). A que autoridade dos *virii ecclesiastici* se refere Ockham exatamente quando prefere o papa a qualquer perito? Não estará voltando pela porta falsa para alguma espécie de curialismo? É o discípulo o que levanta a questão ao perguntar de onde vem a potestade de “aconselhar” aos príncipes seculares (usa o verbo *praecipio*, que também significa *preceituar*; se refere, pois, a um poder eficaz). A *resposta* é curta: uns dizem que da ordenação expressa de Cristo; outros que do costume racional e prescrito (D III.II, lib. II, cap. xv [914, 44s.]). Em realidade, mais do que duas opiniões distintas e contrapostas, creio que se trata de uma só, que ademais é a própria do autor inglês. O direito de intervir mediante a instrução está entre a potestade espiritual e a temporal. Se o príncipe aconselhado é cristão, não está o papa exercendo uma parte essencial de sua função específica, religiosa, na medida em que se trata de questões relacionadas com o espiritual, pois unicamente se pode encontrar sua verdade a partir do conhecimento da Escritura? Interviria então segundo a instituição de Cristo e quase se abandonar o âmbito que lhe é próprio. Agora, quando se trata de

governantes seculares infiéis não se pode dizer o mesmo; a legitimidade da intervenção somente pode provir do costume humano, mas um costume legitimado ele mesmo como racional (dada sua coerência dentro do conjunto político).

* * *

Quase como um apêndice, Ockham dedica um capítulo a potestade do imperador sobre os bens. Além das razões expostas no início dessa seção (a origem quase negativa da potestade), um motivo a mais pode justificar essa circunstância. Na perspectiva não somente do exercício peculiar do poder que lhe corresponde ao príncipe secular, mas de qual é a relação desta potestade com a espiritual, é coerente que o autor dedique sua atenção aos crimes mais do que ao transcurso ordinário da vida social. O conflito entre potestades (verdadeiro interesse de Ockham) surgiria, sobretudo, nos casos problemáticos, judiciais. Velamos, com efeito, o que pensa o filósofo sobre o governo dos bons súditos.

O princípio fundamental nesse aspecto é que todos devem obedecer ao imperador naquilo que concerne ao governo temporal do povo. Portanto, dessa obediência fica excluído de imediato o âmbito espiritual, e, seguindo um princípio mais geral, tudo aquilo que seja ilícito ou injusto (D III.II, lib. II, cap. xx [917, 62ss.]; o jejum é um dos exemplos que o *magister* coloca como claramente específico da autoridade religiosa).

Agora, o discípulo suscita uma dificuldade que nos remite ao dito na primeira seção deste capítulo sobre a relação entre reinos e império. Se se deve obedecer em tudo ao imperador, o que ocorre quando se está sujeito de maneira imediata a um senhor temporal diferente? Em um primeiro momento, o mestre responde sem matizes: como o papa é prelado imediato de todos os cristãos no espiritual (acima de qualquer outro prelado), assim o imperador o é de todos no temporal e deve obedecer-lhe mais do que a qualquer outro (D III.II, lib. II, cap. xx [917, 62ss.]). Com efeito, as objeções do discípulo farão com que em algumas linhas mais adiante se introduza alguns matizes. Além das condições prévias já assinaladas (âmbito temporal, matéria lícita e justa, de acordo com o bem comum), Ockham incorpora uma distinção que de novo o qualifica como antiabsolutista: “Assim pois, a dignidade do gênero humano se derogaria se todos fossem servos do imperador, e, portanto, seria derogada se em todos os aspectos o imperador pudesse tratar os livres como servos. Pelo qual, o imperador tem de procurar aquilo que corresponde a dignidade e a utilidade de todo o gênero humano, e de

nenhum modo deve querer tratar os livres como servos, por isso também os livres não têm de obedecer-lhe [ao imperador] em tudo aquilo em que devem os servos lhe obedecer” (D III.II, lib. II, cap. xx [918, 38ss.]).

Entretanto, dada a ausência de outras explicações, o problema é precisar quem são os servos e quem os livres, sobretudo, quando Ockham parece insistir em que *todos* são súditos *imediatos* do imperador. A explicação mais plausível pode ser talvez a mais simples, a saber, o texto se referiria a diferença no exercício da potestade imperial em reação aos territórios em que não havia outro príncipe salvo o mesmo imperador, e aqueles em que seu governo se realizava por meio de outro (ou seja, *mediatamente*, ainda que Ockham não queira utilizar a expressão, talvez para salvaguardar melhor os direitos do imperador frente aos governantes menores que reclamavam uma independência total). Se isso é assim, o filósofo inglês manteria sua opção pela *via media*, pois, partindo do império como ideal, reconheceria, no entanto, o valor dos reinos e principados e a situação especial dos súditos a eles sujeitos. Ademais, se reafirmaria assim o sentido primeiro da potestade civil: certamente é um poder efetivo e submete a um tipo ou outro de *servidão*, mas isso sempre em vista do bem comum, que atua não somente como causa final, mas também como causa corretora para seu reto exercício.

3. O IMPERADOR E OS BENS

Em último lugar, o segundo livro do *Dialogus* III.II considera a relação do príncipe dos príncipes com as coisas temporais. Também aqui são expostas duas teses radicais e contraditórias para logo oferecer uma terceira, denominada *via media*. Curiosamente, esta é a menos argumentada das três, embora considero que seja própria de Ockham. Não obstante, isso não é estranho se observadas as numerosas razões com que tratam de se justificar a primeira (sete) e a segunda (cinco) das teses, e as correspondentes respostas do mestre. Em realidade, a discussão desses argumentos está preparando o caminho para a tese *media* (para não dizer, justificando-a já de maneira mais ou menos indireta).

A) O IMPERADOR NÃO É DONO DE TODAS AS COISAS DO MUNDO (D III.II, LIB. II, CAP. XXI [919, 17])

Essa primeira tese tratará de ser provada mediante sete razões, das quais, *ratione brevitatis*, somente examinarei aqui as mais representativas (quer por sua própria formulação quer pela resposta que a elas se oferece).

O *primeiro argumento* sustenta que o imperador não é dono das *res nullius*, quer dizer, daqueles bens que a ninguém pertencem e são concedidos (em propriedade) para quem os ocupe, seja ou não o imperador. A *réplica* admitirá que assim é, com efeito, mas, não obstante, reconhecerá ao imperador um certo direito sobre elas. De maneira que possa reclamá-las contra o ocupante em caso de que sejam necessárias para o bem comum. De todas as maneiras, para assegurar a excepcionalidade dessa intervenção, Ockham precisa que se se dota o império com estipêndios e bens temporais próprios é também para evitar que o imperador se ache com bens alheios ou tome posse das *res nullius* (salvo culpa do proprietário, causa justa ou serviço ao bem comum) (D III.II, lib. II, cap. xxiv [921, 15ss.]).

Em *segundo lugar*, o imperador não pode vender ou alienar *ad libitum* qualquer bem, pois pelo mesmo poderia alienar o império mesmo (e não pode atuar em prejuízo do império); ainda assim, é certo que aliena o domínio de algumas coisas entregando-as a outros. Em qualquer um dos dois casos. Parece claro que não é dono universal (D III.II, lib. II, cap. xxi [919, 22ss.]). Também aqui o *magister* reconhecerá o que há de verdade nessa postura: o imperador somente tem plenitude de domínio sobre alguns bens, que são os que pode alienar. E, ainda quando entregue parte de seus bens, poderá recuperá-los *in casibus* em favor do bem comum (D III.II, lib. II, cap. xxiv [922, 3ss.]). A que se refere em concreto? Por uma parte, o príncipe universal possuirá alguns bens a título pessoal dos que pode dispor com toda a liberdade, inclusive privando-se deles (ainda que talvez não seja recomendável). Por outra parte, o imperador terá domínio sobre outros bens a título de administrador; uns nunca poderão ser alienados (como o império mesmo), mas outros sim (dinheiros, algumas terras). Contudo, inclusive estes últimos serão alienados condicionalmente, pois o imperador não é senhor absoluto dos bens do império como o é dos seus próprios (D III.II, lib. II, cap. xxv [922, 38ss.]).

Essa distinção entre vários tipos de propriedades é posta de manifesto também em outros momentos. Um dos mais claros é a resposta ao argumento sexto (da numeração original), que leva ao absurdo o domínio universal do imperador precisamente por não atender os matizes. O mestre precisa, em troca, que: “O imperador não é dono (*dominus*) de todas as coisas temporais de idêntico modo, mas que o é de um modo em relação a suas coisas e de outro em relação as alheias. Portanto, nem todas as coisas são comuns nem todas próprias, mas que algumas são próprias do imperador de maneira que não são de ninguém mais e nenhum outro tem propriedade delas, enquanto outras coisas são verdadeiramente apropriadas por outros, ainda que o imperador não seja dono delas de alguma maneira enquanto pode quitá-las [a seus donos habituais] em favor da utilidade comum” (D III.II, lib. II, cap. xxiv 921, 41ss.).

Desta maneira, Ockham é coerente com o princípio de um império ideal, mas não é menos em sua luta contra a *plenitudo potestatis* entendida como abuso de poder, como extensão ilimitada deste sobre as pessoas e as coisas.

Fica, todavia, um *último argumento* de interesse. Se o imperador é dono universal tem de sê-lo segundo o direito divino, o natural ou o humano; com efeito, a Escritura não registra isso, o natural indica a propriedade em comum, e o direito humano proíbe ao imperador haver-se com o alheio (D II.II, lib. II, cap. xxi [919, 42ss.]). Suposta a distinção entre propriedades (segundo a qual o domínio universal do império não tem porque ser concorrente com os direitos de propriedade dos súditos), Ockham fecha questão a partir de um elemento fundamental de sua filosofia política: o domínio universal do imperador é *iure humano* como o próprio império procede dos homens (D III.II, lib. II, cap. xxiv [921, 48ss.]). Portanto, por analogia com a fórmula apelada para designar a origem do império, poderá se dizer *proprietas imperialis (a Deo) per homines*, quer dizer, a propriedade originalmente comum dos bens (direito natural) é posta em mãos de quem encarna maximamente a potestade secular e em ordem para exercer essa de modo idôneo (direito humano).

B) O IMPERADOR É DONO UNIVERSAL

A conclusão provisória forçosa depois de examinar a primeira tese é que o imperador goza de um domínio universal, por peculiar que seja. Sendo assim, a

segunda tese reconhece essa conclusão para radicalizá-la, lhe dando um sentido forte; se trataria de uma plenitude de domínio sobre os bens temporais (D III.II, lib. II, cap. xxii [919, 59]). Cinco razões querem prová-la assim, mas o *magister* que as expõe se encarrega de respondê-las mais adiante. Tampouco essa postura será satisfatória. Vejamos por que, ainda que tampouco nessa ocasião seguindo a prolixidade dos argumentos.

O *primeiro grupo* de razões toma como fundamento o princípio já aceito de que o imperador é senhor de todo o universo e de todos os homens (excetuando talvez os eclesiásticos). Então lhe deverá ser também, e especialmente, de todas as coisas temporais (vide os três primeiros argumentos em D III.II, lib. II, cap. xxii [919, 60ss.]). A partir das matizações feitas no exame da primeira tese, podemos adiantar já qual será a resposta: é certo o domínio universal dos bens por parte do imperador, mas tal propriedade não é absoluta, mas modal, quer dizer, está orientada sempre ao bem comum e não pode se exercer se não é com esse motivo, racional e justamente (D III.II, lib. II, cap. xxv [921, 64ss.]).

O *segundo grupo* de argumentos não acrescenta de fato nada de novo, mas parte da comparação entre o rei e o imperador, como se quisesse colocar de manifesto a eficácia da propriedade do último com ajuda (e acima) do primeiro. Posto que o rei, ainda que seja pagão, é dono de tudo o que há em seu território, também assim o imperador (na universalidade de seu âmbito). A *réplica* tampouco é nova: o rei e o imperador, desempenhando seu ofício, são proprietários sujeitos a utilidade e ao bem comum, não *ad libitum* (D III.II, lib. II, cap. xxv [921, 64ss.]; esse é um dos poucos lugares em que Ockham fala literalmente de bem comum; a expressão mais frequente nele é utilidade comum).

C) VIA MEDIA

Toda esta parte do *Dialogus* nos leva a terceira tese operante já na análise das duas anteriores. O princípio que tem sido utilizado como critério aparece aqui com toda a clareza: “Assim, o imperador não é dono de todas as coisas temporais (inclusive daquelas que pertencem minimamente a Igreja) de modo que se lhe permita ou possa ordenar tais coisas *ad libitum*. Não obstante, de alguma maneira é dono de tudo enquanto (...) pode utilizar [todas estas coisas] e aplicá-las para utilidade comum quando veja que a utilidade comum deva ser preferida a utilidade privada” (D III.II, lib. II, cap. xxiii [920, 44ss.]).

Uma vez mais, teremos a oportunidade de comprovar a interrelação entre as primeiras preocupações de Ockham (a propriedade na *Opus nonaginta dierum*) e as últimas e fundamentais (a potestade no *Dialogus*). A solução do filósofo sobre o domínio universal das coisas por parte do imperador reconhece alguns conceitos primordiais de sua primeira época como são a propriedade *ad libitum* ou os bens mutáveis e imutáveis. Com esse apoio, a terceira tese precisa qual o domínio que tem o imperador sobre as coisas temporais e qual é a relação a respeito entre ele e seus súditos. Aclarando o dito na discussão da primeira tese (cf. D III.II, lib. II, cap. xxv [922, 38ss.]), Ockham distingue, por uma parte, entre o que pertence *specialiter* ao máximo governante e o que corresponde *specialiter* a outros, e, por outra parte, entre as *res mobiles* e as *immobiles*.

O imperador é *proprietário em especial de bens* mutáveis e também de alguns imutáveis de tal maneira que pode dispor deles livremente (por exemplo, vendendo-os, doando-os ou alienando-os de qualquer maneira) e reclamá-los em juízo se lhe são arrebatados (estas eram as provas da propriedade em sentido estrito já na OND, como vimos ao final de nosso capítulo 6). Pelo contrário, há outros bens imutáveis que correspondem ao imperador também de modo particular, mas não com o mesmo título: se os anteriores lhe convêm como pessoa quase privada, estes são administrados por ele de acordo com seu ofício. Por isso, não pode dispor deles *ad libitum* e em concreto não pode aliená-los. Se de fato se produz a alienação, é juridicamente inválida e o imperador está obrigado a restituir. Com efeito, (de maneira análoga a seus bens particulares), pode reclamá-los em juízo, pois é seu administrador legítimo em função do bem comum. Se não os defendera segundo o direito que lhe assiste, estaria faltando a seu dever como príncipe tanto como se fora ele quem tomasse a iniciativa de alienar quaisquer bens do império. Por último, há, todavia, *alguns bens mutáveis* cuja propriedade em especial não é do imperador. Que direito ele tem sobre eles? De acordo com o dito até aqui, creio que se pode falar de uma certa propriedade comum ou, melhor dito, *supereminente*. Por um lado, se trata de um direito que chegado o momento se pode fazer efetivo com toda a legitimidade; por outro, seu exercício não pode se reger pela própria vontade do soberano e está limitado a alguns casos mediante as condições que já conhecemos: que seja necessário para o bem comum, que haja alguma outra causa justa, ou que o proprietário regular haja cometido algum delito (D III.II, lib. II, cap. xxiii [921, 1ss.]).

Em definitivo, Ockham mantém sua linha moderada, longe de qualquer extremo. É certo que a potestade imperial se estende sem fronteiras, mas é uma

potestade modulada, também pelo que as coisas se referem. É manifesto o respeito aos bens dos súditos (incluindo outros príncipes) quando não está em jogo o bem comum. Dentro deste respeito se incluem também em princípio as propriedades da Igreja, como colocam de manifesto várias alusões. A *via media* segue em pé.

* * *

Por todo o anterior, ao final deste capítulo poderíamos concluir que se muitas páginas ockhamistas resumem uma crítica áspera a *plenitudo potestatis* pontificia e não se encontra o equivalente em relação ao imperador, não é menos certo que a concepção do poder secular em Guilherme de Ockham não tem nada que ver com um governo *plenipotenciário*, amo e senhor da vida e do estado de seus súditos. A conclusão do livro II do *Dialogus* III.II consiste precisamente na resposta a essa pergunta: o imperador tem a plenitude de poder no temporal?

A tese afirmativa se justifica por meio de cinco argumentos que se podem resumir em dois fundamentais. Em primeiro lugar, o imperador somente estaria obrigado pela lei divina e a lei natural, mas não por nenhuma lei humana, de maneira que sua vontade tenha força de lei (inclusive quando erra). Em segundo lugar, de parte dos súditos, estes devem cumprir o pacto a que se tem obrigado com seus governantes e, por todo o anterior, não podem resistir a sua vontade (D III.II, lib. II, cap. xxvi).

O *magister* se encarregará também aqui de replicar todas e cada uma das razões expostas. O objetivo é claro: negar que o imperador tenha uma soberania absoluta de tal calibre como a esboçadas pela tese afirmativa que se acaba de indicar. Para isso, Ockham acrescenta ao direito divino e ao direito natural outras duas instâncias reguladoras do exercício do poder imperial, a saber, o *ius gentium* e o bem comum. Sobre este último já se tem dito o bastante; a vontade do príncipe somente é critério de governo enquanto serve a utilidade pública (se é assim, não há inconveniente em que tome decisões em favor de si mesmo ou de um grupo particular de súditos). No que respeita ao direito das gentes, o mestre esboça como aquela lei que afeta ao conjunto dos homens e que está a meio caminho entre a lei natural e a lei humana positiva; a ele pertence a obrigação de evitar invasões, guerras, servidões, etc. Este direito não lhe obriga necessariamente, mas sim que deve atuar conforme a ele na medida em que todos os demais o fazem, e trabalhar contra somente *in casu* [D III.II, lib. II, cap. xxviii (924, 18ss.)].

Portanto, o maior dos príncipes seculares carece da *plenitudo potestatis* que poderia converter todo o universo em seu servo. Esta é justamente a segunda tese e própria de Ockham: “O imperador não tem *plenitudo potestatis* no temporal de maneira que possa fazer tudo aquilo que não seja contrário ao direito divino ou ao direito natural. [Ao contrário] tem *potestas* limitada, de modo que com os [homens] livres que lhe estão sujeitos e com seus bens somente pode aquilo que traz vantagem a utilidade comum” (D III.II, lib. II, cap. xxvii [923, 27ss.]).

Desta maneira podemos confirmar de novo que a liberdade é um bem sumamente apreciado pelo filósofo inglês. O é no âmbito secular, tratando-se de súditos ou de bens, mas o é se cabe com muito mais razão no âmbito espiritual: *lex evangelica est lex libertatis*. Teremos oportunidade de vê-lo mais adiante. Por agora sigamos examinando qual é a potestade do imperador, nesse caso em relação as pessoas e bens eclesiásticos.

B. NO ÂMBITO ESPIRITUAL

As páginas anteriores deixam ao menos uma incógnita aberta em um trabalho como este, cujo objeto é a articulação entre a potestade secular e a potestade espiritual: qual é exatamente o exercício do poder imperial em relação as pessoas e os bens da Igreja, sobretudo, no que se refere ao papa? São consideradas para todos os efeitos como uma parte a mais da sociedade em que por necessidade se enquadram? Estão sob a potestade de imperador somente no que é estritamente temporal? O que ocorre naquelas circunstâncias onde o espiritual e o secular são de árdua demarcação? Tem o príncipe algum comprometimento religioso, ao menos quando é fiel cristão ou, pelo contrário, está excluída por princípio sua intervenção nesse terreno? Acaso poderá assumir temporalmente tarefas eclesiásticas, como temos visto que o papa pode fazer *in casu* em relação a potestade secular? A estas interrogações se quer responder na continuação.

Inicialmente, é necessário precisar que Ockham não desenvolve no *Dialogus* III um texto simétrico ao livro II do tratado segundo, ou seja, um em que desenvolva com amplitude a relação do imperador com respeito aos súditos fiéis e seus bens. O que encontramos no livro III do *Dialogus* III.II é uma concentração desse tema não já nos eclesiásticos, mas no caso peculiar do papa. Seu primeiro capítulo estabelece uma distinção sobre o objeto do livro inteiro: não falará das

pessoas espirituais no sentido primeiro e mais próprio (aqueles que vivem segundo o espírito e a lei evangélica, muitos dos quais são laicos), mas no segundo sentido, ou seja, o que se refere aqueles que têm ofícios espirituais... ainda que não vivam virtuosamente! (D III.II, lib. III, cap. i [926, 13ss.]; cf. D III.II, lib. II, cap. iii [903, 55ss.]). Desta maneira, a duas seções desse livro se referem ao sumo pontífice para responder a dois questionamentos de todo significativos em relação ao império-papado: o imperador tem algum papel na eleição do príncipe espiritual? E, mais ainda, é juiz ordinário do papa? (ver a introdução do capítulo ii de D III.II, lib. III).

1. O IMPERADOR E A ELEIÇÃO DO SUMO PONTÍFICE

Contra o que poderia parecer em um princípio, os dois problemas colocados por Ockham, abarcam na realidade toda a relação entre as duas potestades. Assim prova o tratamento deste primeiro. Como de costume, se apresenta várias teses, cada uma das quais está perpassada de numerosos argumentos.

A) AO IMPERADOR COMO TAL NÃO LHE CORRESPONDE ELEGER O PAPA (D III.II, LIB. III, CAP. II [926, 16ss.])

Seis razões pretendem demonstrá-lo assim, a partir de uma posição moderada. Com efeito, o mestre não parece tomar o ponto de curialista ao defender essa postura, mas que, pelo contrário, parte de uma independência dos dois poderes. Segundo esse princípio de independência, tomado de maneira radical, nem ao príncipe secular corresponderiam os atos e direitos do âmbito espiritual nem vice-versa. É assim que a eleição do papa é um dos direitos religiosos mais importantes, logo não pode convir ao imperador. O todo social aparece dividido em duas esferas que coexistem, mas dificilmente têm verdadeira relação entre si. Inclusive um dos argumentos, o quinto, esboça esse mesmo panorama dentro da própria Igreja: a clérigos e laicos correspondem atos diversos

como a membros distintos do corpo humano. Assim, se podem resumir os seis argumentos de primeira tese, dos quais o quarto talvez é o mais representativo: “As potestades distintas têm atos distintos (...). E a potestade secular e a potestade eclesiástica são potestades distintas, portanto, têm atos distintos. Consta que o ato de eleger ao sumo pontífice corresponde a potestade da Igreja, logo não compete a potestade secular e, portanto, o imperador não pode exercer tal ato” (D III.II, lib. III, cap. ii [926, 54ss.]).

Pode ser essa a opinião de Ockham, a que nos interessa ao fim e ao cabo? É certo que uma primeira leitura pode inclinar a que se pense assim devido ao número de argumentos e, sobretudo, a sua coincidência no princípio de autonomia das potestades. Com efeito, em capítulos anteriores do *Dialogus* III.II, lib. III se tem fincado o pé na modulação do princípio de independência na filosofia política de Ockham. Não se trata de dois compartimentos estanques; o bem comum é mais importante que a separação de poderes e pode exigir em determinadas circunstâncias e sob certas condições (*in casu*) que um deles intervenha no âmbito próprio do outro (*regulariter*). Desde ponto de partida se responde aos seis argumentos da primeira tese, cuja debilidade é posta de manifesto já por sua escassez de ideias. Ao contrário, a *réplica* é sumamente rica e anuncia o que será a segunda tese.

A partir da resposta ao primeiro argumento se rompe com a diferenciação dos dois âmbitos, temporal e espiritual. Na Igreja há dois tipos de direitos, os vêm dados pelo sacramento da ordenação e outros que se ordenam ao bem ou utilidade comum da Igreja (sempre definidos, e são muito importantes aqui, como *congregatio fidelium*: D III.II, lib. III [929, 47]). Os primeiros são denominados estritamente espirituais (*iura mere spiritualia*), e entre eles se encontra a ordenação de clérigos, a consagração de igrejas, o celebrar a missa, etc. Posto que nem o imperador nem os laicos têm recebido a ordem sacerdotal, a nenhum deles compete este tipo de direitos (D III.II, lib. III [929, 55ss.]).

Agora, o segundo tipo de direitos da Igreja está constituído por aqueles comuns aos clérigos e laicos (posto que não dependem do sacramento da ordem), e entre eles se encontra a eleição do sumo pontífice. Por que razão? A analogia com a boa ordenação da comunidade civil pode nos ajudar a compreender o fundamento: como parte do bem comum daquela consiste em que possa eleger uma cabeça reitora, assim é coerente que aqueles que formam parte da Igreja tenham capacidade para escolher seu príncipe. Ademais, há também uma razão específica para que isso ocorra assim dentro da comunidade de fiéis. Cristo proveu

essa com todo o necessário. E necessário é que alguns possam escolher ao sucessor do pontífice que o mesmo Senhor pôs a frente de sua Igreja como forma ótima de governá-la (vide supra os capítulos 10 e 12; cf. D III.II, lib. III, cap. v [931, 34ss.]). Desta maneira fica justificada a primeira possibilidade para que qualquer laico, e *a fortiori* o imperador, possa intervir na eleição do papa. Não se trata de nenhum direito de ordem secular; tampouco de um direito peculiar que somente concerne aos laicos. Ao contrário, a definição fundamental da Igreja como comunidade de fiéis (de acordo com seu nominalismo) permite a Ockham defender alguns direitos que pertencem ao comum dos cristãos pelo próprio fato de sê-lo. Assim, por exemplo, a resposta ao terceiro argumento da primeira tese afirma que o imperador deve se limitar ao âmbito secular, ainda que possa atuar no espiritual como cristão, católico e romano, e esse é o caso na eleição do papa (D III.II, lib. III, cap. iv [930, 7ss.]).

Portanto, o que Ockham tem frente a si neste momento é algo muito similar a *christianitas*, isto é, um corpo social que coincide com o corpo eclesial. É bem certo que isso não é exigido pela literalidade dos textos. Bastaria com uma sociedade majoritariamente fiel (como era o caso no contexto ockhamista) para que o bem comum pedisse que seu príncipe fosse também crente, ainda que o conjunto incluísse também alguns infiéis. É então quando o imperador pode intervir *regulariter* em assuntos eclesiais como a eleição do papa (mas não primariamente em virtude de sua função secular, mas como membro do corpo espiritual que há de cumprir sua função).

Há. Além disso, *uma segunda possibilidade de intervenção para os laicos*. Em realidade, se trata de uma aplicação *ad hoc* de um princípio geral mencionado já em numerosas ocasiões. Ockham o ilumina também com a imagem do corpo humano, ainda que sublinhando nessa ocasião uma diferença de raiz com o corpo social. Se no funcionamento normal (*regular*) do organismo há labores comuns a vários membros, o corpo biológico está determinado de tal maneira que um membro não pode suprir a outro quando se produz uma disfunção; no entanto, isso sim é possível dentro do corpo eclesial: “Os membros no corpo da Igreja podem suprir mutuamente seus defeitos em relação a muito ofícios e em certo modo [também em relação] as coisas próprias [de cada qual]. Assim, o clérigo pode suprir o vício e o defeito do secular inclusive naquilo que é de certo modo próprio do secular (...). Assim também os laicos podem suprir em muitas coisas o defeito ou a negligência e inclusive a malícia dos clérigos. Portanto, ainda que na medida que o corpo da Igreja está otimamente disposto (no que permite o estado de vida

presente) os diversos ofícios devem ser encarregados a diversas pessoas, não obstante, quando o corpo da Igreja sofre diversos defeitos em diversos membros, não é inconveniente (mas inclusive necessário) que a um se encarregue diversos ofícios e que um membro desempenhe o ofício de outro. Em consequência, ainda que eleger ao sumo pontífice é de alguma maneira próprio dos clérigos, não é inconveniente que *in casu* o papa seja eleito somente pelo imperador ou pelo imperador com outros” (D III.II, lib. III, cap. iv [930, 29ss.]).

O *princípio de suplência* adquire assim uma nova formulação com esta segunda possibilidade de que os laicos (e o imperador) possam intervir na eleição do papa. A novidade está em que o filósofo concebe de maneira expressa essa intervenção substatória dentro do âmbito eclesiástico. O príncipe, ainda quando atue para solucionar a negligência de outros no terreno espiritual que geralmente não lhe corresponde, o faz, sobretudo, como fiel (não somente como a cabeça do corpo secular que deve atuar politicamente como suplente quando as negligências dos príncipes espirituais afetam de uma ou outra maneira ao bem comum).

Em todo caso, Ockham endossa sua tese segundo a qual as duas potestades são independentes, mas não de um modo estanque, mas com aberturas para o possível exercício da outra *in casu*. Entretanto, a eleição do papa é uma situação peculiar, pois, na medida em que o imperador seja membro da Igreja, tal direito lhe corresponde *regulariter*. Ocorre assim efetivamente? As duas possibilidades enumeradas ficam de fato reduzidas a isso, a possibilidade, tal como precisa a resposta ao argumento sexto da primeira tese: leis de realização humana proibem que o imperador e outros laicos tomem parte na eleição do sumo pontífice. Com efeito, conforme ao defendido até aqui, tais leis não vertem princípios do direito divino ou do direito natural, e portanto, são revogáveis quando alguma causa racional assim o exija (D III.II, lib. II, cap. iv [930, 39ss.]).

B) CORRESPONDE AO IMPERADOR ELEGER AO PAPA

Tudo isso nos aproxima da segunda tese, ou seja, a resposta claramente afirmativa ante a interrogação colocada no início da seção, se corresponde ao imperador em alguma medida a eleição do papa. Permita-se retomar o texto do autor em sua formulação dessa tese: “Ainda que o imperador não tenha o direito de eleger o sumo pontífice ou a outros prelados inferiores em razão de sua

dignidade imperial, não obstante, como cristão católico e fiel, pode lhe competir o direito de eleger o sumo pontífice, cem modo que a preeminência imperial não lhe converta em incapaz da tal dignidade, potestade ou direito (inclusive de alguma maneira lhe torna mais digno dela [a de eleger o pontífice]” (D III.II, lib. III, cap. iii [927, 26ss.]; o texto é muito similar ao de D III.II, lib. III, cap. iv [930, 7ss.], onde responde ao argumento terceiro da tese anterior, que ao imperador não corresponde eleger o sumo pontífice; cf. D III.II, lib. III, cap. xiii [955bis; 28ss.]).

A novidade desse texto se encontra na precisão final. O imperador pode atuar no terreno espiritual porque é cristão, mas o desempenho do máximo ofício secular não é nenhum obstáculo para isso, mas que, ao contrário, o beneficia. Assim, Ockham está combinando os dois âmbitos, espiritual e secular, ao menos pelo menos no que se refere este assunto. Tratando-se de um negócio eclesial, qualquer cristão pode (e deve em ocasiões) tomar parte nele, mas, não terá maior responsabilidade que tem maior poder, maiores possibilidades de atuação, ainda que lhe venham dadas do âmbito secular?

Para mostrá-lo assim, Ockham toma várias provas referidas quanto a eleição de bispos e papas por parte dos reis e imperadores. Ainda que em vários dos exemplos alegados sejam as mesmas autoridades eclesiásticas que tomam a iniciativa de conceder ou confirmar tais direitos (D III.II, lib. III, cap. iii [927, 32-64]), outros dão a entender pura e simplesmente que correspondem por si aos príncipes (ainda que não façam uso deles). A pergunta óbvia é então se o filósofo não está justificando simplesmente o sistema de investiduras que tantos problemas originou na Idade Média e, sob diversos modelos, até nossos dias. A resposta dependerá da justificação e do exercício que se pretenda dar a esse direito de intervenção.

Para o *magister*, a capacidade do imperador para eleger ao papa não está negada por nenhum direito, o qual seria o caso sem dúvida se tal capacidade não estivesse bem fundamentada e atentasse contra a Igreja ou ao bem comum. Em primeiro lugar, *não está proibido pelo direito divino* que está contido na Escritura (o primeiro *interessado* em evitara ingerência dos laicos na eleição dos clérigos). O discípulo não tem razão em pretender que se o está, ao menos de maneira implícita, posto que somente os sucessores dos apóstolos gozam por direito divino da potestade de eleger a outros prelados e, também, o papa. O mestre replica querendo reduzir ao absurdo tal postura, mas não mostra, todavia, como o direito de eleger os prelados pode se estender além dos próprios clérigos, quer dizer, até os laicos e o imperador como tal (D III.II, lib. III, cap. iii [929, 8ss.]). Mais adiante veremos como Ockham vai enfrentar o problema. Por agora ficamos com sua tese

de que a intervenção *tampouco está proibida nem pelo direito natural* (pois não é contrário a razão) *nem pelo direito humano* irrevogável (como já se viu mais acima, ao final da seção a).

Portanto, se valida a conclusão parcial a que havíamos chegado no exame da primeira tese. Ockham a sustenta agora com maior precisão, acrescentando uma nota nova. O imperador “tem tal capacidade [eleger o papa] em virtude de que é cristão católico, de que tem uso da razão (*discretus*) e de que é romano. Se fosse imperador, mas não cristão, não seria capaz desse direito, pois ninguém exceto um cristão pode ter o direito de eleger ao sumo pontífice. Aquilo que pertence a religião cristã não convém que se trate por parte daqueles que estão fora [que não são cristãos] (exceto o caso de necessidade em que um não cristão pode batizar). Se fosse imperador e cristão, mas não católico, mas herético, não teria a potestade ou o direito de eleger ao sumo pontífice, enquanto permanecesse como tal (...). Se fosse imperador cristão e católico, mas não fosse *discreto*, isto é, não tivesse uso da razão, mas fosse dominado pela loucura (...), não seria capaz [de tal potestade]” (D III.II, lib. III, cap. v [931, 1ss.]).

Em consequência, o imperador, para poder intervir na eleição do pontífice, tem de ser não somente cristão, mas também romano e *discreto*. Este último se entende sem outros esclarecimentos, e voltemos sobre o caráter romano. Assim pois, sigamos examinando um pouco mais a primeira e mais fundamental dessas notas: ser cristão. O texto recém citado especifica que o imperador tem a potestade de eleger ao papa *ex hoc ipso* que seja cristão, e o ilumina considerando o caso do batismo. Com este exemplo se confirma de modo especial que a eleição de que tratamos é um assunto primariamente eclesial, que concerne a todos os fiéis e somente a eles.

Agora podemos retomar o anotado a propósito das provas colocadas por Ockham para esta segunda tese (favorável ao direito de eleição para o imperador). Algumas delas incluíam uma mediação do papa ou os bispos, encomendando aos príncipes que intervissem no processo. Pelo contrário, outras provas-exemplo pareciam supor o direito por si mesmo dos príncipes cristãos a tal intervenção. As primeiras tornariam mais compreensível um tipo de investidura em que o príncipe atuasse a modo de um delegado das autoridades eclesiásticas, e seria coerente com a comparação sacramental usada pelo autor (os sacramentos correspondem aos cristãos pelo mesmo fato de sê-lo, mas estão mediadas *regulariter* por um ministro). No entanto, a resposta ockhamista, sem lugar para dúvidas, é outra: o imperador e todos os fiéis não recebem o direito de eleição de nenhum superior a

quem lhe corresponde de forma primária, mas convém com eles mesmos de um modo imediato, como membros da Igreja (D III.II, lib. III, cap. v [931, 47ss.]).

Mais acima, deixamos colocado o seguinte problema: Ockham nega que algum tipo de direito (divino, natural ou humano) proíba a eleição do papa pelos laicos, mas, que direito se lhe permite? Onde se encaixa, deste ponto de vista, a potestade de qualquer crente quando se deve escolher um novo sumo pontífice? A resposta pode ser encontrada em uma das passagens ockhamistas que mais fortuna tem tido. Com efeito, o capítulo vi do livro III (*Dialogus* III.II) expõe o conceito de direito natural do autor de maneira mais sistemática que qualquer outra passagem sua.¹⁴³ Esta exposição é suscitada pelas dificuldades do discípulo ante a potestade intrínseca dos laicos (e em concreto dos romanos) para eleger o papa; segundo ele, ou não tem esse direito ou lhes tem sido conferido pelo pontífice.

O mestre replicará considerando como direito divino todo direito natural e classificando este em três classes ou modos. Ainda que a concepção de direito ockhamista não seja objeto direto destas páginas, vejamos ao menos o suficiente para compreender o desenvolvimento do pensamento político do autor. Em primeiro lugar, Ockham justifica que todo direito natural pode se chamar divino porque ao fim toda forma de direito procede de Deus, criador da natureza, e, de modo mais específico, porque nas regras fundamentais da Escritura se contém também toda modalidade de direito, incluído o natural (D III.II, lib. III, cap. vi [934, 3ss.]; pela uniformidade nas citações continuo utilizando o texto de Goldast, sempre que seu estado não exija apelar para a edição de Offler).

Mais importante é a *tríplice classificação do direito natural* e as conclusões que dela tira o filósofo para nosso tema. O primeiro direito natural corresponde ao estado de natureza, prévio ao pecado original, e é imutável. O segundo, pelo contrário, é chamado natural conforme ao estado de natureza caída e pode ser mutável (a diferença do primeiro, ainda que não com a facilidade do terceiro — aqui é especialmente interessante a versão de Offler, pp. 212-3). Por último, há um direito que Ockham denomina *ex suppositione*, e que procede do *ius gentium* ou de algum outro direito puramente humano. Se chama assim porque contém aqueles preceitos que afetam a todos os homens se estes se aplicam a razão

¹⁴³ Daí especial atenção dos estudiosos sobre este capítulo. Dele contamos também com a edição crítica, em cuja introdução se citam os principais trabalhos a respeito e se explicam suas divergências pela corrupção do texto impresso com que podemos contar: Offler, “The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text”.

natural, como, por exemplo, devolver o dinheiro que se pediu emprestado, conforme o direito das gentes (D III.II, lib. III, cap. vi [933, 7-24 e 57-60]).

Como se aplica esta distinção ao problema da potestade de eleger o papa por parte dos laicos? Ockham assegura que tem esse direito conforme o terceiro tipo de *ius naturalis* e, em consequência, também por direito divino (na medida em que aquele se identifica com este em todas as suas modalidades).¹⁴⁴ A partir deste momento se tornará igualmente compreensível porque os textos insistem aqui e ali que o imperador não há de ser somente cristão e *discreto*, mas também romano. Por último, também se poderá estabelecer dessas premissas qual é a relação entre a comunidade dos cristãos, os romanos, o imperador e a eleição do pontífice, termos que surgiram até aqui sem receber uma articulação precisa.

Aos *romanos*, diz Ockham, lhes corresponde eleger o papa por direito natural *ex suppositione*. Quer dizer, suposto (segundo a razão natural) que deva haver um reitor, se deduz com evidência (de modo racional) que deve ser escolhido por aqueles a quem vai governar, salvo que os interessados preceituem o contrário (D III.II, lib. III, cap. vi [934, 12ss.]). As provas aportadas resultam familiares depois de examinar qual é a natureza da potestade e sua melhor encarnação, e podem se resumir no princípio do direito romano segundo o qual todos devem tratar o que a todos afeta ("Quod omnes tangit, debet tractari per omnes": D III.II, lib. III, cap. vi [934, 17-18], e certamente o governo se encontra entre este último).

Duas observações permitirão avançar no esclarecimento do *Dialogus* a este respeito. Em primeiro lugar, Ockham está se referindo aos romanos como sujeitos desse direito de eleição, não aos membros da Igreja em geral (e tampouco aos laicos, como categoria eclesial diferenciada dos clérigos). Por outra parte, insiste em que os romanos podem exercer essa potestade sempre que os *interessados* não ordenem algo contra, ou ainda que algum superior não decida algo diferente.

Com efeito, contra o que poderia parecer em um primeiro momento, a eleição do sumo pontífice não corresponde primariamente a todos os cristãos, mas aos fiéis romanos. É certo que o governo espiritual do papa afeta a toda a Igreja, mas Ockham apela para um elemento primordial (e de algum modo prévio ao primado

¹⁴⁴ De todos os modos, Ockham termina o citado capítulo vi apelando para um de seus princípios mais apreciados: "Isti tamen, qui de verbis non curant contendere, dicunt quod sufficit eis, quod Romani habeant ius eligendi episcopus suum ex hoc ipso, quod debent habere episcopum" (D III.II, lib. III, cap. vi [934, 62s.]). Basta então reconhecer-lhes tal potestade, ainda que não haja acordo sobre que tipo de direito lhes assiste.

sobre o mundo inteiro) para justificar o direito dos romanos. Junto a primazia, Cristo concedeu a Pedro a faculdade de escolher uma sede para ser seu bispo próprio, e o primeiro pontífice escolheu Roma. Por isso, os romanos se encontram em uma situação peculiar frente ao resto dos cristãos; ainda que todos estes tenham um bispo que lhes presida (ademais da potestade universal do papa), os de Roma somente contam com o papa. Desta maneira, o direito natural *tertio modo dicto*, pelo qual corresponde aos governados escolher seu reitor, se aplica neste caso aos romanos com prioridade ao resto dos fiéis, que podem eleger por eles mesmos seu prelado imediato (D III.II, lib. III, cap. vi [934, 27ss.]; cap. v [932, 15ss.]).

Agora, este direito dos romanos está limitado pelas duas condições assinaladas mais acima. A que se referem exatamente? Quem são os *interessados*? Quem é superior aos romanos, que neste caso parecem ser o povo soberano no qual tem sua fonte a potestade (de eleição)? De novo se poderia pensar que o governo pontifício da Igreja universal afeta de modo imediato e primário toda a universidade dos fiéis e que, segundo o princípio *quod ad omnes tangit*, todos estão chamados a participar na eleição. No entanto, Ockham endossa o afirmado antes: ao falar de interessados se refere de modo primordial aos romanos (pelas razões já indicadas). Isso não significa que a questão não afete também a outros cristãos, mas sim que, tomando de uma distinção fundamental em Ockham, a potestade de eleição somente lhes corresponde *in casu*, acidentalmente, ainda que aos romanos lhes convenha *regulariter*: “Não se diz que somente os romanos tenham o direito de eleger o sumo pontífice *in omni casu* (...). O sumo pontífice não somente é prelado e bispo dos romanos, mas também de outros, e, portanto, a eleição do sumo pontífice pode corresponder *in casu* a quaisquer católicos, dos quais é prelado e bispo (...), pois quem é bispo dos romanos é bispo de todos os cristãos. Portanto, ainda que somente seja em algum caso, [também] outros têm o direito de eleição, com efeito, não como os romanos, pois apesar de que sempre tenham o direito de eleger o sumo pontífice, não obstante não têm tal direito [em ato] se não é *in casu*, quando a eleição não corresponde aos romanos” (D III.II, lib. III, cap. v [932, 1ss.]).

Antes de examinar quais sejam esses vasos em que o direito não corresponde aos romanos mas a outros cristão, vejamos quem é o superior que pode ordenar contra essa potestade. Isso nos recordará uma vez mais que nesse ponto preciso a intervenção dos laicos (e do imperador em especial) se move no terreno propriamente espiritual, ainda que os afetados não devam fazer *tabula rasa*

do que são no âmbito secular. O superior não pode ser o papa, que se converteria então em juiz e parte. Mas, atenção, tampouco pode sê-lo o imperador, que opera no secular, e muito mais no espiritual, a maneira de delegado (diferente do que a forma Marsílio de Pádua; cf. por exemplo DP II, xxii, 9ss.). A cabeça da Igreja que poderia mudar o modo em que está ordenada não é outra que Cristo, e este não o fez assim, mas que, ao contrário, dele mesmo provém a potestade de Pedro para eleger sua sede e, como consequência racional (isto é, de direito natural em seu terceiro sentido, e, portanto, também de direito divino), o direito dos fiéis dessa sede para eleger a seus sucessores.

Posto que não se dá o caso de que Cristo impeça os romanos de eleger seu superior (conforme o direito natural e divino), em que outros casos podem se tratar a regra? Ockham considera três. O *primeiro* pode se deduzir do dito sobre o melhor governo: uma causa fundamental para perder os direitos que assistem a quem tem responsabilidades parecidas é a negligência, assim, por exemplo, se os romanos se demorassem na eleição com o conseqüente perigo para o bem comum devido ao vazio de poder, poderiam perder sua potestade (D III.II, lib. III, cap. vii [936, 34ss.]). O *segundo* caso remete ao *Dialogus* I (onde se trata o problema e, termos gerais): como qualquer direito a eleição se fundamenta necessariamente na fé, quem deixa de ser *cristão católico* por apostasia ou heresia perde *ipso facto*, com ou contra sua vontade, qualquer poder para eleger o papa.¹⁴⁵ Por *último*, e este é o caso mais sublinhado e que dará origem as páginas seguintes, os romanos podem, por sua própria vontade, ceder ou transferir o direito de eleição.¹⁴⁶ Somente por algum desses títulos podem outros cristãos ou o imperador aceder *in casu* ao direito de eleição. Enfim, os romanos são os únicos a quem essa potestade corresponde *regulariter*.

Agora, se já temos dado com o fundamento que permite ao imperador tomar parte na eleição do papa (com outros ou, em último caso, somente ele),

¹⁴⁵ D III.II, lib. III, cap. v (932,9 y 36-37). Que a heresia (declarada e pertinaz) fora título suficiente para a deposição de qualquer ofício espiritual não era nada novo. O problema consistia em determinar quando se dava o caso. Boa parte dos escritos de Ockham queriam demonstrar que João XXII, e depois Bento XII e Clemente VI, foram hereges (ou seja, os três papas dos que foi contemporâneo deveriam ter sido depostos!).

¹⁴⁶ D III.II, lib. III, cap. vi (934, 23-27). A comparação que o autor coloca é sumamente ilustrativa: também ao povo lhe corresponde fazer as leis e, com efeito, transfere ao imperador este direito. (Cf. Marsílio de Pádua, DP I, xii, 3ss., com sua formulação célebre de que o autor da lei é o povo ou a totalidade dos cidadãos ou ainda sua parte prevalente).

poderemos nos perguntar agora o que ocorre com o outro grande protagonista, o próprio pontífice: não haverá de se contar entre os romanos e, em consequência, tomar parte na eleição de seu sucessor? Estará ao menos entre os *outros cristãos* a quem os romanos podem transferir sua potestade ou entre aqueles que devem suprir-lhes quando são indignos ou incapazes de desempenhar sua função? Aceita a primazia pontifícia, não terá essa nada a dizer a respeito? Negado que ao papa corresponda a *plenitudo potestatis*, não pode mais pelo menos intervir como cristão? Não terá inclusive uma especial qualificação que o ponha a frente de imperador ou outros laicos na hora de intervir em um assunto espiritual tão importante?

Pouco mais acima afirmei que, segundo Ockham, o papa não poderia ser superior dos romanos para determinar algo sobre a própria eleição do pontífice (como o é Jesus Cristo, que, podendo, não quis estabelecer coisa distinta do que já instituiu uma vez e do que convém por direito natural). O que se discute agora é diferente, a saber, se os romanos podem transferir ao papa a potestade de eleger a seu sucessor (ou pode corresponder-lhe de alguma maneira, por exemplo, devido a negligência de todos os demais afetados primariamente). E, com efeito, o papa pode intervir também, mas dada uma condição prévia e fundamental, que não pode estranhar depois de haver examinado em páginas prévias a potestade pontifícia: “Cristo proveu suficientemente sua Igreja em tudo o necessário. Portanto, confiando sua Igreja a São Pedro, deu a este e a seus sucessores a plenitude de poder no espiritual em relação a tudo o necessário para sua Igreja (salvando o direito de outros quando querem e podem usá-lo devidamente)” (D III.II, lib. III, cap. vii [935, 27ss.]).

Portanto, se pode admitir a *plenitudo potestatis* pontifícia na condição de que se reduza ao âmbito espiritual e, absolutamente fundamental, na condição de que respeite os direitos de outros. Esta última implica que se apenas aos romanos corresponde a potestade de eleger o papa, este não pode intervir na eleição de seu sucessor a menos que aqueles não queiram ou não possam desempenhar sua função. E isso nos remete aos três casos nos quais os romanos não elegem o papa: delegação, heresia, negligência. Dado algum deles e supondo que nenhum outro cristão tenha maior direito que o pontífice, então este pode atuar a respeito (*in casu*). Assim pode eleger seu sucessor (como no caso extraordinário de Pedro ou, mais comumente, instituir os eleitores encarregados de escolhê-lo (D III.II, lib. III, cap. vii [936, 17ss.])). Isso permite a Ockham explicar não somente a legitimidade de intervenções pontifícias, mas também a de outros como o

imperador, os reis, os cardeais ou outros clérigos: transferida a potestade ao papa por parte dos romanos, este pode subdelegá-la para outros (ib. [em especial 936, 34ss.]).

Temos visto até agora como se pode transitar na filosofia política ockhamista entre a afirmação de que somente aos romanos corresponde primordial e regularmente eleger o papa, e a legitimação de outras intervenções casuais a respeito (sobretudo a do imperador). Dos casos possíveis, um tem especial relevância: a transferência da potestade de todos os romanos para um ou alguns poucos eleitores. Em condições normais (sem contar com a heresia ou negligência dos romanos), por que conviria essa delegação nos eleitores quando o direito corresponde a todos os romanos sem exceção? Supondo sempre que se trata de um assunto no qual somente podem participar os cristãos que permanecem na fé e estão interessados pelo bem comum, o mestre do *Dialogus* expõe duas razões fundamentais para que sejam uns poucos os que de fato elejam o sumo pontífice. Em primeiro lugar, o sentido pragmático de Ockham sublinha a dificuldade para que muitos se ponham de acordo e inclusive para que todos eles se reúnam. Ademais, convém que os eleitores estejam dotados de sabedoria suficiente (e não é fácil que todos os romanos a tenham); por isso desde antigamente se confiou a eleição aos clérigos e mais adiante ao colégio de cardeais. Não obstante, sublinha o *magister*, não se deve perder de vista que esta designação foi feita em função de seu saber, não do sacramento de ordem; portanto, se os peritos foram laicos e não clérigos, a potestade deveria passar aos primeiros (D III.II, lib. III, cap. viii [937, 31ss.]).

Depois dessa última precisão cabe se perguntar por que então Ockham termina se referindo aos cardeais como únicos eleitores, sobretudo, quando examina os problemas concretos deste tema (vide, por exemplo, D III.II, lib. III, cap. x). Na realidade, se trata de um movimento comum em Guilherme de Ockham. Por um lado, o problema o leva as últimas consequências teóricas (ainda que sempre dentro de um conjunto moderado); por outro, uma vez assentados os princípios, se aceita frequentemente o estado da questão. De novo, o sentido realista e até pragmático do autor inglês o leva a ter em conta os dados da realidade política que tem diante de si (inclusive em obras de marcada índole teórica como certamente é o *Dialogus*). Se é certo que as coisas poderiam ser diferentes, Ockham atende ao fato dado segundo o qual é o colégio de cardeais quem se ocupa da eleição do pontífice. No entanto, reinterpreta e dá nova dimensão a esse fato, abrindo a possibilidade de que seja mudado por completo e modificando-o já parcialmente

(vide também D III.II, lib. III, cap. x). A eleição do papa por parte do colégio de cardeais fica assim justificada uma vez posta em crise.

Justificada a seleção de uns poucos como eleitores do papa (em concreto o colégio cardinalício), o seguinte passo é examinar se por algum motivo, e de forma análoga ao conjunto dos romanos, podem estes perder a potestade que lhes tem sido conferida. Com efeito, os eleitores podem perdê-la e as causas são similares as observadas a propósito dos romanos. Ockham não menciona a transferência, pois se entende que esta já se exerceu por parte dos romanos para que os eleitores realizassem sua função sem delegações ulteriores. Por isso, ainda que em alguma circunstância talvez pudesse ocorrer assim, o mestre considera outros dois casos em que os eleitores, contra sua vontade, perderiam a potestade que se lhes conferiu. Ocorre assim em primeiro lugar quando todos os eleitores caem em heresia e, também, o papa com eles (se o papa permanecesse católico poderia escolher novos eleitores e o problema ficaria resolvido; cf. D III.II, lib. III, cap. viii, segunda intervenção do *magister*). Então não há outro remédio senão que os romanos recuperem sua potestade ordinária. Não é necessário se estender sobre o fundamento deste caso: a eleição do papa é, como se vem afirmando, um assunto intraeclesial, quer dizer, somente pode convir a quem permanece na ortodoxia da fé (os hereges, ao se alienarem da ortodoxia, se situam fora da Igreja e, portanto, perdem o direito, natural e divino, que têm os cristãos a eleger seus reitores; cf. D III.II, lib. III, cap. ix, e *Dialogus* I). Mais ainda, Ockham insiste nessa ocasião (com expressões que recordam, por exemplo, seus escritos contra os pontífices) em que também perderam o direito de eleição os que, sem serem propriamente hereges, favoreceram de alguma maneira aqueles que o eram, tornando-se assim seus cúmplices (D III.II, lib. III, cap. xiv [956bis, 9ss.]).

Por último, há outros dois casos, menos graves, em que os eleitores perderiam *de facto* a potestade de eleger o pontífice (não de direito, como nas circunstâncias anteriores): os cismáticos e os negligentes. A potestade volta então aos romanos em seu conjunto, mas basta aos eleitores cessarem em suas atitudes para recuperar seu direito (D III.II, lib. III, cap. xv [945, 45ss.]; cf. cap. xiv [956bis, 37ss.]). Os hereges, no entanto, embora tenham se arrependido, devem ser reinstituídos como eleitores para recuperar esse direito; somente em um caso extremo eles a recuperam de outra maneira, a saber, quando não há outros cristãos que possam eleger o papa, salvo aqueles hereges que voltaram para ortodoxia.

Mas, para quais romanos reverte a potestade eletiva nesses casos? Colocada a questão pelo discípulo, o mestre oferece quatro respostas, das quais a quarta é claramente a própria de Ockham, tanto por sua extensão quanto pela réplica a que são expostas as outras três. Assim, o direito não volta nem ao imperador dos romanos nem aos cânones em cuja Igreja tenha sua sede o papa nem tampouco a todo o clero de Roma. Reverte somente para aqueles que primariamente têm esse direito, isto é, todos os romanos, laicos e clérigos por igual. Não recaímos com isso em uma situação pouco conveniente para a eleição, posto que são demasiados os interessados nela para resolvê-la com eficácia? Assim é, e, em consequência, Ockham precisa que não se trata de que todos participem diretamente na eleição, mas que deleguem em uns poucos eleitores que sejam dignos e capazes (diferente dos anteriores).¹⁴⁷ Por isso ele disse antes que a transferência dos romanos para alguns eleitores é o caso mais importante em que eles *perdem* o poder de escolher o pontífice; mais ainda, apenas se pode falar de perda ou de caso, mas sim de circunstâncias regulares, dadas as dificuldades que envolveriam a participação de todos os romanos (D III.II, lib. III, cap. xii).

Isso nos devolve ao objeto mais preciso destas páginas, isto é, o papel do imperador na eleição do papa. Aquele, como sucessor do Império Romano, é também romano e, portanto, um daqueles a quem é devolvido o direito de eleger o pontífice (quando faltam os eleitores delegados). Para isso deve reunir as condições de qualquer outro romano, isto é, permanecer na ortodoxia e estar disposto a intervir para o bem comum. De outro modo, seria excluído do número daqueles a quem reverte a potestade de eleger. Mas, dadas essas condições, o imperador tem uma certa prerrogativa sobre o resto, de maneira que pode não somente escolher os novos eleitores, mas se converter ele mesmo em eleitor único: “Ainda que o imperador e os outros romanos sejam de algum modo iguais (*pares*) (...), não obstante, quando devem eleger ou tratar sobre a eleição ou sobre

¹⁴⁷ Ockham evita a circularidade do raciocínio (como se colocarão de acordo os romanos para escolher uns poucos eleitores se dificilmente podem escolher um só?), ao considerar que o consenso a respeito pode ser tácito ou expresso (D III.II, lib. III, cap. xii [954bis, 39s.]). De novo, creio que este recurso pode se entender a partir da atenção de Ockham a realidade e também de sua opção por uma via moderada: a afirmação absoluta do princípio assemblário lhe é alheia tanto pelo seu sentido prático como por seu sentido de moderação.

os eleitores, os outros romanos deveriam confiar muitas coisas ao imperador, do mesmo modo em que em outras eleições se confiam muitos aspectos aos mais sábios e aos mais fortes, aos melhores e aos mais dignos por parte dos outros. Em consequência, os outros romanos (...) não devem proceder para sua eleição [do papa] (...) sem o imperador; inclusive em algum caso (*in casu*) devem lhe confiar somente a ele o direito de eleição, da maneira como (...) certos sumos pontífices e outros romanos deram para alguns imperadores o inteiro direito de eleger, e então o imperador, em lugar de todos, teve que eleger ao romano pontífice” (D III.II, lib. III, cap. xiii [955bis, 37ss.]).

Assim pois, o círculo fica fechado: o direito que corresponde *regulariter* a todos os romanos pode ser delegado ou perdido por estes de maneira que vá para uns poucos eleitores, entre os quais o imperador tem um papel destacado (até poder chegar a eleger ele somente). Agora, como os romanos podem perder sua potestade *velis nolis*, também assim pode ocorrer aos eleitores pelos motivos já referidos. Nessas circunstâncias, o direito reverte ao conjunto dos romanos, salvo aqueles que sejam indignos (como pode ser o caso dos eleitores hereges). No entanto, fica uma dificuldade, a saber, o que ocorre se nenhum romano permanece na ortodoxia. A resposta última, depois de um discurso em que quase predomina a racionalidade política, é de índole religiosa.

A partir da promessa de Cristo (cf. Mt 28,20), Ockham está convencido de que sempre haverá algum cristão que permaneça na fé (ortodoxa) e que ademais se preocupe o suficiente pelo bem comum da Igreja como para prover a eleição do sumo pontífice. Ainda que somente fique um fiel, a ele reverterá o direito de eleger (D III.II, lib. III, cap. viii [937, 47ss.]). Não se trata de uma confiança cega, mas sim de uma justificação última de ordem teológica (cf. D III.II, lib. III, cap. x [940, 46ss.]). Isso concorda com o observado ao longo de toda a seção sobre a intervenção do imperador no âmbito espiritual. Desde o princípio, Ockham nos tem situado em contexto eclesial ao conceber que a ação espiritual do príncipe (dos romanos e de qualquer outro) somente é possível enquanto é cristão. Por isso não se pode estranhar que a solução a essa última dificuldade venha assegurada em última instância a partir da Escritura. Em qualquer caso, se confirma aqui o valor da monarquia pontifícia para o bem comum da Igreja, tal e como se determinou no capítulo dedicado ao melhor governo e a origem próxima da potestade espiritual. De igual maneira se pode sublinhar a continuidade com que Ockham reivindica o

papel dos laicos na Igreja: ainda que um só seja digno do direito de eleição, a ele o corresponderá e em suas mãos estará o bem de toda a Igreja!¹⁴⁸

2. O IMPERADOR E O JUÍZO ORDINÁRIO DO PONTÍFICE

A eleição do papa tem sido o primeiro dos temas concretos e fundamentais em que Ockham examina a intervenção do imperador no âmbito espiritual. O segundo não é menos importante. Uma vez propugnada a necessidade de um só príncipe superior no secular, e aceito que o mesmo princípio convém ao espiritual (ademais de encontrar sua razão de ser na instituição divina), admitido também que o imperador pode intervir na eleição do papa em virtude de seu ser cristão e romano, se pode perguntar agora se, em razão de seu ofício, o imperador é capaz de julgar o pontífice pelos crimes religiosos ou civis que este possa cometer.

Abandonando o tom marcadamente expositivo que tem dominado quase toda a primeira parte do livro terceiro (D III.II, lib. III, caps. v-xv), Ockham aborda o problema com a exposição de duas teses principais e extremos, expoentes acabados de outras tantas posturas enfrentadas ao longo da filosofia política medieval.

A) O IMPERADOR NUNCA É JUÍZ ORDINÁRIO DO PAPA

A primeira dessas teses recolhe um ponto de vista que poderíamos denominar curialista e afirma que o imperador, por razão de seu ofício, não é juiz

¹⁴⁸ O caso de que somente fique um cristão fiel é um dos exemplos limites com que Ockham sublinha sua doutrina, ainda que não os considere muito factíveis. Se a possibilidade de que o criador ordenasse o *odium Dei* pretende sublinhar a liberdade da vontade divina, que pode ficar unicamente um cristão põem em relevo o valor da promessa de Cristo a sua Igreja. Mas em relação ao problema concreto que trazemos entre as mãos, se se dera o caso caberiam somente duas soluções: prorrogar a eleição do sumo pontífice ou que ele mesmo se elegeisse a frente da Igreja de que é o único membro! Sobre os casos limites, afirma Ockham: “Ex discussione illorum, quae nunquam vel raro accidunt, profundius et subtilius intelliguntur ea quae saepe eueniunt” (D III.II, lib. III, cap. x [940, 15s.]). Cf. cap. xi (953bis, 36ss.).

ordinário do papa em nenhum caso, nem por delitos eclesiásticos nem por delitos seculares, sejam estes civis ou criminais (D III.II, lib. III, cap. xvi [945, 62ss.]). A extensa lista de autoridades alegadas, quase todas de pontífices, é muito mais impressionante que os argumentos racionais aportados. As primeiras são conclusivas: a máxima autoridade espiritual não pode ser julgada por nenhum homem em nenhuma circunstância (ib.). Por sua parte, as razões insistem na superioridade do papa sobre qualquer outro homem (o imperador incluído) e sobre qualquer lei (para isso se apela para imagens clássicas como a superioridade do ouro sobre o chumbo, do sol sobre a lua, ou da alma sobre o corpo: D III.II, lib. III, cap. xvi [947, 23ss.]).

B) O IMPERADOR É JUIZ ORDINÁRIO DO PAPA

Por sua parte, a segunda tese expressa justamente o ponto de vista oposto, quer dizer, o imperador, em razão de seu ofício, pode julgar o papa por todo o delito (eclesiástico ou secular) e inclusive depondo-o se é encontrada culpa (D III.II, lib. III, cap. xvii [947, 51ss.]; cf. M. de Pádua, DP II, iv, e também III, ii). Isso se justifica com dois argumentos que já nos são familiares e que podem fazer-nos pensar que esta é a postura de Guilherme de Ockham. O *primeiro* deles é a conveniente unidade de juízo para que qualquer comunidade esteja bem ordenada, seja graças a um só juiz supremo ou graças a vários que realizam o mesmo ofício.¹⁴⁹ Agora, se a religião cristã não impede nada que convenha

¹⁴⁹ Segundo se trate de um regime monárquico, aristocrático ou político. A realização concreta do princípio de unidade de juízo é diferente em cada caso, mas sempre se mantém o princípio como tal, evitando a multiplicidade, contraproducente para o bem comum (vide D III.II, lib. III, cap. xvii [948, 15ss.]). A menção nessa passagem de uma *valentioris partis* poderia se referir a *parte prevalente* de que fala Marsílio de Pádua (cf., por exemplo, DP I, xii, 3) e, em consequência, Ockham entenderia este primeiro argumento como marsiliano. É certo que o sentido não é exatamente o mesmo que aparece em Marsílio, mas a consideração a essas alturas dos três regimes de governo pode recordar também uma passagem do filósofo paduano a respeito (DP I, ix, 9-10). Nesse caso, a segunda tese seria em boa parte artificial, produto da fusão de várias posturas concretas, incluindo de alguma maneira tanto a de Marsílio de Pádua como a de Guilherme de Ockham (a quem pertenceria, sobretudo, o segundo argumento, exposto aqui na continuação). De fato, o problema não é jogado nessas duas teses extremas, mas nos cinco modos seguintes.

naturalmente e o papa não pode desempenhar o ofício de juiz supremo, se segue que também ele estará sujeito a esse juiz. Por sua parte, o *segundo* argumento circunscreve ainda mais o que convém ao bem comum de todos os mortais: para conseguir isso não basta com que haja unidade de juízo, é preciso também que haja um só príncipe, isto é, a monarquia universal ou império.

De novo encontramos em Ockham uma abordagem realmente universalista, e em uma passagem que aclara qual é a perspectiva em que o autor se situa a respeito (D III.II, lib. III, cap. xvii [948, 28-32]). Nesse caso, é o discípulo que nos dá a chave ao distinguir com nitidez entre a universidade dos homens, composta por fiéis e infiéis, e a comunidade dos fiéis (a Igreja), formada por laicos e clérigos; quer que o mestre se concentre na discussão do problema nesse último âmbito. Assim, a opção do discípulo pode aclarar em parte outras passagens em que se poderia duvidar qual era a comunidade política sobre a qual Ockham refletia. Por uma parte, sua teoria pretende um alcance universal (por exemplo, na reflexão sobre o melhor regime político) e, no entanto, seu sentido pragmático, realista, concreto, o conduz a centrar sua reflexão no que mais profundamente havia de lhe preocupar, a sociedade europeia de seu tempo e os problemas que arrastam. Desta maneira transitamos da humanidade em seu conjunto até uma sociedade peculiar em que talvez possa haver alguns infiéis (*verbi gratia*, judeus ou muçulmanos), mas como exceção.

C) CINCO MODOS PARA RECOLOCAR O PROBLEMA

Em consequência, a questão de se o imperador é ou não juiz ordinário do papa é reconduzida a este último âmbito, que lhe é mais *natural*. E é aqui onde as duas teses expostas são reformuladas em cinco modos que podem representar melhor posturas intermediárias e, portanto, mais verossímeis. O ponto de partida para estes modos é tão realista como a consideração da *christianitas* em lugar do universo inteiro: não há um único juiz supremo. E, no entanto, os cinco modos serão criticados pelo *magister* da perspectiva do ideal político, ou seja, buscando no possível um único juiz supremo e, em todo caso, evitando o conflito e invasão de competências entre um juiz e outro. Através desta análise poderemos chegar a duas ou três conclusões de envergadura que permitirão responder ao interrogante sobre a capacidade do imperador para julgar o pontífice (e vice-versa).

O *primeiro dos modos* propugna que em cada reino ou região haja um juiz, sem que esteja sujeito a nenhum superior (D III.II, lib. III, cap. xvii [948, 35-36]). A *resposta* do mestre apenas se estende aqui, uma vez que já tinha sido assentada no *Dialogus* a conveniência para o bem comum de uma só cabeça ou princípio governante (o que, antes da divisão de poderes, é tanto quanto dizer um só juiz). Em consequência, não encontramos aqui a opinião de Ockham.

O *segundo modo* (quinto na exposição do filósofo) concebe um juiz supremo único, secular, que julgue a todos salvo algumas exceções. A primeira e fundamental, segundo a lei, seria o papa, ainda que outros clérigos deveriam sua isenção somente a liberdade do príncipe, isto é, a um privilégio (D III.II, lib. III, cap. xvii [948, 45-48]). Ainda que não fique bem especificado o alcance deste modo, se pode pensar que o pontífice não está sob a jurisdição (coativa) do imperador em nenhum caso, se trate de um delito espiritual ou temporal; por outra parte, não é claro qual seria a potestade do papa, se alcança somente o espiritual (e talvez nem sequer quando se trata de delitos cujo castigo suponha algum grau de poder coativo), ou compreende também em algum grau o secular. Em qualquer caso, o mestre responde a este modo comparando-o com o que veremos na continuação: introduz uma perigosa divisão, sobretudo, se tratando do papa, que goza de grande poder com o que pode perturbar gravemente o bem comum se não está sujeito ao imperador (D III.II, lib. III, cap. xxi). Isso se pode entender a luz do que será uma conclusão fundamental dessa seção: o papa deve ser inferior ao imperador (ao príncipe secular em geral) no que se refere a potestade coativa; se nesse caso o papa tivesse algum poder dessa índole e ademais fosse independente do império, sem dúvida poderia dar lugar a abusos contrários ao bem comum. Evitar este extremo é a grande preocupação de Ockham.

Por sua parte, o *terceiro modo* divide uma mesma sociedade em dois grupos bem diferenciados, laicos e clérigos, cada um com seu próprio juiz supremo, imperador e pontífice, sendo estes perfeitamente independentes. Diferente do primeiro modo, se trata de um mesmo lugar (não de províncias diferentes) e, diferente do segundo, de uma separação clara entre dois tipos de sujeitos em virtude de seu ofício (e não do tipo de delitos que cada um pode cometer). Já podemos imaginar que esta opinião tampouco pode ser a de Ockham. O mestre alude ao discutido sobre a conveniência de um só príncipe, e a partir daí faz algumas considerações *ad hoc*, parte das quais são de interesse especial aqui.

O *primeiro argumento* destacável mostra o uso contínuo da Escritura nesses problemas. Segundo Mt 12,25, todo reino em que se oponham forças contrárias

está destinado a desaparecer, e isso ocorre se a sociedade é dividida em duas partes cada uma com seu próprio tipo de governo (e de juízo). Que um regime assim não seja conveniente se prova de forma racional: os conflitos que surjam entre clérigos e leigos ou entre quaisquer pessoas que habitam um mesmo lugar se resolvem melhor com um único juiz supremo, pois, de outro modo, o caminho está aberto para as suspeitas e competências entre os que devem emitir o veredicto.

De maior importância, pela escassez de ocasiões em que os princípios filosóficos de Ockham aparecem de forma explícita em sua *opera politica*, é um *segundo argumento*: o princípio de economia com o qual o mestre nega que sejam necessárias duas instâncias judiciais do tipo considerado no terceiro modo (“frustra autem fit per plures, quod fieri potest per pauciores; ergo tales duo rectores, scilicet ecclesiasticus et secularis, illo modo frustra ponuntur”: D III.II, lib. III, cap. xix [952, 34ss.]). *Por último*, outro argumento nos oferece a chave de tudo o que se está considerando: a melhor ordenação da comunidade é aquela pela qual é *civilmente* uma e, acrescenta o mestre, também os fiéis são (um só) corpo de Cristo. Em *conclusão*, se nega que a sociedade possa se cindir da maneira proposta entre clérigos e leigos, posto que todos eles são parte de uma só comunidade em que os compartimentos estanques são impossíveis (D III.II, lib. III, cap. xix [952, 58ss.]).

O *quarto modo* introduz uma possibilidade a mais, mas também à custa de cindir a sociedade em duas partes; uma delas seria julgada em todo caso por um superior, enquanto a outra teria seu próprio juiz, ainda que em algum tipo de caso interviria o [juiz] da outra parte. Em sua primeira formulação (capítulo xvii) o significado parece dar predomínio ao imperador, que julgaria por *todo* crime aos leigos e também aos clérigos no âmbito temporal, enquanto o papa veria reduzido seu âmbito judicial aos delitos espirituais dos clérigos. Com efeito, mais adiante, quando o mestre discute essa opinião (capítulo xix), a leitura será contrária até o ponto de que se pode considerá-la curialista: os clérigos seriam julgados sempre pelo pontífice, que, ademais, teria jurisdição sobre os leigos em matéria religiosa; ao contrário, o imperador entenderia somente nos casos seculares dos leigos (podendo talvez compreender-se esse último inclusive como uma espécie de delegação no imperador por parte do papa). De fato, dado o tratamento ockhamista deste quarto modo, devemos dar preferência a segunda interpretação, e assim entendermos bem que o mestre a rechaça (D III.II, lib. III, cap. xx [954, 17ss.]). Não é necessário insistir nas razões depois do já foi dito até aqui; todas elas poderiam se resumir em uma: não convém a comunidade ordenada

otimamente ter diversos juizes no mesmo lugar e ao mesmo tempo que tenham jurisdição sobre um mesmo súdito.

Por último, fica por examinar um *quinto modo* (segundo na ordem do *Dialogus*), o mais importante pela extensão do estudo que Ockham lhe dedica. Se trataria de que um mesmo povo tenha diversos juizes supremos que *não desempenhem o mesmo ofício*, e que julguem os mesmos súditos pelos mesmos delitos (D III.II, lib. III, cap. xvii [948, 36ss.]). Como traduzir isso em termos políticos concretos? Imperador e pontífice devem se dedicar ao cometido com o que lhes é próprio, secular e espiritual respectivamente, de maneira que concorrem no mesmo lugar e tempo sobre o mesmo sujeito, mas em aspectos diversos; assim, por exemplo, um delito contra o matrimônio seria ajuizado tanto da perspectiva secular como da perspectiva espiritual e em cada caso pelo juiz que compete respectivamente cada um desses âmbitos.

Qual é a *resposta* do mestre (e presumivelmente de Ockham) a este quinto modo? Uma vez mais está em desacordo, e por razões similares as expostas até aqui. Em primeiro lugar, não serve adequadamente a conveniência ou bem público, posto que a eficácia do juízo e do castigo dos delinquentes podem ser muito insuficiente; sem dúvida, para Ockham um regime assim facilitaria as dissensões entre os juizes e entre os súditos. Em segundo lugar, e usando novamente em poucas páginas o princípio de economia, afirma que tampouco é necessário (D III.II, lib. III, cap. xvii [949, 14ss.]). Por último, a Escritura convém também em contradizer a pluralidade de juizes, que está de acordo com a natural tendência dos homens ao desacordo, mas não ajuda ao bem comum (cf. Mt 6,24 e Mt 12,25). As objeções do discípulo não levam ao mestre a admitir nada mais além do que ele considera como um acidente: em caso de necessidade e por causa racional pode haver dois juizes com *um mesmo ofício*. Do contrário, tem que se manter o regime que é verdadeiramente ótimo para a comunidade. “Portanto, tal regime [dois juizes com um mesmo ofício] não deve se sustentar se não se trate de um caso singularíssimo. [Pelo contrário], enquanto se possa, se deve tentar que haja um [único] juiz supremo que coaja todos os malfetores por quaisquer crimes, por si mesmo ou por juizes inferiores a ele, que podem razoavelmente apelar ante ele. Este juiz [supremo] não pode nem deve ser o papa, porque o papa, por ordenação de Cristo, deve ficar alheio tanto quanto possa dos assuntos seculares. Portanto, se a comunidade dos fiéis fosse ordenada otimamente, teria um [único] juiz secular supremo, que não deve ser outro que o imperador romano quando é católico” (D III.II, lib. III, cap. xviii [951, 25ss.]; cf. 2 Tm 2,4).

Portanto, a consequência não pode ser mais clara: a *christianitas* (e por extensão todo o mundo) tem que ter um único príncipe e um único juiz para estar convenientemente ordenada e perseguir assim em melhores condições o bem comum. Quem pode encarnar este princípio de unidade no contexto concreto da polémica entra as duas potestades? Necessariamente, como questão de princípio, deve ser o imperador e não o papa. Quanto ao juiz secular, aquele que nos tem ocupado durante a últimas páginas, o critério de Ockham é inequívoco: o pontífice está excluído pela natureza mesma de seu ofício, da potestade que desempenha. Daqui se podem extrair algumas notas conclusivas fundamentais, e responder à questão que nos trouxe até aqui, a saber, se o imperador é juiz ordinário do pontífice.

* * *

Diante da pergunta pelo poder do imperador sobre o pontífice, se tem examinado nessa seção duas teses contrárias que expressam o enfrentamento medieval entre curialistas e imperialistas. Ambas suporiam a seu modo a existência de um juiz último único. No entanto, atendendo a realidade contemporânea, onde a unidade de juízo parece rota, se tem proposto cinco modos que poderiam articular a pluralidade de juizes. Mas, segundo o mestre (que aqui seria tanto quanto dizer segundo Ockham), nenhuma dessas fórmulas satisfaz plenamente o bem comum; ao sumo constituem um remendo para tempos de inclemência, quando as condições reais tornam impossível atender da melhor maneira o bem da comunidade. Mas, a partir de que critério se julga que isso é assim? Dois são os fundamentais.

Em primeiro lugar e como uma das posturas que estruturam todo o pensamento político ockhamista, se reitera que a ordenação ótima da sociedade apenas está dada quando conta com um único reitor ao qual todos estão sujeitos, sem exceção, em qualquer assunto que diga respeito ao bem comum. Não é necessário insistir aqui nas razões pelas quais isso é assim. Há outras possibilidades de governo e inclusive podem ser mais convenientes em um determinado momento (*in casu*), mas o critério que pode conduzir a sociedade de modo pleno para a obtenção de seus fins é nítido e imutável (D III.II, lib. III, cap. xxii [954, 59ss.]).

E, segundo o grande princípio, esse príncipe e juiz supremo (no temporal) não pode ser o sumo pontífice e, como consequência direta, o imperador e outros

governantes seculares não estão sujeitos em tudo a ele. Dito de outra maneira ainda mais simples e contundente: o papa carece da potestade civil e muito mais da plenitude deste poder, caracterizado pela capacidade de coerção (cf. D III.II, lib. I, cap. xxviii [901, 1ss.], e D III.II, lib. II, caps. i, xii, xiv, xv). Mas, todavia, se pode perguntar pelo motivo último segundo o qual o papa fica excluído por princípio do exercício dessa potestade e, mais ainda, como é possível que *de fato* intervenha também nesse âmbito (e não somente no espiritual). Quer dizer, se pode se justificar de alguma maneira e em algum caso a constatação que levou a propor os cinco modos. Negados estes por se fundamentarem em uma pluralidade de juízo nunca aceita no plano teórico, cabe ainda a possibilidade de uma intervenção pontifícia assentado o princípio radical da unidade de governo (secular)?

A estas alturas do discurso, podemos adivinhar já as respostas a essas últimas questões. Em primeiro lugar, o papa fica excluído *regulariter* do exercício da potestade temporal pelo simples fato de que não corresponde a seu ofício; difere profundamente da autoridade que lhe é própria *ex ordinatione Christi* e, portanto, segundo o direito divino (D III.II, lib. III, cap. xxii [955, 40ss.]). E, não obstante, a divergência entre uma potestade e outra não é tal que por natureza repugne que o papa possa exercer em algum caso o poder secular. Esse é o substrato sobre o qual logo o costume pode trazer legitimidade às intervenções pontífices em matéria temporal. Com efeito, o consentimento do imperador ou de outros juízes seculares, a delegação do povo ou a razão natural exigindo que a justiça seja levada a cabo por uma ou outra via podem introduzir um costume semelhante (D III.II, lib. III, cap. xxii [956, 21ss.]). No entanto, essas condições que legitimam a intervenção do papa estão indicando por si mesmas o caráter secundário, suplementar, accidental, de tal intervenção. E, contudo, uma vez dadas as condições precisas para ela, nem sequer o imperador pode impedi-la; seria tanto quanto se opor ao bem comum o que nesses casos serve a suplência exercida pelo príncipe espiritual. Isso é assim até o ponto de que é um dos poucos lugares em que Ockham fala literalmente da *deposição do imperador* (D III.II, lib. III, cap. xxii [956, 33ss.]).

Deste modo, podemos responder já definitivamente a segunda grande questão deste capítulo acerca da potestade do imperador sobre as pessoas eclesiásticas e especialmente sobre o sumo pontífice. “O papa não está mais isento da jurisdição coativa do imperador e de outros juízes seculares do que estiveram Cristo e os apóstolos. Agora, Cristo enquanto homem mortal e os

apóstolos foram julgados pelo imperador ao qual respeita a jurisdição coativa. Portanto, com o papa tem que ocorrer o mesmo”.¹⁵⁰

Assim, Guilherme de Ockham aposta também aqui pela *via media* que, segundo trato de mostrar, lhe é própria não por causalidade, mas por uma eleição consciente e madura. A divisão de poderes fica matizada não porque se trate de compartimentos estanques, mas de vasos comunicantes nos quais o nível a manter é o do bem comum. O imperador é sem discussão o juiz supremo no secular; o papa fica excluído por princípio do exercício dessa potestade e deve sujeitar-se ao príncipe nesse âmbito. E, com efeito, em razão do bem comum, em circunstâncias de necessidade, também o pontífice pode desempenhar funções seculares legitimamente (até o ponto que se pode depor o imperador que nessas peculiares circunstâncias se lhe impede). Portanto, em que consiste a crítica fundamental de Ockham ao papado? Em que consiste o abuso deste? Não no simples fato de que possa exercer aqui e ali uma potestade que possa lhe corresponder *per accidens*, mas em que teoricamente se arrogue como próprio o poder temporal, invertendo os termos reais da questão (o imperador não é delegado ou suplente do papa em matéria temporal, mas vice-versa), e em que praticamente o exerça quando não dão as condições precisas de emergência, de necessidade (as únicas em que o costume da intervenção pontífice tem cabimento). Assim pois, o afã por contemplar o conjunto social e integrá-lo ao mesmo tempo em que sublinha o caráter peculiar de cada parte (para não afogar sua identidade), e a capacidade de crítica social mantendo ao mesmo tempo um aguçado sentido da realidade, se mostra como dois valores fundamentais do pensamento ockhamista, talvez até o ponto de que neles possa consistir boa parte de sua fertilidade, isto é, do que possa sugerir-nos para o presente mais além dos séculos que nos separam.

¹⁵⁰ D III.II, lib. III, cap. xxiii (956, 46ss.). Cf. D I, lib. VI, caps. iii-iv. Com a referência a Cristo encarnado e aos apóstolos fazendo-se débeis e renunciando a todo poder político, a toda coação, se põem manifesto uma vez mais a continuidade entre a polêmica sobre a pobreza e o problema das duas potestades. Por outra parte, se pode recordar aqui que o texto do *Dialogus* III.II termina abruptamente na edição Goldast (que acrescenta uma nota a respeito; p. 957, 7-12). Scholz descobriu a continuação, mas esta também é incompleta e finaliza de maneira brusca. Seu conteúdo não oferece nenhuma novidade: Cristo e os apóstolos estiveram sujeitos ao imperador pagão, logo com muito mais razão o papa (que somente é vigário de Cristo), sobretudo, quando o imperador seja fiel. Vide Scholz, *Unbekannte*, vol. II, pp. 392-5.

14. DA PERSPECTIVA DA POTESTADE ECLESIASTICA

No início desta última parte anunciava já que o primeiro livro do *Dialogus* III não é somente a partir de um ponto de vista formal, mas, bem ao contrário, da gênese do pensamento de Guilherme de Ockham. Com efeito, seu interesse primário está na crítica dos excessos pontifícios para livrar assim o poder secular da servidão a que pode estar submetido e, ao mesmo tempo não esquecemos, liberar também a potestade eclesiástica daquilo que lhe é alheio e que impede, estorva ou compromete a realização de sua finalidade mais própria e específica, a espiritual. Agora, ao examinar a articulação dos dois poderes a partir do ponto de vista da potestade espiritual, poderemos corroborar a conclusão do capítulo anterior (dedicado a estudar o problema da perspectiva do poder temporal): o papa carece de *plenitudo potestatis* no temporal, posto que a jurisdição coativa lhe é alheia por princípio. Mas, ademais, poderemos ratificar também que essa plenitude lhe é igualmente estranha no exercício de sua própria função espiritual. Assim pois, vejamos como Ockham elabora nessa perspectiva o princípio que dá sentido a tudo isso: *lex evangelica est lex libertatis*.

O ponto de partida é, portanto, a pergunta pela possível plenitude de poder pontifício. Aceito que o papa tenha certa potestade recebida de Cristo (quer dizer, de direito divino) e outra recebida dos homens (isto é, por direito humano), até onde se estende? Como alcança aos eclesiásticos e aos laicos, e as propriedades e direitos de uns e outros? Como repercute sobre os infiéis, que ao estarem fora da Igreja não estariam em princípio sujeitos a jurisdição pontifícia? Em breve, aclara o discípulo, compreende a potestade do papa todo aquilo que não seja contrário a lei divina ou ao direito natural? Em outras palavras, goza ou não da *plenitudo potestatis*? (D III.I, lib. I, cap. i [772, 24]). Para responder à questão, o mestre oferecerá segundo seu costume várias opiniões sem se inclinar abertamente por nenhuma. As páginas seguintes examinarão as cinco posturas propostas neste caso, sempre com a intenção de descobrir qual delas leva a assinatura inequívoca do filósofo inglês.

A. CURIALISMO RADICAL

Esta é sem dúvida a primeira e mais radical das posturas que Ockham quis combater. Por isso vale a pena torná-la presente tal e como o mesmo autor a formula (ainda que sempre tendo em conta que se trata provavelmente de uma opinião arredondada e por isso difícil de encontrar em algum autor¹⁵¹): “Tanto no espiritual quanto no temporal, o papa tem tal plenitude de poder por ordenação de Cristo que pode [fazer] *regulariter et in omni casu* tudo aquilo que não é contrário a lei de Deus nem ao direito da natureza” (D III.I, lib. I, cap. i [772, 28ss.]). Semelhante formulação se repete várias vezes ao longo do texto, especialmente no capítulo iii (754bis [em realidade, 774], 2ss.), onde se sublinha a superioridade do papa sobre todo homem na medida em que ninguém pode despojar-lhe de seus direitos; somente Deus, que lhe concedeu, os limita mediante sua lei.

O ponto chave dessa tese é a pretensão de que a *plenitudo potestatis* venha ao papa *ex ordinatione Christi* e, portanto, é intangível. O resto das razões a seu favor se pode dizer que repousam nessa primeira, que em princípio é coerente com o caráter próprio do poder pontifício, fundado mais na vontade divina do que na humana. Por suposto, a questão estará uma vez mais em comprovar se Cristo desempenhou um poder semelhante, se o fizeram os apóstolos e, de modo mais preciso, se o papa como vigário pode dispor de um poder semelhante ao de seu Senhor (ainda no caso de que este houvesse gozado de uma plenitude assim). Em realidade, pouco mais se pode acrescentar as grandes convicções de Guilherme de Ockham examinadas até aqui, mas vale a pena seguir sua argumentação, sobretudo, no critério fundamental do livro I do *Dialogus* III, a lei evangélica como lei de liberdade.

¹⁵¹ Supondo que a edição do *Dialogus* com que hoje contamos não facilita em absoluto a identificação dos possíveis autores aludidos, e é de sobra conhecida a vontade explícita do original por ignorar os nomes próprios e atender somente os conteúdos. Quase necessariamente cada uma das posturas tem que aludir a nomes concretos (entre os quais cabe pensar em Á. Pais e M. de Pádua além, por suposição, do próprio Ockham). Com efeito, não se pode excluir que em parte se trate de um exercício literário em que se recorrem as principais possibilidades teóricas sem que cada uma delas recolha o pensamento de um autor.

1. ARGUMENTOS A FAVOR DA *PLENITUDO POTESTATIS* PONTIFÍCIA (SEGUINDO A COERÊNCIA DO PENSAMENTO EM LUGAR DA ORDEM ORIGINAL DO TEXTO).

A) CRISTO TEVE A PLENITUDE DE PODER E A CONCEDEU PARA PEDRO

O primeiro argumento curialista consiste em afirmar que Cristo mesmo teve a plenitude de poder e não proibiu nada ao nomear Pedro vigário seu, logo lhe transferiu também uma plenitude semelhante (D III.I, lib. I, cap. iv [754bis, 21ss.]). Isso se trata de provar de maneira especial com a autoridade de Mt 16,18-19, um dos textos chaves na discussão sobre a primazia pontifícia. Posto que não contém nenhuma restrição no exercício do poder que Cristo confere para Pedro, se seguirá, por analogia com a interpretação de outros textos e pelo caráter de privilégio do primado, que, com efeito, seu poder se estende sem limite sobre todos os homens tanto no espiritual como no temporal (salvo quando o exerça de modo contrário ao direito divino ou ao direito natural, únicas fronteiras concebíveis para a potestade pontifícia) (D III.I, lib. I, cap. ii [772, 40ss.]).

B) A PLENITUDE DE PODER PONTIFÍCIA PROCEDE DE DEUS

Por sua parte, o segundo argumento complementa e reforça o primeiro precisando que esta potestade lhe vem somente de Deus e não dos homens. Em consequência, por seu caráter inteiramente sagrado, se torna mais absoluta e intangível, diferente do poderia ocorrer se, ainda aceitando a *plenitudo*, essa se compreendesse como pura instituição humana e, por muito que seja importante, sujeita a transformações. Além de exemplos e autoridades, este argumento trata de ser provado, sobretudo, analogia com alguns direitos particulares do papa, que procederiam sem dúvida do próprio Deus (assim, as chaves do Reino, a potestade de conceder indulgências ou o controle sobre o concílio geral). Mais adiante veremos a resposta do *magister* ao conjunto destes argumentos, mas é de notar

aqui, a respeito a este segundo, que a mesma debilidade das provas indica que são alheias a Guilherme de Ockham. De fato, se pode dizer que o desenvolvimento desse argumento cai em uma *petitio principii* óbvia: tanto as autoridades e os exemplos quanto as razões subentendem a legitimidade da plenitude de poder (o que se trata de provar!).

C) O PODER DO PONTÍFICE É EFETIVO

O que chamarei terceiro argumento é no original um grupo deles (expostos, sobretudo, em D III.I, lib. I, cap. iv), centrado dessa vez na pessoa do papa e seu poder, efetivamente estendido até limites extraordinários (tão somente lhe impostos pela lei divina ou a lei natural). Assim, o pontífice deve ser obedecido em tudo (posto que por sua voz Deus mesmo fala — D III.I, lib. I, cap. iii [773, 44ss.]), devem se respeitar suas sentenças (ainda as injustas ou as que estão acima da equidade natural), não pode ser corrigido por ninguém, nem errar contra a fé ou aos bons costumes, nem tampouco está sujeito as leis positivas (D III.I, lib. I, cap. iv [754bis, 18ss.]). Também aqui se pode notar a debilidade das razões aportadas em favor deste terceiro argumento: tal e como Ockham as formula no *Dialogus* querem ser tão *fortes* que elas mesmas se desacreditam caindo praticamente no absurdo. É mais fácil combater ao inimigo quando se lhe simplifica? Ainda dado o caráter teórico do *Dialogus* tal e como tem chegado até nós, não podemos esquecer o contexto polêmico em que o autor britânico compõe toda sua obra.

2. RÉPLICA ANTI-CURIALISTA

Que resposta merecem esses argumentos a favor da primeira opinião, qualificada como curialismo radical? Contra o costume mais habitual de Ockham, não se oferecem contestações pormenorizadas a cada um deles, mas que, antes de tudo, se responde com o princípio chave anunciado mais acima. A plenitude de poder pontifício não é compatível com a concepção do Evangelho contida nesse princípio. Assim o expressa uma das passagens mais importantes de todo o

Dialogus III: “Em verdade, a lei cristã, por instituição de Cristo, é lei de liberdade em relação a lei antiga, a qual foi lei de servidão em relação a nova. Mas, se o papa tivesse de Cristo tal plenitude de poder de maneira que pudesse tudo aquilo que não é contrário a lei divina nem a lei da natureza, a lei cristã seria por instituição de Cristo lei de intolerável servidão e de muito maior servidão do que foi a lei antiga. Portanto, o papa não tem de Cristo tal plenitude de poder nem no espiritual nem no temporal” (D III.I, lib. I, cap. v [776, 10ss.]).

A relevância dessa citação é dada em primeiro lugar por conter com toda a clareza este célebre princípio ockhamista de inspiração bíblica¹⁵², mas é especialmente pelo alcance que lhe é dada. Sendo de origem religiosa, não se reduz, com efeito, a um exercício de crítica ritual (por exemplo, atendendo mais ao espírito do que a letra) ou de crítica eclesiástica (liberdade dos fiéis, laicos sobretudo, frente a autoridade dentro da Igreja). Significa tudo isso, mas assim mesmo é fonte de crítica social na medida em que impede a plenitude de poder do pontífice *também* no âmbito secular. Ao fazer assim, argumenta Ockham, a religião cristã não aportaria nada de novo e, sobretudo, nada salvador (isto é, libertador) sobre o judaísmo; ao contrário, converteria todos os homens, clérigos e laicos, tanto no temporal quanto no espiritual, em servos de um só senhor, o papa. Cabe anotar a seguir que o significado da palavra servo não parece de modo unívoco ao longo desses capítulos: em algumas ocasiões parece equivaler a *súdito*, enquanto em outras vezes, a maior parte, se toma em seu sentido mais estrito, significando aqueles que não podem dispor de nenhuma propriedade ou domínio e muito menos de potestade alguma (vide, por exemplo D III.I, lib. I, cap. viii).

Agora, o que significa isso de maneira precisa? Ockham está criticando qualquer domínio universal, que possa se estender sobre todos os homens e sobre todas as coisas? Em realidade não é assim, de tal maneira que o que denominei *princípio monárquico universal* segue em pé. Não se está enfrentando aqui um domínio temporal semelhante (que tem sido tomado como ótimo para a comunidade humana), mas, de novo, a ingerência pontifícia nesse terreno suplantando o imperador ou a outro príncipe secular. Por isso, os atributos que o

¹⁵² Ockham apela nesse mesmo lugar (cap. v) para uma autêntica bateria de citações bíblicas para provar que se trata de uma verdade revelada, cristã e ortodoxa. Somente assim pode validar a crítica que lança o autor contra o curialismo como *plenitudo potestatis*. Estes são os textos: St 1,25; Ga 2,3-5; Ga 4,31-5,1; Ga 5,13; 2 Cor 3,17. Curiosamente nenhum deles pertence ao Evangelho em sentido próprio.

curialismo radical confere ao papa não são por si contrários ao direito divino ou ao direito natural (pois não estão proibidos quando os exerce quem pode fazê-lo, sobretudo, o príncipe temporal), mas contrários a missão encomendada ao reitor espiritual por parte de quem a instituiu, Cristo. Em consequência, se o papa pode exercer a potestade temporal não será de modo absoluto nem, o que é mais importante, de forma consubstancial a seu ofício. Se desempenha alguma vez funções seculares será de um modo secundário, não essencial (D III.I, lib. I, cap. v [776, 51ss.]; é o que no capítulo anterior denominei *princípio de suplência*).

Ainda se poderia precisar mais o que Ockham quer dizer a respeito, levando em conta uma *objeção* do discípulo contra a lei Cristã entendida do modo dito antes. Para ele, não é lei de liberdade porque impede a sujeição em tudo ao sumo pontífice, mas porque liberta do pecado e em especial da lei de Moisés, opressora do povo de Israel (D III.I, lib. I, cap. vi [777, 23ss.]). A interpretação é suficientemente sutil e coerente para bem mostrar como é possível que mentes esclarecidas e bem intencionadas foram capazes de defender a intervenção forte do pontífice no temporal e, por suposto, no espiritual.

Frente a objeção do discípulo, o *magister* sustentará a amplitude do alcance da lei cristã como lei de liberdade. O Evangelho não muda de uma escravidão para outra, não contemplando nenhuma servidão. É certo que o cristianismo não é livre por completo nem sequer no âmbito propriamente religioso, pois tem alguns preceitos a cumprir, umas normas que assumir, mas, afirma Ockham, essa *servidão* não tem o mesmo sentido que no âmbito temporal (D III.I, lib. I, cap. vii [778, 13ss.]). Desta maneira se está definindo de novo, em relação ao outro polo, o específico da potestade espiritual: não o domínio como poder coativo, mas a exortação a viver conforme a vida evangélica.¹⁵³ As obrigações religiosas são adquiridas pelo cristão, como tal, somente por sua própria vontade, enquanto que o súdito civil deve estar sujeito as leis em virtude do bem comum queira ou não

¹⁵³ O franciscanismo de Ockham e, em concreto, a polémica sobre a pobreza aparecem aqui e ali, significando a preocupação permanente do autor. Nesse caso, a *Regra* franciscana é aceita livremente porque decide fazer parte da Ordem. Ademais, a obediência que a partir desse momento deve ao papa não é cega, mas está regida pela mesma *Regra* ante a qual se tem sido obrigado, e isso é como dizer pelo próprio Evangelho, substância da *Regra* e critério também para o pontífice, que não pode ordenar nada contrário nem a uma (reconhecida pela Igreja) nem a outra (palavra revelada ante a qual o mesmo papa é servo). Vide D III.I, lib. I, cap. vi (777,32ss.) e a resposta do mestre no capítulo seguinte. Cf. nosso capítulo 6.

(daí o caráter coativo da potestade secular). A lei evangélica não impõe de maneira alguma pela força e quem está a seu serviço não pode, enquanto tal, usar os modos próprios da potestade temporal. Se conclui, portanto, uma vez mais que, se o papa intervém nesse âmbito, não será a título próprio e que, inclusive no especificamente espiritual, seu poder está limitado (D III.I, lib. I, cap. vii [778, 47ss.; 779, 39ss.]).¹⁵⁴ Enfim, os príncipes seculares não lhe estão sujeitos como servos (D III.I, lib. I, cap. viii), mas que, ao contrário, tal e como temos visto ao final do capítulo anterior, é o papa quem está sujeito ao imperador nas questões temporais (cf. D III.II, lib. III, cap. x).

Por tudo isso, conclui Ockham, esta primeira opinião é herética (como contrária a Escritura, que afirma a lei cristã como lei de liberdade), além de perniciosa e perigosa, pois, se o pontífice dispusesse do imperador, dos reis e do resto dos cristãos (e o mesmo se poderia dizer de todos os homens), então se seguiriam graves perigos para convivência e o bem comum de toda a cristandade (D III.I, lib. I, cap. v [777, 5ss.]).¹⁵⁵

B. CURIALISMO ESPIRITUAL

¹⁵⁴ O que tenho denominado como realismo ockhamista e tratado de caracterizar como *via media* se pode comprovar aqui também com clareza. Longe da tentação joaquinista de considerar chegado o período espiritual, o da perfeitíssima liberdade, onde as mediações estão de sobra (e a primeira, da Igreja romana), Ockham atenta para a novidade radical contida na mensagem evangélica (que ele como franciscano trata de viver de perto), mas nunca perde de vista a condição de *homo viator*, seu estado de carência, irrevogável neste mundo em a queda o situou. Por outra parte, este reconhecimento nunca lhe conduz a aceitar uma tutela tal de parte do poder espiritual que converta os homens em servos, afogando assim o caráter específico do regime em que Cristo nos têm introduzido.

¹⁵⁵ Este é um dos escassos lugares em que Ockham fala explicitamente de *christianitas*. Como disse a propósito do imperador, a intenção do autor é universal e não se reduz ao âmbito da cristandade. Com efeito, seu interesse preciso se concentra nesta última, sobretudo, ao examinar o alcance da potestade pontifícia em relação a secular, como é o caso. A universalidade própria do império não está condicionada como está a da Igreja; enquanto aquela se estende (em princípio) a todo homem, esta alcança somente aos cristãos.

A segunda das cinco opiniões através das quais Ockham afronta o problema da potestade pontifícia em relação ao poder civil, pode se denominar assim porque mantém a pretensão da plenitude de poder, mas a reduz ao âmbito do espiritual, aceitando assim que não lhe corresponda no secular (D III.I, lib. I, cap. i [772, 30ss.]). Em consequência, deverá se provar tanto a parte negativa da opinião (para o qual servem de maneira geral as objeções para a primeira postura) como a parte positiva.

1. O PAPA NÃO TEM PLENITUDE DE PODER NO SECULAR

Primeiramente, a argumentação do *Dialogus* pode se resumir em três raciocínios.

A) CRISTO NÃO TEVE PLENITUDE DE PODER

O ponto de partida ao examinar a potestade pontifícia tem que ser necessariamente o próprio Cristo, que a instituiu. Pois bem, o filho de Deus, como homem, abdicou de todo o poder temporal; logo, se o vigário não pode ter maior potestade que seu senhor, segue se com clareza que não corresponde ao pontífice a *plenitudo potestatis* em matéria secular (D III.I, lib. I, cap. ix [780, 42ss.]).¹⁵⁶

B) O ECLESIAÍSTICO NÃO DEVE SE INTROMETER NO TEMPORAL

¹⁵⁶ De novo encontramos aqui os ecos da participação de Ockham na polêmica sobre a pobreza. De fato, o discípulo remete ao tratado IV do *Dialogus* III, que deveria versar sobre a pobreza; com efeito, é um dos que conhecemos somente pelo prólogo (segundo o qual estaria dedicado a estudar a intervenção de Luis da Baviera na disputa); afortunadamente contamos com outros trabalhos do autor dedicados a mesma questão, sobretudo, a *Opus nonaginta dierum*. O que ali se aplicava em especial ao domínio ou propriedade, se aprecia aqui a respeito da potestade, mas um aspecto e outro são para o inglês duas caras da mesma moeda. E tudo isso, de tão grande importância política, deduzido de um princípio teológico fundamental como é a encarnação humilhada do Filho (cf. Flp 2,6-11).

O segundo argumento é frequente na obra política ockhamista quando se trata de fundamentar a crítica aos excessos da autoridade espiritual. Se trata de um texto de Paulo e Timóteo que convida a embarcar de tal maneira na empresa da evangelização que não se deve atender aos assuntos seculares (2 Tm 2,4; como em muitas outras ocasiões as referências que aparecem em Goldast são equivocadas, D III.I, lib. I, cap. ix: 2 Cor 2, ou bem incompletas, D III.II, lib. II, cap. xii: Tm 2). Se isso é assim, não é razoável que o papa, primados dos apóstolos e de seus sucessores e que, portanto, deve ser exemplar na dedicação ao espiritual, goze não somente de potestade temporal, mas da plenitude dela.

Agora, este critério não fecharia qualquer possibilidade de intervenção pontificia em matéria temporal, contra o que tem considerado opinião própria de Ockham, por exemplo, nas conclusões do capítulo anterior? Na realidade não. Primeiro porque o filósofo reconhece uma vez mais, como já fez em relação a pobreza, que o papa não está obrigado a seguir com inteira radicalidade os preceitos e conselhos evangélicos (ainda que lhe seja proibido o que repugne a vida cristã). Depois, reconhecido que a ingerência no secular contraria a missão apostólica, deveremos levar em conta o que Ockham entende por ingerência; não se trata em termos absolutos de qualquer intervenção no temporal, mas de considerar que essa potestade forma parte da tarefa que lhe é própria *ex ordinatione Christi* e que, portanto, deve ser desempenhada pelo papa *regulariter*. Outra coisa é de que modo ocasional, no caso de necessidade, sua ação no temporal seja exigida inclusive pelo bem comum (D III.I, lib. I, cap. ix [781, 18ss.]).

C) DE FATO, O PAPA CARECE DA PLENITUDE DE PODER

Por sua parte, o terceiro argumento contra a plenitude de poder temporal do papa apela para várias situações de fato: a potestade do imperador e dos demais príncipes seculares não procede do papa, nem este tem tal plenitude ao menos sobre os territórios que lhe estão especialmente encomendados, nem é senhor (*dominus*) sequer dos clérigos, além de estar sujeito a prescrição judicial (D III.I, lib. I, cap. ix [781, 47ss.]). Isso seria próprio de quem tivesse uma plenitude de poder tal e como a que se propõe (ser capaz no temporal de tudo aquilo que não contradiga o direito divino ou o direito natural) e, com efeito, ao sumo pontífice não lhe corresponde nada do mencionado.

2. O PAPA TEM PLENITUDE DE PODER NO ESPIRITUAL

Vejamos agora, pois, o aspecto positivo, afirmativo, desta segunda opinião: se o sumo pontífice goza de plenitude de poder espiritual *ex ordinatione Christi*. Estes são os argumentos expostos a seu favor. O primeiro é justamente o texto tão utilizado de Mt 16,19 (“Quodcumque ligaveris super terram...”). A amplitude do encargo que Cristo fez a Pedro assinalaria a plenitude de poder conferido (no âmbito espiritual). *Ademais* está a analogia com a potestade secular do imperador; se este goza da plenitude de poder no temporal, quem se ocupa do espiritual também poderá gozar dela em seu próprio terreno. Em terceiro lugar, o espiritual se reduz a causas de Deus e todas elas correspondem ao papa na medida em que convêm aos clérigos e aquele que é o maior deles. Por último, o pontífice pode corrigir a todo o homem por qualquer pecado, e isso é um exercício da *plenitudo potestatis* (D III.I, lib. I, cap. x).

3. RESPOSTA OCKHAMISTA

Será por acaso a postura adotada pelo autor do *Dialogus*? Não pareceria algo disparatado enquanto capta o que sabemos ser sua principal preocupação (evitar os excessos, a detenção do poder temporal por parte dos clérigos e muito especialmente do papa). E, com efeito, não parece suspeito que quem tenha defendido encarecidamente a liberdade dos cristãos e a limitação do poder pontifício nos escritos sobre a pobreza e contra os três papas dos quais é contemporâneo, admita agora a plenitude de poder espiritual por parte do papa, fazendo-se verdadeiro senhor incontestado nesse âmbito?

A questão não pode ser respondidas na corrida. Ockham está de novo entre Scylla e Carídis, e deve afrontar tanto aqueles que negam ao papa uma potestade específica essencial (cf. M. de Pádua, DP II, xviii) como aqueles que lhe conferem um poder excessivo, que pode converter a todos os cristãos em servos de quem pretende ser *servus servorum Dei* (título usado ao menos desde Gregório

Magno, 590-640). Por isso, se é certo que Pedro (e seus sucessores) foi cabeça de toda a Igreja por instituição divina (D III.I, lib. I, cap. xvii [787,1]), não é menos que careceu (e carecem seus sucessores) de todo poder espiritual que não seja imprescindível para o cumprimento da tarefa que Cristo lhe encarregou. Assim, Ockham compreende a potestade pontifícia como uma questão de mínimos, e a razão se pode encontrar facilmente no mencionado princípio central de seu pensamento: *lex evangelica est lex libertatis*. Por isso, o papa, de maneira regular, não pode impor aos cristãos em general nada supererrogatório, nem aos franciscanos algo contrário à sua *Regra*, nem tampouco ordenar a eleição de seu sucessor nem muito menos elegê-lo ele mesmo diretamente (D III.I, lib. I, cap. xvii [787, 15ss.]). Em consequência, ao pontífice lhe corresponde *regulariter* e por ordenação de Cristo, um poder espiritual limitado e nenhuma potestade secular. Todavia, haverá uma possibilidade de ampliar sua potestade, mas essa consistirá em atribuições humanas que não têm o caráter essencial próprio da instituição divina do pontificado (D III.I, lib. I, cap. xvii [788, 11ss.]).

Além da ausência do que chamaríamos vontade *arqueológica* radical (por sempre retornar ou manter os caracteres originais), destaca a analogia com os príncipes seculares na medida em que também estes têm um poder limitado (por exemplo, em virtude das necessidades do bem comum). Por outra parte, é certo que o imperador pode intervir por direito próprio nos assuntos religiosos, mas isso não a título de imperador (ainda que isso o qualifique especialmente), mas como cristão. Nesse sentido, se pode dizer que sua atuação no espiritual é de índole adicionada (como a do papa no temporal, ainda que não haja completa simetria).

C. CURIALISMO MISTO

Denomino assim essa postura porque, mantendo como a primeira que o papa tem *plenitudo potestatis* tanto no temporal como no espiritual (com o único limite do direito divino e do direito natural), com efeito, considera que há duas fontes desse poder, a saber, não somente a instituição de Cristo, mas também a instituição humana através do concílio (D III.I, lib. I, cap. xi [782, 54ss.]; cf. D III.I, lib. I, cap. i [772, 31s.], e sobretudo D III.I, lib. I, cap. xii [783,61ss.], que oferece a definição mais completa dessa terceira postura). Da primeira fonte o papa receberia a potestade penitencial (cf. Mt 16,19), magisterial (cf. Jn 21,27), de ordenação dos

cargos eclesiásticos (cf. Mt 16,18) e em geral a capacidade para governar os assuntos maiores da Igreja (cf. D III.I, lib. I, cap. xvii [787, 4ss.] para a definição do que é mais propriamente *espiritual*). Por sua parte, dos concílios gerais receberia todo o demais, e, segundo esta opinião, isso não seria contraditório com o fato mesmo da plenitude de poder, mas que, ao contrário, explicaria como é possível para o pontífice dispor dela.

Esta novidade da terceira postura em relação a primeira é precisamente a que a salva dos piores qualificativos dedicados aquela por Ockham. Com efeito, o papel do concílio geral supõe que são os mesmos cristãos os que em algum momento se tem submetido, por vontade própria, ao senhorio absoluto do pontífice sobre eles.¹⁵⁷ Isso seria possível, inclusive no caso de um príncipe secular. No entanto, nunca ocorreu desse modo com a amplitude que essa opinião pretende, ou seja, universal. Assim ficam indicadas claramente sua falsidade (que não é heresia) e, também, o perigo que pode acarretar para toda a cristandade (D III.I, lib. I, cap. xii [784, 9ss.]; cf. *Dialogus* I).

D. ANTI-CURIALISMO

A seguinte opinião, que segundo o próprio Ockham apresenta diversos modos (reconhecendo assim a dificuldade de unificar em umas poucas posturas a riqueza do pensamento político), nega que o papa tenha alguma *plenitudo potestatis*, nem no espiritual nem no temporal, nem por instituição divina nem por instituição humana, nem de forma regular nem *casual* (D III.I, lib. I, cap. xiii [784, 41s.]). No entanto, aceita que o pontífice possa ter alguma potestade coativa; daí que seja preferível qualificá-la de *anti-curialista* e não de imperialista ou, mais precisamente, de marsiliana.¹⁵⁸ O que nega então é que se trate de uma potestade

¹⁵⁷ Isso é o que Ockham denomina sentido negativo do princípio *lex evangelica est lex libertatis*, isto é, a Escritura proíbe que a liberdade do cristão seja violada de fora, mas não que o mesmo sujeito possa dispor dela se sujeitando (livremente) mais do que lhe é co-natural como crente. Vide D III.I, lib. I, cap. vii (779, 18ss.).

¹⁵⁸ O conjunto do capítulo xiii (D III.I, lib. I) aceita, sob condições muito restringidas, que o papa possa ter em alguma potestade coativa, algo que parece por completo alheio a Marsílio de Pádua (vide, por exemplo, DP II, iv-v, e xxii, 6). O que mais pode se aproximar

coativa plena e recebida imediatamente de Cristo.¹⁵⁹ Pelo contrário, somente pode se tratar de uma potestade coativa limitada e que lhe tenha sido concedida pelos homens (pelos fiéis mais exatamente). Em consequência, “toda a comunidade dos fiéis deve se sujeitar a um único juiz supremo, que tem a potestade coativa, [e] de quem todos os outros juízes recebem tal potestade. Esse juiz não deve ser o papa, pois então toda a jurisdição dos laicos pereceria. Portanto, o papa não recebeu de Cristo nenhuma potestade coativa” (D III.I, lib. I, cap. xv [785, 30ss.]).

Assim pois, o que impede considerar esta postura como a própria de Guilherme de Ockham? A separação de poderes resulta clara, e o papa carece de potestade coativa de maneira que não pode interferir na vida civil (por razões já expostas nas réplicas as opiniões anteriores). Finalmente, fica aberta certa possibilidade de legítima intervenção por sua parte, mas nunca por direito próprio concedido por Cristo. Ficaria assim bem legitimado o alcance de sua ação *regulariter* e, também, *in casu*. Não obstante, há um aspecto importante que diferencia esta quarta postura da quinta e última.

E. VIA MEDIA

Com efeito, a opinião que sem dúvida é a do autor do *Dialogus* busca cuidadosamente uma postura intermediária entre as anteriores, ou seja, entre o panorama político que se dava no fim da Idade Média. Como no caso anterior, dois pares de conceitos são aqui fundamentais. Por uma parte, o binômio *regulariter-casualiter*; por outra, a distinção *simpliciter-secundum quid*. Esse é talvez o texto central do *Dialogus* III para captar de modo preciso como Ockham entende a

ao pensamento de Marsílio é o primeiro modo dos recenseados por Ockham, que insiste na igualdade de todos os sacerdotes, de maneira que o papa não tem nenhum poder especial sobre eles nem sobre o resto dos cristãos (cf. M. de Pádua, DP II, xv, 4).

¹⁵⁹ Se recordarmos a fórmula ockhamista que explica como os laicos recebem o poder temporal, a *Deo per homines*, se pode entender em seguida o significado do advérbio *imediatamente*, que aparece com frequência ao falar do poder secular do pontífice. Se nem sequer se pode dizer sem matizes que o príncipe temporal o receba de Deus de forma imediata, muito menos o papa, a quem não lhe corresponde por si mesmo este ofício (mas de modo acidental, *casual*). Cf. nosso capítulo 9.

potestade pontifícia em sua relação ao poder civil: “O papa não tem *regulariter et simpliciter* tal plenitude de poder no temporal e no espiritual de modo que pela potência ordenada ou pela potência absoluta possa tudo aquilo que não é contrário ao direito divino nem ao direito natural: não tem tal plenitude de poder nem por direito divino nem por direito humano, mas que a tem *casualiter siue in casu et secundum quid* por ordenação de Cristo o direito divino” (D III.I, lib. I, cap. xvi [785,63ss.]; cf. D III.I, lib. I, cap. i [772, 34ss.]).

Deste modo, Ockham desenha ao final do primeiro livro do *Dialogus* III.I o mapa da articulação entre as duas potestades, nesse caso da perspectiva do poder pontifício. Primeiro, inclusive naquele âmbito que lhe é específico (a saber, o espiritual), o papa carece de *plenitudo potestatis* de modo regular. Conhecemos já o esforço do filósofo inglês por demonstrar que Pedro e seus sucessores receberam de Cristo o primado sobre a Igreja universal. Agora, o conteúdo dessa ordenação divina não é absoluto, de maneira que compreenda todo o espiritual sem distinção (contra o que pretendia a segunda tese examinada neste capítulo). O pontífice não é um *dominus* religioso que converta a todos os crentes em seus servos. O princípio *lex evangelica est lex libertatis*, operante de modo especial na crítica da tese curialista radical, atua aqui. Esse é o princípio que impede o papa intervir também no supererrogatório para a salvação; dito de outro modo, isso não se transmite somente através de si, por muito importante que seja a função que desempenha a serviço da unidade e da ortodoxia na Igreja. Em condições normais, não pode obrigar a ninguém (sem culpa e sem motivo razoável) a contrair matrimônio, assumir votos, etc, ainda que nenhuma dessas coisas seja contrária ao direito divino ou ao direito natural (D III.I, lib. I, cap. xvi [786, 19ss.]).

E, no entanto, o papa, *in casu*, pode tudo aquilo que não contrarie a lei divina ou a lei natural, isto é, dispõe de uma plenitude de potestade condicionada, *secundum quid*. Quando ocorre isso? Ockham reconhece a dificuldade de detalhar os casos concretos, e de fato renuncia a qualquer enumeração, mas estabelece algumas condições ou casos gerais que servem de critério para julgar se a intervenção pontifícia acima do que regularmente lhe corresponde é lícita ou não. O pecado dos fiéis, algum motivo razoável como a necessidade ou utilidade para o bem comum, e isso sempre que não se siga um mal maior, pode permitir ao pontífice fazer tudo aquilo que seja preciso, salvos o direito divino e o direito natural (D III.I, lib. I, cap. xvi [786, 32ss.]).

Por sua parte, quanto ao temporal, somente o esquema *regulariter-casualiter* é análogo. Com efeito, se o sumo pontífice tem sempre e por direito próprio uma

potestade espiritual real (ainda que limitada), isso não ocorre em absoluto em relação ao poder secular. O papa, por instituição de Cristo, não tem direito de compartilhar qualquer parte do governo civil, isto é, coativo. O Senhor somente lhe concede os bens necessários para sua sustentação e para o desempenho de sua tarefa (D III.I, lib. I, cap. xvi [786, 4ss.]; cap. xvii [786,54ss.]). Mais além, e por este título, não lhe convém nenhum domínio sobre bens temporais nem nenhuma potestade secular. O desígnio regular de Cristo, manifestado com sua palavra e seu exemplo, é que se ocupem disso os laicos (ou, em termos mais universais, não excluídos por Ockham, qualquer homem que não seja clérigo, posto que os não crentes não perdem seus direitos temporais pelo fato de não pertencer a Igreja).

Se pode então justificar alguma intervenção pontifícia no âmbito secular? A resposta dessa quinta opinião é positiva e assim mostrará especialmente seu caráter de *via media*. Por uma parte, já sabemos que, diferente do curialismo (sobretudo, todo o chamado radical), Ockham nega ao papa qualquer potestade secular que lhe corresponda de modo regular por ordenação divina. Mas, o que o diferencia da quarta posição, segundo a qual ao pontífice pode caber-lhe em algum caso e por concessão humana certo poder temporal? Vejamos o próprio texto do autor: “*Casualiter*, isto é, quando outros se ocupam do temporal com perigo para a comunidade dos cristãos ou [com risco] de subversão da fé cristã, ou em caso semelhante em que dirijam para o mal, e não haveria outro laico que queira e possa cessar tal via de perigo, o papa tem a *iure diuino* a potestade de intervir no temporal em qualquer coisa [necessária] para o bem comum e a salvação da fé, e de enfrentar tal perigo fazendo o necessário que lhe dite a reta razão. Deste modo [o papa] tem a plenitude de poder sobre o temporal *quodammodo et secundum quid*; não porque o temporal se ache seu enquanto domínio ou propriedade, nem porque possa dispor dele *ad libitum*, mas porque o rei ou outro laico não pode fazer nada sobre qualquer coisa temporal que então não possa fazer o papa” (D III.I, lib. I, cap. xiv [786, 8ss.]).

Portanto, Ockham não somente reconhece que inclusive de modo regular pode corresponder ao papa certa potestade secular por direito humano (D III.I, lib. I, cap. xvii [786, 48ss.]), mas que admite também uma atuação casual legítima a *iure divino*. Qual é o fundamento desse fato que confere um peso especial para a possível intervenção? A resposta parece se encontrar nos casos em que Ockham menciona: se trata antes de tudo de situações em que a comunidade cristã e sua fé estão em perigo, e nenhum laico queira ou possa resolver a dificuldade. Então,

seguindo a reta razão, o pontífice está capacitado para atuar no âmbito temporal com uma grande potestade, ainda que não plena (D III.I, lib. I, cap. xvi [786, 29ss.]).¹⁶⁰ Isso nos mostra que, antes de tudo, o franciscano está pensando em uma intervenção no secular, é certo, mas a favor do que mais propriamente deve ocupar o pontífice, isto é, o bem da igreja, a salvação dos homens. Portanto, o fundamento do direito divino aludido pode ser encontrado em qualquer dos textos bíblicos sobre os quais se sustentam o primado e inclusive em algum mais geral como o último versículo do evangelho de Mateus, onde Cristo promete a Igreja estar com ela até o fim do mundo e, em consequência, que nada necessário lhe faltará.

Isso quer dizer que Ockham não considera que o papa possa atuar em favor do bem comum da humanidade em geral, como o imperador que, enquanto cristão, é chamado a intervir em tudo aquilo que convenha ao bem da Igreja? Nada parece impedi-lo, posto que por direito humano pode dispor *regulariter* de certa potestade temporal. Deste modo, não espiritualiza o papel do pontificado até torná-lo irrelevante para o mundo secular (ao menos proibindo sua intervenção direta neste).

O que Guilherme de Ockham pretende garantir com todas as suas forças é que o papa (e os clérigos em geral) atenda tudo aquilo que lhe é verdadeiramente essencial. E isso, tanto quando se trate da propriedade dos bens quanto do governo temporal, é antes de tudo, a Igreja, o serviço ao Evangelho (cf. Hch 6,2ss., que aparece com certa frequência nos textos de nosso filósofo). Desse ponto de vista, Ockham participa do trabalho purificador que até mesmo dentro da comunidade cristã tem surgido sempre para aproximar sua realidade cotidiana ao ideal. Lástima que a defesa do governo secular frente aos abusos eclesiásticos (que perturbavam a missão mesma de quem os cometiam) o levasse a estar talvez demasiadamente próximo do imperador e demasiadamente longe da Igreja, com toda a porção de sofrimento que isso pode lhe acarretar. Se desde cedo se mediu a coerência do filósofo por sua capacidade para colocar em jogo a própria vida em defesa do pensamento (e não somente pelo trabalho intenso desse), não se poderia dizer duplamente que Guilherme de Ockham foi coerente?

¹⁶⁰ Nesses casos, o papa pode fazer com os bens tudo aquilo de que seria capaz um príncipe secular em seu lugar (do que está excluída a disposição *ad libitum*), e quanto ao governo pode privar qualquer um de seu posto e transferi-lo a outros.

CONCLUSÕES: A VIA MEDIA DE OCKHAM COMO ARTICULAÇÃO DE POTESTADES

Os anais contam que em uma ocasião um aluno de doutorado começou por assegurar que sua tese cumprisse a primeira das condições exigidas, a saber, que ela permanecesse de pé e não tivesse dificuldade em demonstrá-la empiricamente sobre a mesa em que se sentava. Quase diria que para minha surpresa, vejo o número desta página e cálculo que este estudo também poderia se sustentar em pé por si mesmo. No entanto, as dúvidas afloram quando, continuando a anedota, esse parecia ser o único valor que acompanhava aquela tese.

Ao final do capítulo sobre o “Panorama do pensamento político medieval” avançava o que era minha hipótese de trabalho depois de ler e anotar pormenorizadamente todas e cada uma das páginas da obra política que hoje se atribui ao *Venerabilis Inceptor*: a compreensão de Guilherme de Ockham como um pensador que se situa de fato em uma *via media* que escolhe com cuidado e dentro da qual pugna por se manter, e isso apesar de que sua história pessoal e uma parte da historiografia acerca de seu pensamento quisessem levá-lo para extremos laicistas, secularistas, imperialistas ou como queiram se denominar, que os textos não justificam.

Para a demonstração dessa hipótese fundamental, o estudo que aqui se conclui tem se centrado quase que exclusivamente no estudo da terceira parte do *Dialogus*. Isso tem sido uma aposta consciente por se concentrar em uma obra cujo atrativo corre parêlho com sua dificuldade. Por extensão e por intensidade de pensamento está fora de dúvida que se trata de um escrito primordial de Guilherme de Ockham (se não, simplesmente, o mais importante). Agora, os obstáculos começam pelo estado em que o texto nos é oferecido a partir da data; a edição de (1614), reproduzindo a anterior de Trechsel (1494), se distancia muito das condições críticas em que já são aceitáveis outras obras maiores como a *Opus nonaginta dierum*. Mas, não é essa dificuldade primeira, mas outra interna ao texto, a saber, o que denomino *método anônimo* ou *objetivo*: o ocultamento do autor traz uma verdadeira nuvem de argumentos e réplicas, de autoridades e razões. Com o fim de evitar a polêmica a que sua assinatura dava lugar e conduzir a discussão até terrenos estritamente teóricos. O método é tão férreo que não se pode adotar

nenhum critério fixo para a leitura de toda a obra, de modo que o que aqui aponta a autoria ockhamista (por exemplo, a opinião do *magister*) pode não fazê-la ali.

Contando com essas condições prévias, tenho tentado em primeiro lugar situar Ockham em seu contexto, não somente distante do nosso, mas também explicativo da gênese de seu pensamento. O filósofo se torna um autor político graças a algumas circunstâncias nas quais se vê envolvido para seu pesar; no entanto, não as evita, mas aceita as consequências que disso se seguiram. Rompe com quase tudo e, não obstante, na continuidade se pode rastrear nele de muitas diferentes maneiras. Filósofo inovador, tem também um ponto de vista pessoal no terreno político e, mais ainda, não abandona princípios fundamentais de sua primeira etapa como a aposta pelo singular, o princípio de economia (navalha de Ockham) ou a importância da dialética. Transformada sua vida pela disputa sobre a pobreza, de índole teológica e em boa parte intraeclesial, avança para temas de caráter propriamente político e o faz de forma coerente, mantendo um fio condutor que se coloca de manifesto em problemas concretos como a origem remota comum da propriedade e da potestade. Autor de escritos menores como uma carta justificativa (*Epistola ad fratres minores*) ou um manifesto contra a heresia do papa (*Compendium errorum papae Ioannis XXII*), é capaz de obras teóricas maiores como o *Dialogus*, *Octo quaestiones*, *Breviloquium* ou *De imperatorum et pontificum potestate*, e, ainda dentro da variedade e riqueza dos gêneros e dos tons, manter uma coerência interna essencial.

O momento segundo e primordial da investigação tem consistido em desenhar a resposta ao interrogante aberto ao princípio sobre a *via media* de Guilherme de Ockham, e fazê-lo através de um estudo pormenorizado da obra escolhida, o *Dialogus* III. A pergunta estava orientada por quatro razões que esboçariam o perfil teórico mínimo de qualquer pensamento político que se possa considerar expressão de tal *via media*, tal e como assinalamos ao final do capítulo 1. Assim pois, esses quatro caracteres são os que guiam a resposta.

Em primeiro lugar, a potestade secular e a potestade espiritual seriam concedidas por Deus através de caminhos diversos. Em Ockham, a origem remota de qualquer poder é comum, isto é, surge por ocasião do pecado original, como resposta racional as novas necessidades criadas pela condição do *homo viator*, do homem caído. Agora, a origem próxima de cada uma das potestades difere o suficiente como para que a fonte comum de ambas somente esteja em Deus. Com efeito, o caso é claro quando se trata dos prelados eclesiásticos, sobretudo, se nos remontamos a origem. Cristo elege aos apóstolos, lhes encomenda uma missão e

lhes outorga todo o necessário para que possa ser realizada. Se trata, portanto, de uma instituição divina direta, que logo se perpetua com certa participação dos homens (o qual não obsta para que o divino seja sempre primordial na eleição dos eclesiásticos). O que ocorre no caso dos príncipes seculares? A fórmula com que Ockham resume sua postura o diz bem: *imperium a (solo) Deo per homines*. A potestade temporal procede de Deus na origem e depende Dele uma vez que tem sido constituída de modo concreto, mas sua instituição corresponde a comunidade de homens que por lei natural têm direito a escolher quem deve governá-los em função do bem comum e de evitar os males. Em consequência, o poder temporal é autônomo em relação ao da Igreja, não recebe sua legitimidade dela e até é cronologicamente anterior. Gestos como a benção ao imperador por parte do sumo pontífice são aceitáveis sem dificuldade na condição de que sejam interpretados de maneira correta, a saber, como deferência por parte do príncipe (quase sempre cristão) para a cabeça da Igreja.

O segundo traço que esboçava a *via media* era que cada potestade tivera sua própria esfera de ação, de maneira que ao poder laico correspondesse o temporal e ao poder eclesiástico o espiritual. Nada mais certo em Ockham se atentarmos ao que é sua preocupação permanente. O pensamento político que surge como crítica impiedosa de heresia pontifícia contra o que o franciscano considera doutrina recebida e ortodoxa sobre a pobreza, continua com uma impugnação não menos aguda das ingerências eclesiásticas no campo temporal; elas são as responsáveis de muitas calamidades que sofre a *christianitas* na medida em que violam os direitos dos príncipes seculares e pretendem em último caso converter a todos os homens em servos do papa. O adversário primeiro de Ockham é sem dúvida a *plenitudo potestatis* pontifícia. Mas, qual é o objetivo do franciscano? Seria acaso inverter os termos e subjugar a Igreja ao poder civil? Não, seu comprometimento é pelo contrário recuperar o caráter próprio de comunidade de fiéis no mundo e muito especialmente de sua cabeça visível. Sua essência se define antes de tudo por uma máxima de raiz bíblica: *lex evangélica est lex libertatis*. Portanto, nada mais contrário à missão específica da Igreja que converter de qualquer modo os livres em servos, seja isso no terreno espiritual ou no temporal. Por outra parte, a potestade secular tem também seu âmbito próprio e, como tal, ao príncipe não lhe corresponde se imiscuir em assuntos que lhe escapam. Isso se observa com toda a clareza quando se considera que um imperador ou rei infiel não está descartado *a priori*, ainda dentro de uma sociedade majoritariamente cristã. Mas, ainda que segundo a conveniência política o príncipe seja fiel, sua intervenção nos negócios

espirituais e eclesiais será justificada não por sua qualidade de governante, mas por seu direito de cristão a participar nos assuntos da Igreja; inclusive assim, o papa, enquanto seja ortodoxo, mantém uma preponderância primazial sobre o resto dos católicos. Além do mais, é certo que como critério o príncipe somente responde ante Deus uma vez que é eleito, mas isso não impede que possa ser deposto quando atenta gravemente contra o bem comum (o que a monarquia como regime ótimo de governo se transforme por um tempo em aristocracia). Assim, o princípio de autonomia entre as duas potestades fundado no caráter de cada uma não quer ser uma garantia unidirecional contra os abusos dos príncipes eclesiásticos em relação ao secular (e mesmo no interior da Igreja); é assim uma fronteira contra uma possível inversão dos termos *more marsiliano*. Enfim, Ockham se mostra assim como um advogado da liberdade: liberdade do poder civil que não pode ficar sujeito (em seu próprio âmbito) ao poder eclesiástico; liberdade da Igreja naquilo que lhe é peculiar (por isso não convirá um príncipe infiel para uma maioria de cristão cuja fé pode colocar aquela em perigo); liberdade dos súditos ante qualquer das duas potestades (súdito sim, mas não escravo).

A terceira característica da *via média* seria que todo o anterior *não implica que a Igreja se ocupe dos assuntos espirituais*, mas que também goza de certa administração temporal. O filósofo inglês encarna este traço muito mais além de seu significado óbvio, isto é, enquanto a comunidade de fiéis que, todavia, está nesse mundo participa necessariamente dele. Para dar conta de como isso é possível, se necessita ter em conta dois conceitos chaves para o conjunto inteiro da obra ockhamista: *regulariter-casualiter* (mais frequente, *in casu*). O alcance do primeiro desses advérbios se corresponde com o dito a propósito do traço anterior da *via média*; se trata do que convém a cada uma das potestades em seu próprio âmbito e nas circunstâncias habituais. Isso suposto, Ockham abre um novo espaço que está motivado, sobretudo, pelo que tem sido chamado o aspecto realista ou pragmático do autor. De pouco serve desenhar um panorama ideal em que cada um dos poderes (e especialmente o eclesiástico) se ocupa em exclusivo de seu próprio âmbito, se a realidade é muito mais complexa. O bem comum se erige em princípio acima de qualquer outro, de maneira que, se as circunstâncias o requerem, a monarquia civil (ou eclesiástica) poderá se transformar em aristocracia ou também será lícito ao papa ou aos outros príncipes espirituais intervir no âmbito temporal. O que lhes estava vedado *regulariter* pela instituição de Cristo, lhes pode estar permitido, e ainda obrigado *in casu*, por direito ou costume humano e, também, por aquele direito divino que se expressa na lei natural de atender ao

bem comum segundo a reta razão. Dada a urgência e a necessidade, quando não há outro a quem possa lhe corresponder com mais direito, o eclesiástico deve exercer uma função suplente no temporal.

Por fim, a última propriedade da *via media* seria a *busca da harmonia e a concórdia entre as duas potestades*, evitando o conflito entre elas e buscando, pelo contrário, a melhor ordenação ao bem comum. Na realidade, todo o dito até aqui tem que ver e expressa este último ponto. A especial insistência de Ockham no que corresponde *regulariter* aos príncipes da Igreja tem como fim prevenir a colisão com o poder temporal devido as ingerências naquela. Mas não é menos certo que os eclesiásticos podem *in casu* intervir lícitamente no temporal, e isso se deve a que acima da autonomia dos dois poderes está o bem comum. Em função deste, a *relação* de potestades se converte em *articulação* entre elas. Semelhantes do ponto de vista da origem remota e também em parte por sua natureza, dessemelhantes pela origem imediata e por sua essência mais específica, não têm de ser concorrentes, mas colaborar como uma espécie de vasos comunicantes que conservam sempre alto o nível do bem comum do único corpo que formam todos os mortais.

Essa pode ser a melhor expressão da *via media* que começou sendo hipótese diretora do presente estudo e que espero haver mostrado suficientemente como tese. Mas, todavia, *mutatis mutandis*, poderá se aventurar que Guilherme de Ockham tem uma lição permanente que comunicados mais de seiscentos cinquenta anos depois de sua morte: uma autonomia entre o religioso e o civil que não é divórcio, uma independência que salva melhor o específico de cada qual sem que por isso impeça seu mútuo enriquecimento e colaboração.

Olhando para o futuro, esse é talvez o trabalho mais importante, mas há outros menos transcendentais e que esperam também ser realizados. No tinteiro ficarão o enriquecimento do texto com paralelos de outros escritos ockhamistas, a identificação de fontes e o trabalho com os manuscritos do *Dialogus* caminho de uma possível edição crítica que não acaba de vir a luz, o rastro dos antecedentes e, sobretudo, das influências do pensamento de Ockham, a finalização de um catálogo de fontes políticas entre os séculos XI e XVI, etc. Mas, se tudo tem seu momento, creio ter chegado o de colocar um ponto e finalizar essas páginas.

REFERÊNCIAS

1. FONTES POLÍTICAS DE GUILHERME DE OCKHAM

Nota. Este catálogo está ordenado cronologicamente (indicando-se em seu caso o parêntese possível de composição). A lista de abreviaturas e títulos se encontra também a princípio deste estudo. Para a discussão sobre a datação, contexto e conteúdo de cada obra, vide o capítulo 4. Indico tão somente as edições manejadas ou aquelas de especial importância. Quando há várias, a primeira é aquela de que são tomadas as referências usadas neste trabalho. Para completar o elenco de edições, vide Beckmann, Ian (dr.), *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Meiner, Hamburg 1992, pp. 14ss.

N.	SIGLA	TÍTULO	DATA	EDIÇÃO
1	ARV	<i>Allegationes religiosorum virorum</i> (em colaboração com Francisco de Ascoli, Enrique de Talheim e Bonagrazia de Bérghamo)	1329	a) <i>Bullarium Franciscanum</i> V, 388-396, em nota (Rome 1898). b) BALUZE-MANSI, <i>Miscellanea</i> III, 315a-325b (Lucca 1762).
2	OND	<i>Opus nonaginta dierum</i>	(1333; -34?)	OFFLER, H. S. (ed.), <i>Guillelmi de Ockham</i> , I (pp. 292-368), e II (375-858) (Manchester 1974-1963).

3	D I	<i>Dialogus I: De imperio et pontifica potestate</i>	(1333-34)	GOLDAST, M., <i>Monarchia</i> , II, 399-739 (Francofordiae 1614).
4	EFM	<i>Epistola ad fratres minores</i>	(1334)	OFFLER, <i>Guillelmi de Ockham</i> , III, 1-17 (Manchester 1956).
5	CI	<i>Tractatus contra Ioannem XXII</i>	(1335)	OFFLER, <i>Guillelmi de Ockham</i> , III, 28-156.
6	DPI	<i>De dogmatibus papae Joannis XXII</i>	(1334; -36?)	GOLDAST, <i>Monarchia</i> , II, 740-770.
7	CB	<i>Tractatus contra Benedictum XII (também: Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII nonnullas Ioannis XXII haereses amplexus est et defendit)</i>	(1337-38)	OFFLER, <i>Guillelmi de Ockham</i> , III, 165-322.
8	CEPI	<i>Compendium errorum papae Ioannis XXII</i>	(1338)	a) GOLDAST, <i>Monarchia</i> , II, 957-976. b) OFFLER, <i>William Ockham</i> , IV, 14-77 (Oxford 1997).
9	«API»	<i>Allegationes de potestate imperiali (também: Libellus pro iustificatione processuum Ludovici pro imperiali potestate. Inferius describantur allegationes de potestate imperiali)</i>	(1338)	a) SCHOLZ, <i>Unbekannte II</i> , 417-31 (Rom 1914). b) OFFLER, <i>William Ockham</i> , IV, 367-444.
10	AP	<i>An princeps pro succursu,</i>	(1938-39)	OFFLER, <i>Guillelmi de</i>

		<i>scilicet guerraee, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa</i>		Ockham, I, 228-267.
11	D III.I	<i>Dialogus III. Prologus (et) I. De potestate papae et cleri libri quattuor</i>	(1339-41)	a) GOLDAST, <i>Monarchia</i> , II, 869-957. b) SCHOLZ, <i>Unbekannte</i> , II, 392- 51. ¹⁶¹
	D III.II	<i>Dialogus III.II. De potestate et iuribus romani imperii</i>		
12	B	<i>Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana</i>	(1340-41)	a) SCHOLZ, <i>Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein «Breviloquium de principatu tyrannico»</i> , 39-220 (Leipzig 1944). b) BAUDRY, <i>Breviloquium de potestate papae</i> , 179 pp. (Paris 1937). c) OFFLER, <i>William Ockham</i> , IV, 97-260.
13	OQ	<i>Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali (também: Octo quaestiones de potestate papae)</i>	(1340-42)	a) OFFLER, <i>Guillelmi de Ockham</i> , I, 15-217. b) GOLDAST, <i>Monarchia</i> , II, 313-391.
14	CCM	<i>Consultatio de causa matrimoniali (também: Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus)</i>	(1341-42)	OFFLER, <i>Guillelmi de Ockham</i> , I, 278-86.

¹⁶¹ Adicionei algumas páginas no final de D III.II, lib. III, em relação à edição Goldast, mas seu fim ainda é abrupto. Ainda é uma questão em aberto se Ockham terminou a Parte III do *Dialogus* ou até onde ele foi.

- 15 IPP *De imperatorum pontificum potestate* et (1346-47)
- a) BRAMPTON, *The «De imperatorum et pontificum potestate» of William of Ockham* (Oxford 1927).
b) SCHOLZ, *Unbekannte*, II, 453-80.
c) MULDER, «*Gulielmi Ockham*» 16 (1923) 489-92 y 17 (1924) 72-97.
d) OFFLER, *William Ockham*, IV, 279-355.
- 16 «EC» *De electione Caroli quarti* (1348)
- a) SCHOLZ, *Unbekannte*, II, 347-63.
b) OFFLER, *William Ockham*, IV, 464-486.

2. BIBLIOGRAFIA SOBRE O PENSAMIENTO POLÍTICO OCKHAMISTA

Nota. Naturalmente esta bibliografia não é exaustiva. Para algo assim há que se dirigir a Beckmann, *Ockham-Bibliographie*. Se contém aqui, além das obras citadas no texto, outras que parecem de especial importância para o tema e que podem facilitar o estudo posterior do leitor.

ABBAGNANO, N., «La personalità di Ockham», en: CRESCENZO, G. de et al., *Scritti scelti*, Torino 1967, pp. 79-96.

ADAMS, Marilyn McCord, William Ockham, 2 vols., University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1987, xx+629 y v+630.

AGUSTÍN, «Epist. 93», cap. 12, en: MIGNE, *Patrologia Latina* 33, 345.

ALFÉRI, Pierre, Guillaume d'Ockham. *Le singulier*, Minuit, Paris 1989, 482 pp.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Nominalismo y comunidad*. San Agustín y la primacía de lo comunitario, Real Universidad de El Escorial, Madrid 1961, 332 pp.

ALVARO PAIS, *Colírio da fé contra as heresias (Collyrium fidei aduersus haereses)*, 2 vols. (edición y traducción de Miguel Pinto de Meneses), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa 1954 y 1956, 389 y 345 pp.

ALVARO PAIS, *Espelho dos Reis (Speculum Regum)*, 2 vols. (edición y traducción de Miguel Pinto de Meneses), Instituto de Alta Cultura, Lisboa 1955 y 1963, 494 y 525 pp.

- ALVARO PAIS, *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)*, (prefacio de F. da Gama Caeiro; introducción de J. Morais Barbosa; edición y traducción de M. Pinto de Meneses), 3 vols., Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa 1988, 1990 y 1991.
- AMMAN, É. – VIGNAUX, P., «Occam», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI.1, Paris 1931, cols. 864-903.
- ANDRÉS HERNANSANZ, Teodoro de, «A propósito del pretendido «conciliarismo» de G. de Ockham», *Sal Terrae* 61 (1973) 714-30.
- ANDRÉS, Teodoro de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1969.
- ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum, Lutetiae parisiorum* 1728.
- ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen-Age*, Vrin, Paris 1972 (1ª ed. de 1933), 206 pp.
- AVENTINUS, *Annalium Boiorum Libri Septem*, Basel 1559.
- BALUZE, E. – MANSI, J. D., *Miscellanea III, Apud Vicentium Junctinium, Lucae* 1762, VIII - 542 pp.
- BAUDRY, L., «Introduction», en: ÍDEM (ed.), *Guillelmi de Ockham, Breviloquium de potestate papae*, Vrin, Paris 1937.
- BAUDRY, L. «Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham», en: *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age XII* (1939) 209-230.
- BAUDRY, L., «La lettre de Guillaume d'Ockham au chapitre d'Assise», *Revue d'histoire franciscaine* 3 (1926) 185-201.
- BAUDRY, L., «L'idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham», en: *Bull. of the intern. com. of hist. sc.*, t. IX, f. 34 (1937) 427-451.

- BAUDRY, L., Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. I: L'homme et les oeuvres, Vrin, Paris 1950, 316 pp.
- BAUDRY, L., Guillelmi de Occam Breviloquium de potestate papae, Vrin, Paris 1937.
- BAUDRY, L., Lexique philosophique de Guillaume d'Occam. Étude des notions fondamentales, P. Lethielleux, Paris 1958, 300 pp.
- BAUDRY, Léon, «A propos de Guillaume d'Ockham et de Wicléf», Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 14 (1939) 231-51.
- BAYLEY, Ch. C., «Pivotal concepts in the Political Philosophy of William Ockham», Journal of the History of Ideas 10 (1949) 199-218.
- BECKER, Gustavus, Catalogi Bibliothecarum Antiquae, Max. Cohen, Bonnae 1885, 329 pp.
- BECKER, Hans-Jürgen, Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späteren Mittelalter und in der frühen Neuzeit, Köln-Wien 1988. (En especial las pp. 72-99, 290-9, 399-405).
- BECKMANN, Jan P. [dr.], Ockham-Bibliographie 1900-1990, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, 168 pp.
- BERTELLONI, C. F., «'Constitutum Constantini' y 'Romgedanke'. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua, y Guillermo de Ockham», en: Patristica et Medievalia 3 (1982) 21-46; 4-5 (1983-84) 67-98; 6 (1985) 57-79.
- BERTELLONI, C. Francisco, «Ein Fehltritt im Ockhams Empirismus? Über eine Stelle des 'Breviloquiums'», en: Franciscan Studies 46 (1986) 227-41.
- BLACK, Anthony, Political Thought in Europe 1250-1450, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

- BOEHNER, Ph., «Introduction», en: William Ockham, *Tractatus «De Successivis»* attributed to William Ockham (ed. de Ph. Boehner), Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure 1994.
- BOEHNER, Ph., «Ockham's Political Ideas», en: BOEHNER, *Collected articles on Ockham*, Schöningh - Franciscan Institute - Nauwelaerts, Paderborn - New York - Louvain 1958, pp. 442-68.
- BRAMPTON, C. K. (ed.), «Introduction», en: Guglielmi de Ockham *Epistola ad Fratres Minores*, Oxford 1929, pp. ix-xxxv.
- BRAMPTON, C. K., «Chronological Gleanings from Martival Episcopal Register, Salisbury II and Ms. London, British Museum, Cotton Charter XXX.40», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 58 (1965) 369-393.
- BRAMPTON, C. K., «Guillaume d'Ockham fut-il maître en théologie?», en: *Études franciscaines* 13 (1963) 53-59.
- BRAMPTON, C. K., «Ockham and his alleged authorship of the tract 'Quia saepe iuris'», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960) 30-38.
- BRAMPTON, C. K., «Ockham, Bonagratia and the Emperor Lewis IV», en: *Medium Aevum* 31 (1962) 81-87.
- BRAMPTON, C. K., «Personalities at the process against Ockham at Avignon, 1324-26», en: *Franciscan Studies* 26 (1966) 4-25.
- BRAMPTON, C. K., «Sobre la estancia de Ockham en Oxford», en: *Estudios Eclesiásticos* 33 (1959) 447-50.
- BRAMPTON, C. K., «The probable date of William of Ockham's noviciate », en: *Franziskanische Studien* 51 (1969) 78-85.
- BRAMPTON, C. K., «The probable order of Ockham's non polemical works», *Traditio* 19 (1963) 469-483.

- BRAMPTON, C. K., «Traditions related to the death of William of Ockham», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960) 442-9.
- BRAMPTON, C. K., *The life of William of Ockham*, Oxford 1948 (Tesis doctoral).
- BRAMPTON, C. Kenneth, «Introduction», en: ÍDEM (ed.), *The «De Imperatorum et Pontificum Potestate» of William of Ockham*, Clarendon Press, Oxford 1927, pp. ix-xxxviii.
- BUENAVENTURA, Obras. VI: Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica. Apología de los pobres, BAC, Madrid 1949, 779 pp. *Bullarii franciscani Epitome*, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1908 (editado por C. EUBEL). *Bullarium Franciscanum*, Romae 1759ss. (los primeros cuatro tomos fueron editados por J. H. Sbaralea y los tres últimos por C. Eubel).
- CALLAHAN, Thomas Greylish, *William Ockham and Natural Law*, Michigan State University, Michigan 1975. (Tesis doctoral).
- CARTER, Karen L., *The Ecclesiology of William of Ockham. Reforming the Church from the Franciscan Ideal*, Emory University, Atlanta 1987. (Tesis doctoral).
- CLARK, David M., «Ockham on human and divine freedom», en: *Franciscan Studies* 38 (1978) 122-160.
- CLEMENTE V, «Dilectissimis», en *FRIEDBERG, Corpus Iuris Canonici*. II.
- CLEMENTE V, «Exivi de paradiso», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 80-6.
- COURTENAY, W. J. - TACHAU, Katherine, «Ockham, Ockhamism, and the English-German nation at Paris 1339-1341», en: *History of Universities* 2 (1982) 53-96.
- COURTENAY, W. J., «The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris», en: KALUZA, Z. - VIGNAUX, P. (dr.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle. Actes de la table ronde internationale organisée par le laboratoire associé au Centre National*

de la Recherche Scientifique du 5 au 7 novembre 1981, Paris 1984, pp. 43-64.

COURTENAY, W. J., «The reception of Ockham's thought in the fourteenth-century England», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 89-107.

COURTENAY, William J., «Ockham, Chatton, and the London Studium: Observations on Recent Changes in Ockham's Biography», en: VOSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (eds.), *Die Gegenwart Ockhams*, Acta humaniora, Weinheim 1990, pp. 327-37.

DAMIATA, M., «Potere, lege e libertà del cittadino in G. d'Ockham», en: MANNO, Ambrogio Giacomo (dr.), *Lo Stato e i cittadini*, Dehoniana, Napoli 1982, pp. 175-198.

DAMIATA, M., *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, 2 vols., Studi Francescani, Firenze 1978-1979, 516+484 pp.

DAMIATA, Marino, «La politica di Guglielmo Ockham e i suoi interpreti moderni», en: Studi Francescani 72 (1975) nn. 3-4, pp. 181-261. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1941.

DOLCINI, C., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Pàtron, Bologna 1988.

DYKMANS, Marc, «Introduction», en: ÍDEM (ed.), *Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifique*, Université Grégorienne, Rome 1973, 236 pp.

EFREMOVA, Natascha, «Notes sur la question des rapports entre la philosophie, la théologie et la politique chez Guillaume d'Occam», en: MOJSISCH, B. - PLUTA, O., *Historia philosophiae medii aevi*, vol. I, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991.

- ETZKORN, G. J., «Codex Merton 284. Evidence of Ockham's Early Influence in Oxford», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 31-42.
- ETZKORN, Girard J., «Ockham at a provincial chapter: 1323. A prelude to Avignon», en: *Archivum franciscanum historicum* 83 (1990) 557-67.
- FELDER, H., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte der 13. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1904.
- FELDER, I., *Storia degli studi scientifici nell'Ordine francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del sec. XIII*, traducción de P. Ignazio da Seggiano, Siena 1911.
- FOLGADO, A., «La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo», en: *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 73-133.
- FORTUNY, Francesc J., *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana*, Anthropos, Barcelona 1992, 301 pp.
- FORTUNY, Francisco I., «Pensamiento político de Ockham e informática », en: *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*. Pról. de J. Lomba Fuentes, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1996, pp. 123-137.
- FRANCISCO DE ASÍS, «Regla primera». «Regla segunda», en: ÍDEM, *Sus escritos. Las florecillas. Biografías del santo por Celano, san Buenaventura y los tres compañeros. Espejo de perfección*, BAC, Madrid 1971.
- FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus Iuris Canonici. II: Decretalium Collectiones*, Akademische Druck, Graz (Austria) 1959. *III: Decretalium Collectiones*, Leipzig 1879 (reimpresión: Graz 1955).
- FUHRMANN, H., *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von Ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit* *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 3 vols., Hiersemann, Stuttgart 1972-1974.

- FUHRMANN, Horst, *Das Constitutum Constantini*, Hahn (Monumenta Germaniae Historica 8), Hannover 1968, 106 pp.
- GÁL, G. – BROWN, Stephanus, «Introductio», en: Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica*, t. I, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure (N.Y.) 1974, pp. 7*-73*.
- GÁL, Gedeon, «William of Ockham died «impenitent» in April 1347», en: *Franciscan Studies* 42 (1982) 90-95.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A., «Álvaro Pelayo y Guillermo de Ockham y la teoría de los dos poderes», en: *Crisis a.II*, 5 (enero-marzo 1955) 33-45.
- GARCIA Y GARCIA, Antonio, «Sacerdocio, Imperio y Reinos», en: *Cuadernos informativos de Derecho Histórico Público, Procesal y de la Navegación* 2 (1987) 499-552.
- GHISALBERTI, A., «Bibliografia di Guglielmo di Occam dal 1950 al 1968», en: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1969) 273-84, 545-71.
- GHISALBERTI, A., «Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio», en: *Medioevo* 5 (1979) 303-15.
- GHISALBERTI, A., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1976, 168 pp.
- GHISALBERTI, Alessandro, *Guglielmo di Ockham, Vita e Pensiero*, Milano 1972, 308 pp.
- GIBSON, Strickland (ed.), *Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis*, Clarendon Press, Oxford 1931, cxxii-668 pp.
- GILBERT, Neal Ward, «Ockham, Wyclif, and the «via moderna»», en: ZIMMERMANN, Albert (dr.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 9), Berlin-New York 1974, pp. 85-125.

- GILSON, E., *Dante et la Philosophie*, Vrin, Paris 1986 (1^a edición de 1939).
- GLORIEUX, P., *La littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*, t. I, *Le Saulchoir*, Kain, Belgique, 1925.
- GOLDAST, Melchor, *Monarchia S. Romani Imperii*, t. II-III, Frankfurt 1611ss.
- GRABMANN, Martin, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1934.
- GREEN, Julien, *Frère François*, Seuil, Paris 1983, 348 pp.
- GREGORIO IX, «Quo elongati», en: *Bullarium Franciscanum* I, n. LVI, pp. 68-70 (también en: EUBEL, *Bullarii franciscani Epitome*, pp. 229-31).
- GRIGNASCHI, M., «La limitazione dei poteri del Principans in Guglielmo d'Ockham e Marsilio da Padova», en: *X Congresso internazionale di scienze storiche*, Roma 1955, pp. 35-51.
- GRIGNASCHI, M., «L'interprétation de la «Politique» d'Aristote dans le «Dialogue» de Guillaume d'Ockham», en: *AA.VV., Liber memorialis Georges de Lagarde*, Nauwelaerts, Louvain - Paris 1971, pp. 57-72.
- HAMMAN, A., «La doctrine de l'Eglise et de l'Etat d'après le «Breviloquium» d'Occam», en: *Franziskanische Studien* 32 (1950) 135-141.
- HAMMAN, Adalbert, *La doctrine de l'Eglise et de l'Etat chez Occam. Étude sur le «Breviloquium»*, Éditions Franciscaines, Paris 1942, 208 pp.
- HEINEN, Elmar, *Reich und Kirche bei Wilhelm von Ockham*, Bonn 1955. (Tesis doctoral).
- HEYNCK, Valens, «Ockham Literatur 1919-49», en: *Franziskanische Studien* 32 (1950) 164-183.

- HOFER, H., «Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, O.F.M.», en: Archivum Franciscanum Historicum 6 (1913) 209-233, 439-465, 654-669.
- HOFFMANN, F., Der Anteil der Minoriten am Kampf Ludwigs des Bayerns gegen Johann XXII, unter besonder Berücksichtigung des Wilhelm von Ockham, Münster 1959, XXIII-172 pp. (Tesis doctoral).
- HOFFMANN, Fritz, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell. Texte sur Theologie des 14. Jahrhunderts, Leipzig 1959.
- HÖHN, Rudolf, «Wilhelm Ockham in München», en: Franziskanische Studien 32 (1950) 142-155.
- HOLZER, Peter D., William Ockham. Natural Law Principles and Political Philosophy, Fordham University 1953. (Tesis doctoral).
- HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), From Ockham to Wyclif, Blackwell, Oxford 1987, 486 pp.
- HUGO DE DIGNE, «De finibus paupertatis», en: SISTO, Alessandra (ed.), Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne, Leo S. Olschki, Firenze 1971.
- INOCENCIO III, «Extra de iudicis, novit», en: FRIEDBERG, E. (ed.), Corpus Iuris Canonici. II: Decretalium Collectiones, Akademische Druck, Graz (Austria) 1959.
- INOCENCIO III, «Per venerabilem», en: FRIEDBERG, E., Corpus Iuris Canonici. III: Decretalium Collectiones, Leipzig 1879 (reimpresión: Graz 1955).
- INOCENCIO IV, «Ordinem vestrum», en: EUBEL, Bullarii franciscani Epitome, pp. 238-9.
- ISERLOH, E., «Um die Echtheit des Centiloquium. Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke», en: Gregorianum 30 (1949) 78-103, 309-46.

- IUNG, Nicolas, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle. Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, Vrin, Paris 1931, 243 pp.
- JACOB, E., «Ockham as a Political Thinker», en: JACOB, *Essays in the Conciliar Epoch*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1963, pp. 85-105.
- JUAN XXII, «Ad conditorem canonum», en: *Bullarium Franciscanum V*, pp. 233-46.
- JUAN XXII, «Cum inter nonnullos», en: *Bullarium Franciscanum V*, pp. 256-9.
- JUAN XXII, «Quia nonnunquam», en: *Bullarium Franciscanum V*, pp. 224-5.
- JUAN XXII, «Quia quorundam», en: *Bullarium Franciscanum V*, pp. 271-80.
- JUAN XXII, «Quia vir reprobus», en: *Bullarium Franciscanum V*, pp. 408-449.
- JUAN XXII, «Quorundam exigit», en: *Bullarium Franciscanum V*, pp. 128-30.
- JUAN XXII, «Extra. de officio iudicis ordinarii, perniciosa», en: FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus Iuris Canonici. II: Decretalium Collectiones*, Akademische Druck, Graz (Austria) 1959.
- KELLEY, Francis E., «Ockham: Avignon, before and after», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Basil Blackwell, Oxford 1987, pp. 1-18.
- KNOTTE, E., *Untersuchungen zur Chronologie von Schriften der Minoriten am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Wiesbaden 1903.
- KNYSH, George, «Biographical Rectifications Concerning Ockham's Avignon Period», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 61-91.
- KNYSH, Yurik Dmytro, *Political Authority as Property and Trusteeship in the Work of William of Ockham*, University of London Press, London 1968. (Tesis doctoral).

- KOCH, J., «Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß», en: KOCH, *Kleine Schriften*, t. II, *Storia e Letteratura*, Roma 1973, pp. 275-365.
- KOCH, J., «Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß», en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935) 353-380; 8 (1936) 79-93, 168-197.
- KÖHLER, H., *Der Kirchenbegriff bei Wilhelm von Ockham*, Leipzig 1937. (Tesis doctoral).
- KÖLMEL, W., *Die Freiheit des Menschen bei Wilhelm Ockham*, Festschrift des Lessing-Gymnasiums, Mannheim 1952.
- KÖLMEL, Wilhelm, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften* Ludgerus-Verlag, Essen 1962, xvi+272 pp.
- KRÄMER, Werner, «Exkurs: Gibt es einen direkten Einfluß von Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham auf die Theologen des Basler Konzils?», en: *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster 1980, pp. 166-181.
- KRINGS, Hermann, «Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 3-18.
- KYS, Franz Walter, *Die Lehre über das Widerstandsrecht in den politischen Werken des Meisters Wilhelm von Ockham*, Köln 1967. (Tesis doctoral).
- LAGARDE, G. de, «Comment Ockham comprend le pouvoir séculier», en: STURZO, Luigi, *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, vol. III, Nichola Zanichelli, Bologna 1955, pp. 591-612.
- LAGARDE, G. de, «La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIVe siècle», en: *Lumière et Vie* 9 (1960) 41-59.

- LAGARDE, G. de, «L'idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham», en: Bulletin of International Committee of Historical Sciences 9 (1937) 425-451.
- LAGARDE, G. de, «Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham», en: Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras, vol. I, Sirey, Paris 1965, pp. 593-605.
- LAGARDE, G. de, «Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham», en: Revue des sciences religieuses XVII (1937) 168-185, 428-454.
- LAGARDE, G. de, «Ockham et le concile général», en: Album Helen Maud Cam, vol. I, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1960, pp. 85-96.
- LAGARDE, Georges de, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. I. Bilan du XIIIème siècle (3^a ed., 1956); II. Secteur social de la scolastique (2^a ed., 1958); III. Le Defensor Pacis (1970); IV. Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire (1962); V. Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales (1963), Nauwelaerts, Louvain-Paris.
- LAMBERT, M. D., «The Franciscan Crisis under John XXII», en: Franciscan Studies 32 (1972) 123-143.
- LAMBERT, M. D., Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323, SPCK, London 1961, 269 pp. (especialmente el cap. 1, pp. 1-30, sobre san Francisco).
- LAMBERTINI, R., «Ockham and Marsilius on an ecclesiological fallacy», en: Franciscan Studies 46 (1986) 301-15.
- LAMBERTINI, Roberto, La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham. Mucchi, Modena 2000, 326 pp.
- LE GOFF, Jacques, La civilización del Occidente medieval. (Traduc. De J. de C. Serra Ráfols), Juventud, Barcelona 1969.

- LEFF, G., «The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology», en: *Journal of Theological Studies* 18 (1967) 58-62.
- LEFF, G., «The Bible and Rights in the Franciscan Disputes over Poverty», en: WALSH, Katherine – WOOD, Diana (dr.), *The Bible in the Medieval World*, Published for the Ecclesiastical History Society, Oxford 1985, pp. 225-235.
- LEFF, G., *Medieval thought. St. Augustine to Ockham*, Chicago Quadrangle, Chicago 1960, 317 pp.
- LEFF, Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press-Lowman and Littlefield, Manchester-Totowa 1975 (repr. 1977), 666 pp.
- LUBAC, H. de, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1988, 406 pp.
- LUNT, W. E., *Financial Relations of the Papacy with England, 1327-1534*, Cambridge [Mass., USA] 1962.
- MAFFEI, Domenico, *La Donazione di Constantino nei Giuristi Medievali*, Giuffrè, Milano 1964, 366 pp.
- MAIER, Anneliese, *Ausgehendes Mittelalter I*, Rome 1964.
- MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la Paix* (traducción, introducción y notas de J. Quillet), Vrin, Paris 1968.
- MARSILIO DE PADUA, «Tractatus de translatione imperii», en: GOLDAST, M., *Monarchia S. Romani Imperii*, t. II, Frankfurt 1611-14, pp. 147-53.
- MARSILIUS OF PADUA, *Defensor minor* (edición de C.K. Brampton), Cornish Brothers, Birmingham (Eng.) 1922, xviii-74 pp.

- MARSILIO DE PADUA, El defensor de la paz (estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, siguiendo la ed. de R. Scholz, Hahnsche Buchh., Hannover 1932, lxx-300 p.), Tecnos, Madrid 1989, xlix+546 pp.
- MARSILIUS OF PADUA. The «Defensor Pacis». (Ed. by Previté-Orton, C. W.), Cambridge University Press, Cambridge 1928, 517 pp. (Este es el texto latino usado aquí).
- MCDONNELL, K., «Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?», en: Franciscan Studies 34 (1974) 384-392.
- MCGRADY, A. S., «Ockham and the birth of individual rights», en: TIERNEY, B. – LINEHAN, P. (eds.), Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 149-65.
- MCGRADY, Arthur Stephen, The political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles, Cambridge University Press, Cambridge 1974, 269 pp.
- MELLONI, Alberto, «William of Ockham's critique of Innocent IV», en: Franciscan Studies 46 (1986) 161-203.
- MENÉNDEZ PELAYO, M., Historia de los Heterodoxos Españoles, t. I, BAC, Madrid 1965.
- MIETHKE, J. – BÜHLER, A., Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter, Schwann, Düsseldorf 1988, 192 pp.
- MIETHKE, J. (intr. y tr.), Wilhelm von Ockham Dialogus: Auszüge zur politischen Theorie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992, 276 pp.
- MIETHKE, J., «Die Legitimität der politischen Ordnung in Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)», en: MOJSISCH, B. – PLUTA, O., Historia philosophiae medii aevi, vol. II, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991.

- MIETHKE, J., «Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem 'Dialogus'», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 19-30.
- MIETHKE, J., «Historischer Prozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter», en: *Historische Zeitschrift* 226 (1978) 564-99. (= «La teoria della monarchia papale nell'alto e basso medioevo, mutamenti di funzione», en: DOLCINI, C., *Il pensiero politico del basso medioevo*, antologia di saggi, Pàtron, Bologna 1983, 119-156).
- MIETHKE, J., «Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späten Mittelalter», en: *Medioevo* 6 (1980) 543-567.
- MIETHKE, J., «Ockhams Theorie des politischen Handelns», en: MOCK, Erhard – WIELAND, Georg (drs.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Peter Lang, Frankfurt 1990, pp. 103-14.
- MIETHKE, J., «Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham», en: ZIMMERMANN, Albert (dr.), *Der Begriff Repraesentatio im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin – New York 1971, pp. 163-185.
- MIETHKE, J., «Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters», en: BOS, E. P. - KROP, H. A., *Ockham and Ockhamists*, Ingenium, Nijmegen 1987, pp. 127-144.
- MIETHKE, J., «Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters», en: GÖLHER, G. et al. (drs.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch*, Opladen 1990, pp. 89-112.
- MIETHKE, J., «Zeitbezug und Gegenwartsbewusstsein in der politischen Theorie der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts», en: ZIMMERMANN, A. (dr.), *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter*, de Gruyter, Berlin - New York 1974, pp. 262-292.

- MIETHKE, J., «Zu Wilhelm Ockhams Tod», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 61 (1968) 79-98.
- MIETHKE, J., «Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter», en: ZIMMERMANN, A., *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, t. II, de Gruyter (*Miscellanea Mediaevalia* 12/II), Berlin - New York 1980, pp. 369-388.
- MIETHKE, J., *Wilhelm von Ockham Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.
- MIETHKE, J., «Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt», en: VOSSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (eds.), *Die Gegenwart Ockhams*, *Acta Humaniora*, Weinheim 1990, pp. 305-24.
- MIETHKE, J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, W. de Gruyter, Berlin 1969, xxii-585 pp.
- MIETHKE, Jürgen. «Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV», en: *Patristica et Medievalia* 16 (1995) 3-32.
- MOLLAT, G., *Les Papes d'Avignon (1305-1378)*, Letouzey & Ané, Paris 1950.
- MONTERO DÍAZ, S., *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham (1300-1349)*, Ministerio de Trabajo, Madrid 1949.
- MOODY, E., «Ockham and Aegidius of Rome», en: *Franciscan Studies* 9 (1949) 417-442.
- MORAIS BARBOSA, João, «Introdução», en: ALVARO PAIS, *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae)*, vol. I (ed. bilingüe), Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa 1988.

- MORRALL, J. B., «Ockham and Ecclesiology», en: MORRALL, J. B. et al. (eds.), *Medieval Studies, Coln O Lochlainn at the Sign of the Three Candles*, Dublin 1961, pp. 481-91.
- MORRALL, J. B., «Some notes on a recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy», en: *Franciscan Studies* 9 (1949) 335-369.
- MORRALL, J. B., «William of Ockham as a Political Thinker», en: *The Cambridge Journal* 5 (1951-52) 742-751.
- MULDER, Wilhelm, «Gulielmi Ockham tractatus de imperatorum et pontificum potestate», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1923) 469-92; 17 (1924) 72-97.
- MURALT, A. de, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden 1991, 448 pp.
- MURALT, André de, *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, Paris 2002, 198 pp.
- NEDERMANN, Cary J., «Royal taxation and the English church. The origins of William of Ockham's 'An princeps'», en: *Journal of Ecclesiastical History* 37 (1986) 377-88.
- NICOLÁS III, «Exiit qui seminat», en: *Bullarium Franciscanum* III, n. CXXVII, pp. 404-16 (también en: EUBEL, *Bullarii franciscani Epitome*, pp. 290-300).
- OBERMAN, Heiko Augustinus, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963, xvi+496 pp.
- OFFLER, H. S. (ed.), *William Ockham Opera politica IV*. Published for The British Academy by Oxford University Press (*Auctores Britannici Medii Aevi*, XIV), Oxford 1997, xviii-486 pp.

- OFFLER, H. S., «Empire and papacy: the last struggle», en: Transactions of the Royal Historical Society, serie V, 6 (1956) 21-47.
- OFFLER, H. S., «Meinungsverschiedenheiten am Hof Ludwigs des Bayern im Herbst 1331», en: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 11 (1955) 191-206.
- OFFLER, H. S., «The «influence» of Ockham's political thinking. The First Century», en: VOSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (drs.), Die Gegenwart Ockhams, Acta Humaniora, Weinheim 1990, pp. 338-68.
- OFFLER, H. S., «The origin of Ockham's Octo Quaestiones», en: English Historical Review 82 (1967) 323-32.
- OFFLER, H. S., «The Three Modes of Natural Law in Ockham. A Revision of the Text», en: Franciscan Studies 37 (1977) 207-18. (Introducción y edición de D III.II, lib. III, cap. vi).
- OFFLER, H. S., «Zum Verfasser der «Allegationes de potestate imperiali» (1338)», en: Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters 42 (1986) 555-619.
- OFFLER, Hilary Seton (ed.), Guillelmi de Ockham Opera Politica, 3 vols., Manchester University Press, Manchester 21974-1963-1956.
- OLIGER, L., «Spirituels», en: Dictionnaire de Théologie Catholique, t. XIV.II, Letouzey et Ané, Paris 1941, cols. 2522-49.
- OZAETA, José María, «Códice de los 'Diálogos' de Ockham en la Biblioteca Privada de los PP. Agustinos del Escorial», en: Ciudad de Dios 189 (1976) 493-512.
- PACAUT, M., «La permanence d'une 'via media' dans les doctrines politiques de l'Eglise médiévale», en: Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval, Variorum, Aldershot 1985, art. VI, pp. 327-57.

- PACAUT, Marcel, *La théocratie, l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Desclée, Paris 1957, 197 pp.
- PALACZ, Rystard, «Libertas als eine Grundkategorie der gesellschaftlichen Philosophie bei Ockham», en: ZIMMERMAN, Albert (dr.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, t. II, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 12/II), de Gruyter, Berlin – New York 1980, pp. 408-26.
- PARDO BAZÁN, Emilia, *San Francisco de Asís (Siglo XIII)*, 2 vols., Administración [Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno], Madrid 1903, 302 y 368 pp.
- PELZER, A., «Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326», en: PELZER, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1964, pp. 518-519.
- PELZER, A., «Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326», en: *Revue d'histoire ecclésiastique* 18 (1922) 240-70.
- PEMBLETON, A. F., «William of Ockham and Papal Authority», en: *Duns Scotus Philosophical Association Review* 22 (1958) 43-71.
- PEÑA EGUREN, Esteban, «La relación entre razón y fe en Guillermo de Ockham: La necesaria economía del decir sobre Dios», en: *La Ciudad de Dios CCXV* (2002) 529-556.
- PERNOUD, Régine, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Seuil, Paris 1977, 159 pp.
- PILOT, Giovanni, *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di Guglielmo di Ockham*, Pátron, Bologna 1977, 258 pp.
- PLEUGER, G., *Die Staatslehre Wilhelm von Ockham*, Köln 1966. (Disertación inaugural).
- POTESTA, Gian Luca, «Rm 13,1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile», en: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 465-492.

- PREVITÉ-ORTON, C. W. (ed.), *The «Defensor Pacis» of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, Cambridge 1928, 517 pp.
- QUILLET, J., «Autour de quelques usages politiques de la Donatio Constantini au Moyen Age. Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Nicolas de Cues», en: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica* (München 1986) (*Monumenta Germaniae Historica, Schriften* 33.II), Hahn, Hannover 1988, pp. 537-544.
- QUILLET, J., «Universitas populi et représentation au XIVe. siècle», en: ZIMMERMANN, Albert (dr.), *Der Begriff Repraesentatio im Mittelalter*, de Gruyter (*Miscellanea Mediaevalia* 8), Berlin-New York 1971, pp. 186-201.
- QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris 1970, 295 pp.
- REILLY, James P., «Ockham bibliography, 1950-1967», en: *Franciscan Studies* 28 (1968) 197-214.
- REINA, V. de, «Los términos de la polémica sacerdocio-imperio», en: *Ius Canonicum* 6 (1966) 153-99.
- RICHTER, Vladimir, «In Search of the Historical Ockham: Historical Literary Remarks on the Authenticity of Ockham's Writings», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 93-105.
- RIVIÈRE, Jean, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Université Catholique de Louvain-Champion, Louvain-Paris 1926, 499 pp.
- RYAN, John Joseph, *The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham*, American Academy of Religion (*Studies in Religion*, 16), Missoula (Montana, U.S.A.) 1979. (Tesis doctoral).
- SANTONASTASO, G., «Ockham e la «plenitudo potestatis»», en: *Rassegna di scienze filosofiche* 10 (1957) 213-271.

- SCHLAGETER, J. K., «Die Autorität des kirchlichen Amtes und die evangelische Freiheit. Zur Problematisierung des päpstlichen Herrschaftsanspruchs bei Wilhelm von Ockham und Martin Luther», en: Franziskanische Studien 59 (1977) 183-213.
- SCHLAGETER, J. K., «Im Konflikt mit der empirischen Kirche. Die Suche nach Kriterien von Kirche bei Petrus Johannis Olivi und Wilhelm von Ockham», en: Franziskanische Studien 69 (1987) 88-105.
- SCHLAGETER, J. K., «Wurde die Armutsauffassung des Franziskus von Assisi von der offiziellen Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über dominium Christi und paupertas Christi unter Papst Johannes XXII (1316-1334)», en: Franziskanische Studien 60 (1978) 97-119.
- SCHLAGETER, J. K., «Zur Genese der Unfehlbarkeitsdoktrin. Stellungnahmen zur päpstlichen Lehrautorität von Bonaventura bis Ockham», en: VANDERHEYDEN, I. (dr.), Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte, Werl 1976, pp. 113-135.
- SCHLAGETER, Johannes Karl, Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamental-theologische Analyse seiner kirchen-politischen Schriften, München 1970. (Tesis doctoral).
- SCHOLZ, R. (Hrsg.), Marsilius von Padua Defensor Pacis, Hahnsche Buchh., Hannover 1932, lxx-300 pp.
- SCHOLZ, R., «Zwei neue Handschriften des «Defensor Pacis» von Marsilius von Padua und ein unbekannter kirchenpolitischer Traktat Wilhelms von Occam», en: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 47 (1928) 559-566.
- SCHOLZ, R., Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354), 2 vols., Loescher, Rome 1911-1914.
- SCHOLZ, R., Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig 1944.

- SCHOLZ, Richard (ed.), «Wilhelm von Ockham als politischer Denker und Schriftsteller», en: Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein «Breviloquium de principatu tyrannico». Unveränderter Nachdruck, Hiersemann, Leipzig 1944, pp. 1-28.
- SEPÚLVEDA, Juan G. de – CASAS, Bartolomé de las, Apología. (Traducción de Ángel Losada), Editora Nacional, Madrid 1975.
- SISTO, Alessandra (ed.), Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne, Leo S. Olschki, Firenze 1971.
- SOUZA, J. A. de C. R. de, «As ideias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial», en: Franciscan Studies 46 (1986) 253-84.
- SOUZA, J. A. de C. R. de, «O melhor governo na concepção de Guilherme de Ockham», en: Leopoldianum 34 (1985) 23-45.
- SOUZA, José Antônio de Carmago R. de, «Fundamentos éticos da teoria Ockhamista acerca da origem do poder secular», en: Revista Portuguesa de Filosofia 41 (1985) 139-160.
- SPADE, Paul Vincent (ed.). The Cambridge companion to Ockham. Cambridge University Press, Cambridge - New York 1999, xvii-420 pp.
- TABACCO, Giovanni, Pluralità de papi ed unità di Chiesa nel pensiero di Guglielmo di Occam, Università di Torino, Torino 1949, 42 pp.
- TABARRONI, Andrea, Il tutto e la parte nell'ecclesiologia di Guglielmo di Ockham, Bologna 1981-2. (Tesis doctoral).
- TIERNEY, B., «Natural Law and Canon Law in Ockham's 'Dialogus'», en: ROWE, John Gordon (ed.), Aspects of Late Medieval Government and Society. Essays Presented to Jack Robert Lander, Published in association with the University of Western Ontario by University of Toronto Press, Toronto - London 1986, pp. 2-24.

- TIERNEY, B., «Ockham, the Conciliar theory and the canonists», en: Journal of the History of Ideas 15 (1954) 40-70.
- TIERNEY, B., «Ockham's Ambiguous Infallibility», en: Journal of Ecumenical Studies 14 (1977) 102-105.
- TIERNEY, B., «Ockham's infallibility and Ryan's infallibility», en: Franciscan Studies 46 (1986) 295-300.
- TIERNEY, B., «Origins of Papal Infallibility», en: Journal of Ecumenical Studies 8 (1971) 841-864.
- TIERNEY, B., «Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights», en: WITTE, J. - ALEXANDER, F. S. (dr.), The Weightier Matters of the Law. Essays on Law and Religion. A tribute to Harold J. Berman, Scholars, Atlanta 1988, pp. 1-31.
- TIERNEY, B., Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists, Fortress Press, Philadelphia 1971.
- TIERNEY, Brian, Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages, Brill, Leiden 1972 (en especial «John XXII and the Franciscans», pp. 171-204, y «Anti-papal Infallibility: William of Ockham», pp. 205-37).
- TOMÁS DE AQUINO, Summa Theologica, BAC, Madrid 1947ss.
- TORELLÓ, R. M., «El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV», en: Pensamiento 9 (1953) 199-228; 11 (1955) 171-188, 259-283.
- TOUCHARD, Jean, Historia de las ideas políticas, Tecnos Madrid, 1987.
- TRITHEMIUS, Chronicon insigne monasterii Hirsaugiensis, Basel 1559.
- UBL, Karl – VINX, Lars. «Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham», en: Vivarium 40, n. 1 (2002) 41-74.

- ULLMANN, Walter, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen, London 1972.
- VASOLI, C., «Il pensiero politico di Guglielmo d'Occam», en: *Rivista critica di storia della filosofia* 9 (1954) 232-53.
- VASOLI, C., «Papato e Impero nel tardo Medio evo. Dante, Marsilio, Ockham», en: FIRPO, L. (dr.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, t. II-2, Turin 1983, pp. 543-666.
- VASOLI, C., «Polemiche Occamiste», en: *Rinascimento* 3/1 (1952) 120-141.
- VASOLI, C., *Guglielmo d'Occam*, Nuova Italia, Firenze 1953, 338 pp.
- VASOLI, Cesare, «Guglielmo di Ockham», en: *De Homine* 1/4 (1962) 77-92.
- VERNET, F., «Fratricelles», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XVI.I, Letouzey et Ané, Paris 1924, cols.770-84.
- VIGNAUX, P. - AMMAN, E., «Occam», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris t. XI, 1931, cols. 876-903.
- VIGNAUX, P., «Nominalisme», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris t. XI, 1931, cols. 717-784.
- VIGNAUX, P., «Sur Luther et Ockham», en: *Franziskanische Studien* 32 (1950) 21-30.
- VOSSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (drs.), *Die Gegenwart Ockhams*, Acta Humaniora, Weinheim 1990, ix+419 pp.
- VOSSENKUHL, Wilhelm, «Wilhelm von Ockham. Gestalt und Werk. Theologie und Philosophie. Politik, Gesellschaft und Kirche», en: AICHER, O. et al. (drs.), *Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken* (Buch zur Ausstellung Wilhelm von Ockham, München 1986), 2 vols., Weinheim 1987, pp. 98-109, 110-151, 158-186.

WILKS, Michael, «Royal Patronage and Anti-Papalism from Ockham to Wyclif», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 135-63.

WOLFF, Francis, *Aristote et la politique*, PUF, Paris 1991.

WOOD, Rega – Gál, Gedeon, «Introductio», en: Guillelmi de Ockham, *Opera Theologica*, t. VII, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, pp. 7*-30*.



Editora
UFPel

DISSERTATIO
FILOSOFIA