Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval

José Carlos Estêvão *

Gostaria de chamar a atenção para uma pequena passagem de um livro de Guilherme de Ockham.

Ockham é um autor do século XIV, um frade franciscano inglês, formado em Oxford. Sua vida e sua obra são claramente divididas em dois períodos, separados por um intervalo de alguns anos¹. O primeiro na Inglaterra – em Oxford e em Londres –, período no qual fez sua formação e foi professor de filosofia e de teologia. Nessa época, compôs seus longos tratados de teologia – em especial o *Comentário às Sentenças* de Pedro Lombardo (o principal “manual” de teologia da época) –, comentou Aristóteles, particularmente a primeira parte do *Organon* e a *Física*, e escreveu uma *Suma de toda lógica*².

Ainda assim, não chegou a receber o grau de doutor: antes disso, em 1324, foi chamado a Avignon, na época sede da corte papal, para se explicar sobre certas posições que as autoridades universitárias entendiam que contrariavam a ortodoxia doutrinal.

Algum tempo depois, os franciscanos – entre os quais Guilherme – perceberam que já não era prudente permanecer ao alcance dos longos braços seculares do papa e, capitaneados por Miguel de Cesena, o superior da Ordem de São Francisco, fogem para a Alemanha, asilando-se junto à corte de Luís da Baviera, o Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, em aberto litígio com a hierarquia eclesiástica.

Desde então e até sua morte (provavelmente por volta de 1350), Ockham, nesse segundo período de sua vida, escreveu vastos tratados teológico-políticos, além de alguns opúsculos, isto é, um conjunto de escritos contra as posições papais, em

* Professor do Depto. de Filosofia da USP. Conferência pronunciada na III Semana de Graduação do Depto. de Filosofia da UFSCar, São Carlos, SP, 2011.

¹ Cf. BAUDRY, L., *Guillaume d’Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. Paris, Vrin, 1948.

² As obras desse período estão publicados nos 17 volumes da GUILLELMI DE OCKHAM *Opera philosophica et theologica*. Edidit Ph. Boehner et alii. New York, The Franciscan Institute, 1967-1988. Para a bibliografia de e sobre Ockham disponível em nossas bibliotecas, ver <http://cepame.fflch.usp.br/bibliografia>

particular contra João XXII, e outro de defesa do Império (mais do que do imperador...)³.

Nas cidades imperiais de Munique e Nuremberg (ambas sufocantemente provincianas, tanto que privadas mesmo de uma biblioteca digna do nome, como Ockham não cessa de reclamar⁴) teve como companheiro de exílio, além de seus confrades, o médico e filósofo Marsílio de Pádua, também asilado junto ao imperador.

A principal dissensão entre os papas e os franciscanos foi a respeito da pobreza evangélica. Se, com queriam os frades, Jesus nunca teve propriedades, tampouco parecia lícito que seus sucessores as tivessem. Ponto de vista com o qual a Sé romana não parecia disposta a concordar.

Uma vez confrontados ao papa, só podiam se valer do socorro imperial, cuja causa abraçam. Assim, passam a criticar também as teses segundo as quais o poder secular do Imperador provinha do Papa, especialmente na sua formulação mais ambiciosa, que defendia que o Papa detinha a *plenitude do poder* e que, se ele reservava para si o poder espiritual, dava a quem bem entendesse o poder secular, podendo retirá-lo a seu bel prazer.

Não vou retomar aqui nem indicativamente a complexa trama de relações políticas entre o Império, o Papado, o Reino da França, o da Inglaterra, o de Espanha, as comunas italianas, os Grandes Eleitores germânicos; *gibelinos* (partidários do Imperador) e *guelfos* (partidários do Papa), o partido “Branco” contra o partido “Negro” etc.⁵.

O que nos interessa agora é que, imerso nelas, Guilherme de Ockham, assim como, em menor grau, Marsílio de Pádua, estavam preparados para *pensá-las* de modo novo. *Novo*, como não tinha sido feito até então. E de um modo visto *por eles* como novo.

Marsílio, por exemplo, inicia sua principal obra, *O defensor da paz* (que terminou de ser escrito no ano em que Ockham chega à corte de Avignon, 1324),

³ Para as obras de Ockham desse período, cf. *Opera politica*. Ed. H. S. Offler et al. Manchester, UP, 1940-1997. 4 vols. Mas, para a mais extensa destas obras, o *Dialogus*, ver GOLDAST, M., *Monarchia S. Romani Imperii*. Frankfurt, 1614. Reprint: Graz, Akademischen Verlag, 1960, t. II. Da atual edição e tradução inglesa do *Dialogus* só foi publicado até agora *Dialogus. Part 2 [De dogmatibus Iohannis XXII]; Part 3, Tract 1 [De potestate papae et cleri]*. Ed. J. Kilcullen et al. Auctores Britannici Medii Aevi, 20. Oxford, UP, 2011 (ver *Dialogus*. Latin text and English: britac3.britac.ac.uk/ockdial.html).

⁴ Por exemplo, *Dialogus*, ed. Goldast, op. cit., III-II, prol., pp. 870-1.

⁵ Pode-se ter uma noção a respeito, no âmbito da História da Idéias e sem utilidade no que diz respeito à História da Filosofia, em SKINNER, Q., *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. de L. T. Motta. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

simplesmente dizendo que vai falar de “algo novo”, isto é, literalmente: de algo “que Aristóteles não tratou” (provavelmente a crítica às pretensões eclesiásticas)⁶. E Ockham, do seu lado, sempre foi visto por seus discípulos como o *Venerabilis inceptor*: o “venerável iniciante” – “iniciante” porque nunca chegou ao fim de seus estudos universitários –, mas a expressão era entendida por eles como “Venerável Iniciante *de uma doutrina nova*”⁷.

Vejamos à novidade. Pelo menos no que diz respeito a Ockham.

A passagem a que me referi de início está num pequeno livro inacabado: o *Brevilóquio sobre o principado tirânico*⁸. Ou melhor: Curto tratado acerca do poder tirânico sobre as coisas divinas e humanas e em especial sobre o Império e sobre aqueles que são súditos do Império, usurpados pelos que se chamam de “Soberanos Pontífices”. Ou seja, o “principado tirânico”, como o sabem todos os leitores da época, é o do Papa, portanto, o título é, de fato, “Pequeno tratado contra a tirania papal”. E a passagem a que me referi é seguinte:

“Agostinho, em diversos lugares de sua obra, exalta sobremaneira os antigos romanos pelo governo justo, o zelo da coisa pública, o amor da pátria, a solicitude e a sabedoria em instituir leis justas. Levando as outras nações a amá-los por estas e outras virtudes, submeteram o mundo a seu governo mais pela sabedoria que pelas armas, e oxalá seu modo de governo fosse imitado pelos chamados pontífices romanos de *nossos tempos*, deixando de lado a tirania com a qual se lançaram furiosos sobre os fiéis do império. Então *a Itália* floresceria, estaria repleta de todos os bens e não haveria nela matança de povos” (p. 83).

Embora seja extraordinário, à primeira vista nada nos chama a atenção e se tem a impressão de mera retórica inconseqüente. Ockham atribui à veneranda autoridade de Agostinho o elogio do Império Romano, que teria se imposto antes pela sabedoria e pela virtude do que pela força das armas. E então faz a referência que nos interessa: “oxalá fosse imitado pelos chamados pontífices romanos de *nossos tempos*”. Se assim fosse, “*a Itália* floresceria”.

Ou seja, Ockham inscreve seu *Brevilóquio* no registro preciso do “aqui e agora”, o *hic et nunc*.

⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA, *O defensor da paz*. Intr. de F. Bertelloni e de G. Piaia. Trad. de J. A. Souza. Petrópolis, Vozes, 1997.

⁷ DE GANDILLAC, M., “Ockham et la ‘*Via moderna*’” in FLICHE, A., & MARTIN, V., eds., *Histoire de l’Église depuis les origines jusqu’à nos jours*. Louvain, Bloud & Gay, 1956, XIII, pp. 449-512.

⁸ GUILHERME DE OCKHAM, *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Trad. de L. A. de Boni. Petrópolis, Vozes, 1988.

A passagem não nos chama a atenção: o que mais poderíamos esperar de uma obra política? Mas o que nos parece tão natural – na exata medida em que somos herdeiros dessa tradição – tem um custo filosófico extraordinário.

E, a bem da verdade, o próprio Ockham, embora tenha vislumbrado claramente a necessidade de uma nova impostação da filosofia política, não teve fôlego para desenvolvê-la: na apresentação da III Parte de seu mais ambicioso trabalho político, o *Diálogo*, uma vastíssima obra de quase um milhão de páginas, na qual passa em revista todas as questões candentes da época (nucleadas na relação entre a Igreja e o Império), ele promete a *gesta*, uma crônica ou história, dos grandes atores políticos de então⁹.

Nomeadamente: os Papas Benedito XII e João XXII (ou, como prefere Ockham, o anti-papa João de Cahors); o Imperador Luís da Baviera; Miguel de Cezena, o verdadeiro superior dos franciscanos; Geraldo Odonis, o pseudo-superior herético indicado por João de Cahors, mas não reconhecido pelos franciscanos exilados; e, por fim, dele próprio, frei Guilherme de Ockham. Ao que se saiba, infelizmente, nunca chegou a escrevê-la.

Mas indica expressamente que é esse o lugar para dirimir as disputas políticas: a análise do relato *dos fatos*. O *hic et nunc*, o aqui e agora, segundo atores *individuais*.

Tal critério, que faz justiça à contingência dos eventos, é universalizado: quanto a saber se Agostinho tem ou não razão em seu juízo acerca do Império Romano depende, diz Ockham, da análise das “crônicas”. Como parece que elas não são explícitas a respeito, o melhor a fazer é simplesmente declarar que não podemos saber se o Império Romano foi legítimo (portanto um “verdadeiro” império) ou se foi tirânico¹⁰.

Conclusão que só parece óbvia para os descendentes filosóficos da operação *metafísica* (expressamente) que está em jogo aqui, ou que, pelo menos, começa a se esboçar aqui.

Lembremos apenas um contra-exemplo: Dante, contemporâneo de Ockham, em seu livro *Sobre a Monarquia*, deduz a *necessidade* do Império Universal da análise da natureza humana.

E sobre a legitimidade do Império, embora seja do mesmo “partido” *gibelino* de Ockham e Marsílio, e um dos que defendem que o poder temporal vem “da Fonte de

⁹ *Dialogus*, III, p. 771.

¹⁰ *Brevilóquio*, IV, c. 12, p. 147.

toda autoridade” sem qualquer intermediário¹¹, isto é, de Deus e não do Papa, sustenta ao mesmo tempo que é pela Divina Providência que o povo romano detém o Império.

Pode-se conhecer a vontade de Deus, diz Dante, pela razão e pela fé, e pela fé conhecem-se aqueles desígnios divinos que a razão não alcança. Tais desígnios podem ser revelados ou ocultos. Os ocultos não são conhecidos sequer pelas Escrituras. Mas os juízos divinos *ocultos* são acessíveis, no entanto, por graça especial. Dentre os modos pelos quais se revela a vontade oculta por graça especial está o *duelo*, cujas regras, distintas do combate em geral, Dante detalha. Ora, é por direito de duelo – a guerra – que os romanos constituem o Império e, portanto, dão a conhecer a vontade divina¹². Do mesmo modo, os Grandes Eleitores imperiais, quando elegem o Imperador, mostram qual é a vontade divina (são, literalmente, *denuntiatores divinae providentia*¹³).

Nada poderia ser mais distante do *hic et nunc*, o aqui e agora, do *Brevilóquio*.

Por que o texto de Ockham soa tão evidente aos nossos ouvidos que quase passa despercebido e o de Dante parece irremediavelmente datado?

A resposta exige que retomemos os pressupostos de Ockham. Afinal, como ele mesmo insiste:

“todo homem que não for excelentemente instruído *tanto em lógica quanto em teologia*, fará melhor em guardar silêncio a respeito da matéria [i.é., se Cristo teve o reino e império do mundo]”¹⁴.

Mas antes vou me permitir um longo sobrevôo que indique, muito superficialmente, contra o quê escreve Guilherme de Ockham.

Minha hipótese geral será uma variação sobre o tema brilhantemente exposto por Alexandre Koiré em sua obra *Do mundo fechado ao universo infinito*¹⁵: é preciso que haja uma ruptura metafísica para que nasça uma revolução científica.

Por exemplo, sabemos que um modelo astronômico heliocêntrico (fazendo a Terra girar em torno do Sol) foi proposto por Aristarco de Samos quase um milênio antes de Copérnico e de Galileu. Mas, historicamente, prevaleceu o sistema geocêntrico de Ptolomeu. Isso porque se adaptava melhor às metafísicas neoplatônicas e aristotélicas

¹¹ DANTE, “Monarquia” in *Os Pensadores*, vol. VIII: TOMÁS DE AQUINO et al., *Seleção de textos*. Trad. de C. Soveral. São Paulo, Abril, 1973, pp. 191-232.

¹² Id., op. cit., II, VIII-XI; pp. 212-216.

¹³ Cf. GILSON, É., *Dante et la philosophie*. Paris, Vrin, 1939, p. 301.

¹⁴ GUILLELMI DE OCKHAM *Opus nonaginta dierum* in *Opera politica II*, ed. H. S. Offler, op. cit., XCV, p. 728 (ênfase minha). Há uma tradução inglesa do texto: *A translation of William of Ockham's Work of ninety days*. By J. Kilcullen and J. Scott. Lewiston, Edwin Mellen, 2001. 2 vols.

¹⁵ KOYRÉ, A., *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. de D. M. Garschagen. São Paulo, Ed. da USP, 1979.

dominantes durante toda a Antigüidade Tardia e a Idade Média. Em especial, coadunava-se melhor com o caráter hierarquicamente ordenado do cosmos que tais metafísicas apresentavam, distinguindo entre “alto” e “baixo”, mundo supra-lunar e mundo sub-lunar, aos quais correspondia diferenças de “perfeição” tais que nem mesmo compartilhavam os mesmo elementos. Na Terra, o mundo sub-lunar, os corpos são compostos de quatro elementos: terra, água, ar e fogo. No mundo supra-lunar, de apenas um “quinto elemento”, muito mais sutil, de um “éter”. Aqui, no mundo sub-lunar, verificam-se movimentos incessantes e contingentes; lá, no supra-lunar, constata-se a imobilidade (das estrelas) ou o movimento circular, necessário e perfeito.

Mais do que de um telescópio, aquilo de que Galileu precisa para poder afirmar ter visto luas orbitando Júpiter – portanto pondo abaixo a fixidez das estrelas, arruinando definitivamente a celeste harmonia das esferas – é de uma concepção do cosmo onde já não há diferença entre supra-lunar e sub-lunar, onde o espaço já não tem nem “alto” nem “baixo”, em que o espaço físico se entende como espaço geométrico.

Ora, algo semelhante já acontecera há muito, um século antes, na política. Tanto que se, em geral, usamos o nome de Galileu para datar o nascimento da Física Moderna, é ao de seu conterrâneo Maquiavel que nos referimos para falar no nascimento da Política Moderna, ou antes, como o faz Ernst Cassirer, da “Ciência Política”¹⁶.

Guilherme de Ockham apontou a necessidade de rever as crônicas romanas e de escrever a gesta de seu tempo. Mas temos que esperar um Maquiavel para lermos uma *História de Florença*¹⁷. Ou para que ele nos leve a redescobrir a história romana nos comentários à “primeira década” de Tito Lívio nos seus *Discorsi*¹⁸. E se Maquiavel pode fazê-lo é porque as amarras metafísicas que ainda impediam Ockham de cumprir o programa que havia preconizado já haviam sido rompidas. E de tal modo que Maquiavel já não precisa tematizar a questão. Não tem por que pretender que a consideração da política seja consistente com um todo metafísico capaz de enfeixar céus e terras. Tampouco que o Império deva reinar sobre todos os homens, como pensava Dante. Ou,

¹⁶ CASSIRER, E., *O mito do estado*. Trad. de A. Cabral. Rio de Janeiro, Zahar, 1976. “Ciência política” no sentido moderno de ciência, porque a expressão “Filosofia política” já ocorre em Aristóteles, como na *Política*, 12, 1282b23 (Trad. de R. L. Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 2006²). Sobre o tema, cf. WOLFF, F., *Aristóteles e a Política*. Trad. de T. C. F. Stummer e L. A. Watanabe. São Paulo, Discurso, 1999². E, em geral, LOPES, M., *O animal político. Estudos sobre justiça e virtude em Aristóteles*. São Paulo, Esfera Pública, 2008.

¹⁷ MAQUIAVEL, *História de Florença*. Trad. revista por P. F. Aranovich. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

¹⁸ Id., *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Trad. revista por P. F. Aranovich. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

como historicamente vai se verificar pouco depois, que a Igreja deve congrega-los todos.

Nós conhecemos o desconcertante capítulo final d’*O príncipe*, um chamamento em prol da salvação da Itália¹⁹. “Aqui e agora”. Pois são as “luas de Júpiter” de Maquiavel. Nem *O príncipe* nem os *Discorsi* seriam possíveis sob a ótica da filosofia política pensada até Ockham, mas essa última passagem, com seu apelo ao *hic et nunc*, é particularmente significativa do término de um longo processo.

Para algumas indicações acerca desse “longo processo”, remontemos, pois, ao século XIV, o “terrível século XIV”, como já se disse. E voltemos bem mais longe, a seus antecedentes teóricos.

Faz parte da vulgata corrente que nossa representação da Idade Média é falsa. A “Idade das Trevas”, iluminada apenas pelas fogueiras da Santa Inquisição etc.. Mas se há um grão de verdade nesse imaginário é a avassaladora crise pela qual passa o século XIV europeu. Crise econômica, para começar, lançando na falência todos os grandes – para os padrões da época – bancos italianos. Seguida da Guerra, da Fome, da Peste, da Morte. O fim do mundo. Pelo menos o fim de *um* mundo e o nascimento de um outro, nas dores de um parto tremendo.

Mas o século XIV também assiste à culminação de duzentos ou trezentos anos de elaboração e amadurecimento. Isso é particularmente claro em Filosofia.

No âmbito da História da Filosofia processa-se, a partir do século XII (recuando ainda um pouco mais), uma ruptura perfeitamente demarcada e de extrema envergadura: a recepção de Aristóteles. A obra de Aristóteles foi e continua a ser retomada desde sempre, mas nunca conheceu tal apogeu como nos três séculos da Baixa Idade Média, os séculos XII, XIII e XIV.

No começo desse período, que – para a História da Filosofia – é delimitado pela chegada do jovem Pedro Abelardo a Paris, no início do século XII, aquilo que o Ocidente Latino conhecia de Aristóteles era quase nada: de todo o vasto *corpus* aristotélico estavam em circulação apenas os dois pequenos tratados iniciais do *Organon*: as *Categorias* e o *Da interpretação*. A eles se agregava um pequeno (embora consistente) grupo de comentários, quase todos de autores neoplatônicos, como Porfírio e Boécio.

¹⁹ Id., *O príncipe*. Trad. de M. J. Goldwasser e revisão de Z. de Almeida Cardoso. São Paulo, Martins Fontes, 2004³. Ou a nova tradução com interessante prefácio (não-autobiográfico) de Fernando Henrique Cardoso: *O príncipe*. Trad. de M. S. Dia. São Paulo, Penguin Companhia, 2010.

Há mil anos que o panorama filosófico era dominado pelo neoplatonismo, a filosofia inaugurada por Plotino, um alexandrino que ensinava em Roma, nos albores da Era Corrente (demos mais um passo atrás). O que Plotino faz é algo como uma releitura de Aristóteles à luz de Platão. Inverte o caminho: Aristóteles constrói sua obra fazendo a crítica de seu mestre Platão (a quem ele amava, mas não tanto quanto à verdade²⁰...). Plotino faz uma devastadora crítica platônica das categorias aristotélicas²¹, que, no entanto, permitirá (estou simplificando) reintroduz os temas platônicos na leitura de Aristóteles e, em boa medida graças a seu discípulo Porfírio, criar espaço para uma espécie de “reconciliação” entre os dois grandes da Filosofia, embora expressamente sob hegemonia de Platão.

Desde então e por mil e duzentos anos, o neoplatonismo será a filosofia dominante: atravessa os séculos finais do Império Romano, incluindo os grandes pensadores cristãos, como, em especial, Agostinho, e, muito mais tarde, tanto os filósofos de língua árabe, como Ibn Sina – chamado pelos latinos de Avicena –, como os primeiros grandes autores da Baixa Idade Média, como Anselmo de Cantuária.

Ora, um dos elementos platônicos restabelecidos pelos neoplatônicos é a noção de “participação”. Platão, nós sabemos (e agora já não precisaremos recuar mais), afirmava que a verdadeira realidade é a das Essências. As Idéias, separadas, eternas e imutáveis, das quais as coisas sensíveis são apenas uma pálida sombra. As Idéias são o modelo, o arquétipo das coisas sensíveis que vemos. *Esse* homem é homem na medida em que é modelado à imagem da Idéia de Homem. Mais precisamente, essa coisa é *um* homem na medida em que *participa* da Idéia de Homem. O modelo é matemático: em geometria, um círculo não é esse ou aquele círculo sensivelmente traçado sobre um corpo, como aquele traçado na lousa ou num caderno, mas “a linha cujos pontos eqüidistam do centro”. E cada círculo corpóreo é um círculo na medida em que *participa* da Circularidade, a Idéia ou Forma que reconhecemos pela definição.

A noção de um cosmos organizado hierarquicamente não poderia encontrar expressão mais clara: o Demiurgo platônico, aquele Artesão que dá forma ao Mundo, o faz graças ao modelo arquetípico das Idéias, essas, sim, a verdadeira realidade. E cada coisa sensível existente, existe na maior ou menor medida em que *participa* da realidade das Idéias. Plotino intensifica a referencia platônica à escala de realidade das coisas.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquéia*, I, 4, 1096a14-16. (Trad. da versão inglesa de W. D. Ross por L. Vallandro e G. Bornheim. *Os Pensadores*, vol. III: *Aristóteles*. São Paulo, Abril, 1987³, tomo 2).

²¹ Cf. EVANGELIOU, C. C., *Aristotle's Categories and Porphyry*. Leiden, Brill, 1996.

Pensa o Uno antes do Ser. Mostra como do Uno “promana”, como diz ele, a diversidade. Portanto a multiplicidade dos seres, na medida em que é sempre afastamento do Uno, também é afastamento do Ser²².

Ora, é justamente quanto à Teoria das Idéias que Aristóteles, após vinte anos de estudos junto a Platão, segundo reza a tradição, decide romper com o mestre. “Não se sabe o que quer dizer ‘participação’”, diz ele²³. E desenvolve uma série de argumentos para mostrar que não existem Idéias ou Formas separadas das coisas *sensíveis*. A realidade das coisas não está, por certo, na sua aparência sensível, mas numa essência inteligível que está nelas e não *separada* delas como as Idéias. E apreendemos as essências inteligíveis por abstração. Isto é, uma operação intelectual pela qual remontamos dos *efeitos* às *causas*. A noção de *causalidade* passa a ocupar o lugar da noção de *participação*.

Mas é verdade que Aristóteles deve insistir que “ser *se diz* de muitas maneiras”²⁴, o que pode ser compreendido como indicando vários *modos* de ser. Em primeiro lugar, de um modo algo é uma substância, de outro modo algo é um acidente. Por exemplo, a realidade do homem que é Sócrates é diferente da realidade do acidente que é Sócrates ser calvo. A calvície de Sócrates exige que exista Sócrates (a calvície é um acidente e o acidente é definido justamente como aquilo que está numa substância); por seu lado, Sócrates não precisa da calvície para ser o que é, um homem. Além do quê, ele nem sempre foi calvo.

Assim, não é tão difícil para os neoplatônicos reintroduzirem na leitura de Aristóteles o tema da gradação do ser. É, expressamente, o que faz Porfírio – o grande discípulo e editor de Plotino, mas bastante inconformado com a radicalidade da crítica de Plotino a Aristóteles²⁵ – ao escrever uma pequena introdução (a *Isagoge*²⁶, palavra grega para “introdução”) ao primeiro dos tratados lógicos de Aristóteles, as *Categorias*.

²² A melhor introdução ao pensamento de Plotino continua a ser a de BRÉHIER, É., *La philosophie de Plotin*. Paris, Vrin, [1928] 1999. Cf. também GERSON, L. P., ed., *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge, UP, 1996.

²³ Por exemplo, ARISTÓTELES, *Metafísica*, Alfa, 6, 987b10-14. (Trad. da versão italiana de G. Reali por M. Perine. São Paulo, Loyola, 2001).

²⁴ Por exemplo, *Metafísica*, Lambda, 2, 1003a33.

²⁵ Sobre as diferenças entre Porfírio e Plotino, cf. DE LIBERA, A., *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris, Aubier, 1999. E sobre a noção de participação, PRADEAU, J.-F., *L'imitation du principe: Plotin et la participation*. Paris, Vrin, 2003.

²⁶ PORFÍRIO, *Isagoge*. Intr. e trad. de B. S. Santos. São Paulo, Attar, 2002. Cf. as excelentes traduções francesa e inglesa recentes: PORPHYRE, *Isagoge*. Texte grec et latin. Trad. par A. de Libera et A.-Ph. Segonds. Intr. et notes par A. de Libera. Paris, Vrin, 1998. PORPHYRY, *Introduction*. Transl., with a commentary by J. Barnes. Oxford, UP, 2003 (com 400 páginas comentando as 20 e poucas páginas da *Isagoge*). Está em preparação uma nova tradução brasileira por Gustavo Vilhena de Paiva (acessível em <http://cepame.fflch.usp.br/traducoes>).

Aliás, livro que veio a ser tradicionalmente o ponto de partida para os que se iniciavam nos estudos de lógica. Antes de aprender o que são, nas *Categorias*, a substância e os nove acidentes que ela pode suportar – a quantidade, a qualidade, a relação, o lugar, o tempo, a posição, a posse, a ação, a passividade –, Porfírio propõe que se discutam cinco definições que são necessárias, diz ele, para entender Aristóteles (e, ao que parece, para recuperá-lo frente aos ataques de Plotino): expõem o que é *gênero*, *espécie*, *diferença*, *próprio* e *acidente*. As famosas *quinque voces*. Ou seja, estabelece uma “grade de leitura” de Aristóteles que inflete a compreensão dessa filosofia em direção a uma abordagem neoplatônica. Ou seja, ler Aristóteles tendo em mente aquela que ficou conhecida como “A Árvore de Porfírio”, um encadeamento que vai do mais geral ao mais particular: “substância” é o gênero generalíssimo (isto é, gênero primeiro) do qual “corpo” é uma espécie. “Corpo”, por sua vez, é gênero da espécie “corpo animado”, que é gênero da espécie “animal”, que é gênero da espécie especialíssima (isto é, espécie última) “animal racional”, à qual pertencem *indivíduos* como, por exemplo, Sócrates.

O processo de divisão se dá de cima para baixo. Ou, se preferirmos remontá-lo de baixo para cima, Sócrates é um homem porque participa da espécie animal racional, que participa do gênero animal, que participa do gênero corpo animado, que participa do gênero corpo, que participa do gênero substância. O ser desse indivíduo que é Sócrates lhe advém das realidades superiores.

O que distingue gêneros e espécies são as *diferenças específicas*. Por exemplo, a racionalidade é a diferença que distingue a espécie homem das demais espécies do gênero animal. Agora, no último nível, na espécie especialíssima, só há distinção de *indivíduos* dentro da espécie. E não há uma “diferença individual”, isto é, um princípio de diferença próprio de cada indivíduo (algo que, por analogia com “racionalidade”, por exemplo, poderíamos chamar de “socraticidade”: a diferença que faz Sócrates ser diferente dos demais homens).

O “princípio de individuação” – a causa da distinção de um indivíduo em relação aos outros – pode ser, como para o neoplatônico Boécio, o acidente. Mas, veja-se que os acidentes, na medida em que exigem alguma substância que os suporte, só existe “derivadamente” (a calvície de Sócrates exige que Sócrates exista, mas Sócrates pode existir sem ela). Ora, se Sócrates se distingue dos demais indivíduos da espécie humana pelos acidentes, só é um indivíduo “derivadamente”, “acidentalmente”.

Ou seja, a realidade vem de cima para baixo, do seu mais alto grau (da substância, a primeira das categorias), até o mais baixo, os indivíduos, tão longe da fonte de toda realidade que são apenas um pálido reflexo do real.

Note-se como é fácil para um filósofo cristão como Agostinho identificar o Uno de Plotino com o Deus revelado e os homens individuais com criaturas “à imagem e semelhança de Deus”. E como também tais pressupostos permitem explicar muito racionalmente como o pecado de um único indivíduo (Adão) pode ser transmitido a todos os indivíduos da espécie (o pecado original): todos os homens são da mesma natureza, só se diferenciam pelos acidentes.

Agostinho veio ser a fonte justamente de uma das mais importantes doutrinas políticas da Idade Média, inspirada em sua obra *A cidade de Deus*²⁷.

Mas tal perspectiva, malgrado sua riqueza filosófica, só é sustentável encerrada nessa metafísica tão perfeitamente determinada e começa a fazer água no momento em que é confrontada com uma outra: a que se pode ler em Aristóteles sem as lentes neoplatônicas.

Ora, a partir do século XII, assistiu-se a um intenso movimento de retorno à obra de Aristóteles. Pedro Abelardo, um de seus precursores, é o primeiro a fazer a crítica da abordagem tradicional: comentando a *Isagoge* de Porfírio, mostra como não se pode afirmar que os indivíduos têm uma mesma essência (a da espécie) e só são diferentes pelos acidentes, pois assim negamos que haja real diferença entre eles, o que contraria toda evidência e nos enreda numa longa série de absurdos. Por exemplo, como dizer que Sócrates é causado por seus acidentes se os acidentes dependem dele – a substância – para existir?²⁸

A segunda metade do século XII e a primeira do século XIII serão dedicadas, filosoficamente, a traduzir Aristóteles (junto com seus comentadores árabes e judeus), lê-lo e comentá-lo extensamente.

Mas acontece que toda a reflexão filosófica sobre a fé, desde os primórdios do cristianismo, havia sido feita sempre segundo o modelo neoplatônico. Assim, a física e a metafísica de Aristóteles pareciam em franca contraposição à religião: por exemplo, o Deus concebido por Aristóteles é imóvel e impassível (ao contrário da “promanação” do

²⁷ AGOSTINHO, *A cidade de Deus*. Trad. de O. P. Leme. Petrópolis, Vozes, 1999⁴. Sobre a recepção medieval de *A cidade de Deus*, cf. ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris, Vrin, [1955] 1972².

²⁸ Cf. PEDRO ABELARDO, *Lógica para principiantes*. Intr. e trad. de C. A. R. do Nascimento. São Paulo, Ed. da UNESP, 2005².

Uno de Plotino). Aristóteles sustenta que o mundo é eterno (portanto não se pode dizer que foi criado) etc..

Foi tarefa de Tomás de Aquino reler Aristóteles de tal modo que pudesse ser assimilado pelos cristãos (tarefa na qual, aliás, fracassaram miseravelmente, em relação à sua própria religião, os excelentes filósofos mulçumanos, em especial Averróis). A obra de Tomás de Aquino é das mais amplas e originais, modificando radicalmente o modo como se havia entendido até então a expressão filosófica da religião. Mas não o faz sem manter expressamente elementos neoplatônicos na sua riquíssima abordagem de Aristóteles²⁹ (justamente o movimento que Averróis não quis ou não soube fazer).

Para Tomás, no que diz respeito ao modo como os homens conhecem, segundo a luz da razão natural, a física e a metafísica aristotélicas são suficientes e verdadeiras. Mas quando se trata de dar conta daqueles entes que só podemos conhecer através de seus efeitos, como Deus, por exemplo, a leitura neoplatônica continua a impor-se.

Agora a “A árvore de Porfírio” é *construída* indutivamente, de baixo para cima, tendo como ponto de partida os entes corpóreos sensíveis (e individuais). Mas esse é só o caminho pelo qual *conhecemos*. A cadeia causal que dá existência aos entes permanece sendo de cima para baixo (como que dedutiva): do Ser (ou o puro ato, o primeiro motor imóvel, numa palavra, Deus) aos entes.

Se o ponto de partida de todo o nosso conhecimento enquanto homens são os singulares, não se pode conceder que a diferença entre os indivíduos é só acidental – pois então o conhecimento que daí nasceria também seria apenas acidental e não conhecimento da essência da coisa.

Para Tomás de Aquino (aliás, acompanhando Aristóteles) a causa de distinção entre os indivíduos, o “princípio de individuação”, é a matéria³⁰.

Aqui é necessário um pouco de cuidado. Nós, modernos e contemporâneos, usamos um conceito de matéria completamente diferente daquele usado pelos antigos e medievais.

Matéria, para Aristóteles, defini-se por oposição a forma. A forma é ato. A matéria é potência³¹. Potência no sentido daquilo que pode vir-a-ser. Por exemplo, uma

²⁹ Cf. FABRO, C., *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin*. Louvain, Publications universitaires / Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1961.

³⁰ Cf., para uma primeira aproximação com as teses metafísicas de Tomás de Aquino, *O ente e a essência*. Intr. de B. Souza Netto, trad. de C. A. R. Nascimento. Petrópolis, Vozes, 1995. Um comentário interessante (e “modernizante”) sobre temas fundamentais desta obra pode ser lido em LANDIM F^o, R., *Questões disputadas de metafísica e de crítica do conhecimento*. São Paulo, Discurso, 2009.

certa quantidade de bronze (usado aqui como uma metáfora sensível da matéria) pode vir a ser uma estátua de Apolo. Ou pode vir a ser uma espada, ou uma charrua de arado, ou uma fivela de cinto... O bronze pode vir-a-ser todas essas coisas, mas só *será* uma delas ao receber a forma.

A matéria é um dos modos nos quais se diz o ser: como vir-a-ser. Mas esse vir-a-ser, a potência, é e não é. Num sentido, a matéria é, existe, é real, porque há muitas potências diferentes: por exemplo, o bronze tem potência para ser estátua, mas não pode vir-a-ser comida. Eu tenho a potência de aprender javanês, mas não tenho a potência de voar como um pássaro. No entanto, enquanto o bronze não recebe a forma, não é nem estátua, nem espada, nem charrua, nem fivela. No limite, sem alguma forma, não é nada. Assim como eu efetivamente não sei javanês e o conhecimento da língua javanesa, em mim, não é nada. Ou seja, nesse sentido, a matéria não é, não existe. Ora, se Sócrates se distingue dos demais indivíduos da espécie humana pela matéria, só é um indivíduo “relativamente”. Sócrates é um composto de matéria e forma. Pela forma (específica, e não individual) – aquilo que faz com que ele seja alguma coisa – Sócrates é homem, não um indivíduo. Pela matéria, que só vem a ser alguma coisa ao receber a forma, é *esse* homem, Sócrates.

Ora, nós só podemos conhecer uma coisa que é, que existe. Mas a causa da individualidade de um indivíduo é a matéria, que, propriamente falando não é, não existe, portanto não podemos conhecer um indivíduo na sua individualidade. Tanto que quando se pergunta “o que é Sócrates?”, a resposta é “um homem”. Isto é, a *espécie* de Sócrates, e não uma noção que apreenda a sua individualidade³².

Embora Tomás de Aquino seja o epicentro da revolução filosófica que substituiu o neoplatonismo pela metafísica peripatética, isto é, a dos seguidores de Aristóteles, mantém na sua leitura os elementos platonizantes de certo modo preservados pelo próprio Aristóteles³³. A operação é particularmente bem sucedida para criar uma nova ciência, a Teologia (aliás, não existe *teologia* propriamente dita antes de Tomás de

³¹ Cf., por exemplo, *Metafísica*, Delta, 2, 1013a24 ss.

³² Para o tratamento do tema segundo os autores medievais, cf. GRACIA, J. J. E., *Introduction to the problem of individuation in the Early Middle Ages*. München, Philosophia, 1984. Id., ed., *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation: 1150-1650*. Albany, SUNY, 1994. E, na Filosofia Moderna: GRACIA, J. J. E., & BARBER, K. F., eds., *Individuation and identity in Early Modern philosophy: Descartes to Kant*. Albany, SUNY, 1994. Além de MAYAUD, P.-N., éd., *Le problème de l'individuation*. Paris, Vrin, 1991.

³³ Sobre tais elementos “platônicos” em Aristóteles, cf. DE LIBERA, A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris, Seuil, 1996.

Aquino)³⁴. Mas encontra fortíssima resistência (várias de suas teses são expressamente condenadas pela Igreja logo após sua morte) por parte tanto dos “agostinistas” – vencidos, mas não mortos –, quanto dos que preferem ler Aristóteles escoimado de qualquer vestígio platonizante.

Vejamos o que fazem os “agostinistas” e, expressamente em “filosofia política”, tendo em vista o tema mais candente do século XIV: qual o poder que convém ao papa e quais são suas relações com os senhores seculares.

O principal representante dos “agostinistas”, na época, é Egídio Romano (que, no entanto, foi um dos primeiros e mais ardorosos defensores de Tomás de Aquino)³⁵, grande doutor da Ordem dos Agostinianos e o teórico da cúria do papa Bonifácio VIII, um daqueles papas duramente atacados por Guilherme de Ockham.

Egídio é autor de um dos tratados políticos mais lidos durante seu tempo, o *Sobre o governo do príncipe*³⁶ –, trabalho dedicado a Felipe, o Belo, rei da França.

Quando, mais tarde, o rei Felipe resolve taxar as propriedades eclesiásticas e entra em confronto com o papa, Egídio, em defesa da Santa Sé, escreve uma outra obra, agora sobre as relações entre o papado e os senhores seculares: *Sobre o poder eclesiástico*³⁷.

Acerca de sua influência, basta lembrar que a bula *Unam sanctam*, decretada pelo papa Bonifácio VIII, em 1303 (estamos, enfim, voltando ao século XIV), tem como base o *Sobre o poder eclesiástico*, às vezes retomando literalmente o texto de Egídio³⁸.

Egídio Romano sustenta que o papa detém a *plenitude de poder* (essa é a expressão chave: *plenitudo potestatis*). Ora, do que se trata?

“Há plenitude em algum agente – explica Egídio – quando este pode efetuar, *sem causa segunda*, tudo o que pode *com causa segunda*. [...]. Do modo pelo qual o sumo pontífice tem o poder, no qual se concentra todo o poder,

³⁴ Cf. CHENU, M.-D., *La Théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris, Vrin, 1969³.

³⁵ A designação de “agostinista” usada aqui é genérica e não indica mais do que uma tendência: o “agostinismo político seria a tendência a absorver a ordem natural na ordem sobrenatural, o direito natural na justiça sobrenatural, o direito do Estado no da Igreja”. ARQUILLIÈRE, *L’augustinisme politique...*, op. cit., p. 54.

³⁶ ÆGIDIUS ROMANUS, *De regimine principum libri III*. Ed. H. Samaritanum (Roma, 1607). Leipzig, Scientia Aalen, 1967. Obra fortemente calcada na *Política* de Aristóteles: cf. LANZA, L., “La Política di Aristotele e il *De regimine principum* di Egídio Romano”, *Medioevo e Rinascimento*, Spoleto, 2001, XV / ns. XII, pp. 19-76.

³⁷ EGÍDIO ROMANO, *Sobre o poder eclesiástico*. Trad. de C. Vel Leibman & L. A. de Boni. Petrópolis, Vozes, 1989.

³⁸ Cf. MIETHKE, J., *Las ideas políticas em la Edad Media*. Trad. de F. Bertelloni. Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 89-110.

dizemos que ele tem pleno poder. [...]. O sumo pontífice, quanto ao poder que há na Igreja, tem a plenitude do poder e pode *sem causa segunda* o que pode *com a causa segunda*³⁹.

Isto é, concebendo-se uma cadeia de causas e efeitos, na qual um efeito pode ser causa de outro (causa *segunda*), há plenitude de poder quando se pode dispensar as causas segundas.

Assim, se o poder papal tem essa plenitude, é incontestável, não está sujeito a nenhum outro e não há qualquer poder justo que dele não derive (III, c. 9, p. 223). Detém o “gládio temporal” (o mando temporal) tanto quanto o “espiritual”, faz uso do “gládio” do poder espiritual, e mantém à sua disposição, embora não o use por si mesmo, o poder secular (I, c. 8, p. 61).

Para provar sua tese, o primeiro cuidado de Egídio é distinguir entre condição “pessoal” do papa, referida à condição individual, e o “estado” em que está o papa, “estado” determinado pela abrangência de “jurisdição” (I, c. 2, p. 38). Feita a distinção, é possível que se tenha uma perfeição “pessoal” maior do que aquela segundo o “estado”: por exemplo, embora o *estado* dos leigos seja inferior aos dos clérigos, pode haver leigos cuja perfeição “pessoal” é superior à de muitos clérigos. Mesmo assim, o “estado” destes clérigos continua superior ao daqueles (I, c. 2, p. 40).

Ora, o “estado” do papa é um “*estado* supremo e santíssimo”, superior a todos os outros e a quem todos devem obediência. Isto é uma “verdade necessária” no que se refere ao “estado”. No que se refere à “pessoa”, é apenas uma “verdade de conveniência” (*veritatem secundum decenciam*). Mas Egídio acha

“razoável e *provável* que aquele, por quem toda a Igreja reza, seja espiritual e seja santo. Por isso dizemos daquela sé [romana], que, ou recebe um santo ou faz um santo” (I, c. 2, pp. 40-41).

Tal “perfeição de estado” – tão estranha à nossa percepção moderna – depende de uma noção precisa e particularmente forte de *hierarquia*. Noção que Egídio toma do Pseudo-Dionísio, um anônimo autor neoplatônico, posterior a Agostinho, tendo escrito no século V, talvez VI, e extraordinariamente influente na Idade Média.

Nós tendemos a conceber uma hierarquia como uma disposição funcional. Para o Pseudo-Dionísio (e para Egídio) é muito mais que isso: “conduzir as coisas ínfimas às superiores através das intermediárias” é a própria expressão da lei divina, tal como foi

³⁹ EGÍDIO ROMANO, *Sobre o poder eclesiástico*, op. cit., III, c. 9, p. 223.

da vontade de Deus no que diz respeito às criaturas, isto é, aquilo que se deve entender por “ordem universal” (I, c. 5, p. 45).

O Deus da revelação cristã é pensado segundo o modelo do Uno plotiniano. Cito o tratado do Pseudo-Dionísio chamado *A hierarquia celeste*:

“quando, sob o impulso do Pai, a Luz sai de si para se difundir e para nos iluminar com seus dons excelentes, é apenas ela que, a título de potência unificadora, nos restabelece em nosso estado antigo elevando-nos para alto, é ela que nos converte ao Uno e à simplicidade deificadora do Pai unificador. Pois, segundo a Palavra Santa, ‘tudo vem Dele, tudo retorna a Ele’ (Rm. 11, 36)”⁴⁰.

Daí o Pseudo-Dionísio conceber a hierarquia celeste como

“uma santa ordenação, um saber e um ato tão próximos quanto possível da forma divina, elevados à imitação de Deus na medida das iluminações divinas. Na sua simplicidade, na sua bondade, na sua perfeição fundamental, a Beleza que convém a Deus, ela própria pura de toda dessemelhança, *comunica* a cada ser, segundo seu mérito, uma parte de sua própria luz [...]. O fim da hierarquia é, portanto, o de conferir às criaturas, o quanto se pode, a semelhança divina e uni-las a Deus”⁴¹.

Ou seja, tal hierarquia é *comunicada ao ser*, configura-o, e sua ordem é das criaturas superiores, mais próximas de Deus, para as inferiores, passando pelas intermediárias. Reencontramos aqui, numa perfeita tradução teológico-política, a Árvore de Porfírio, que não é uma mera “classificação”, mas uma descrição da realidade das coisas.

Mais ainda, à ordem celeste sucede, segundo o mesmo princípio divinamente proporcionado, a *hierarquia humana*⁴². Esta será objeto de um tratado específico, intitulado, expressivamente, *A hierarquia eclesiástica*. “Eclesiástica”, não “humana”. O autor reafirma a homologia entre as duas hierarquias, pois, embora uma seja inteligível e transcendente, a outra, sensível, “na verdade, é a um só e mesmo alvo ao qual tendem todos os seres que se conformam a Deus”⁴³. Também a hierarquia humana diz respeito às *realidades* ordenadas, ou antes, “nossa hierarquia” é

⁴⁰ PSEUDO-DIONÍSIO, “A hierarquia celeste” in *Obra completa*. Trad. (da versão francesa de M. de Gandillac) de R. A. Frangiotti. São Paulo, Paulus, 2004, 120 B-121 A, p. 137. Sobre a noção de ordem no Pseudo-Dionísio, cf. ROQUES, R., *L’univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris, Cerf, 1983.

⁴¹ Id., op. cit., 164 D-165 A, pp. 148-149.

⁴² Id., op. cit., 272 D-273 B, pp. 175-176.

⁴³ Id., “A hierarquia eclesiástica” in *Obra completa*, op. cit., 373 B, p. 204.

“coleção ordenada de todas as santas realidades, dizendo ‘hierarca’ designa-se um homem deificado e divino, instruído em todo o santo conhecimento, em quem toda a hierarquia que dele depende encontra o meio puro de se completar e de se exprimir”⁴⁴.

A plenitude de poder de que goza o sumo pontífice eleva-se a um plano *ontológico*, expressando a própria *ordem cósmica*.

O movimento seguinte da argumentação de Egídio muda completamente de registro teórico. Estabelecida a tese forte de que decorreria a plenitude de poder de que dispõe o sumo pontífice, parece-lhe conveniente modalizá-la por uma certa leitura de matriz aristotelizante (o trabalho de Tomás de Aquino não fora em vão).

Não nos enganemos, o papa não é simplesmente um digno sucessor de Pedro:

“O papa de agora é o mesmo e o sumo pontífice é o mesmo que existiu no tempo de Pedro, assim como o povo romano de agora é o mesmo que existe já há mais de mil anos; e também o Tibre é o mesmo rio que existiu desde o princípio. Os homens, sim, são diferentes, porque os que constituem o povo romano passam e tornam a passar; o povo romano continua o mesmo. Assim também a água flui e reflui, contudo o rio romano é sempre o mesmo, porque formalmente é sempre o mesmo, embora não o seja materialmente, porque a água que é a matéria deste rio está sempre fluindo e refluindo, e é ora uma e ora outra. Mas como o ser e a denominação da coisa vêm principalmente da forma e não da matéria, o povo é sempre o mesmo, o rio é sempre o mesmo, embora nem sempre os homens e a água sejam os mesmos. Assim também o sumo pontífice é sempre o mesmo, embora nem sempre seja o mesmo homem que está constituído neste ofício”⁴⁵.

O que Egídio põe em jogo aqui é uma determinada concepção acerca do *princípio de individuação*. Isto é, concebe aquilo que é como *forma* (“o ser da coisa vem da forma”) e o indivíduo como forma na *matéria*.

Não vem ao caso discutir a possibilidade de compatibilizar os pressupostos de ambas as linhas de argumentação; para o que nos interessa, convém ressaltar tanto a conclusão necessária, exaustivamente reiterada por toda a obra, de que, dada a plenitude de poder recebida de Cristo por Pedro, é necessário concluir que qualquer reino que possa ser chamado de reino provém da Igreja e do Sumo Pontífice (III, c. 2, p. 189).

A posição diametralmente oposta é a dos aristotélicos. Em primeiro lugar, no século XIII e início do XIV, a dos chamados “averroístas” (como, em política,

⁴⁴ Id., op. cit., 373 C, p. 205.

⁴⁵ EGÍDIO ROMANO, *Sobre o poder eclesiástico*, op. cit., II, c. 4, pp. 86-87.

especialmente Dante e Marsílio de Pádua)⁴⁶. Mas, em seguida, o aristotelismo exigente de um Guilherme de Ockham.

Os grandes filósofos franciscanos, especialmente Duns Escoto e Guilherme de Ockham nunca se deixaram convencer por Tomás de Aquino⁴⁷.

O que havia de preocupante em um Tomás de Aquino? Dar a impressão de transformar a expressão da fé numa *ciência* – e ciência rigorosa – sempre incomodou os franciscanos: se a religião é uma ciência, qual a virtude da fé? E o que acontece com aqueles que não têm condições intelectuais de alcançar os vastos raciocínios teológicos? Mas, sobretudo, se Deus é onipotente, como pode ser enquadrado pelo conhecimento humano? Ou seja, o “agostinismo” encontra como manter o seu apelo. Por outro lado, nem era possível, de forma conseqüente, voltar ao neoplatonismo, ignorando todo o Aristóteles lido, nem abrir mão da ciência (isto é, de Aristóteles). A salada eclética de um Egídio Romano parecia ainda mais indigesta.

Puseram-se, portanto, uma vez mais, a reler Aristóteles. Desta vez excluindo tudo que soasse a platonismo. A famosa “navalha de Ockham” serve justamente para isso: eliminar todas as entidades “separadas” (as que se dissesse que existem separadas das coisas singulares). Qualquer resquício das Idéias platônicas (e inclusive aqueles que o próprio Aristóteles havia preservado).

É verdade que desse modo não se podia fazer teologia alguma: nem neoplatônica, como na tradição agostiniana, nem aristotélica, como na tradição tomista. Pois que não se faça: uma das primeiras operações de Ockham é separar o que diz respeito à razão humana (para isso parece bastar Aristóteles) e o que é afirmado – mas não demonstrado – pela fé. Preserva-se a religião como lugar da fé. E a filosofia como

⁴⁶ Sobre o tema, cf. *L'Averroismo in Italia*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1979.

⁴⁷ Malgrado suas discordâncias, Ockham mostra evidente respeito por Tomás de Aquino, a quem admite entre os “doutores católicos”, ainda assim, o *Dialogus* lembra o “infinito escândalo” que causaram suas idéias, em especial a teoria da unidade da forma (cf., por exemplo, *Dialogus*, I-2, c. 24, p. 428). “Escândalo” suficiente para que diversas teses de Tomás fossem incluídas nas *Condenações* eclesíásticas de 1277. Cf. *La Condamnation parisienne de 1277*. Texte et trad. par D. Piché. Paris, Vrin, 1999, pp. 171 ss. (ver também a ampla bibliografia a respeito das condenações de Tomás resenhada por Piché). A lista das proposições condenadas está traduzida em BONI, L. A. de, ed., *Filosofia medieval: textos*. Porto Alegre, Edipucrs, 2000, pp. 271-294. De resto, a desconfiança em relação a Tomás parece ter sido, em geral, a posição corrente dos franciscanos: em 1282, o Capítulo Geral da Ordem reserva a leitura da *Suma de Teologia* apenas aqueles de “notável inteligência” e mesmo assim, acompanhada do antídoto de correções de seus “erros doutrinários”. Cf. BIANCHI, L., *Censure et liberté intellectuelle à l'université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*. Paris, Les Belles Lettres, 1999, pp. 26 e 329. Ainda sobre o tema, cf. PUTALLAZ, F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*. Paris, du Cerf, 1995.

lugar da razão. É um pouco mais complicado (até porque, a seu modo, Ockham faz teologia), mas não creio que essa simplificação seja falsa⁴⁸.

Como era de praxe para todo professor medieval, Ockham começa por comentar a *Isagoge* de Porfírio⁴⁹. E lê a “Árvore de Porfírio” exclusivamente “de baixo para cima”, isto é, os indivíduos são *classificados* segundo espécies e gêneros, de acordo com graus sempre mais amplos de generalização, ou seja, da indeterminação, até “o predicado mais geral, o ser”.

O que é o ser? O predicado mais geral⁵⁰. Nada mais. Não existe nenhuma realidade que se possa chamar de Ser (com maiúscula). Nem os gêneros nem as espécies são mais do que predicados. Ora, só proposições têm sujeito e predicado. Na proposição “Sócrates é mortal”, o termo “Sócrates” é o sujeito da proposição, o termo “mortal” é o predicado. A própria coisa que é Sócrates não faz parte da proposição. Nenhuma coisa faz parte de uma proposição. Quando pensamos (o que Ockham chama de linguagem mental) e quando falamos (através de nossas linguagens convencionais), isto é, quando formulamos proposições, as coisas são *substituídas* por termos⁵¹.

Esse processo de como que substituição das coisas pelos termos (que Ockham chama de “*suposição*”⁵²) se dá de dois modos: quando vemos alguma coisa, ela faz nascer em nossa mente um “termo mental”, um conceito. Quando queremos nos referir a uma coisa, damos a ela um nome convencional: o termo falado (ou escrito). São duas operações e essa duplicidade é a raiz de todos os nossos problemas filosóficos: como a nomeação é convencional, é possível inventar quantas palavras se quiser para nomear as coisas⁵³.

⁴⁸ Cf. ESTÊVÃO, J. C., “A crítica de Ockham à teologia como ciência”, *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, Campinas, s. 3, 1997, 7(2), pp. 99-120. E ainda OLIVEIRA, C. E., “Ockham e a teoria aristotélica da ciência” in STORCK, A. C., org., *In Aristotelis Analytica posteriora: estudos acerca da recepção medieval dos Segundos Analíticos*. Porto Alegre, Linus, 2009, pp. 213-242.

⁴⁹ GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in Librum Porphyrii de praedicabilibus* in *Opera philosophica II*, ed. E. A. Moody, op. cit. (Há uma tradução para o francês: *Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*. Intr. et prés. par L. Valcek, trad. par R. Galibois. Sherbrooke, Centre d’Études de Renaissance, 1978).

⁵⁰ GUILHERME DE OCKHAM, *Lógica dos termos* [isto é, a Parte I da *Suma de toda lógica*]. Intr. de P. Müller, trad. de F. Fleck, Porto Alegre, Ed. da PUC-RS / USF, 1999, c. 38, pp. 220 ss. (ou “Ser, essência, existência” in *Os Pensadores*, vol. VIII, *Seleção de textos*. Trad. C. L. de Mattos, São Paulo, Abril, 1973, p. 380).

⁵¹ Sobre o tema, em geral, cf. PANACCIO, C., *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume de Ockham*. Paris, Seuil, 1999.

⁵² “Diz-se suposição uma – como que – posição por outro, de tal maneira que, quando um termo na proposição está por algo, [...] [então o termo] supõe por aquilo”. *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], c. 63, pp. 314 (ou “Teoria da suposição” in *Seleção de textos*, op. cit., p. 369).

⁵³ *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], c. 3, pp. 122 ss.

Ora, acontece que todas as coisas que apreendemos e todas as coisas que nomeamos são sempre singulares. Vemos e nomeamos *esse* homem. Nunca vemos nem nomeamos *o* homem. Portanto, homem, a espécie homem, o conceito de homem como “animal racional”, só pode ser fruto de uma abstração. Os conceitos só existem na nossa mente⁵⁴.

Tudo que existe *fora da nossa mente*, as coisas reais, são coisas singulares, indivíduos. E *na nossa mente* temos conceitos universais que *significam*, de um modo determinado, as mesmas coisas singulares.

Portanto, ao contrário do que se entende até então, o que empresta realidade à espécie, aos gêneros, e mesmo ao ser, são os indivíduos.

Qual é, para Ockham, o “princípio de individuação”, a causa pela qual os indivíduos são indivíduos? Não há nenhum “princípio de individuação”⁵⁵. Essa questão é falsa. O que existe são indivíduos. Os conceitos são apenas formas de classificá-los.

Muitos filósofos (e teólogos), diz ele, tem o mau hábito de achar que todas as palavras que eles podem inventar *devem* corresponder a alguma coisa real⁵⁶. Se falamos a palavra “homem”, então existe alguma coisa (diferente dos homens individuais) que é *o* homem. Pior ainda, se dizemos “humanidade” (palavra diferente de “homem”) então é porque *deve* existir alguma diferença entre “homem” e “humanidade”. Tomás de Aquino, por exemplo, dizia que “homem” é a essência e “humanidade” a razão pela qual “homem” é essa essência. Ora, isso é falso⁵⁷. E o humor inglês de Ockham o levava a acrescentar que a primeira diferença entre nomes concretos e nomes abstratos é simplesmente o número de letras⁵⁸.

Existem as coisas (todas elas individuais), existem os conceitos que elas fazem nascer na nossa mente e, em terceiro lugar, o infinito número de palavras que nós podemos inventar. O primeiro cuidado de um filósofo consciencioso é determinar com precisão o significado das palavras que usa, isto é, dizer a que *coisas* (reais) elas se

⁵⁴ Id, op. cit., c. 15: “Que o universal não é uma coisa fora da mente”, pp. 161 ss. (ou “Que o universal não é uma coisa exterior” in *Seleção de textos*, op. cit., pp. 355-356).

⁵⁵ Cf. ALFÉRI, P., *Guillaume d’Ockham le singulier*. Paris, Minuit, 1989, p. 62.

⁵⁶ “... multiplicar os entes segundo a pluralidade dos termos, de tal maneira que a qualquer termo corresponda algo real, o que é, todavia, abusivo e maximamente desviante da verdade”. *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], c. 51, p. 290. Como já dissemos, a expressão “navalha de Ockham” designa justamente a crítica à desnecessária “multiplicação dos entes”.

⁵⁷ Id, op. cit., c. 7, pp. 134-140.

⁵⁸ “Sempre ou freqüentemente o nome abstrato [como ‘humanidade’] tem mais sílabas do que o nome concreto [como ‘homem’]”. Id., op. cit., c. 5, pp. 127-128.

referem. A primeira parte da *Suma de lógica* de Ockham é quase integralmente dedicada a um longo dicionário sobre as palavras usadas em lógica.

O que decorre daí? Que a palavra “homem” designe indistintamente a todos e cada um dos homens individuais é fácil, para nós, aceitar. Mas o efeito é mais intenso. Por exemplo, a Física, para um aristotélico, é “a ciência das coisas naturais”. Ockham corrige: não, “é a ciência das *proposições* sobre as coisas naturais”⁵⁹. Quer dizer, *A Física* (com maiúsculas), não existe. Porque não existe o que seria o substrato (*subiectum*) das “coisas naturais”, a Natureza (“natureza” é apenas um conceito). Também não existem os substratos da Metafísica, nem da Política, nem da Teologia etc.. O que há são “coleções” de proposições tematicamente agrupadas. E a essas “coleções” ou séries chamamos “Física”, “Metafísica”, “Matemática”, “Ética”⁶⁰. E antes que nos perguntemos, a Teologia não é a ciência de Deus, mas a ciência do *conceito* de Deus (falamos de Deus como os cegos podem falar das cores, na excelente metáfora aristotélica)⁶¹.

Como é fácil perceber, também não existem nem a Igreja nem o Império, assim, hipostasiados em “realidades”. A palavra “Igreja” *supõe por* (isto é, está no lugar de) cada um dos fiéis tomados conjuntamente. A palavra “Império” *supõe por* cada um dos súditos tomados conjuntamente. Felizmente Luís da Baviera nunca pôde nem tentou entender direito o que dizia seu homem de pena.

Desse ponto de vista, não sobra nada da argumentação de um Egídio Romano: a santa hierarquia a que ele se apega é um castelo de fantasias nascido de uma mera confusão de linguagem, um típico delírio de teólogo. A distinção entre a “forma” do povo romano e sua “matéria” só expressaria uma apreensão abstrata (efetuada na mente). O que existe, a cada momento, são esses indivíduos que, conjuntamente, nos dão o conceito de “povo romano” e aos quais nomeamos, conjuntamente, “povo romano”.

O papa, portanto, longe de ser o mesmo desde Pedro, é, lamenta-se Ockham, o nefasto João de Cahors (que se intitula João XXII) e não existe nenhuma “perfeição de estado” capaz de santificar um tal herege, irredutivelmente preso à sua individualidade real (“real” no seu sentido etimológico: coisa, coisa absoluta).

⁵⁹ Id., “Noção do conhecimento ou ciência (Prólogo da *Exposição dos oito livros da Física*)” in *Seleção de textos*, op. cit., p. 345.

⁶⁰ Id., op. cit., p. 344.

⁶¹ Id., *Summa logicae* in *Opera philosophica I*, ed. Ph. Boehner et al., op. cit., III-2, c. 30, p. 560 (há apenas uma tradução completa da *Suma de toda lógica: Somme de logique*. Intr., trad. et notes par J. Biard et al. Mauvezin, T.E.R., 1988-2008. 4 vols.).

Acontece que os efeitos da posição de Ockham não se detém aqui (o que já não seria pouco): também atingem o próprio cerne da metafísica aristotélica. Substância e acidente, matéria e forma, ato e potência também são conceitos, não mais entendidos como entidades reais. E, por fim, mesmo a realidade da relação de causa e efeito é posta em tela de juízo⁶².

Embora Ockham insista constantemente que escreve acompanhando a “intenção” de Aristóteles, isto é, que está tirando as conclusões necessárias de suas premissas, quando termina de, como diz ele, “glosar as autoridades” – quer dizer, corrigi-las –, sobra bem pouco de Aristóteles.

Afastado da vida universitária, Ockham já não achou o lazer necessário para continuar comentando Aristóteles como pretendia (e como gostaríamos que tivesse feito). Não comentou nem a *Metafísica* (como o fizeram brilhantemente Tomás de Aquino e Duns Escoto) nem, muito menos, a *Política* (como Tomás).

Mas, como dissemos, centrou-se em questões determinadas acerca da relação entre o Império e o Papado, trazendo a elas todo o vasto arsenal de suas elaborações anteriores.

A crítica das pretensões papais à plenitude de poder está, desde o título, enquadrada num modelo aristotélico (o conceito de tirania), mas o primeiro vislumbre de nossas “luas de Júpiter” na política que é a referência à “*Itália de agora*” não se coaduna com o modelo: quem não pode pensar o conceito *desse* indivíduo *aqui* enquanto tal, tampouco pode pensar uma situação determinada. Quem não pode conhecer “Sócrates” senão na sua referência à espécie e ao gênero também não pode conhecer “a Itália de agora” senão na sua referência à tipologia dos governos (claramente insuficiente para apreendê-la). Marsílio, do seu lado, não havia começado dizendo que iria escrever sobre o que Aristóteles “*não tratou*”?...

A ruptura do cosmos ordenado que os medievais herdaram da Antigüidade está consumada.

A ferocidade demolidora de Ockham tem seu lado sombrio: não é estranha a três séculos de ceticismo filosófico com sua correlata ênfase na fé (e à Reforma, à Contra-Reforma e às Guerras de Religião que banharam em sangue a Europa), até que o Grande Século XVII nos propicie um novo começo metafísico. Mas tem também seu lado luminoso: o que havia de mais insuportável em Tomás de Aquino não era (segundo

⁶² Por exemplo: *Lógica dos termos* [*Suma de lógica*, I], cc. 49-54. Sobre o tema, cf. BERETTA, B., *Ad aliquid. La relation chez Guillaume d'Occam*. Fribourg, Éditions Universitaires, 1999.

entendiam os franciscanos) a propensão a encarcerar o Deus da Revelação na figura metafísica do Primeiro Motor Imóvel de Aristóteles? Ora, desse modo, a causação do ato de ser que é causa de tudo o que é, torna-se, de certo modo, necessária⁶³. Limita-se a onipotência do Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Perde-se a liberdade divina. A operação de Ockham restitui-lhe a liberdade e, de quebra, a liberdade daqueles que são à sua imagem e semelhança, os homens, não mais concebidos como conformados aos imperativos de sua “natureza”⁶⁴.

Não há nenhuma matriz conceitual de onde possa partir a mania dedutivista de um Dante, não há de onde deduzir a contingente situação política da “Itália de agora”. O horizonte político, assim como o universo, está aberto. Ao dismantelamento das esferas celestes corresponderá a autonomia das esferas (bem humanas) que permitirá definir a Modernidade.

O custo geral da operação foi, como dizia Guilherme de Ockham, muita metafísica, muita lógica. E, acrescentemos, a excomunhão e o exílio.

⁶³ A *Condenação de 1277*, por exemplo, proíbe expressamente as seguintes proposições: “64. Deus é a causa necessária do movimento dos corpos superiores [...]” e “34. Deus é a causa necessária da primeira inteligência. [...]” in *Filosofia medieval*, op. cit., pp. 278 e 275.

⁶⁴ Sobre o tema em geral, de Tomás de Aquino a Hobbes, cf. BRETT, A. S., *Liberty, right, and nature. Individual rights in Later Scholastic thought*. Cambridge, UP, 1997. Para uma visão fortemente negativa acerca deste desenvolvimento, ver VILLEY, M., *A formação do pensamento jurídico moderno*. Ed. por S. Rials. Trad. de C. Berliner. São Paulo, Martins Fontes, 2005. Ou, de Michel Bastit, discípulo de Villey, *Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suares*. Trad. de M. E. A. P. Galvão e C. Berliner. São Paulo, WMF Martins Fonte, 2010. Em sentido oposto e para a exposição de uma trajetória histórico-teórica de longo alcance, cf. DE MURALT, A., *L'unité de la philosophie politique. De Scott, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*. Paris, Vrin, 2002. Especificamente sobre a crítica de Hobbes à tradição aristotélica leia-se FRATESCHI, Y., *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 2008.