

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação de Mestrado

A LIBERDADE RELIGIOSA E POLÍTICA:
UM ESTUDO A PARTIR DO *III DIALOGUS* DE GUILHERME DE OCKHAM

William Saraiva Borges

Pelotas, 2017

William Saraiva Borges

**A liberdade religiosa e política:
Um estudo a partir do *III Dialogus* de Guilherme de Ockham**

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (UFPel)

Coorientador: Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior (UFPel)

Pelotas, 2017

B732I

Borges, William Saraiva

A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do *III Dialogus* de Guilherme de Ockham / William Saraiva Borges. – Pelotas, 2017. 84 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pelotas / Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling.

Coorientador: Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior.

1. Filosofia Medieval. 2. Guilherme de Ockham. 3. Liberdade Cristã. 4. *Terceira Parte do Diálogo*. I. Strefling, Sérgio Ricardo. II. Leite Junior, Pedro Gilberto da Silva. III. Título.

CDD: 189

William Saraiva Borges

A liberdade religiosa e política:
Um estudo a partir do *III Dialogus* de Guilherme de Ockham

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 20 de dezembro de 2017

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (orientador)

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior (coorientador)

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni (convidado externo)

Doutor em Teologia pela Universidade de Münster (Alemanha)

A Ockham dedico este trabalho,
nos 670 anos de sua morte,
como um singelo e indigno tributo
à grandiosidade de sua vida e à
genialidade de sua obra.

De fato, por força da instituição de Cristo, **a lei cristã é uma lei de liberdade** [*lex christiana est lex libertatis*] com respeito à Antiga Lei, a qual, em comparação com a Nova Lei, foi uma lei de servidão. Ora, **se o papa tivesse recebido de Cristo tal plenitude do poder**, a tal ponto que pudesse fazer tudo que não se opusesse à lei divina nem à lei natural, por força da instituição de Cristo, **a lei cristã seria uma lei de intolerável servidão** e com muito maior servidão do que houve na Antiga Lei. **Logo, o papa não recebeu de Cristo tal plenitude do poder, tanto na esfera espiritual quanto na temporal** (GUILHERME DE OCKHAM, III Diálogo, I, I, 5).

Resumo

BORGES, William Saraiva. **A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do *III Dialogus* de Guilherme de Ockham**. 2017. 84 folhas. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

O objetivo deste estudo é elucidar qual seja a noção de liberdade (*libertas, libertatis*) desenvolvida por Guilherme de Ockham (1284?-1347?) em sua *Opera Politica*; tendo como *locus* de pesquisa, especificamente, o Livro I do Tratado I, intitulado *Sobre o poder do papa e do clero*, da *Terceira Parte do Diálogo*. Trata-se, com efeito, da liberdade cristã (ou evangélica); a qual é entendida, nesse contexto, como um princípio filosófico-teológico: *lex christiana est lex libertatis* (a lei cristã é uma lei de liberdade). Através dessa argumentação, o *Venerabilis Inceptor* empreende sua incisiva crítica à doutrina da *plenitudo potestatis papalis* (plenitude do poder papal); mediante a qual os pontífices romanos buscavam legitimar sua pretensa plenitude de poder espiritual e temporal. De fato, se os cristãos são livres, por força da lei evangélico-cristã, então o papa não pode possuir tal plenitude de poder; pois se a possuísse, os fiéis seriam privados de sua liberdade religiosa e política; e o pontífice, conseqüentemente, se tornaria um herege. Assim sendo, essa liberdade evangélico-cristã deve ser caracterizada como liberdade religiosa e política.

Palavras-chave: Guilherme de Ockham; Liberdade Cristã; *Terceira Parte do Diálogo*

Abstract

BORGES, William Saraiva. **The religious and political freedom: a study from William of Ockham's *III Dialogus***. 2017. 80 leafs. Dissertation (Master Degree in Philosophy) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

The purpose of this study is to elucidate the notion of freedom (*libertas, libertatis*) developed by William of Ockham (1284?-1347?) in his *Opera Politica*; having as research *locus*, specifically, the Book I of the Tract I, entitled *On the power of pope and clergy*, of the *Third Part of the Dialogue*. This freedom is, indeed, the Christian (or evangelical) freedom; which is understood, in this context, as a philosophical-theological principle: *lex christiana est lex libertatis* (the Christian law is a law of freedom). Through this argumentation, the *Venerabilis Inceptor* undertakes his incisive critique to *plenitudo potestatis papalis* doctrine (papal fullness of power); by which the Roman pontiffs sought to legitimize their pretended spiritual and temporal fullness of power. In fact, if the Christians are free, by force of Christian-evangelical law, then the pope cannot possess such fullness of power; for if he possessed it, the faithful would be deprived of their religious and political freedom; and the pontiff, consequently, would become a heretic. Therefore, this Christian-evangelical freedom must be characterized as religious and political freedom.

Keywords: William of Ockham; Christian Freedom; *Third Part of Dialogue (Dialogus)*

SUMÁRIO

Prólogo – A noção de <i>libertas</i> no <i>corpus ockhamisticum</i>	9
1 A liberdade em Ockham: sentidos e abordagens	9
2 Guilherme de Ockham: sua <i>Opera Politica</i> e seu <i>Dialogus</i>	18
 Capítulo I – A plenitudo potestatis papalis	 28
1 Delineamento histórico e teórico: quatorze séculos de fatos e ideias	28
2 A plenitude do poder papal no <i>III Dialogus</i> de Ockham	34
 Capítulo II – A <i>libertas christiana</i> (vel <i>evangelica</i>)	 48
1 A crítica à plenitude do poder papal no <i>III Diálogo</i> de Ockham	48
2 A via média ockhamiana nas relações entre religião e política	59
 Epílogo – A liberdade religiosa e política	 67
 Bibliografia	 73
1 <i>Opera Politica</i> de Guilherme de Ockham	73
2 <i>Opera Philosophica et Theologica</i> de Guilherme de Ockham	74
3 Traduções das <i>Obras Políticas, Filosóficas e Teológicas</i> de Ockham	75
4 Outras fontes primárias antigas e/ou medievais	76
5 Estudos sobre a Filosofia Política de Ockham	77
6 Estudos sobre outros aspectos do pensamento ockhamiano	80
7 Estudos diversos sobre o pensamento político medieval	82

Prólogo

A NOÇÃO DE *LIBERTAS* NO *CORPUS OCKHAMISTICUM*

As indagações a respeito da liberdade humana são recorrentes na História da Filosofia. De fato, grande número de filósofos, de diferentes épocas e de variados lugares, têm se ocupado com questões concernentes a ela. Todavia, embora esse complexo tema possa ser abordado a partir de múltiplos vieses (por exemplo, filosófico, epistemológico, teológico, psicológico, político, ético, metaético etc.), a pergunta crucial, ao que me parece, poderia ser formulada de modo bastante simples e objetivo: é livre o ser humano? Ou ainda, existiria alguma forma de dominação (política, religiosa, social, econômica, cultural etc.) e/ou de determinação necessária (lógica, ontológica, teológica, psicológica, biológica etc.) capaz de tolher dos seres humanos a liberdade? A questão, com efeito, é extremamente intrincada; e o consenso entre os filósofos, evento raríssimo de ser observado.

Com efeito, discorrer sobre a liberdade, em geral, já é tarefa que exige meticuloso cuidado, pois o uso desse termo, o qual dificilmente é definido com univocidade, pode acarretar argumentações equivocadas e conclusões falaciosas. A *fortiori*, dissertar sobre a liberdade na perspectiva de Guilherme de Ockham é tarefa que requer redobrada atenção, uma vez que, para o *Venerabilis Inceptor*, além de ser polissêmico, o termo é também particularmente polivalente e/ou multidisciplinar (isto é, como já mencionado, pode ser analisado a partir de distintas abordagens, pois está em interlocução com diversos problemas discutidos pela Filosofia). Por essa razão, alguns esclarecimentos preliminares se mostram não só oportunos, mas, sobretudo, necessários.

1 A liberdade em Ockham: sentidos e abordagens

Léon Baudry, com base no *Comentário às Sentenças*, nos *Quodlibeta Septem*, na *Exposição à “Física” de Aristóteles* e no *Tratado sobre a predestinação e*

a *presciência de Deus*¹, identifica seis sentidos ockhamianos para o termo liberdade. Contudo, os reduz a apenas quatro: ausência de coação², ausência de servidão ao pecado³, ausência de imutabilidade⁴ e ausência de necessidade⁵. Além dessas quatro acepções com que se pode entender o termo liberdade, ainda é possível localizá-lo em, ao menos, quatro abordagens realizadas por Ockham em sua *Opera Philosophica et Theologica* e/ou em sua *Opera Politica*.

A primeira delas se refere à questão da liberdade de Deus, ou seja, no vocabulário técnico medieval, se Deus poderia, por sua potência absoluta, fazer livremente aquilo que, por sua potência ordenada, não tenha efetivamente feito nem pretenda vir a fazer⁶. A resposta do *Menorita Inglês* evidencia seu convicto e pleno assentimento ao, assim chamado, princípio do poder absoluto de Deus:

¹ BAUDRY, Léon. "Libertas". In: *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales*. Paris: P. Lethielleux, 1958, pp. 135-138. "La théorie ockhamiste de la liberté est éparpillée ici et là dans son *Commentaire des Sentences*, les *Quodlibets*, l'*Exposition sur la Physique d'Aristote* et le *De futuris de contingentibus*" (*idem, ibidem*, p. 138).

² "Ockham distingue six sens de ce mot. Pour faire court, nous pouvons les réduire à quatre. Par liberté il entend: 1º l'absence de contrainte, sens tout à fait impropre, note-t-il, puisque la liberté ainsi définie peut convenir à l'intellect" (BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 135). Conferir: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinção 1, questão 6 (*Opera Theologica*, vol. I, p. 501, linhas 13-15); *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, questão 15 (*Opera Theologica*, vol. V, pp. 354-356).

³ "2º L'absence de servitude au péché, à la peine due au péché, à la souffrance. En ce sens les bienheureux sont plus libres que ne l'est l'homme vivant en ce monde" (BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 136). Conferir: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinção 1, questão 6 (*Opera Theologica*, vol. I, p. 501, linhas 15-18); *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, questão 15 (*Opera Theologica*, vol. V, pp. 354-356).

⁴ "3º L'absence d'immutabilité. Cette liberté n'est pas plus grande en nous que dans les bienheureux et les anges parce qu'avant d'être confirmés en grâce, les anges et les bienheureux pouvaient, comme nous, pécher ou ne pas pécher. Si maintenant ils sont immuablement fixés dans le bien, cette immutabilité ne constitue pas en eux une imperfection, mais, au contraire, une perfection" (BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 136). Conferir: *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, questão 15 (*Opera Theologica*, vol. V, p. 356, linhas 6-12).

⁵ "4º L'absence de nécessité. La liberté consiste alors dans une certaine indifférence, dans une certaine contingence. Elle distingue l'être qui la possède des êtres qui agissent par nécessité de nature" (BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 136). Conferir: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinção 1, questão 6 (*Opera Theologica*, vol. I, p. 501, linhas 18-22); *Quodlibeta Septem*, quodlibet I, questão 16 (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 87, linhas 12-15); *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis* (*Opera Philosophica*, vol. IV, pp. 319-320); *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei respectu Futurorum Contingentium* (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 505-539).

⁶ Ockham se ocupa com a discussão acerca das potências absoluta e ordenada de Deus, especialmente, nos *Quodlibeta Septem*, quodlibet VI, questão 1 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 585-589), no *Tractatus contra Benedictum XII*, livro III, capítulo 3 (*Opera Politica*, vol. III, pp. 230-234) e no *Opus nonaginta dierum*, capítulo 95 (*Opera Politica*, vol. II, pp. 715-729). Esses textos foram traduzidos ao vernáculo por Carlos Eduardo de Oliveira e podem ser acessados online através do website do Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo (CEPAME).

[...] Deus pode fazer algumas coisas pela [sua] potência ordenada e outras pela [sua] potência absoluta. [...] “poder alguma coisa”, às vezes, é tomado segundo as leis ordenadas e instituídas por Deus, e destas se diz que Deus pode fazê-las pela [sua] potência ordenada. Outras vezes, toma-se “poder” por poder fazer tudo aquilo que, ao ser feito, não implica contradição, quer Deus tenha se ordenado vir a fazê-lo, quer não, pois Deus pode fazer muitas coisas que não queira fazer [...]; e destas se diz que Deus pode [fazê-las] pela [sua] potência absoluta.⁷

De fato, a soberana onipotência de Deus, pela qual lhe é possível fazer tudo aquilo que não inclua contradição, é a condição de possibilidade para que se preserve sua intangível e absoluta liberdade⁸. Ora, sendo assim livre o Criador, também deverá ser livre a criatura, já que criada a sua “imagem e semelhança”⁹. Esse inevitável corolário é enfatizado por Jürgen Miethke (e outros estudiosos):

[...] the experience of freedom underlies all of his [Ockham’s] ideas. His idea of God is simply unintelligible without his view of the sovereign freedom of God. God, absolutely free and omnipotent, is placed side by side with man as his creature; there is an infinite distance between both of them, but still man is conceived of as the being next to God and intended to be free. [...] Freedom of the Creator, however, was that important to Ockham that to him reliability on divine acting in salvation was by no means a limitation to God’s possibilities. And yet the free Creator corresponded to the free creature. Man, as dependent on God as he is in being and acting, is yet a free individual, and so he was meant to be and created. Even the original sin could not change this relationship.¹⁰

⁷ *Quodlibeta Septem*, quodlibet VI, questão 1 (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 585, linhas 14-15; p. 586, linhas 22-29, essa tradução é minha).

⁸ Conferir alguns comentadores: GHISALBERTI, Alessandro. “Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham”. In: FUMAGALLI, Mariateresa Beonio-Brocchieri. *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età Moderna*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1986, pp. 33-55; COURTENAY, William J. *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990; KLOCKER, Harry. *William of Ockham and the Divine Freedom*. Milwaukee: Marquette University Press, 1992; OAKLEY, Francis. “The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth – and Seventeenth – Century Theology”. In: *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 59, n. 3, 1998, pp. 437-46; MAURER, Armand Augustine. *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999, Capítulo 5: “The Divine Knowledge, Will, and Power”, pp. 205-265; SALANITRI, Cristina. “La dottrina della *potentia Dei* come *potentia ordinata* nella teoria del diritto naturale di Guglielmo di Ockham”. In: *Logos Revista di Filosofia*, Napoli, n. 10, 2015, pp. 7-17; OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. “Ockham e a distinção dos conceitos de potência absoluta e ordenada: para além de Duns Escoto”. Texto apresentado no XI Colóquio de História da Filosofia Medieval: Filosofia Prática no Pensamento Medieval. São Paulo, 30 de setembro de 2015.

⁹ Conferir: Gênesis 1, 26 - 27.

¹⁰ MIETHKE, Jürgen. “The concept of liberty in William of Ockham”. In: *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne: Actes de la table ronde de Rome (novembre 1987)*. Rome: École Française de Rome, 1991, pp. 89-100 (a citação é das páginas 91 e 92). Conferir: LARRE, Olga L. “La justificación de la libertad del hombre frente a la omnipotencia divina en la ética de Guillermo de Ockham”. In: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Zaragoza, v. 11, 2004, pp. 149 -163.

A liberdade da criatura humana, consequência direta da liberdade do Criador Divino, conduz o *Venerabilis Inceptor* à segunda das quatro mencionadas abordagens; aquela atinente ao aspecto precipuamente ético da questão, qual seja, a liberdade da vontade humana¹¹. Para Ockham, “nenhum outro ato senão o ato da vontade é necessariamente virtuoso”¹², isto é, somente as ações humanas que forem realizadas em decorrência de um ato volitivo podem ser moralmente ajuizadas como virtuosas e/ou viciosas. As ações efetivas e exteriores de ir à igreja e/ou lançar-se de um penhasco – exemplifica Ockham – são moralmente indiferentes, isto é, não possuem em si (objetivamente) nenhum valor moral *a priori*. O ato da vontade, ao contrário, é necessária e intrinsecamente virtuoso e/ou vicioso dependendo da intenção (boa e/ou má) e da finalidade (louvável e/ou censurável) que o movem. Desse modo, a ação efetiva recebe sua valoração moral do ato volitivo que a causou. O ato volitivo é, portanto, primariamente bom ou mau, enquanto o ato efetivo é, apenas, secundariamente bom ou mau, na medida em que está em conformidade com o ato da vontade (intenção e finalidade) que o impeliu¹³.

Ora, vontade e liberdade, de acordo com o *Menorita Inglês*, constituem uma única e indistinta coisa: “[liberdade] é um termo conotativo que evoca a própria vontade, ou seja, a natureza intelectual [do homem], conotando algo que, contingentemente, pode ser feito por ela mesma”¹⁴. E noutra passagem, Ockham apresenta a acepção de liberdade aplicável a esta matéria: “chamo liberdade o poder pelo qual posso, indiferente e contingentemente, postular [algo] diverso, de tal

¹¹ O *Menorita Inglês* explicita suas concepções éticas e/ou morais em diferentes distinções, questões e/ou artigos espalhados por sua *Opera Philosophica et Theologica*. Por exemplo: *Quaestiones Variarum*, questão VI, artigo 10 (*Opera Philosophica*, vol. VIII, pp. 272-286), questão VII (*Opera Philosophica*, vol. VIII, pp. 323-407) e questão VIII (*Opera Philosophica*, vol. VIII, pp. 409-450); *Quodlibeta Septem*, quodlibet I, questão 16 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 87-89), quodlibet I, questão 20 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 99-106), quodlibet II, questão 14 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 176-178), quodlibet II, questão 16 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 182-186), quodlibet III, questão 14 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 253-257) e quodlibet III, questão 16 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 262-267) e, também, em numerosos passos do *Scriptum in Librum Primum Sententiarum* (*Opera Theologica*, vols. I-IV) e das *Quaestiones in Libros Secundum, Tertium et Quartum Sententiarum* (*Opera Theologica*, vols. V-VII). Em língua portuguesa, conferir: OCKHAM, Guilherme de. “Sobre a conexão das virtudes (*Questões Variadas*, questão VII, artigos 1 e 2)”. Tradução e apresentação de Pedro Leite Junior e William Saraiva Borges. In: *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 13, Verão, 2016, pp. 129-142.

¹² *Quodlibeta Septem*, quodlibet III, questão 14 (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 253, linhas 9-10, a tradução é minha).

¹³ Conferir: *Quodlibeta Septem*, quodlibet III, questão 14 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 253-254); *Questões Variadas*, questão VII, artigo 1, conclusões 3, 4 e 5, trad. Leite Junior e Saraiva Borges, pp. 133-134.

¹⁴ *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinção 10, questão 2 (*Opera Theologica*, vol. III, p. 344, linhas 15-17, a tradução é minha).

modo que posso causar e não causar um mesmo efeito, [e] fora daquela potência, [não há] nenhuma diversidade existente em outro lugar”¹⁵. De fato, se não fosse livre, a vontade não poderia produzir, por assim dizer, qualquer intenção moralmente imputável. Todavia, de acordo com o *Venerabilis Inceptor*, mediante nenhum raciocínio argumentativo não se pode provar, suficientemente, que a vontade seja livre. No entanto, a liberdade da vontade pode ser conhecida, de modo evidente, através da experiência, uma vez que a pessoa humana experimenta (empiricamente) que, por sua própria vontade, pode querer ou não querer alguma coisa (sc. indeterminação da vontade). A vontade, portanto, é ativa, podendo atualizar-se por si mesma, isto é, passar da potência ao ato sem o concurso de nenhum agente externo (sc. autodeterminação da vontade)¹⁶. Desse modo, sendo a faculdade volitiva livre e ativa, pode o agente moral ter intenções e ações virtuosas e/ou viciosas, as quais, e somente as quais, podem e devem ser moralmente valoradas como boas e/ou más, louváveis e/ou censuráveis. Em suma, sem liberdade não há vontade, sem vontade livre não há intenção e sem intenção livremente querida não há ação moral passível de valoração¹⁷.

Esse debate acerca da liberdade da vontade (pela qual os seres humanos podem querer ou não querer algo, fazer ou deixar de fazer alguma coisa) arrasta o *Venerabilis Inceptor* para a terceira das quatro abordagens antes referidas, a saber, aquele referente à querela da (in)compatibilidade entre a liberdade humana e a

¹⁵ *Quodlibeta Septem*, quodlibet I, questão 16 (*Opera Theologica*, vol. IX, p. 87, linhas 12-15, a tradução é minha). Trata-se da liberdade entendida como ausência de imutabilidade e ausência de necessidade, a saber, o terceiro e o quarto sentido de liberdade arrolado por Léon Baudry.

¹⁶ Conferir: *Quodlibeta Septem*, quodlibet I, questão 16 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 88-89).

¹⁷ Conferir alguns comentadores: SUK, Othmar. “The Connection of the Virtues according to Ockham”. In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 10, 1950, pp. 9-32; 91-113; FUCHS, Oswald. *The Psychology of Habit according to William Ockham*. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1952; GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham* [*Guglielmo di Ockham*. Milano: Vita e Pensiero, 1972]. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 8: “Ética”, pp. 237-264; URBAN, Linwood. “William of Ockham’s Theological Ethics”. In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 33, 1973, pp. 310-350; ADAMS, Marilyn McCord. “The Structure of Ockham’s Moral Theory”. In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 46, 1986, pp. 1-35; FREPPERT, Lucan. *The Basis of Morality according to William Ockham*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1988; WOOD, Rega. *Ockham on the Virtues*. West Lafayette: Purdue University Press, 1997; KING, Peter. “Ockham’s Ethical Theory”. In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 227-244; MAURER, Armand Augustine. *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999, Capítulo 10: “The Human Person”, Seção 4: “The Freedom of the Will”, pp. 510-515, e Seção 5: “Morality”, pp. 516-539; OSBORNE JUNIOR, Thomas M. “William of Ockham on the Freedom of the Will and Happiness”. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 86, n. 3, 2012, pp. 435-456; SALANITRI, Cristina. *Scienza Morale e Teoria del Diritto Naturale in Guglielmo di Ockham*. Novara: Interlinea, 2014.

presciência divina dos futuros contingentes¹⁸. A recepção medieval do nono capítulo do *Peri Hermeneias*, no qual de Aristóteles formula e discute o célebre problema dos futuros contingentes¹⁹, traz consigo um intrincado dilema filosófico-teológico: se Deus, necessariamente, conhece todas as coisas (onisciência) e as conhece de antemão (presciência), então, o futuro não é contingente, mas, ao contrário, está determinado a ser, necessariamente, do modo como é conhecido por Deus; logo, as ações humanas estão, inevitavelmente, fadadas a serem deste ou daquele modo e, por conseguinte, não são livres os seres humanos. De fato, asseverar a necessidade do futuro implica a radical destruição da liberdade humana, bem como de toda a possibilidade de deliberação e escolha das ações a serem praticadas ou evitadas.

Ockham, com efeito, se vê obrigado a enfrentar essa aporia e oferecer-lhe uma solução que, conciliando as conclusões de Aristóteles e a doutrina cristã, salvaguardasse tanto a liberdade humana quanto a presciência divina. Para o *Menorita Inglês*, desse modo:

[...] sem dúvida se deve assumir que Deus certamente sabe todos os futuros contingentes; de modo que certamente sabe que lado da contradição será verdadeiro e que lado será falso; no entanto, de modo que todas as proposições como “Deus sabe que este – ou aquele – lado da contradição é verdadeiro” são contingentes e não necessárias [...]. Mas é difícil ver de que modo o saiba, visto que um lado não está mais determinado para a verdade que o outro. [...] Por isso, digo que é impossível exprimir com clareza o modo pelo qual Deus sabe os futuros contingentes. No entanto, deve-se assumir que sabe apenas contingentemente.²⁰

¹⁸ O *Venerabilis Inceptor* aborda essa questão nas seguintes passagens de sua *Opera Philosophica et Theologica: Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*, livro I, capítulo 6, parágrafos 6 a 15 (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 414-424); *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei respectu Futurorum Contingentium* (*Opera Philosophica*, vol. II, pp. 505-539); *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinções 38, 39, 40 e 41 (*Opera Theologica*, vol. IV, pp. 572-610); *Quaestiones Varias*, questão 3 (*Opera Theologica*, vol. VIII, pp. 59-97); *Summa Logicae*, parte III-3, capítulo 32 (*Opera Philosophica*, vol. I, pp. 708-714) e *Quodlibet Septem*, quodlibet I, questão 17 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 90-93), quodlibet IV, questão 4 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 314-319), quodlibet VI, questão 25 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 678-682) e quodlibet VII, questão 5 (*Opera Theologica*, vol. IX, pp. 714-720). Tais textos foram traduzidos ao português, comentados e anotados por Carlos Eduardo de Oliveira e podem ser encontrados em: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 145-332.

¹⁹ ARISTÓTELES. *Da Interpretação [Peri Hermeneias]*. Tradução de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: UNESP, 2013, capítulo 9, pp. 15-21. Conferir: FLECK, Fernando Pio de Almeida. *O Problema dos Futuros Contingentes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

²⁰ *Tratado sobre a Predestinação e a Presciência Divinas e os Futuros Contingentes*, questão 1, sexta suposição, trad. Oliveira, pp. 236-237. Nesta abordagem, tal como na anterior, o que está em pauta é a liberdade entendida como ausência de imutabilidade e/ou ausência de necessidade.

De fato, Deus conhece o futuro contingentemente, isto é, conhece o futuro não como algo necessário (que deve ser imutavelmente do modo como é conhecido), mas conhece como algo contingente (que tanto pode ser como não ser): “[...] um lado da contradição é determinadamente verdadeiro, de modo que não é falso. É, no entanto, contingentemente verdadeiro e, por isso, é verdadeiro de modo que pode ser falso e pode jamais ter sido verdadeiro”²¹. Desse modo, o futuro é conhecido por Deus e nem por isso deixa de ser contingente; e assim, permanece Deus presciente e o ser humano livre para escolher e deliberar. Carlos Eduardo de Oliveira assim resume a posicionamento do *Venerabilis Inceptor*:

O nó da solução ockhamiana consiste em dizer que o conhecimento divino da determinação do futuro contingente, diversamente do que é requerido pela argumentação aristotélica, não se segue da necessidade da verdade da proposição, ou seja, da determinação atual daquilo que é por ela enunciado.²²

Ora, os fatos ou estados de coisas só podem ser considerados contingentes na medida em que dependem de um agente livre que delibera e age quanto ao que quer. Este é, portanto, o caso do ser humano: ele é livre para escolher o que quiser²³, ou seja, sua liberdade é, antes de tudo, liberdade da vontade (sc. indeterminação e/ou autodeterminação da vontade). Com efeito, a contingência do futuro, indispensável à liberdade humana, não é comprometida pela presciência de Deus, nem a presciência divina é atingida pela contingência do futuro, pois Deus sabe todas as coisas, mas as sabe contingentemente, e sendo estas contingentes, é, portanto, livre o ser humano.²⁴

²¹ *Escrito sobre o Primeiro Livro das “Sentenças”*, distinção 38, trad. Oliveira, p. 274.

²² OLIVEIRA, *Entre a Filosofia e a Teologia*, p. 31. “Em suma, Deus saberia determinadamente qual lado de um par de proposições contraditórias sobre o futuro contingente é verdadeiro. Consequentemente, saberia se uma proposição sobre o futuro contingente é verdadeira ou falsa. Mas, ainda assim, a indeterminação do futuro contingente e, consequentemente, dos lados da contradição, persistiria” (*idem, ibidem*, p. 28), ou seja, “[...] esse conhecimento não implicaria que a proposição sobre o futuro contingente fosse também necessária” (*idem, ibidem*, p. 27).

²³ “[...] cumpre saber que nada do que o Filósofo fala aqui é contingente quanto ao que se queira, senão o que está no poder de algum agente livre ou depende de algum que tal. E, por isso, nos puros naturais, isto é, nos animados unicamente pela alma sensitiva e nos inanimados, não há contingência nem acaso nem fortuna, a não ser que dependam de algum modo de um agente livre” (*Exposição para o “Sobre a Interpretação” de Aristóteles*, livro I, cap. 6, § 15, trad. Oliveira, p. 221).

²⁴ Conferir alguns comentadores: BOEHNER, Philotheus. “Ockham’s *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus* and its main problems”. In: *Collected Articles on Ockham*. Edited by Eligius Buytaert. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1958, pp. 420-441; ADAMS, Marilyn McCord. *William Ockham*. Volume 1. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1987, Capítulo 27: “Divine Omniscience, Human Freedom, and Future

Todavia, no que concerne à liberdade no pensamento de Ockham, além das quatro acepções do termo e das três abordagens que acabo de salientar (as quais podem ser localizadas, especialmente, em sua *Opera Philosophica et Theologica*), uma outra abordagem, talvez a mais original de todas elas, tem por *locus* sua *Opera Politica*²⁵. Esse novo enfretamento do tema da liberdade surge quando o *Venerabilis Inceptor* se depara com as candentes questões políticas de sua época, a saber, as conflituosas relações de poder entre Igreja/Papado e Império/Reinos²⁶. Ora, os pontífices romanos, com base nas *Sagradas Escrituras* e no *Código de Direito Canônico* então vigente, se pretendiam possuidores da *plenitudo potestatis in spiritualibus et in temporalibus*, isto é, a plenitude do poder, tanto no âmbito espiritual, como na esfera temporal. O *Menorita Inglês*, com efeito, rechaça enfaticamente essa doutrina, considerando-a uma patente heresia: se o papa, de fato, possuísse essa pretensa plenitude do poder, conseqüentemente, tolheria a

Contingency”, pp. 1115-1150; CRAIG, William Lane. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill, 1988, Capítulo 5: “William Ockham”, pp. 146-168; ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York: Oxford University Press, 1991, Capítulo 3: “The ockhamist solution”, pp. 66-97; ESTÊVÃO, José Carlos. “Liberdade e Presciência em Ockham”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000, pp. 369-380; SONG, In-Kyu. *Divine Foreknowledge and Necessity: An Ockhamist Response to the Dilemma of God’s Foreknowledge and Human Freedom*. Lanham: University Press of America, 2002; BORGES, William Saraiva. “A liberdade em Ockham: notas introdutórias”. In: LEITE JUNIOR, Pedro; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *Anais do IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política: Normatividade e Racionalidade Prática*. Pelotas: NEPFil Online, 2016, pp. 134-152, especialmente, pp. 138-142; LEITE JUNIOR, Pedro; BORGES, William Saraiva. *A relação entre fé e razão na perspectiva de Guilherme de Ockham*. In: GELAIN, Itamar Luís; DE BONI, Luis Alberto (Orgs.). *Fé e Razão na Idade Média*. Campinas: Ecclesiae, 2018 (no prelo).

²⁵ De acordo com José Carlos Estêvão, nas obras políticas ockhamianas, “[...] ocorre um uso inusitado, a seu tempo, da noção de liberdade. Como diz Lagarde, ‘a originalidade [de Ockham] sobre todos os seus predecessores foi haver invocado um novo *slogan* para opor-se às investidas do espiritual sobre o temporal: o da *liberdade cristã*’. A plenitude de poder que se arrogava o papado seria a negação de toda a forma de liberdade, e o Autor entende que o cristianismo é a ‘lei da perfeita liberdade’. Tal formulação é, talvez, o melhor achado retórico de Ockham”. (ESTÊVÃO, *Liberdade e Presciência em Ockham*, p. 369). Conferir: LAGARDE, Georges de. *La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Volume IV. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1962, pp. 85-86.

²⁶ Sob este prisma teológico-político, Ockham discorre sobre a liberdade humana, basicamente, nos seguintes trechos de sua *Opera Politica*: *Tractatus contra Benedictum*, livro VI, cap. 4 (*Opera Politica*, vol. III, pp. 275-277); *An princeps*, capítulos 2, 5 e 6 (*Opera Politica*, vol. I, pp. 230-236 e pp. 242-252); *Dialogus*, parte III, tratado I, livro I, capítulos 5, 6, 7 e 12 (edição crítica disponível em PDF no website da British Academy, pp. 130-139 e pp. 150-151); *Breviloquium de principatu tyrannico*, livro II, capítulos 3, 4 e 17 (*Opera Politica*, vol. IV, pp. 113-116 e pp. 146-148); *Octo quaestiones de potestate papae*, questão I, capítulos 6 e 7 (*Opera Politica*, vol. I, pp. 29-38); *Consultatio de causa matrimoniali*, *passim* (*Opera Politica*, vol. I, pp. 278-286) e *De imperatorum et pontificum potestate*, capítulos 1, 3, 4, 9 e 11 (*Opera Politica*, vol. IV, pp. 282-284, pp. 286-288, pp. 299-301 e pp. 302-303). Todos esses textos foram vertidos em português e detidamente analisados por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e/ou Luis Alberto De Boni. Daqui em diante, as citações vernáculas dessas obras são tomadas das traduções realizadas por esses pesquisadores.

inalienável liberdade humana – a liberdade evangélica garantida pela lei cristã – e ao fazê-lo contradiria tal princípio escriturístico; tornando-se, portanto, um herege²⁷.

Ora, o tema geral com que se ocupa o presente trabalho é, pois, a liberdade na perspectiva de Guilherme de Ockham. Contudo, diante dessa breve contextualização, a partir da qual se pode perceber a amplitude da discussão, é imprescindível que o tema seja delimitado. Assim sendo, nas páginas que se seguem, enfoco unicamente o problema da liberdade da lei cristã (ou liberdade evangélica), a qual é invocada pelo *Venerabilis Inceptor* na tentativa de refutar a pretensa plenitude do poder arrogada pelos pontífices romanos²⁸. Desse modo, o objetivo principal que persigo nestas páginas é evidenciar qual seja a noção de liberdade apresentada por Ockham em sua *Opera Política*, mais precisamente no Livro I do Tratado I da *Terceira Parte* de sua obra magna, qual seja, o *Dialogus*. Com efeito, tanto o tema específico quanto o objetivo particular a que me atenho podem ser facilmente depreendidos do título deste trabalho. De fato, trata-se de uma investigação acerca da “liberdade religiosa e política”, pois a defesa da liberdade, justamente nessas duas esferas – tal como suponho em caráter de hipótese preliminar – é o propósito precípua pretendido pelo *Menorita Inglês* em seus escritos polêmico-políticos. Ademais, é “um estudo a partir do *III Dialogus* de Ockham”, já que, em minha exposição, me concentro principalmente em um trecho da referida obra. Entretanto, antes de passar ao exame do objeto de pesquisa (a liberdade evangélico-cristã e a crítica ockhamiana à plenitude do poder papal), é conveniente que se faça uma rápida explanação a respeito da vida e das *Obras Políticas* do Autor, bem como uma análise global do mencionado *Diálogo* e dos possíveis parâmetros para sua adequada interpretação.

²⁷ Essa abordagem teológico-política da liberdade, fundamentalmente, se subsume às duas primeiras acepções de liberdade elencadas por Léon Baudry, a saber, liberdade enquanto ausência de coação e/ou constrangimento externo e liberdade como ausência de servidão ao pecado.

²⁸ Já tenho discutido esse tema, embora de modo mais conciso, em publicações anteriores. Conferir, por exemplo: BORGES, William Saraiva. “O *Argumentum Libertatis* na *Opera Política* de Guilherme de Ockham”. In: *Aproximação*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2015, pp. 70-86; BORGES, William Saraiva. “A liberdade em Ockham: notas introdutórias”. In: LEITE JUNIOR, Pedro; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *Anais do IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política: Normatividade e Racionalidade Prática*. Pelotas: NEPFil Online, 2016, pp. 134-152, especialmente, pp. 142-147; BORGES, William Saraiva. “Os aspectos liberalistas do pensamento político de Guilherme de Ockham”. In: *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 3, Verão, 2016, pp. 111-128. A bibliografia especializada e as fontes primárias são arroladas ao longo da exposição.

2 Guilherme de Ockham: sua *Opera Politica* e seu *Dialogus*

Guilherme de Ockham (*William of Ockham*), conhecido pelos já referidos epítetos de *Menorita Inglês* e *Venerabilis Inceptor*, foi um dos filósofos de maior envergadura do século XIV. Nasceu no vilarejo de Ockham, localizado a sudoeste de Londres, provavelmente em 1284, e ainda na juventude ingressou na Ordem dos Frades Menores (Franciscanos). Realizou seus estudos filosóficos e teológicos na Universidade de Oxford e, concluindo seu comentário ao *Livro das Sentenças* de Pedro Lombardo em 1318, obteve o título de *Magister Theologiae* em 1320²⁹. No ano de 1324, foi convocado a apresentar-se ante a corte papal de João XXII, em Avinhão, a fim de responder à acusação do antigo chanceler oxoniense, João Lutterell, de que 56 teses extraídas de seus escritos conteriam erros doutrinários perigosos³⁰. Todavia, a permanência em Avinhão fez com que Guilherme tivesse contado com Miguel de Cesena, então Ministro Geral da Ordem dos Frades Menores, e com outros Espirituais³¹ que encabeçavam a disputa contra o papa, em defesa da pobreza evangélico-franciscana.

Decidiu, então, unir-se a seus confrades e fugiu com eles para Pisa, em 26 de maio de 1328; vindo a colocar-se sob a proteção do sacro imperador Ludovico IV da Baviera. Em 1330, seguindo o séquito do Bávaro, Ockham se instalou em Munique; e é a partir desse ano que vieram à luz suas obras de caráter polêmico-político. De fato, a *Opera Politica* reconhecidamente autêntica do *Venerabilis Inceptor*, formada por nada menos que 12 escritos (ou até mesmo 13, se a primeira e a terceira partes do *Dialogus*, assim como a segunda, forem consideradas obras distintas), foi toda ela redigida durante sua permanência em Munique, nos seus últimos 17 anos de vida. Por fim, de acordo com o epitáfio encontrado numa lápide tumular, na Igreja

²⁹ Já que, neste trabalho, não discorro detidamente sobre as *Obras Filosóficas e Teológicas* de Ockham – as quais foram criticamente editadas, em sua maioria, por Philotheus Boehner e publicadas em 17 volumes por The Franciscan Institute (St. Bonaventure University, New York) – unicamente as arrola nas referências bibliográficas finais.

³⁰ Conferir: FLASCH, Kurt. “Conciliazione o critica: le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham”. In: *Introduzione alla Filosofia Medievale*. Traduzione di Marco Cassisa. Torino: Einaudi, 2002, pp. 189-210.

³¹ *Espiritual* (ou *Espirituais*) é um termo genérico que se refere a uma variedade heterogênea de grupos franciscanos, os quais convinham, entretanto, na defesa de uma observância radical do voto de pobreza. A eles se opunham os ditos *Frades da Comunidade* que, por sua vez, defendiam uma atenuação das exigências impostas por esse voto. Para uma exposição pormenorizada, conferir: FALBEL, Nachman. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

dos Franciscanos de Munique, o “Reverendo Padre Frei Guilherme de Ockham, Doutor na Sagrada Teologia”, teria morrido em 1347, no dia 10 de abril³².

Estas são, em ordem cronológica de aparecimento, as *Obras Políticas* sabidamente escritas pelo *Menorita Inglês*: 1) *Opus nonaginta dierum* (1333); 2) *Dialogus, pars prima* (1333-1334); 3) *Epistola ad Fratres Minores* (1334); 4) *De dogmatibus papae Ioannis XXII* (1334); 5) *Tractatus contra Ioannem XXII* (1335); 6) *Compendium errorum Ioannis papae XXII* (1338); 7) *Tractatus contra Benedictum XII* (1337-1338); 8) *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* (1338-1339); 9) *Dialogus, pars tertia* (1339-1341); 10) *Breviloquium de principatu tyrannico* (1340-1341); 11) *Octo quaestiones de potestate papae* (1340-1342); 12) *Consultatio de causa matrimoniali* (1341-1342) e 13) *De imperatorum et pontificum potestate* (1346-1347). Todas essas obras foram criticamente editadas e estão publicadas nos quatro volumes que compõem a *Opera Politica Guillelmi de Ockham* (exceto o *Dialogus*, que está disponível online no website da British Academy)³³.

³² Para uma exposição mais detalhada acerca da vida e das obras do *Venerabilis Inceptor*, conferir: BOEHNER, Philotheus. “The life of Ockham”. In: OCKHAM, William. *The Tractatus de Successivis*. Edited by Philotheus Boehner. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1944, pp. 1-15; BAUDRY, Léon. *Guillaume d’Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. Tome I: L’homme et les œuvres. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949; GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham [Guglielmo di Ockham]*. Milano: Vita e Pensiero, 1972. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 1: “A vida e a obra”, pp. 15-36; SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, “Introduction”, pp. 1-16; COURTENAY, William J. “The Academic and Intellectual Worlds of Ockham”. In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: University Press, 1999, pp. 17-30; PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el “Dialogus, pars III”)*. Madrid: Encuentro, 2005, Parte II: “La biografía como clave de comprensión de la obra político-polémica”, pp. 91-141; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 2: “Os protagonistas”, subcapítulo “Guilherme de Ockham”, pp. 95-105.

³³ OCKHAM, Guillelmus de (William of). *Opera Politica*. Volumen I [*Octo quaestiones de potestate papae, An princeps, Consultatio de causa matrimoniali* e *Opus nonaginta dierum*, capitula 1-6]. Edidit Hilary Seton Offler et alii. Manchester: Manchester University Press, 1940 [2. ed. 1974]; *Opera Politica*. Volumen II [*Opus nonaginta dierum*, capitula 7-124]. Edidit Hilary Seton Offler et alii. Manchester: Manchester University Press, 1963; *Opera Politica*. Volumen III [*Epistola ad Fratres Minores, Tractatus contra Ioannem XXII* e *Tractatus contra Benedictum XII*]. Edidit Hilary Seton Offler et alii. Manchester: Manchester University Press, 1956; *Opera Politica*. Volume IV [*Compendium errorum Ioannis papae XXII, Breviloquium de principatu tyrannico, De imperatorum et pontificum potestate* e mais duas obras espúrias, a saber, *Allegationes de potestate imperiali* e *De electione Caroli IV*]. Edited by Hilary Seton Offler. Oxford: British Academy; Oxford University Press, 1997; *Dialogus* [além da primeira e da terceira partes, também o *De dogmatibus papae Ioannis XXII*, impropriamente considerado a segunda parte]. Edited and translated by John Kilcullen, John Scott, George Knysh et alii. Disponível em: <<http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus>>.

Já que disserto, neste trabalho, especialmente sobre a *Terceira Parte do Diálogo*, julgo oportuno que alguns dados mínimos sejam considerados. O *Dialogus*, tal como se lê no Prólogo à sua *Primeira Parte*, foi planejado para compor-se de três partes: a primeira, escrita entre 1333 e 1334, consiste num extenso tratado sobre a heresia e os heréticos e está subdividida em sete livros; a segunda, que versaria sobre as doutrinas do papa João XXII, talvez esteja perdida ou nunca tenha sido escrita (embora *De dogmatibus papae Ioannis XXII*, datado de 1334, seja suposta e impropriamente essa parte); a terceira, redigida entre 1339 e 1341, mesmo que incompleta, trata dos atos daqueles que disputam sobre a ortodoxia da fé (ou melhor, nos trechos conhecidos, compulsa numerosas questões atinentes aos poderes papal e imperial)³⁴.

Ainda no Prólogo à *Primeira Parte do Diálogo*, estando o mestre disposto a empenhar-se na redação de uma nova obra, o discípulo lhe propõe que seja um diálogo entre eles, com perguntas e respostas, e que por isso convém ser intitulado, simplesmente, *Diálogo*. Contudo, o discípulo adverte que, ao responder, o mestre deve assumir a função de um recitador, isto é, deve apresentar, para cada questão, o maior número de possíveis respostas, sem jamais indicar, no entanto, qual seja a sua própria opinião. Embora o discípulo queira que a opinião do mestre também seja arrolada, recomenda-lhe que não a manifeste explicitamente, justificando esse modo de proceder mediante as seguintes razões: (1) o discípulo se sentiria, emocional e intelectualmente, impelido a acolher as opiniões do mestre, haja vista a altíssima estima que nutre por seus ensinamentos; mas, ao contrário, deseja refletir sobre os argumentos e textos aduzidos por ele, sem ser condicionado pela sua autoridade; (2) já que as paixões humanas – amor, ódio, soberba, ira, inveja etc. – podem perverter o juízo daqueles que buscam a verdade, se o mestre mantiver ocultos seus pensamentos e seu nome, no futuro, nem seus amigos nem seus inimigos exagerarão ao defender ou desprezar seus escritos, mas com maior imparcialidade

³⁴ Sobre os manuscritos do *Dialogus*, conferir: BAUDRY, *Guillaume d'Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, pp. 288-292 e KILCULLEN, John. *Witnesses to the text: sigla and descriptions*. Disponível em: <<https://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/sigla.html>>. Um magnífico e bem preservado manuscrito, datado de 1460, foi digitalizado e disponibilizado pela Goethe-Universität Frankfurt am Main. Três importantes incunábulos, todos disponíveis na *internet*, também merecem ser aqui referenciados: OKAM, Guillelmus de. *Dialogus*. 3 tomos. Paris: [sine nomine], 1476; OCKAM, Guillelmus de. *Dialogus de imperio et pontificia potestate*. In: *Opera Plurima*. Tomus I. Edidit Jodocus Badius Ascensius. Lugduni: Joannes Trechsel, 1494; OCKAM, Guillelmus de. *Dialogus de potestate papae et imperatoris*. In: GOLDAST, Melchior (Ed.). *Monarchia Sancti Romani Imperii*. Tomus II. Francofordiae: Typis Nicolai Hoffmanni, 1614, pp. 392-976. Por fidelidade às edições citadas, mantenho inalteradas as diferentes grafias do nome de Guilherme de Ockham.

atentarão àquilo que está dito e não àquele que o disse. Desse modo, aquiescendo plenamente à metodologia proposta pelo discípulo, o mestre lhe pede que comece a enunciar as perguntas a serem respondidas³⁵.

No Prólogo (geral) à *Terceira Parte do Diálogo*, a qual mais diretamente concerne ao presente trabalho, a mesma questão metodológica é retomada e aprofundada. Antes disso, porém, o discípulo apresenta suas motivações, bem como o título e a subdivisão da obra. O que o motiva, com efeito, a dar continuidade ao diálogo com seu mestre é o fato de que, na Igreja Militante (isto é, na Cristandade), estejam ocorrendo acalorados embates teológicos e políticos (por exemplo, entre o papa João XXII e os franciscanos e, igualmente, entre ele o sacro imperador Ludovico IV da Baviera). Tais divergências, pelas quais os cristãos acusam, uns aos outros, de cometerem graves heresias, levam os fiéis a disputar, teórica e belicamente, acerca da fé católica; daí este *III Dialogus* ser intitulado, como já foi referido, *Sobre as ações dos que estão altercando sobre a fé ortodoxa*.

A *Terceira Parte do Diálogo*, conforme sumariza o próprio discípulo no Prólogo a ela, seria composta por nove tratados. Todavia, os últimos sete tratados e a metade final do segundo, por nunca terem sido escritos ou por não terem sido encontrados em nenhuma biblioteca europeia, ainda permanecem desconhecidos. Assim sendo, somente do primeiro tratado, subdividido em quatro livros, e dos primeiros três livros do segundo tratado (embora o terceiro livro esteja incompleto; e o quarto e o quinto, totalmente incógnitos) é que existem manuscritos e, por conseguinte, incunábulos, edições críticas e traduções vernáculas³⁶. Os nove tratados, com efeito, versariam acerca dos seguintes temas: (1) o poder do papa e do clero, (2) os poderes e direitos do Império Romano, (3) os atos de João XXII, (4) as ações de Ludovico IV da Baviera, (5) a atuação de Bento XII, (6) as ações de frei

³⁵ Conferir: OCKHAM, Guglielmo di. *Dialogo sul papa eretico* [edição bilíngue latino-italiana, com tradução integral da *Primeira Parte do Dialogus*]. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Alessandro Salerno. Milano: Bompiani, 2015, prólogo, capítulos 1 a 3, pp. 2-7.

³⁶ O *III Dialogus* está integralmente traduzido ao português: OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016]. Todas as citações em língua pátria arroladas no presente trabalho são tomadas dessa edição luso-brasileira preparada por Souza. O *III Dialogus* também está traduzido ao inglês (alguns trechos estão publicados em: OCKHAM, William of. *A Letter to the Friars Minor and Other Writings*. Translated by John Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; o restante está disponível no já referenciado *website* da Academia Britânica: <<https://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus>>). Para uma apresentação geral, conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “Uma visão introdutória à *Terceira Parte do Diálogo* de Guilherme de Ockham”. In: *Theologica*, Braga, v. 46, n. 1, 2011, pp. 137-157.

Miguel de Cesena, (7) a atuação de frei Geraldo Ot, (8) os atos de frei Guilherme de Ockham e (9) as ações de outros cristãos.

Em seguida, é o próprio mestre que sugere ao discípulo que, ao dialogarem, adotem aquele mesmo método já empregado na *Primeira Parte do Diálogo*, isto é, que não haja o envolvimento pessoal nos assuntos debatidos, mas apenas se recite possíveis repostas aos questionamentos levantados (e caso venha a ser exposta alguma opinião pessoal, nunca seja abertamente declarada). Contudo, neste *Prólogo à Terceira Parte do Diálogo*, o mestre justifica essa forma de proceder mediante outra razão: ele teme ser caluniado por aqueles que possam acusá-lo de estar ilegítimamente disputando sobre o poder pontifício. O discípulo, então, tranquiliza seu mestre, dizendo-lhe que não é preciso temer, pois os doutores em Teologia também disputam, muitas vezes, contrariamente à fé católica e, por se tratar de um exercício escolástico, não lhes é imputável nenhum crime ou pecado; portanto, da mesma maneira se pode debater, irrepreensivelmente, a respeito do poder papal. O mestre, assim sendo, concorda com o argumento de seu discípulo e, corroborando-o, acrescenta que, de fato, é permitido arrolar inverdades, desde que neutramente, e que nem sempre é necessário asserir a verdade, até mesmo a católica. Por fim, expressando o objetivo último desta metodologia, o mestre garante que assim procedendo, isto é, expondo inclusive teses erradas e/ou heréticas, se estimulará a inteligência dos estudiosos³⁷.

No *Prólogo* (específico) ao Tratado II do *III Dialogus*, esse método ou modo de proceder é mais uma vez retomado e explicitado com clareza ainda maior. Assim se expressa o discípulo:

Neste [Segundo] Tratado, bem como em todo este *Diálogo* não afirmaremos nada, senão de modo expositivo a respeito dos assuntos a serem investigados. Tu apresentarás as opiniões verdadeiras e as falsas, as consistentes e as fantásticas e tentarás empenhadamente defendê-las. Com efeito, não somente a asserção e a explanação das verdades, mas também os argumentos persuasivos, embora sofisticos, cavilosos e fantásticos, muitas vezes, ocasionalmente, contribuem para o surgimento, a explicitação e a exaltação da verdade, porque através deles os estudiosos exercitam sua inteligência e, por meio da irracionalidade dos mesmos, a verdade oposta brilha mais claramente, pois, do confronto entre dados contrários postos lado a lado, ela surge mais facilmente, resplandece na luz e, igualmente ainda, por intermédio do questionamento, do confronto de

³⁷ Conferir: *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, prólogo, trad. Souza, pp. 67- 69.

ideias e do debate e das respostas aos argumentos contrários, a verdade torna-se mais lúcida³⁸.

Ao que, prontamente, anui o mestre:

Venceste-me pela tua insistência. Por isso, irei tratar aqueles assuntos contigo. Entretanto, não tenho dúvida que se for explicitar aqui o que penso a respeito dos temas a serem investigados, em prejuízo da verdade e em detrimento da justiça, seria caluniado pelos maus. Por esse motivo, aliás, como tu queres, neste tratado de maneira alguma indicarei qual das opiniões arroladas eu estimo que deva ser tida como certa, pois, procedendo desse modo a verdade não correrá perigo, ao contrário, será evitado, pelo fato que, conforme acredito, devido ao meu assentimento, ninguém iria firmemente aderir à verdade, mas muitos, como temo, devido ao ódio da inveja e a maldade do rancor a impugnariam muito acerbamente por meio de palavras e atos, o que não ignoro que me foi feito por certas pessoas estimuladas pela inveja acerca de outras coisas. No entanto, sempre que notar que a verdade possa ser ressaltada mediante a explicitação do que acredito, não protelarei em divulgar isto através de palavras claras³⁹.

O *Dialogus* é, reconhecidamente, a obra magna do *Menorita Inglês* no que tange ao seu pensamento político; no entanto, discernir quais ideias e teses sejam, efetivamente, as suas e delinear sua teoria política, a partir dessa obra, é empreitada que tem inquietado os mais renomados especialistas⁴⁰:

Por extensión y por intensidad de pensamiento está fuera de duda que se trata de un escrito primordial de Guillermo de Ockham (si no, sencillamente, el más importante). Ahora bien, los obstáculos comienzan por el estado en que el texto se nos ofrece al día de la fecha; la edición de Goldast (1614), reproduciendo la anterior de Trechsel (1494), dista mucho de las condiciones críticas en que ya son accesibles otras obras mayores como la

³⁸ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado II, prólogo, trad. Souza, pp. 344-345.

³⁹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado II, prólogo, trad. Souza, p. 345.

⁴⁰ Conferir alguns pesquisadores que, detidamente, se ocuparam com a investigação dessa dificuldade exegética: LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Volume IV: Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1962, Capítulo 4: "Méthode d'interprétation", pp. 57-70; DAMIATA, Marino. *Guglielmo d'Ockham: Povertà e Potere*. Volume 2: Il potere come servizio: dal principatus dominativus al principatus ministrativus. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1979, Capítulo 1: "Unità di pensiero, credibilità, questioni metodologiche", pp. 5-35; PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el "Dialogus, pars III")*. Madrid: Encuentro, 2005, Parte I: "La obra política de Ockham en perspectiva", capítulo 2: "Historiografía ockhamista", pp. 41-90; SALERNO, Alessandro. "Saggio introduttivo", capítulo 1: "Caratteri generali dell'opera e metodo d'interpretazione". In: OCKHAM, Guglielmo di. *Dialogo sul papa eretico*. Milano: Bompiani, 2015, pp. XVIII-LIV. Também eu, ainda que com objetivos bem específicos, já me ocupei com essa problemática: BORGES, William Saraiva. "Uma metodologia de ensino de Filosofia subjacente às Obras Políticas de Guilherme de Ockham". In: BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo. *Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 185-203, especialmente, pp. 187-192.

Opus nonaginta dierum. Pero no es ésta la dificultad primera, sino otra interna al texto, a saber, lo que he denominado *método anónimo* u *objetivo*: el ocultamiento del autor tras una verdadera nube de argumentos y réplicas, de autoridades y razones, con el fin de evitar la polémica a que su firma daba lugar y conducir la discusión hasta terrenos estrictamente teóricos. El método es tan férreo que no puede adoptarse ningún criterio fijo para la lectura de toda la obra, de modo que lo que aquí apunta la autoría ockhamista (por ejemplo, la opinión del *magister*) puede no hacerlo allí.⁴¹

O primeiro dos obstáculos destacado por Esteban Peña Eguren já está superado, uma vez que, atualmente, se dispõe de uma edição crítica do *Diálogo*; contudo, como ele mesmo destaca, essa não é a maior dificuldade: o assim chamado *método anônimo ou objetivo* é o grande impedimento para uma rápida, eficiente e segura interpretação deste volumoso escrito ockhamiano (bem como das *Oito questões*, nas quais Ockham adota um procedimento similar⁴²). Assim sendo, antes de mais nada, é indispensável que algum critério exegético seja adotado. Com efeito, parece-me que existem, ao menos, cinco critérios possíveis e razoáveis, a saber, o comparativo, o quantitativo, o qualitativo, o formal e o estrutural.

O critério comparativo é um parâmetro externo, pois preceitua que o *Diálogo* e as *Oito questões* devem ser lidos à luz dos ditos “escritos de ocasião”, nos quais Ockham explicitamente declara suas ideias (tais como, o *Contra Benedicto*, o *Pode um príncipe*, o *Brevilóquio*, a *Consulta* e o *Sobre o poder*)⁴³. Esse critério, com efeito,

⁴¹ PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, pp. 433-434.

⁴² É o que se depreende facilmente do *Prólogo* às *Oito questões*: “Talvez esse opúsculo venha a parar nas mãos dos meus inimigos, os quais, movidos pelo ódio, até aquilo que lhes parece ser verdadeiro, se fosse eu a afirmar, fariam de tudo para corromper ou distorcer o seu sentido. Por causa disso, conforme o desejo, empenhar-me-ei em proceder de tal maneira que eles, coagidos pela forma do discurso, venham a dar atenção não a quem argumenta, mas ao que se diz, de maneira que jamais ferirão indignamente a verdade, a não ser que se deixem levar por uma inaudita maldade e por ódio contra mim. Com efeito, assumirei o papel daquele que expõe a questão e examinarei muitíssimas vezes as opiniões contrárias, não só aquelas das quais discordo, mas também aquelas outras com as quais concordo, sem, no entanto, nunca deixar transparecer a minha própria convicção. E algumas vezes, colocando-me no lugar de outrem, conscientemente, argumentarei de modo sofisticado em favor das teses apresentadas, a fim de que, uma vez compreendidos os raciocínios aduzidos em favor delas, o sincero amante da verdade possa ter a ocasião de discernir o certo do errado com a agudeza da pura razão” (*Oito questões*, prólogo, trad. Souza, pp. 19-20).

⁴³ Nitidamente se pode perceber que, nesses “escritos de ocasião”, tal como o *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, a proposta metodológica do *Venerabilis Inceptor* é bastante distinta: “A fim de também não ser devidamente contado entre os que, receando perder os favores humanos, temem falar livremente, esforçar-me-ei neste opúsculo para, com voz livre, impugnar os erros daqueles que, não contentes com os próprios direitos, não se atemorizam em lançar mão nos direitos divinos e humanos dos outros, confiados no favor e no poder temporal. Desejando evitar o fastídio dos leitores, procurarei ser o mais breve possível. Por isso, aquele que desejar ver mais detalhadamente o que aqui lhe parecer omitido, se o quiser, consulte o *Diálogo* muito prolixo, dividido em diversos volumes, no qual são tratados apenas através da comparação e exposição os temas aqui apresentados e inúmeros outros mais difíceis e complicados. Nesta obra procederei relegando o ornamento das palavras, porque não procederei apenas apresentando opiniões, como no citado *Diálogo* e em outras

parte do pressuposto de que a *Opera Politica* ockhamiana forma um *corpus* sistemático argumentativamente coerente. Desse modo, uma leitura global de todas as *Obras Políticas* do *Venerabilis Inceptor*, por força dessa coerência argumentativa sistêmica, permitiria que – com base nos escritos em que suas concepções pessoais são abertamente manifestadas – suas opiniões intencionalmente veladas no *Diálogo* e nas *Oito questões* fossem fielmente identificadas⁴⁴.

Os outros quatro critérios são parâmetros internos, já que nenhum deles requer uma leitura de conjunto das *Obras Políticas* do *Menorita Inglês*; mas, ao contrário, propõe estratégias através das quais a exclusiva análise interna dos escritos possa revelar qual seja o ponto de vista assumido pelo Autor. O critério quantitativo considera a extensão argumentativa, isto é, aqueles argumentos proporcionalmente maiores (em tamanho), se comparados aos demais, conteriam o ponto de visto defendido pelo próprio *Venerabilis Inceptor*⁴⁵. O critério qualitativo, por sua vez, toma como indicador a consistência argumentativa, ou seja, aqueles argumentos que, em relação aos padrões da lógica, possuem maior densidade e validade, encerrariam o posicionamento do Autor. Esse critério, contudo, é duplo: se, por um lado, a força dos argumentos apontaria para a posição ockhamiana; por outro lado, a fragilidade da argumentação sinalizaria as ideias rejeitadas pelo *Menorita Inglês*⁴⁶.

obras [tal como as *Oito questões*], mas afirmarei claramente algumas coisas, e noutras, sem afirmar temerariamente, opinarei” (*Breviloquio*, prólogo, trad. De Boni, pp. 27- 28).

⁴⁴ Para Boehner, esse seria o critério mais adequado: “In order to find out Ockham’s personal views, one must start with works in which the *Venerabilis Inceptor* expresses his own opinions because his main work, the *Dialogus* (composed between 1334 and 1339) and also the *Octo quaestiones de potestate papae* (probably written between 1340 and 1342) were both written in the style of mere discussions of the problem without revealing the personal opinion of the author. His own opinions are expressed in less-known works of which we shall use the *Breviloquium de potestate papae* (composed about 1340), *An princeps* (composed between 1338-1339), and the *Consultatio de causa matrimoniali* (composed about 1341). After Ockham’s opinion has been sufficiently ascertained on the basis of these three works, one may be permitted to identify his opinions as expressed in the other writings” (BOEHNER, Philotheus. “Ockham’s Political Ideas”. In: *Collected Articles on Ockham*. Edited by Eligius Buytaert. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1958, p. 447). Esse é também o entendimento de Lagarde, no volume II de *La naissance de l’esprit laïque*, pp. 61-70. É igualmente o que parece sugerir Damiani, no volume II de *Guglielmo d’Ockham*, p. 24.

⁴⁵ É o que Boehner defende em relação às *Oito questões*, não obstante sua preferência pelo critério comparativo: “As to the *Octo quaestiones*, a generally valid rule would seem to be this: That opinion which, in comparison with the others, is disproportionately more developed and proved represents Ockham’s own opinion” (BOEHNER, *Ockham’s Political Ideas*, p. 447). A mesma regra pode ser igualmente aplicada à interpretação do *Diálogo*.

⁴⁶ Peña Eguren, ao comentar os critérios propostos por Lagarde, assevera que “[...] si la fortaleza de algunos razonamientos sirve de criterio positivo, no es menos útil la debilidad de otros (como criterio negativo)” (PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 46, nota 12). É o que se

O critério formal, por seu turno, é muito mais um alerta do que, propriamente, um parâmetro hermenêutico. O *Diálogo*, com efeito, é uma interlocução entre um discípulo que indaga e seu mestre que lhe redargui. Todavia, é um equívoco presumir que todos os pontos de vista arrolados pelo mestre sejam, efetivamente, assumidos por ele. De fato, já que o mestre é apenas um recitador de opiniões, as quais, no geral, se contradizem entre si, é impossível que todas elas sejam dele; embora, certamente, alguma delas o será⁴⁷. O dilema é, justamente, encontrar algum padrão, ou até mesmo, alguns padrões que indiquem ao leitor, com clareza e certeza, quais sejam, nesse mar de contra-argumentações, os argumentos e as teses do Autor.

O critério estrutural, por fim, atenta para a estrutura argumentativa da obra. Com efeito, os argumentos formulados no *Diálogo* se apresentam como que num crescendo, isto é, o movimento dialético da argumentação (tese) e da contra-argumentação (antítese) progride paulatinamente – com asserções, réplicas e treplicas – até que uma síntese final é exposta e contra ela nenhuma alegação é levantada. Em verdade, essa proposição derradeira parece ser sutilmente aprovada por aquele que poderia confutá-la, a saber, o discípulo; o qual, ao invés de atacá-la, propõe que seja mais pormenorizadamente explanada, como se provocasse o mestre a melhor fundamentar aquela opinião que, por ambos, parece ser julgada como verdadeira. Seria essa opinião, portanto, a que conteria o posicionamento definitivo do *Venerabilis Inceptor*⁴⁸.

Tal critério, outrossim, sem desconsiderar os demais parâmetros, mas, ao contrário, incorporando-os, constitui uma chave exegética muito mais robusta e eficaz, mediante a qual se possa identificar o pensamento ockhamiano⁴⁹. É bem

depreende, ademais, das próprias palavras do mestre, ao final do Prólogo ao *III Diálogo*: “[...] também arrolarei os ensinamentos e as opiniões que reputo erradas, até mesmo as heréticas. Quanto a essas, na medida em que puder, argumentarei mais incisivamente, o que tu também, às vezes, poderás fazer, se te parecer bem” (*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, prólogo, trad. Souza, p. 69).

⁴⁷ Ainda comentando Lagarde, Peña Eguren enfatiza: “En efecto, como regla general no puede identificarse la opinión del maestro con la postura de Ockham; sin embargo, cuando otros criterios indican la posibilidad, la intervención del *magister* asegura casi por completo que pone voz al autor” (PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 46, nota 12).

⁴⁸ Esse importante padrão, embora mencionado apenas rapidamente, não passou despercebido a Peña Eguren: “Con frecuencia también es así cuando se trata de opiniones colocadas en último lugar, a modo de cierre y llave para juzgar las anteriormente expuestas” (PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 46, nota 12).

⁴⁹ Não obstante se refira especificamente à *Primeira Parte do Diálogo*, a seguinte conclusão de Salerno pode ser semelhantemente afirmada a respeito da *Terceira Parte do Diálogo*: “[...] si possono

verdade, contudo, como admite Peña Eguren, “que não se pode adotar nenhum critério fixo para a leitura de toda a obra, de modo que o que aqui aponta a autoria ockhamiana (por exemplo, a opinião do *magister*) pode não fazê-lo ali”⁵⁰. Desse modo, eu não seria tão temerário a ponto de sugerir que este que chamo critério estrutural seja suficiente e/ou apropriado para a leitura de todo o *Diálogo*. De fato, o que posso e pretendo sustentar é que, ao menos para a interpretação do Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo* (o qual é objetivo precípua de análise neste trabalho), o referido critério estrutural representa o parâmetro hermenêutico mais adequado que pude encontrar e, por conseguinte, lançar mão.

Assim sendo, para além deste prólogo, divido o presente estudo em dois capítulos, por sua vez, subdivididos em seções. Na seção 1 do capítulo 1, faço uma sucinta contextualização histórica atinente aos fatos e às ideias que, desde o surgimento do Cristianismo até o término da Idade Média, contribuíram para o desenvolvimento da doutrina da *plenitudo potestatis papalis*. Com a intenção de tornar a exposição mais didática, separo os 17 capítulos que compõem o Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo* em três segmentos. Na seção 2 do capítulo 1, examino os capítulos 1, 2, 3, 4, 10, 11, 13 e 15, nos quais Ockham apresenta cinco possíveis opiniões acerca da plenitude do poder papal, mas fundamenta unicamente aquelas das quais discorda. Na seção 1 do capítulo 2, analiso os capítulos 5, 6, 7, 8, 9, 12 e 14, nos quais, mediante o princípio *lex christiana (vel evangelica) est lex libertatis* e outros argumentos paralelos, o *Venerabilis Inceptor* refuta as quatro opiniões que desaprova. Na seção 2 do capítulo 2, exponho os capítulos 16 e 17, nos quais, ainda que veladamente, o *Menorita inglês* apresenta seu próprio ponto de vista, a saber, a quinta opinião – a *via media* no que tange às relações de poder entre religião (Igreja/Papado) e política (Império/Reinos/Principados). Ao finalizar este trabalho, no epílogo, busco comprovar que a liberdade evangélico-cristã deve ser entendida como liberdade religiosa e política. Por último, arrolo as referências bibliográficas (fontes primárias e estudos) que são citadas ao longo do texto.

individuare sempre come opinioni verso cui l'autore propende quelle che sono quantitativamente più argomentate o non subiscono un procedimento di controargomentazione (con le poche apparenti eccezioni già illustrate e risolte), mentre possono subire obiezioni da parte del *Discepolo*, che vengono sempre sciolte dal *Maestro*. Si potrà verificare successivamente che tali opinioni sono anche quelle qualitativamente meglio argomentate e le uniche coerenti con le altre tracce disseminate nello scritto, con i riferimenti storici esterni relativi ad Ockham e agli altri francescani dissidenti, con il fine pratico dell'opera” (SALERNO, *Saggio introduttivo*, pp. XLII-XLIII).

⁵⁰ PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 434.

Capítulo I

A PLENITUDO POTESTATIS PAPALIS

1 Delineamento histórico e teórico: quatorze séculos de fatos e ideias

A hierocrática doutrina da *plenitudo potestatis papalis in spiritualibus et in temporalibus* é, sem dúvida, a principal responsável pelas recorrentes disputas de poder entre Igreja/Papado e Império/Reinos, as quais sempre foram teórica e belicamente efervescentes desde o surgimento do Cristianismo, durante toda a Idade Média e, *mutatis mutandis*, ainda o são na atualidade. Uma adequada genealogia desse conceito, ainda que breve, nos remete, necessariamente, à pessoa de Jesus Cristo (isto é, o Jesus histórico/humano e divino), de quem o *Bispo de Roma*, doutrinalmente, é vigário na terra. Todavia, é surpreendente e intrigante que o Nazareno possa estar na origem desses conflitos de poder entre religião e política, justamente ele que, conforme os *Evangelhos Sinóticos*, afirmou: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”⁵¹. E, além disso, de acordo com o *Evangelho de São João*, também declarou: “meu reino não é deste mundo”⁵².

Dessas perícopes se pode inferir que, segundo Jesus, os poderes eclesial e civil devem ser independentes, bem como que sua realeza é espiritual e não temporal. Ora, se tais passagens eram conhecidas e aceitas pela Cúria Romana, em particular, e pela Cristandade, em geral, como é possível que os vigários de Cristo se pretendessem detentores de uma plenitude de poder, não só no âmbito espiritual, mas, sobretudo, na esfera temporal, a qual nem o próprio Cristo possuía? De fato, a história nos mostra que certos representantes nem sempre seguiram o exemplo e os ensinamentos daquele que representavam.

No entanto, não me detenho aqui em elaborar uma ampla genealogia histórico-teórica, descrevendo a gênese e a evolução dos fatos e das teorias atinentes à plenitude do poder papal, pois meu objetivo precípuo é analisá-la,

⁵¹ *Mateus* 22, 15 -22; *Marcos* 12, 13 -17; *Lucas* 20, 20 -26.

⁵² *João* 18, 33 - 36.

especificamente, a partir do Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo* de Guilherme de Ockham. Desse modo, na presente seção, apenas delinear alguns dados e, como num sumário, apresento uma sucinta contextualização cronológica. Em seguida, na seção seguinte, passo ao exame do conceito de *plenitudo potestatis papalis* a partir da mencionada obra ockhamiana.

A Igreja Cristã, ao menos no que se refere aos seus princípios fundamentais, foi fundada por Jesus Cristo, o qual escolheu discípulos e apóstolos e os encarregou com a missão de espalhar a *Boa Nova* (isto é, o *Evangelho*) entre todos os povos e nações. A nova religião, rapidamente, se propagou e, com o ímpeto missionário de São Paulo, chegou até Roma. Entretanto, assim como a vida e os ensinamentos de Jesus já lhe haviam acarretado a cruel morte de cruz, da mesma forma, todos os seus seguidores encontraram um infeliz e similar destino. O Cristianismo, portanto, teve seu fundador e seus primeiros adeptos atrozmente martirizados e foi perseguido pelas autoridades romanas até o início do século IV.

De fato, foi somente no ano de 313, quando o neoconverso imperador Constantino I promulgou o Édito de Milão, que o Cristianismo obteve a liberdade de culto e, então, passou a ser permitido ao lado das demais religiões existentes dentro dos limites do Império Romano. Contudo, no ano de 380, quando imperava Teodósio I, mediante o Édito de Tessalônica, o Cristianismo deixou de ser uma mera religião entre as demais: tornou-se a religião oficial de todo o orbe sob o qual se estendia a égide romana. É, pois, neste contexto que propriamente têm início as chamadas relações de poder entre *Sacerdotium* e *Regnum*.

A história é longa, quase mil e quinhentos anos, do século I até o XIV: nasce a Igreja Cristã (séc. I) e se alia ao Império Romano (séc. IV)⁵³; despontam as ideias políticas de Santo Agostinho sobre a proeminência do poder espiritual (séc. IV-V)⁵⁴ e

⁵³ Conferir: RIBEIRO, Daniel Valle. "A Igreja nascente em face do Estado Romano". In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 8-19.

⁵⁴ Conferir: AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução de J. Dias Pereira. 3 volumes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991 (vol. 1), 1993 (vol. 2) e 1995 (vol. 3); ARQUILLIERE, Henri-Xavier. *L'Augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*. Paris: Vrin, 1934; RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. "A Civitas Política de Agostinho: uma leitura a partir do Epistolário e do *A Cidade de Deus*". In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 20-38; ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino. "El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico-religioso". In: ROCHE ARNAS, Pedro (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Ramón Areces, 2010, pp. 41-64; HINRICHSSEN, Luís Evandro. "Agostinho e a Cidade: de Deus ou dos homens?". In: *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 1, n. 1, 2012, pp. 33-58.

as doutrinas do papa Leão Magno, a quem se atribui a criação da expressão *plenitudo potestatis papalis* (séc. V)⁵⁵; surge a carta definitiva do papa Gelásio I ao basileu bizantino Anastácio I sobre a *auctoritas* papal e a *potestas* imperial (séc. V)⁵⁶; emerge a figura de Gregório Magno como grande soberano do Ocidente (séc. VI-VII)⁵⁷; aparece a suposta *Donatio Constantini* (séc. VIII), segundo a qual, no século IV, o Império Romano do Ocidente teria sido doado, por Constantino Magno, ao papa Silvestre I⁵⁸; com a coroa de Carlos Magno, realizada pelo papa Leão III, ocorre pretensa *Translatio Imperii*, isto é, a transferência do Império dos gregos para os germanos (séc. VIII)⁵⁹ e com Oto (ou Otão) I e seus descendentes, a aspiração à teocracia imperial ganha novo impulso⁶⁰.

No século XI, na tentativa de pôr fim à *Querela das Investiduras* e, assim, refrear o cesaropapismo germânico, Gregório VII promulga seu autocrático *Dictatus Papae*⁶¹. No século seguinte, destacam-se Hugo de São Vitor e João de Salisbúria e, sob a pena de São Bernardo de Claraval, ganha força a célebre *alegoria dos dois gládios*, mas as contendas entre o imperador Frederico I, o Barba Ruiva, e os papas Adriano IV e Alexandre III, e entre este último pontífice e Henrique II da Inglaterra, não deixam de ser acirradas⁶². O século XIII, por sua vez, testemunha a conversão e

⁵⁵ Conferir: RIBEIRO, Daniel Valle. "Leão I: a Cátedra de Pedro e o Primado de Roma". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 39-52.

⁵⁶ Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. "O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 53-77.

⁵⁷ Conferir: RIBEIRO, Daniel Valle. "Sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 78-96.

⁵⁸ Conferir: BERTELLONI, Francisco. "El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*: aspectos históricos, políticos y filosóficos del documento papal". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 97-116.

⁵⁹ Conferir: NUNES, Ruy. "O dever de fidelidade no *Manual de Dhuoda*". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 117-130.

⁶⁰ Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. "A teocracia imperial no fim da Alta Idade Média". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 184-204.

⁶¹ Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BARBOSA, João Moraes. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 1: "O período gregoriano", pp. 13-62.

⁶² Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BARBOSA, João Moraes. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 2: "A hierocracia e a teocracia régia no século XII", pp. 63-104.

a vida pauperística de São Francisco de Assis⁶³, o surgimento da Ordem dos Frades Menores e do emblemático problema teológico-político da pobreza evangélico-franciscana⁶⁴ e, conseqüentemente, o desenvolvimento da chamada Escola Franciscana⁶⁵. Ainda neste século, destaca-se o proeminente Inocêncio III e suas hiocráticas decretais, tais como a *Solitae*, dirigida ao basileu Aleixo III, e a *Venerabilem*, através da qual sancionou a *Translatio Imperii*⁶⁶. É também a centúria dos igualmente autocráticos Gregório IX e Inocêncio IV e dos impasses entre estes e o imperador Frederico II. Do ponto de vista das teorizações filosófico-políticas, é a época de Tomás de Aquino⁶⁷ e Dante Alighieri⁶⁸.

A sucessão de fatos e teorias concernentes à doutrina da plenitude do poder papal é, sem dúvida alguma, imensamente maior do que a apresentada (a qual, *causa brevitatis*, dado o escopo do presente trabalho, tive que omitir)⁶⁹. Contudo, se uma analogia pudesse representar toda essa evolução histórica, esta certamente seria a imagem de um pêndulo (ou até mesmo uma gangorra), já que a mais

⁶³ Conferir: TEIXEIRA, Celso Márcio (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Tradução de Celso Márcio Teixeira, Ary Estêvão Pintarelli, Durval de Moraes, Irineu Gassen e José Carlos Correa Pedroso. 2. ed. Petrópolis, Vozes: 2008; LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução de Marcos de Castro. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2007.

⁶⁴ Conferir: DE BONI, Luis Alberto. "O debate sobre a pobreza franciscana como problema político nos séculos XIII e XIV". In: DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 215-254.

⁶⁵ Conferir: DE BONI, Luis Alberto. "A Escola Franciscana: de Boaventura a Ockham". In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000, pp. 317-338.

⁶⁶ Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BARBOSA, João Moraes. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 3: "Hierocracia e teocracia régia no século XIII", pp. 105-147.

⁶⁷ Conferir: TOMÁS DE AQUINO. "Do reino ou sobre o governo dos príncipes ao Rei de Chipre". Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. In: *Escritos políticos de Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 123-172; FORMENT, Eudaldo. "Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás". In: ROCHE ARNAS, Pedro (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Ramón Areces, 2010, pp. 93-112; DE BONI, Luis Alberto. "Entre a urbe e o orbe: o *De Regno* no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino". In: DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 103-126.

⁶⁸ Conferir: DANTE ALIGHIERI. "Monarquia". Tradução de Carlos do Soveral. In: *Coleção "Os Pensadores"*, volume 8. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 191-232; BERTELLONI, Francisco. "Reflexiones sobre el naturalismo político de Dante". In: STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade dos Homens e a Cidade de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2007, pp. 156-165.

⁶⁹ Para uma exposição sintética e esquemática, conferir: STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, Capítulo 1: "Gênese e evolução da teoria da *plenitudo potestatis*", pp. 15-63, e Capítulo 2: "Gênese e evolução da crítica à teoria da *plenitudo potestatis*", pp. 65-113; DE BONI, Luis Alberto. "O Cristianismo e as raízes da secularização da política". In: LONGHI, Armino José (Org.). *Filosofia, política e transformação*. São Paulo: LiberArs, 2012, pp. 13-28; MCGREADY, William D. "Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in Late Medieval papal hierocratic theory". In: *Speculum*, Chicago, v. 48, n. 4, 1973, pp. 654-674.

marcante característica desse processo é a oscilação, ou melhor, a alternância, entre os dois poderes. De fato, as relações de poder entre Igreja e Estado (Império Romano, Império Bizantino, Sacro Império Romano-Germânico e Reinos da França, da Inglaterra, da Espanha etc.) caracterizam-se, precipuamente, por uma espécie de revezamento ou rotatividade. Em outras palavras, na Sociedade Cristã (ou Cristandade), durante seus mais de mil anos de efetiva existência, ora o poder imperial/régio era hierocraticamente absorvido pelo poder papal (colocando o papa na condição de monarca absoluto *in temporalibus et in spiritualibus*), ora o poder eclesial era teocraticamente subsumido ao poder secular (e assim os potentados civis se tornavam os senhores do Império/Reino e da Igreja). Dois episódios paradigmáticos ilustram notavelmente essa tese: a humilhação imperial em Canossa (séc. XI), quando o excomungado imperador Henrique IV implorou pelo perdão do intrépido papa Gregório VII, e o atentado papal em Anagni (início do séc. XIV), quando os aliados de Felipe IV, o Belo, invadiram os aposentos de Bonifácio VIII, fizeram-no prisioneiro e, segundo a lenda, o teriam esbofeteado⁷⁰.

Desse modo, chegamos ao alvorecer do século XIV⁷¹, onde se destacam esses embates entre Felipe IV e Bonifácio VIII⁷² e em cujo cenário se sobressai a implacável bula *Unam sanctam*⁷³ e a atuação dos curialistas Egídio Romano⁷⁴ e Tiago de Viterbo⁷⁵, bem como a equilibrada contrarresposta de João Quidort⁷⁶. Em

⁷⁰ Conferir: ROSA, José Maria Silva. "De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal". In: ROSA, José Maria Silva (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 17-35.

⁷¹ Conferir: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 4: "Na aurora do século XIV", pp. 149-204.

⁷² Conferir: DE BONI, Luis Alberto. "O Pontificado de Bonifácio VIII". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016, pp. 3-48.

⁷³ Conferir: BOER, Nicolas "A bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e o Estado". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *Pensamento Medieval: X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília*. Santos: Leopoldianum; São Paulo: Loyola, 1983, pp. 125-143.

⁷⁴ Conferir: EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt Goldeman e Luis Alberto De Boni. Introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989; ROCHE ARNAS, Pedro. "Sub Ecclesia et per Ecclesiam: natureza del poder político en el pensamiento hierocrático medieval cristiano". In: ROSA, José Maria Silva (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 117-153; VASCONCELLOS, Manoel. "Egídio Romano e o *De ecclesiastica potestate*". In: STREFLING, Sérgio Ricardo; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *De cogitatione politica mediaeva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, pp. 51-72; SILVA, Lucas Duarte. "Egídio Romano e a metafísica do poder". In: BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo. *Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 139-151.

⁷⁵ Conferir: TIAGO DE VITERBO. *Sobre o governo cristão*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2014];

seguida, durante a primeira metade do século XIV, eclodem os acirrados conflitos, agora entre João XXII⁷⁷ e Ludovico IV da Baviera⁷⁸, motivados pela recusa do pontífice em reconhecer a legitimidade da eleição do Bávaro; pelo que avocou para si, mediante a decretal *Si fratrum*, a jurisdição e o governo sobre Império. Ludovico IV, que nesse ínterim fora excomungado, não tardou a revidar: primeiramente, através do audaz *Manifesto de Sachsenhausen*, no qual imputou a João XXII a heresia de não reconhecer a absoluta pobreza de Cristo, dos apóstolos e dos franciscanos; e em seguida, depondo João XXII, por meio do decreto *Cunctos populos*, e fazendo com que se elegeisse um novo papa, isto é, um antipapa, o franciscano Nicolau V. Com efeito, esse é o contexto histórico imediato⁷⁹ no qual se inserem os protagonistas teóricos do pensamento político Tardo-Medieval⁸⁰, a saber, Álvaro Pais⁸¹, Marsílio de Pádua⁸² e Guilherme de Ockham⁸³, autor estudado no presente trabalho.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “Um modelo paradigmático do pensamento hierocrático: o *De regimine christiano*”. In: *Theologica*, Braga, série II, v. 48, n. 2, 2013, 339-364.

⁷⁶ Conferir: JOÃO QUIDORT. *Sobre o poder régio e papal*. Tradução e introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989; MIETHKE, Jürgen. “João Quidort de Paris: *De regia potestate et papali*: ocasião e caráter de um escrito polêmico”. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade dos Homens e a Cidade de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2007, pp.123-132; SILVA, Lucas Duarte. “Sobre a distinção dos poderes no *De regia potestate et papali*”. In: STREFLING, Sérgio Ricardo; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *De cogitatione política mediaeva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, pp. 89-107.

⁷⁷ Conferir: SOUZA, Armênia Maria de. “O Pontificado de João XXII (1316-1334)”. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII e João XXII*. Braga: Axioma, 2016, pp. 211-260.

⁷⁸ Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto *Cunctos Populos* de Deposição do Papa João XXII”. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado*. Braga: Axioma, 2016, pp. 261-304.

⁷⁹ Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 1: “O contexto histórico”, pp. 11-63.

⁸⁰ Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 2: “Os protagonistas”, pp. 64-105.

⁸¹ Conferir: ÁLVARO PAIS. *Estado e pranto da Igreja*. Vol. 1. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Lisboa: INIC, 1988; SOUZA, José Antônio de C. R. de; SOUZA, Armênia Maria de. “As dependências textuais de Álvaro Pais no *Liber I* do *De statu et planctu Ecclesiae* e na parte teórico-política do *Speculum Regum*”. In: *La Ciudad de Dios*, Madrid, v. 228, n. 1, 2015, pp. 81-98; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 3: “As ideias sobre o poder espiritual”, subcapítulo “Álvaro Pais”, pp. 133-157, e Capítulo 4: “As ideias sobre o poder temporal e imperial”, subcapítulo “Álvaro Pais”, pp. 233-282.

⁸² Conferir: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O defensor da paz*. Tradução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997; BAYONA AZNAR, Bernardo. “El fundamento del poder en Marsilio de Padua”. In: ROCHE ARNAS, Pedro (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Ramón Areces, 2010, pp. 141-168; STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, Capítulo 3: “Premissas filosóficas da crítica à plenitude potestatis”, pp. 115-147, e Capítulo 4: “O desmantelamento do poder

2 A plenitude do poder papal no *III Dialogus* de Ockham

A doutrina da plenitude do poder papal é apresentada, discutida e refutada por Ockham em diferentes momentos de sua *Opera Politica: en passant* na *Primeira Parte do Diálogo*⁸⁴, nos ditos “escritos de ocasião” (tais como, o *Contra Benedicto*, o *Pode um príncipe*, o *Brevilóquio*, a *Consulta* e o *Sobre o poder*)⁸⁵, nas *Oito questões*⁸⁶ e na *Terceira Parte do Diálogo*⁸⁷. Com efeito, o tema não é acidentalmente recorrente, ao contrário, de tal forma perpassa os escritos políticos do *Venerabilis Inceptor*, que pode ser considerado o *leitmotiv*⁸⁸, o epicentro⁸⁹ e/ou o centro gravitacional⁹⁰ de sua Filosofia Política.

papal na *Dictio II* do *Defensor Pacis*”, pp. 149-268; SILVA, Lucas Duarte. *Defensor Pacis: um estudo a partir das causas*. Pelotas: NEPFil Online, 2013; SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 3: “As ideias sobre o poder espiritual”, subcapítulo “Marsílio de Pádua”, pp. 106-133, e Capítulo 4: “As ideias sobre o poder temporal e imperial”, subcapítulo “Marsílio de Pádua”, pp.197-233; MORGADO, Miguel. “Marsílio de Pádua e a reunificação do político”. In: ROSA, José M. S. (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp 155-179.

⁸³ Para uma sucinta, porém abrangente, apresentação do pensamento político de Ockham, conferir: BOEHNER, Philotheus. “Ockham’s Political Ideas”. In: *Collected Articles on Ockham*. Edited by Eligius Buytaert. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1958, pp. 442-468; GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 9: “O pensamento político”, pp. 265-306; DE BONI, Luis Alberto. “O não-poder do papa em Guilherme de Ockham”. In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, 2006, pp. 113-128; VOEGELIN, Eric. *História das Ideias Políticas. Volume 3: Idade Média Tardia*. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013, Capítulo 18: “Guilherme de Ockham”, pp. 123-150; BORGES, William Saraiva; LEITE JUNIOR, Pedro. “Uma propedêutica ao pensamento político de Guilherme de Ockham”. In: *Trabalhos premiados – 2014: XXIII Congresso de Iniciação Científica e XVI Encontro de Pós-Graduação*. Pelotas: UFPel, 2016, pp. 167-189.

⁸⁴ Conferir: *Primeira Parte Diálogo*, livro VII, cap. 67. Conferir ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de. “Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de *plenitudo potestatis*”. In: D’AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.). *Studium Philosophiae*. Buenos Aires: Rthesis, 2014, pp. 136-151.

⁸⁵ Conferir: *Contra Benedicto*, livro VI, capítulos 1 a 6; *Pode um príncipe*, capítulos 1 a 6; *Brevilóquio*, livro II; *Consulta*, *passim*; *Sobre o poder*, capítulos 1 a 14. Conferir ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de. “A *plenitudo potestatis papalis* nos ‘escritos de ocasião’ de Guilherme de Ockham”. In: *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. 29, 2012, pp. 31-71; com base, especificamente, no *Brevilóquio* e no *Sobre o poder*, SOUZA, José Antônio de C. R. de. “O conceito de *plenitudo potestatis* na Filosofia Política de Guilherme de Ockham”. 1975. 211 folhas. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

⁸⁶ Conferir: *Oito questões*, questão I. E ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de; COUTO, Johnny T. do. “O conceito de *plenitudo potestatis* na primeira questão das *Octo quaestiones* de Guilherme de Ockham O. Min.”. In: *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, vols. 27-28, 2010-2011, pp. 21-89.

⁸⁷ Conferir: *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I; *Terceira Parte do Diálogo*, tratado II, livro I, cap. 23. Conferir ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de. “O significado de *plenitudo potestatis* na *Terceira Parte do Diálogo* de Guilherme de Ockham”. In: MAGALHÃES, Ana Paula Tavares; LIMA, Marinalva Silveira (Orgs.). *Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2016, pp. 217-245.

⁸⁸ Conferir: SOUZA; COUTO, *O conceito de plenitudo potestatis na primeira questão das Octo quaestiones de Guilherme de Ockham O. Min.*, p. 21.

De fato, tal é a importância dada por Ockham a essa doutrina, ou melhor, à crítica a ela, que a principal parte de sua obra magna, a *Terceira Parte do Diálogo*, começa justamente pelo exame minucioso desse assunto. Desse modo, o Livro I do Tratado I do *III Diálogo*, mais do que o primeiro livro apenas no que se refere à organização interna dessa obra, é o primeiro livro no que tange a própria origem do pensamento político do *Venerabilis Inceptor*⁸⁹. Assim sendo, a partir de agora, passo à análise do mencionado Livro I do Tratado I, intitulado *Sobre o poder do papa e do clero*, da *Terceira Parte do Diálogo* (ênfatizando que, nesta seção, examino apenas os capítulos 1, 2, 3, 4, 10, 11, 13 e 15, tal como anunciado páginas atrás).

No capítulo 1, partindo do pressuposto de que os papas (São Pedro e seus sucessores) receberam alguns poderes de Cristo (por direito divino) e alguns outros dos homens (por direito humano), o discípulo levanta uma série de questionamentos referentes à amplitude e à natureza do poder papal. O discípulo deseja saber, antes de tudo, quanto poder, isto é, a “quantidade” (ou a extensão) de poder, que o romano pontífice tem, ou pode vir a ter, em relação a assuntos espirituais e temporais. Além disso, também quer conhecer qual é a “qualidade” (ou a origem) do poder do papa, isto é, qual poder lhe foi atribuído pela lei divina e qual poder lhe foi assegurado com fulcro nas leis humanas (civis e/ou canônicas).

O discípulo, em seguida, levanta a pergunta crucial que, subsumindo todas as anteriores, pode ser assim formulada: acaso o romano pontífice possui a plenitude do poder espiritual e temporal, de modo que possa fazer e ordenar tudo aquilo que não contradiga a lei divina nem o direito natural? O mestre responde apresentando cinco opiniões⁹⁰, isto é, cinco possíveis respostas, as quais foram assim denominadas por Esteban Peña Eguren⁹¹: curialismo radical, curialismo espiritual, curialismo misto, anticurialismo e via média. Transcrevo-as integralmente, tal como formuladas por Ockham; porém, a cada transcrição, lhes acrescento a respectiva nomenclatura cunhada pelo comentador espanhol:

⁸⁹ Conferir: PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 15.

⁹⁰ Conferir: DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e Potere*, volume II, p. 149.

⁹¹ Conferir: PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 416.

⁹² Conferir: *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 1, trad. Souza, pp. 71-72.

⁹³ Conferir: PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, Parte VI: “Articulación de la potestad civil y de la potestad eclesiástica”, capítulo 14: “Desde la perspectiva de la potestad eclesiástica”, pp. 416-431.

- 1) **primeira opinião** ou **curialismo radical**: “[...] mediante uma disposição de Cristo [*ex ordinatione Christi*], o papa possui a plenitude do poder [*plenitudinem potestatis*] tanto sobre a esfera espiritual [*in spiritualibus*] quanto sobre a temporal [*in temporalibus*], de modo que pode regularmente [*regulariter*] fazer tudo o que quiser em cada caso [*in omni casu*] que não se opõe explicitamente à lei de Deus [*contra legem Dei*] e à lei da natureza [*contra ius naturae*]”;
- 2) **segunda opinião** ou **curialismo espiritual**: “[...] com base na lei divina [*ex iure divino*], o papa possui a plenitude do poder [*plenitudinem potestatis*] no tocante a assuntos espirituais [*in spiritualibus*], mas não sobre questões temporais [*non in temporalibus*]”;
- 3) **terceira opinião** ou **curialismo misto**: “[...] em parte, por força de uma ordem de Cristo [*ex ordinatione Christi*] e, em parte, graças a uma determinação humana [*ex ordinatione humana*], o papa possui a plenitude do poder [*plenitudinem potestatis*]”;
- 4) **quarta opinião** ou **anticurialismo**: “[...] o papa não possui a plenitude do poder [*plenitudinem potestatis*], nem mediante a lei divina [*nec a iure divino*], nem com base na lei humana [*nec a iure humano*], nem regular [*neque regulariter*] nem ocasionalmente [*neque casualiter*] ou em cada caso [*in omni casu*] [...]”;
- 5) **quinta opinião** ou **via média**: “[...] o papa não possui simples [*simpliciter*] e regularmente [*regulariter*] a plenitude do poder [*plenitudinem potestatis*], graças à lei divina [*nec a iure divino*] ou mediante a lei humana [*neque a iure humano*], mas, por força da lei divina [*a iure divino*] ou de uma disposição especial de Cristo [*ex speciali ordinatione Christi*], ele possui ocasionalmente [*casualiter*] ou em algum caso [*in casu*] tal plenitude do poder [*plenitudinem potestatis*]”.

É difícil identificar, com precisão, quem sejam os propositores dessas cinco opiniões, uma vez que, em seu método anônimo, Ockham oculta tanto o próprio ponto de vista, como aquele defendido pelos seus opositores⁹⁴. Contudo, em maior ou menor medida, as três primeiras opiniões (e, máxime, a primeira delas) pertencem aos eminentes curialistas de então, por exemplo, Egídio Romano⁹⁵, Tiago de Viterbo⁹⁶ e Álvaro Pais⁹⁷. No que se refere à quarta opinião, mais facilmente se pode reconhecer que nela estão elencadas algumas teses sustentadas por Marsílio de Pádua em seu *Defensor Pacis*⁹⁸. A quinta opinião, por sua vez, tal como evidencio na seção 2 do capítulo 2 deste estudo, sem margem alguma de dúvida, pode ser discernida como a resposta ockhamiana ao problema em pauta.

Nos capítulos seguintes do Livro I do Tratado I do *III Diálogo*, através do diálogo entre o mestre e o discípulo, Ockham procura apresentar os argumentos com que seus oponentes costumavam fundamentar as quatro primeiras opiniões: nos capítulos 2, 3 e 4, são apresentados argumentos a favor da primeira opinião; nos capítulos 10 e 11, argumentos favoráveis, respectivamente, à segunda e à terceira opiniões; nos capítulos 13 e 15, argumentos em defesa da quarta opinião.

O curialismo radical, que prefiro chamar de hierocracia absoluta (cujos defensores sustentam que o papa possui, regularmente, a plenitude do poder espiritual e temporal, tendo como fulcro a lei divina e sendo restringida somente pela própria lei divina e pelo direito natural), é a mais extremada de todas as opiniões curialistas e/ou hierocráticas e aquela mais extensamente fundamentada e combatida por Ockham.

As outras duas posturas curialistas, a espiritual e a mista (de acordo com as quais, respectivamente, (1) por direito divino, o pontífice romano possui, regularmente, a plenitude do poder apenas no âmbito espiritual e/ou (2) a possui,

⁹⁴ Conferir: PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 417, nota 153.

⁹⁵ Conferir: EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução de Cléa Pitt Goldeman e Luis Alberto De Boni. Introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁹⁶ Conferir: TIAGO DE VITERBO. *Sobre o governo cristão*. Tradução, introdução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2014].

⁹⁷ Conferir: ÁLVARO PAIS. *Estado e pranto da Igreja*. Vol. 1. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução de João Moraes Barbosa. Prefácio de Francisco da Gama Caeiro. Lisboa: INIC, 1988.

⁹⁸ Conferir: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O defensor da paz*. Tradução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. Introdução de José Antônio de C. R. de Souza, Francisco Bertelloni e Gregório Piaia. Petrópolis: Vozes, 1997. Conferir também: SOUZA, *As relações de poder na Idade Média Tardia*, pp. 158-159; DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e Potere*, volume II, pp. 157-159.

regularmente, em ambas as esferas, mas com base tanto na lei divina, quanto nas leis humanas), por representarem formas mitigadas de hierocracia e como que subtipos do curialismo radical, foram menos merecedoras do empenho de Ockham no sentido de fundamentá-las e/ou refutá-las. De fato, nas *Oito questões*, o *Venerabilis Inceptor* sequer menciona outra tese hierocrática senão a dita radical e/ou absoluta⁹⁹. Nos chamados “escritos de ocasião”, da mesma forma, se observa apenas a presença desta que no *III Dialogus* é a primeira opinião¹⁰⁰.

Em defesa do curialismo radical, o mestre arrola diversos argumentos embasados nas *Sagradas Escrituras* e no *Código de Direito Canônico*. O primeiro, deles, explanado no capítulo 2 do Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo*, é o célebre “*Tu es Petrus etc.*”, recolhido do *Evangelho de São Mateus*¹⁰¹:

A primeira opinião parece estar fundamentada nas palavras do *Evangelho*, na verdade, do próprio Cristo, O qual disse a Pedro, como podemos ler em *Mateus 16*: “Dar-te-ei as chaves do reino dos céus e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus”. Dessas palavras, colige-se que Cristo deu a São Pedro e, por extensão, aos sucessores dele, a plenitude do poder, sem qualquer exceção, de modo que podem fazer tudo o que desejarem, porque “tudo” deve ser entendido como uma expressão geral, conforme está escrito na distinção 19, cânone *Si Romanorum*, e na Causa 1, questão 1, cânone *Sunt nonnulli*, e na Causa 14, questão 3, cânone *Putant*.¹⁰²

⁹⁹ “[...] o papa possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e temporal, de tal modo que pode fazer tudo o que quiser, desde que não seja expressamente contra a lei divina nem contra o direito natural, embora possa ser contra o direito dos povos, o direito civil e o canônico” (*Oito questões*, questão I, cap. 2, trad. Souza, p. 23).

¹⁰⁰ “[...] o papa recebe de Cristo a plenitude do poder, tanto sobre a esfera espiritual quanto sobre a temporal, de maneira que, graças ao poder absoluto que detém, pode fazer tudo [o que quiser] que não seja contrário à lei divina ou à lei da natureza e, por esse motivo, todos os cristãos estão obrigados a obedecer-lhe em tudo, como algo necessário à sua salvação” (*Contra Benedito*, livro VI, cap. 2, trad. Souza, p. 27). “[...] há uma opinião defendida por algumas pessoas, segundo a qual o papa recebeu de Cristo a plenitude do poder, tanto na esfera temporal quanto na espiritual, de modo que pode ordenar tudo o que quiser àqueles que estão subordinados à sua autoridade, desde que não haja proibições a respeito disso, nem na lei divina, nem na natural” (*Pode um príncipe*, cap. 1, trad. Souza, p. 81). “[...] esta plenitude [do poder], da qual alguns afirmam que o papa a recebeu de Cristo de tal modo que pode, por direito, tanto no temporal como no espiritual, tudo que não repugna ao direito natural ou à lei divina” (*Brevilóquio*, livro II, cap. 1, trad. De Boni, p. 46). Conferir ainda: *Consulta*, trad. Souza, p. 159; *Sobre o poder*, cap. 1, trad. Souza, pp. 173-174.

¹⁰¹ Conforme São Mateus, em sua redação do *Evangelho*, essas teriam sido as palavras proferidas por Jesus Cristo, no momento em que São Pedro professou a divindade e a filiação divina do Nazareno: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja; e as portas do Inferno não prevalecerão contra ela. Dar-te-ei as chaves do Reino dos Céus; e tudo o que ligares [*quodcumque ligaveris*] sobre a terra, será ligado nos céus, e tudo o que desligares [*quodcumque ligaveris*] sobre a terra, será desligado nos céus” (*Mateus 16*, 18 - 19). Optei por traduzir essa perícopa diretamente da *Vulgata*, pois as traduções bíblicas que consultei não me pareceram expressar com fidelidade o sentido do texto latino. De fato, a melhor tradução para o pronome “*quodcumque*”, tanto em geral, quanto neste contexto específico, parece-me que seja “tudo o que” ou ainda “qualquer coisa que”.

¹⁰² *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 2, trad. Souza, p. 72. Nas demais obras ockhamianas, esse mesmo argumento é sempre o primeiro a ser aduzido em defesa da pretensa

A doutrina da plenitude do poder papal está diretamente relacionada com duas outras doutrinas bíblico-teológicas: a doutrina do Primado de Pedro (*Commissio Petri*) e a doutrina do Poder das Chaves (*Potestas Clavium*). Aliás, a plenitude potestatis nada mais seria que o corolário imediato da *Commissio Petri* e da *Potestas Clavium*¹⁰³. De fato, a fundamentação para tal supremacia pontifícia, nas esferas espiritual e secular, era coligida dos textos do *Novo Testamento*, principalmente da citada perícopes do *Evangelho de São Mateus* que, segundo a doutrina católica, narraria o momento em que Cristo conferiu a Pedro o primeiro lugar no colégio apostólico e o poder de ligar-desligar (*potestas ligandi et solvendi*).

Desse modo, a partir do conciso e enigmático “*Tu es Petrus etc.*”, os papistas concluíam que o pescador Pedro fora elevado pelo Nazareno a condição de Príncipe dos Apóstolos, tendo recebido de Cristo o primado apostólico, isto é, a dignidade de ser o primeiro entre os demais apóstolos e discípulos. Além disso, ainda teria recebido um duplo poder, alegoricamente simbolizado pelas chaves, para que tudo o que ligasse-desligasse sobre a terra (poder temporal) ficasse, igualmente, ligado-desligado nos céus (poder espiritual).

plenitude do poder papal: “[...] essas pessoas, que defendem tais teses, se fundamentam principalmente naquelas palavras de Cristo, que ele disse ao bem-aventurado Pedro e, na pessoa dele, a todos os seus sucessores, as quais se encontram no *Evangelho de Mateus*, XVI: ‘Dar-te-ei as chaves do reino dos céus. E tudo o que ligares sobre a terra, será ligado nos céus e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus’. Haurindo-se nessas palavras, tais pessoas inferem que Cristo prometeu a plenitude do poder, isenta de qualquer limite, ao bem-aventurado Pedro e, na pessoa dele, aos seus sucessores, os sumos pontífices, de forma que pode ordenar tudo que o desejar, porque, numa afirmação genérica, tudo deve estar contemplado, conforme se lê no *Decreto*” (*Pode um príncipe*, cap. 1, trad. Souza, pp. 81-82); “Alguns costumam reforçar esta asserção principalmente com aquelas palavras de Cristo a Pedro: ‘Eu te darei as chaves do reino dos céus. Tudo o que ligares sobre a terra será ligado nos céus e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus’. Com estas palavras, como parece, Cristo prometeu a Pedro tal plenitude de poder, que ele, sem qualquer exceção, pode tudo na terra. De fato, numa palavra genérica deve ser compreendido tudo” (*Brevilóquio*, livro II, cap. 2, trad. De Boni, p. 46); “[...] sem ter estabelecido exceção alguma, nem sobre as coisas espirituais nem sobre as temporais, como tinha prometido, Cristo conferiu a plenitude do poder ao bem-aventurado Pedro e, por extensão, a todos os seus sucessores, como se acha escrito no *Evangelho de Mateus*, 16 [18-19], ao lhe dizer: ‘Tu és Pedro’ etc., e em seguida: ‘Tudo o que ligares no céu será ligado na terra’ etc. Logo, tampouco nós devemos excetuar algo de seu poder. Por conseguinte, não só na esfera espiritual, mas também na temporal, o papa possui a plenitude do poder” (*Oito Questões*, questão I, cap. 2, trad. Souza, p. 24). Conferir ainda: *Consulta*, trad. Souza, p. 159; *Sobre o poder*, cap. 5, trad. Souza, pp. 180-182.

¹⁰³ Ockham já debatera essas questões na *Primeira Parte do Diálogo*, livro V, capítulos 14 a 22. No entanto, ainda retomará a discussão na *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro IV. Conferir: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “Revisitando *I Dialogus* V, capítulos 14-22”. In: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Zaragoza, v. 23, 2016, pp. 31-54; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “A argumentação política de Ockham a favor do Primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua”. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 473-484.

Em síntese, ao conceder a Pedro a primazia em relação aos demais apóstolos e a competência de tudo ligar-desligar, Cristo teria cominado a este, por consequência, a plenitude do poder nos âmbitos secular e espiritual (*plenitudo potestatis in saecularibus et spiritualibus*). Ora, os papas são os sucessores de Pedro e, portanto, os mesmos poderes possuídos por ele seriam identicamente estendidos àqueles que o sucedem. Logo, os romanos pontífices deteriam regularmente (*regulariter*) a *plenitudo potestatis*, isto é, o absoluto e supremo poder sobre toda a Cristandade, tanto nos assuntos referentes à vida religiosa dos fiéis quanto no tocante à organização civil e política da sociedade.

O discípulo, na sequência, com base no *Livro Extra das Decretais* e na *Glosa* a este, levanta uma objeção: “[...] muitas vezes, uma expressão com um sentido geral não deve ser amplamente entendida [...]”¹⁰⁴. Com o objetivo de justificar sua contestação, o discípulo arrola 11 exemplos extraídos dos *Evangelhos* e das *Cartas* de São Paulo e de São Pedro, nos quais afirmações genericamente proferidas não são tomadas em sentido irrestrito, mas, ao contrário, admitem exceções. Por essa razão, conclui que, em relação às emblemáticas palavras dirigidas por Cristo a São Pedro, “[...] não se pode inferir, sem admitir-se alguma exceção, que todos os mortais estão submissos em tudo aos sucessores de São Pedro, a tal ponto que exercem a plenitude do poder sobre todos os homens [...]”¹⁰⁵.

O mestre, de imediato, estribando-se no *Decreto de Graciano*, no *Livro Extra das Decretais* e, mormente, na já mencionada decretal *Solitae*, do papa Inocêncio III, procura redarguir a impugnação apresentada pelo discípulo, mas o faz tão somente retomando o argumento principal com base noutras autoridades. Conforme Inocêncio III, *apud* Ockham, “o Senhor disse a Pedro e, na pessoa dele, aos seus sucessores: ‘tudo o que ligares na terra será ligado nos céus’, nada tendo excluído, pois disse: ‘tudo’”¹⁰⁶. E, assim, conclui o mestre: “dessas palavras, colige-se que nada deve ser excluído do poder dado por Cristo a São Pedro e aos seus

¹⁰⁴ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 2, trad. Souza, p. 73.

¹⁰⁵ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 2, trad. Souza, p. 74.

¹⁰⁶ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 2, trad. Souza, p. 75. Para a tradução de alguns excertos da decretal *Solitae*, conferir: SOUZA; BARBOSA, *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*, Documento 27: “Decretal *Solitae* de Inocêncio III a Aleixo III de Constantinopla”, pp. 130-131. Nas *Oito questões*, questão I, cap. 9, trad. Souza, pp. 56-58, Ockham detém-se com vagar na explicitação do sentido com que essas palavras devam ser interpretadas.

sucessores. Portanto, o papa possui tal plenitude do poder [sobre todos os assuntos espirituais e seculares] porque a recebeu de Cristo”¹⁰⁷.

No capítulo 3, o mestre aduz um segundo argumento, cuja premissa maior é a seguinte: “aquele que, por força de um preceito divino, deve ser obedecido em tudo e em nada deve ser contestado recebe imediatamente de Deus tal plenitude do poder”¹⁰⁸. A premissa menor, por sua vez, é essa: “[...] por força de um preceito divino, o papa deve ser obedecido em tudo e não deve ser contestado em nada [...]”¹⁰⁹, o que é confirmado pelo *Decreto de Graciano*, em diferentes cânones atribuídos aos papas Gregório IV, Estevão V e Leão I, e por dois argumentos complementares, nos quais essa mesma premissa menor do silogismo principal tornar-se a conclusão dos argumentos secundários. Daí, então, se segue o corolário do segundo argumento principal, assim formulado pelo mestre:

Disso tudo se colige que, por força de um preceito de Deus ou da disposição de Cristo, Pedro e seus sucessores devem ser obedecidos em tudo e não têm de ser contestados em nada. Logo, por força de uma disposição de Cristo, o papa possui a plenitude do poder tanto na esfera espiritual quanto na temporal, de modo que pode fazer tudo o que em si mesmo não é ilícito, isto é, aquelas coisas que não podem se tornar ilícitas somente por uma disposição ou vontade [humana].¹¹⁰

No capítulo 4, o último e o mais longo em que o mestre, atendendo a solicitação do discípulo, busca fundamentar o curialismo radical, são arrolados mais alguns argumentos (e outros retomados) com o escopo de comprovar que é com fulcro na lei divina que o pontífice romano possui regularmente a plenitude do poder espiritual e temporal. Enuncio-os, sinteticamente, da seguinte maneira: (1) o sumo pontífice está isento de obedecer às leis positivas; (2) foi comissionado por Cristo como seu vigário; (3) não obteve nenhum poder do ser humano; (4) é herege quem lhe nega seu poder; (5) recebeu de Deus o poder de conceder indulgências; (6) não é lícito julgá-lo ou disputar sobre seu poder; (7) recebeu de Cristo as chaves do Reino dos Céus; (8) pode dispensar contra uma determinação de Cristo e do Apóstolo; (9) justa ou injusta sua sentença deve ser acatada; (10) não deve ser repreendido por ninguém; (11) não pode errar contra a fé e os bons costumes; (12)

¹⁰⁷ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 2, trad. Souza, p. 75.

¹⁰⁸ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 3, trad. Souza, p. 75.

¹⁰⁹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 3, trad. Souza, p. 75.

¹¹⁰ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 3, trad. Souza, p. 77.

tem poder sobre o concílio geral; (13) pode ordenar contra à equidade natural. Assim sendo, ancorado nessas razões, o mestre conclui que o papa detém regularmente a plenitude do poder espiritual e temporal (salvo em relação ao que se opõe às leis divina e natural) e a possui, única e exclusivamente, por força de uma disposição de Deus/Cristo.

Segundo Peña Eguren, o aspecto fundamental do curialismo radical é justamente essa pretensão de que a *plenitudo potestatis* é concedida regularmente ao pontífice por uma ordenação divina (*ex ordinatione Christi*) e que, por essa razão, é intangível e inalienável. Os argumentos favoráveis à plenitude do poder papal, de acordo com o comentador espanhol, podem ser reduzidos a três: Cristo teve a plenitude do poder e a concedeu a Pedro; a plenitude do poder pontifícia procede de Deus; o poder do pontífice é efetivo. Contudo, o mesmo autor problematiza:

[...] la cuestión estará una vez más en comprobar si Cristo desempeño un poder semejante, si lo hicieron así los apóstoles y, de modo más preciso, si el papa como vicario puede disponer de un poder semejante al de su Señor (aun en el caso de que éste hubiera gozado de una plenitud así).¹¹¹

Para os hierocráticas, fundamentados na supracitada perícope do *Evangelho de São Mateus*¹¹², não resta dúvida de que Cristo detivera uma pleníssima potestade, a qual, incondicionalmente, transmitiu a São Pedro e seus sucessores. O *Venerabilis Inceptor*, ao reconstruir os argumentos favoráveis a essa opinião, evidencia a contundência das teses curialistas:

[...] por força de uma disposição de Cristo, o vigário d'Ele possui a plenitude do poder. Ora, como Ele possuiu semelhante plenitude do poder e, ao comissionar Pedro em Seu lugar, nada lhe proibiu em tais assuntos. Logo, por força de uma disposição de Cristo, dado que é Seu vigário, o papa possui a plenitude do poder.¹¹³

Entretanto, demonstrar que Jesus Cristo, enquanto homem mortal, não possuía nenhuma propriedade e nenhum poder secular, é um dos objetivos fundamentais dos primeiros escritos políticos de *Menorita Inglês*, nos quais ele se ocupa com a polêmica referente à pobreza evangélico-franciscana. De fato, de

¹¹¹ PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 418.

¹¹² Conferir: *Mateus* 16, 18 -19.

¹¹³ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 4, trad. Souza, p. 78.

acordo com o *Venerabilis Inceptor*, é notoriamente herética a afirmação de que Jesus Cristo detinha domínio e jurisdição temporais; razão pela qual, o papa João XXII e seus sucessores imediatos, propugnadores dessa tese, foram considerados igualmente heréticos¹¹⁴. Aqui, com efeito, é possível perceber as implicações políticas do teológico problema da pobreza: se Cristo fora efetivamente pobre e não tivera nenhuma forma de poder, então seus vigários não podem reivindicar, legitimamente, nem riqueza nem plenitude de poder, seja espiritual, seja temporal¹¹⁵.

Ademais, os argumentos aduzidos a favor da plenitude do poder papal nos capítulos 2, 3 e 4 do Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo*, se avaliados em sua consistência argumentativa, facilmente terão sua validade lógica solapada ou, ao menos, sua debilidade evidenciada. Antes de tudo, cabe observar que os argumentos alegados nos mencionados capítulos se fundam nas declarações papais, posteriormente inseridas no *Corpus Iuris Canonici*, nas quais os pontífices, visivelmente, legislam em causa própria. Além disso, a argumentação é também falaciosa, pois incorre, patentemente, numa *petitio principii* (petição de princípio)¹¹⁶; onde se pressupõe a conclusão que se pretende demonstrar, isto é, que o papa possui a pretensa *plenitudo potestatis in spiritualibus et in temporalibus*. Assim sendo, mediante os critérios comparativo e qualitativo, aqui rapidamente aplicados, já se pode perceber, com nitidez, que essa primeira opinião (a hierocracia absoluta) não é perfilhada pelo *Menorita Inglês*.

¹¹⁴ Conferir, por exemplo: *Opus nonaginta dierum*, especialmente os capítulos 93 a 96 (*Opera Politica*, vol II, pp. 670-737), cuja tradução do cap. 95, realizada por Carlos Eduardo de Oliveira, pode ser encontrada no *website* do CEPAME; *Epistola ad Fratres Minores* (*Opera Politica*, vol III, pp. 6-17); *Compendium errorum Ioannis papae XXII*, capítulo 5 (*Opera Politica*, vol IV, sobretudo as pp. 47-53); *Tractatus contra Benedictum XII*, livro I, capítulos 15 e 16 (*Opera Politica*, vol III, pp. 205-211); e ainda *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, cap. 27, trad. Souza, particularmente as pp. 243-249.

¹¹⁵ Conferir: PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, Parte III: "Punto de partida: la disputa sobre la pobreza", pp. 143-198; DAMIATA, Marino. *Guglielmo d'Ockham: Povertà e Potere*. 2 volumes. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1978-1979; KILCULLEN, John. "The Political Writings". In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 302-325; DE BONI, Luis Alberto. "Propriedade e poder: aspectos do pensamento político da Escola Franciscana". In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 195-213; BORGES, William Saraiva. "A noção de heresia e sua função no pensamento polêmico-político de Guilherme de Ockham". In: *Filosofia Medieval - XVII Encontro da ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2017 (no prelo).

¹¹⁶ "De hecho, se puede decir que el desarrollo de este argumento cae en una *petitio principii* obvia: tanto las autoridades y los ejemplos como las razones sobreentienden la legitimidad de la plenitud de poder (¡lo que se trata de probar!). [...] tal y como Ockham las formula en el *Dialogus* quieren ser tan fuertes que ellas mismas se desacreditan cayendo prácticamente en el absurdo" (PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, p. 419).

Mais adiante, no capítulo 10 deste Livro I do Tratado I do *III Dialogus*, novamente aquiescendo ao pedido do discípulo, o mestre argumenta favoravelmente à segunda opinião apresentada no capítulo 1, a saber, que o romano pontífice, com base no direito divino, possui regularmente a plenitude do poder na esfera espiritual, mas não a possui nem regular nem ocasionalmente no âmbito temporal. Os argumentos do mestre são sucintos: (1) as coisas seculares devem ser administradas pelos governantes civis e as espirituais, pelo sumo pontífice; (2) a plenitude de poder conferida por Cristo a Pedro, conforme o *Evangelho de São Mateus*¹¹⁷, é unicamente espiritual; (3) o papa pode corrigir e punir os pecadores, o que compete à plenitude de poder espiritual que possui; (4) todas as causas que se relacionam com Deus concernem ao papa em virtude de seu pleno poder espiritual. Ademais, conclui o discípulo, os argumentos favoráveis à primeira opinião, arrolados nos capítulos 2, 3 e 4, também podem ser aduzidos a favor da parte afirmativa dessa segunda opinião, qual seja, que o papa possui regularmente a plenitude do poder apenas no que se refere à dimensão espiritual.

Essa segunda opinião, chamada de curialismo espiritual, de fato, representa uma forma mitigada de hierocracia, pois quem a defende tem como claro objetivo a impugnação, ainda que parcial, do pretense poderio arrogado por alguns papas. Ora, reduzir o exacerbado poder dos pontífices e reconduzi-los ao seu lugar específico de atuação (a saber, aquele concernente à dimensão espiritual) é, evidentemente, a proposta do *Venerabilis Inceptor*. Seria, então, essa segunda opinião a tese ockhamiana? Com efeito, Ockham não assumiria essa posição, pois nesse caso, mesmo que apenas no âmbito espiritual, o pontífice ainda possuiria, regularmente, um pleníssimo poder, pelo qual se tornaria senhor absoluto em matéria de religião. De fato, não parece que o *Menorita Inglês* esteja disposto a arcar com esse “ônus espiritual”, mesmo garantindo certo “bônus material”.¹¹⁸

No capítulo 11, o mestre passa a expor a terceira opinião, isto é, o curialismo misto, assim chamado por ser o posicionamento daqueles que sustentam “[...] que o papa possui [regularmente] a plenitude do poder, tanto sobre a esfera temporal quanto sobre a espiritual, em parte, mediante uma disposição de Cristo, em parte,

¹¹⁷ Conferir: *Mateus* 16, 18 -19.

¹¹⁸ Conferir: PEÑA EGUREN, *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*, pp. 425-426.

por meio de um decreto humano [...]”¹¹⁹. Em sustentação dessa tese são arrolados alguns trechos das *Sagradas Escrituras* e diversos cânones que, tendo sido redigidos por diferentes pontífices, foram posteriormente inseridos no *Decreto de Graciano*.

Diretamente de Cristo, por um lado, o papa recebeu: (1) um pleno poder no foro penitencial, (2) o poder para ensinar todo o povo cristão, (3) o poder para conceder e distribuir as dignidades eclesiásticas e (4) o direito de que os mais importantes assuntos da Igreja lhe sejam apresentados. Dos concílios gerais, por outro lado, o pontífice romano recebeu alguns poderes que não lhe foram atribuídos por Cristo, a saber, os poderes atinentes a tudo aquilo que concerne ao governo de todo o povo cristão, tais como: (1) a autoridade para reunir os concílios, (2) o poder para julgar toda a Igreja, (3) o direito de aos demais ser permitido apelar-lhe, (4) a inapelabilidade de suas sentenças, (5) o direito de que as causas mais importantes de toda a Cristandade lhe sejam apresentadas etc.

Em suma, conclui o mestre: o papa “recebeu a plenitude do poder por meio de uma disposição de Cristo ou através de um decreto humano, ou parcialmente de um ou parcialmente de outro”¹²⁰. Aqui, contudo, é preciso notar que, mesmo com fulcro em ambos os direitos (o divino e o humano), o pontífice continuaria detendo, regularmente, a plenitude do poder espiritual e temporal; razão pela qual, ainda seria um potente soberano. De fato, esse parece ser um plausível indicativo de que a terceira opinião não encerra o posicionamento assumido pelo *Venerabilis Inceptor*.

Mais adiante, no capítulo 13 deste Livro I do Tratado I do *III Dialogus*, o mestre discorre, brevemente, sobre a quarta opinião anunciada no capítulo 1, a saber, o anticurialismo marsiliano, segundo o qual “o papa não tem, regular ou ocasionalmente, a plenitude do poder [espiritual e temporal], nem devido à instituição de Cristo, nem em razão de um decreto humano”¹²¹. Essa opinião se subdivide em outras três, as quais, contudo, convergem na afirmação de que qualquer eventual poder pontifício (seja proveniente de Deus e/ou dos homens, seja espiritual e/ou temporal) não é pleno ou absoluto, mas parcial e limitado.

¹¹⁹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 11, trad. Souza, p. 104.

¹²⁰ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 11, trad. Souza, p. 106.

¹²¹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 13, trad. Souza, p. 108.

O discípulo replica que uma exposição detalhada dos três modos de propor essa opinião tornaria a investigação demasiadamente fastidiosa. Sugere, então, que o mestre apresente os argumentos aduzidos por aqueles que sustentam a primeira das três formas de propô-la, qual seja, “que o papa não recebeu nenhum poder de Cristo além daquele concedido aos outros sacerdotes”¹²². Em verdade, essa é uma tese defendida por Marsílio de Pádua em seu *Defensor Pacis*¹²³, mas Ockham, mantendo-se fiel à sua proposta metodológica de investigação, não revela a identidade dos seus opositores nem assume abertamente qual venha a ser a sua própria posição.

O mestre, com efeito, solícito ao encaminhamento do discípulo, arrola dois argumentos: (1) com fulcro nos escritos de São Jerônimo, inseridos no *Decreto de Graciano*, se assevera que “devido à instituição ou a uma determinação de Cristo, nenhum sacerdote é maior do que o outro, nem quanto ao [sacramento da] ordem nem quanto à administração”; (2) de acordo com o que consta em diversos cânones, isso igualmente “pode ser comprovado pelo fato de, em razão da determinação de Cristo, todos os Apóstolos terem sido iguais a São Pedro em poder”¹²⁴. Por conseguinte, a conclusão de que todos os sacerdotes, por disposição de Cristo, são iguais entre si, não havendo entre eles nenhum que possa ser legitimamente considerado superior aos demais.

Por fim, no capítulo 15, o mestre continua argumentando favoravelmente à quarta opinião. Com efeito, ainda que indiretamente, são elucidadas as outras duas maneiras de propor a quarta opinião: o papa não recebeu, imediatamente, de Cristo nenhum poder pleno e coercivo sobre a esfera temporal, embora possa obtê-lo, não plena, mas limitadamente, da comunidade dos fiéis. De fato, ao pontífice foi concedido, imediatamente, por Cristo algum limitado poder espiritual, em virtude do que, por direito divino, não deve se envolver em assuntos seculares. Caso venha a fazê-lo, o fará unicamente ancorado num decreto humano, isto é, no poder que os

¹²² *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 13, trad. Souza, p. 108 e p. 109.

¹²³ “[...] o Bispo de Roma não possui maior autoridade sacerdotal essencial do que qualquer outro antístite, da mesma forma como São Pedro não a teve em relação aos outros Apóstolos. Na verdade, todos receberam a mesma autoridade de Cristo, numa proporção equivalente e de modo imediato [...]” (MARSÍLIO DE PÁDUA, *O defensor da paz*, parte II, cap. 15, § 7, trad. Souza, p. 414). “[...] Pedro não recebeu imediatamente de Deus um poder maior do que o dos outros Apóstolos, poder esse que lhe assegurava uma preeminência sobre eles, e muito menos a jurisdição coerciva para estabelecê-los no ofício sacerdotal, para separá-los ou destiná-los ao ministério de pregação. (MARSÍLIO DE PÁDUA, *O defensor da paz*, parte II, cap. 16, § 4, trad. Souza, p. 423).

¹²⁴ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 13, trad. Souza, p. 109.

fiéis lhe atribuírem. Pareceria razoável que fosse essa a opinião defendida por Ockham. De fato, alguns renomados pesquisadores, ao analisarem o *III Dialogus*, chegaram a essa conclusão¹²⁵. Contudo, como se pode constatar a seguir, mediante a análise da estrutura argumentativa da obra, bem outra é a tese ockhamiana.

Até o momento, na presente seção, tenho discorrido sobre os capítulos do Livro I do Tratado I do *III Diálogo* nos quais o *Venerabilis Inceptor* apresenta cinco possíveis opiniões a respeito da plenitude do poder papal (capítulo 1) e argumenta a favor das quatro opiniões de que discorda (capítulos 2, 3, 4, 10, 11, 13 e 15). Nas duas seções do capítulo seguinte, as quais constituem o coração deste trabalho, mostro como o *Menorita Inglês* refuta essas opiniões, sobretudo, mediante o argumento da liberdade (próxima seção) e, além disso, elucido qual seja a tese efetivamente defendida por ele, a saber, a via média (última seção). Daqui em diante, se pode considerar, sem dúvida alguma, que os pontos de vista perfilhados pelo mestre contêm, fundamentalmente, as teses assumidas pelo próprio Ockham, ainda que, pelo caráter do método, continue ocultando sua figura.

¹²⁵ Conferir: LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Volume V: Guillaume d'Ockham: Critique des Structures Ecclésiiales. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1963, pp. 223-225; LEFF, Gordon. *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester: University Press; Totowa: Rowman and Littlefield, 1975, Capítulo 10: "Society", pp. 614-643; GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, Capítulo 9: "O pensamento político", especialmente pp. 294-306.

Capítulo II

A LIBERTAS CHRISTIANA (VEL EVANGELICA)

1 A crítica à plenitude do poder papal no *III Diálogo* de Ockham

A hierocrática doutrina da *plenitudo potestatis papalis* é, sem dúvida alguma, o eixo em torno do qual orbitam as *Obras Políticas* do *Venerabilis Inceptor*. Todavia, o cerne de seu pensamento político é, precisamente, a peremptória crítica a esse pretenso poderio arrogado pelos pontífices. Diferentes argumentos (teológicos e filosóficos, bíblicos e jurídico-canônicos, de autoridade e de razão) são aduzidos pelo *Menorita Inglês* com o intuito de refutar essa doutrina. Contudo, o apelo ao princípio *lex christiana (vel evangelica) est lex libertatis*, em todas as *Obras Políticas* de Ockham, é sempre o primeiro argumento a ser alegado e o mais exhaustivamente esquadrinhado¹²⁶.

De fato, nas *Oito questões*, o *Menorita Inglês* afirma que esse argumento é o “que algumas pessoas consideram o mais sólido”¹²⁷; e na *Terceira Parte do Diálogo*, com ênfase ainda maior, assevera que “este é o mais importante ou um de entre os mais relevantes fundamentos ou razões pelo qual algumas pessoas dizem que o papa não possui tal plenitude do poder”¹²⁸. Ademais, diversos pesquisadores que se detiveram em estudar a *Opera Política* do *Venerabilis Inceptor* têm destacado a centralidade e a importância da noção de liberdade cristã (ou liberdade evangélica) para o pensamento político ockhamiano¹²⁹.

¹²⁶ Ver: *Contra Benedicto*, livro VI, cap. 4, trad. Souza, p. 29; *Pode um príncipe*, capítulos 2, 5 e 6, trad. Souza, pp. 82-86, 102-117; *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, capítulos 5, 6, 7 e 12, trad. Souza, pp. 84-95, 107-108; *Brevilóquio*, livro II, capítulos 3, 4 e 17, trad. De Boni, pp. 47-50, 76-77; *Oito questões*, questão I, capítulos 6 e 7, trad. Souza, pp. 41-53; *Consulta*, trad. Souza, pp. 150, 160 e 161; *Sobre o poder*, capítulos 1, 3, 4, 9 e 11, trad. Souza, pp. 173-175, 177-180, 192-193, 195-196.

¹²⁷ *Oito questões*, questão I, cap. 6, trad. Souza, p. 41.

¹²⁸ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 6, trad. Souza, p. 88.

¹²⁹ Cito somente as obras de maior pertinência: LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Volume IV: Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1962, Capítulo 5: “La plénitude de puissance”, seção “La liberté chrétienne”, pp. 84-89; McGRADE, Arthur Stephen. *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*. Cambridge: University Press, 1974, Capítulo 3: “Theory of institutions: secular and spiritual government”, subcapítulo 3: “The functions of ecclesiastical government”, seção “The

Dando continuidade à análise do Livro I do Tratado I, intitulado *Sobre o poder do papa e do clero*, do *III Diálogo*, convém destacar qual seja a estrutura do mencionado Livro I, no que tange à crítica das posturas defendidas pelos oponentes de Ockham. Nos capítulos 5, 6, 7, 8 e 9, o mestre refuta o curialismo radical (primeira opinião) e, por decorrência, o curialismo espiritual (segunda opinião). Nos capítulos 12 e 14, são arrolados, respectivamente, argumentos contrários ao curialismo misto (terceira opinião) e ao anticurialismo marsiliano (quarta opinião).

Os capítulos 5, 6 e 7, por sua vez, constituem o núcleo da argumentação ockhamiana contrária à plenitude do poder papal, pois é neles que o *Menorita Inglês* formula seu profícuo, original e célebre argumento da liberdade, expresso através do princípio *lex christiana est lex libertatis*. No capítulo 5 é apresentado um silogismo em refutação à hierocracia absoluta; no capítulo 6, uma réplica (ou objeções à refutação); no capítulo 7, uma tréplica (ou resposta às objeções refutatórias).

No capítulo 5, o mestre afirma que existem “algumas pessoas que consideram a [primeira] opinião apresentada como sendo **falsa, perigosa, perniciosa e herética**”¹³⁰. Desse modo, com palavras convictas e inequívocas, o mestre expõe o assim chamado *argumentum libertatis*:

gospel's law is a law of freedom”, pp. 140-149; LEFF, Gordon. *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*. Manchester: University Press; Totowa: Rowman and Littlefield, 1975, Capítulo 10: “Society”, pp. 614-643; DAMIATA, Marino. *Guglielmo d’Ockham: Povertà e Potere*. Volume 2. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1979, Capítulo 10: “I principi e la logica di un sistema”, subcapítulo 1: “I presupposti”, seção 2: “Libertà: *lex evangelica est lex libertatis*”, pp. 389-392; ESTÊVÃO, José Carlos. *Sobre a liberdade em Guilherme de Ockham*. 1995. 95 folhas. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Capítulo 3: “A lei da perfeita liberdade” (paginação irregular); MIETHKE, Jürgen. “Lordship and freedom in the political theory of the early 14th century”. In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 485-502; DE BONI, Luis Alberto. “‘Estado’ e ‘sociedade civil’ em Guilherme de Ockham”. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 283-316, especialmente, pp. 304-309; PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham*. Madrid: Encuentro, 2005, Parte I: “La obra política de Ockham en perspectiva”, capítulo 2: “Historiografía ockhamista”, pp. 41-90, e Parte VI: “Articulación de la potestad civil y de la potestad eclesiástica”, capítulo 14: “Desde la perspectiva de la potestad eclesiástica”, pp. 416-431; SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge: University Press, 2007, Capítulo 4: “Papal plenitudo potestatis”, subcapítulo “*Lex christiana est lex libertatis*”, pp. 170-175, e Capítulo 6: “The defense of human freedom”, pp. 232-262; BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009, Capítulo 8: “El pensamiento político de Guillermo de Ockham”, subcapítulo 7: “Los límites del poder ante la libertad de los cristianos”, pp. 329-336; VASCONCELLOS, Manoel. “O poder e a liberdade: poder espiritual e temporal segundo Guilherme de Ockham”. In: VASCONCELLOS, Manoel; SILVA, Lucas (Orgs.). *Studia Mediaevalia*. Pelotas: Santa Cruz, 2011, pp. 167-187; SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. “O significado de plenitudo potestatis na Terceira Parte do Diálogo de Guilherme de Ockham”. In: MAGALHÃES, Ana Paula Tavares; LIMA, Marinalva Silveira (Orgs.). *Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2016, pp. 217-245, especialmente, pp. 219-226.

¹³⁰ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 84 (os grifos são meus).

De fato, por força da instituição de Cristo [*ex institutione Christi*], **a lei cristã é uma lei de liberdade [*lex christiana est lex libertatis*]** com respeito à Antiga Lei [*Veteris Legis*], a qual, em comparação com a Nova Lei [*Novae Legis*], foi uma lei de servidão [*lex servitutis*]. Ora, **se o papa tivesse recebido de Cristo tal plenitude do poder [*a Christo talem plenitudinem potestatis*]**, a tal ponto que pudesse fazer tudo que não se opusesse à lei divina [*non sunt contra legem divinam*] nem à lei natural [*nec contra legem naturae*], por força da instituição de Cristo, **a lei cristã seria uma lei de intolerável servidão [*lex intollerabilis servitutis*]** e com muito maior servidão do que houve na Antiga Lei. **Logo, o papa não recebeu de Cristo tal plenitude do poder, tanto na esfera espiritual quanto na temporal [*ergo papa non habet a Christo talem plenitudinem potestatis tam in spiritualibus quam in temporalibus*].**¹³¹

¹³¹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, pp. 84-85 (os grifos são meus). Em virtude do critério comparativo a que venho recorrendo, como parâmetro complementar de interpretação, julgo oportuno transcrever o dito *argumentum libertatis*, tal como formulado nas demais obras políticas ockhamianas: “Em primeiro lugar, comprova-se isso [que o papa não possui a plenitude do poder] do seguinte modo: como em outro lugar foi dito, a lei cristã é uma lei de liberdade, de acordo com o que se encontra claramente escrito na Sagrada Escritura. Logo, nem todos os fiéis, por força da lei cristã, tornam-se servos do papa, dado que ele, através da disposição de Cristo, não possui sobre a esfera secular todo poder que possuem os senhores temporais sobre seus servos [...]” (*Contra Benedicto*, livro VI, cap. 4, trad. Souza, p. 29); “De fato, prova-se de muitos modos que o papa não possui tal plenitude do poder nos âmbitos espiritual e temporal. Com efeito, na verdade, a lei cristã estabelecida por Cristo é uma lei de liberdade, de maneira que, graças à determinação de Cristo nela não há igual ou maior servidão como existiu na Antiga Lei. [...] Mas, se o papa, por força do mandato de Cristo, possuísse semelhante plenitude do poder nas esferas temporal e espiritual, as autoridades da Escritura Sagrada não teriam dito, nem afirmativa, nem negativamente, que a lei evangélica deve ser entendida como lei de liberdade, porque a mesma seria uma lei de horribilíssima servidão, incomparavelmente maior do que aquela que havia existido na lei mosaica, tanto no âmbito secular quanto no espiritual” (*Pode um príncipe*, cap. 2, trad. Souza, p. 83 e pp. 85-86); “Esta asserção [de que o papa possui a plenitude do poder] não só é falsa e perigosa para a comunidade dos fiéis, mas considero-a também herética. Em primeiro lugar, mostrarei que é herética, porque contradiz manifestamente as Escrituras Divinas. [...] Contudo, a lei de Cristo seria uma servidão de todo horrorosa, e muito maior que a da Lei Antiga, se o papa, por preceito e ordenação de Cristo, tivesse tal plenitude de poder que lhe fosse permitido por direito, tanto no temporal como no espiritual, sem exceção, tudo o que não se opõe à lei divina e ao direito natural” (*Brevilóquio*, livro II, cap. 3, trad. De Boni, pp. 47-48); “O primeiro argumento [contrário à plenitude do poder papal], que algumas pessoas consideram o mais sólido, é o seguinte: conforme os textos sagrados, a lei evangélica, se comparada com a lei mosaica, é uma lei de liberdade e isso deve ser entendido ao menos negativamente no sentido que, seja nas coisas temporais, seja nas espirituais, ela não implica em tanta servidão quanto houve na lei mosaica no que concerne às cerimônias e às práticas exteriores. [...] Ora, se graças à instituição de Cristo e mediante a lei evangélica o papa possuísse tal plenitude do poder, a própria lei evangélica possuiria uma intolerável servidão muito maior do que aquela que a lei mosaica possuiu. [...] Mas isso tudo parece herético a algumas pessoas. Logo, não se admite que o papa possui tal plenitude do poder” (*Oito questões*, questão I, cap. 6, trad. Souza, pp. 41-42); “Com efeito, se porventura o santo padre possuísse tal plenitude do poder, todas as pessoas seriam seus servos, conforme a mais ampla acepção possível do vocábulo servo, o que abertamente contraria a liberdade da lei evangélica, a qual está escrita ou se lê na Sagrada Escritura e, por esse motivo, aquela asserção apropriadamente deve ser computada entre as heresias” (*Consulta*, trad. Souza, p. 161); “Ora, se Cristo tivesse concedido ao bem-aventurado Pedro a plenitude do poder na esfera temporal sobre todos os fiéis, os teria transformado em seus servos, o que contraria manifestamente a liberdade da lei evangélica [...]. De fato, dado que Cristo não deu ao bem-aventurado Pedro a plenitude do poder no âmbito temporal, assim também não lhe concedeu semelhante poder na esfera espiritual. Na verdade, [...] a lei evangélica impõe menor servidão do que a que existiu sob a Antiga Lei [...]” (*Sobre o poder*, cap. 1, trad. Souza, p. 175).

O mestre, na sequência, trata de comprovar a premissa maior (isto é, a proposição de que “a lei cristã é uma lei de liberdade”) e o faz haurindo-se na autoridade das *Sagradas Escrituras*. Com efeito, o *Menorita Inglês* arrola diferentes passagens do *Novo Testamento*, extraídas da *Epístola de São Tiago*¹³², da *Epístola de São Paulo aos Gálatas*¹³³, da *Segunda Epístola de São Paulo aos Coríntios*¹³⁴ e dos *Atos dos Apóstolos*¹³⁵, das quais, clara e efetivamente, se pode depreender que a lei cristã ou evangélica, se comparada à lei mosaica, é uma lei de perfeita liberdade; o que, ademais, ainda é corroborado pela autoridade de Santo Agostinho, cujas asserções foram inseridas no *Decreto de Graciano*: “[...] é indiscutível que a misericórdia de Deus quis que a mesma religião [cristã] permanecesse livre [...]”¹³⁶.

Dando continuidade ao seu longo discurso, o mestre ocupa-se em elucidar a premissa menor, segundo a qual, se o papa possuísse a plenitude do poder, então a lei cristã seria uma lei de servidão insuportável e, até mesmo, maior do que a servidão que houvera na lei mosaica. Todavia, o mestre afirma que essa premissa não precisa ser demonstrada. De fato, pela via do absurdo, ela se mostra evidente, pois se o papa tivesse a plenitude do poder espiritual e temporal, todos os cristãos seriam seus servos e nenhum seria de condição livre. Com efeito, o papa poderia realizar muitas arbitrariedades que, em si, não são contrárias às únicas instâncias capazes de restringir sua suposta *plenitudo potestatis*, quais sejam, a lei divina e o direito natural. O pontífice poderia, por exemplo, destituir imperadores, reis e príncipes de suas dignidades, fazendo-os vassalos seus ou submetendo-os a outros, bem como privar os cristãos leigos de seus bens; e a todos poderia impor, sem possibilidade de desobediência, numerosas e extenuantes supererrogações.

Assim sendo, ancorado nessas premissas, o mestre finaliza seu silogismo retomando os quatro adjetivos com os quais, inicialmente, havia caracterizado a pretensa *plenitudo potestatis papalis*:

Do que foi explanado, conclui-se que a predita opinião acerca da plenitude do poder do sumo pontífice não só deve ser considerada como **falsa**, mas

¹³² Conferir: *Tiago* 1, 25.

¹³³ Conferir: *Gálatas* 2, 3 - 5; 5, 12 -13; 4, 31 - 5, 1.

¹³⁴ Conferir: *2 Coríntios* 3, 17.

¹³⁵ Conferir: *Atos dos Apóstolos* 15, 10; 19 - 20; 22 - 23; 28 - 29.

¹³⁶ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 86. Conferir: *Decretum Gratiani*, distinção 12, cânone 12, ed. Friedberg, coluna 30.

também **herética**, dado que manifestamente se opõe à Sagrada Escritura, que afirma que a lei cristã é uma lei de liberdade, e, consequentemente, por meio da lei cristã, os cristãos não se tornam servos de qualquer mortal, mas são livres, em razão do que respeita à lei evangélica. E, como afirmam tais pessoas, ela é **perniciosa e perigosa** porque, se, conforme seu arbítrio, o papa usasse tal poder privando os reis de seus reinos e os outros cristãos de seus bens e os submetesse à servidão ou aos trabalhos servis, surgiriam cismas e dissensões, batalhas e guerras entre os cristãos e, ainda, um perigo e um dispêndio a toda Cristandade.¹³⁷

No capítulo 6, reconhecendo a magnitude e a irrefutabilidade desse argumento da liberdade, o discípulo levanta algumas objeções, convicto de que as trélicas à sua réplica tornarão o argumento ainda mais sólido e robusto. Em primeiro lugar, o discípulo redargui que, consoante as *Escrituras Sagradas*, a lei cristã parece ser chamada de lei da liberdade, não porque a todos liberte da subordinação espiritual e temporal ao sumo pontífice, mas porque, mediante ela, os cristãos se tornam livres da servidão do pecado e da observância à lei mosaica. Além disso, continua o discípulo, se a lei evangélica contivesse tamanha liberdade, seria ilícito que alguém se submetesse ao papa ou a qualquer mortal, como é o caso dos religiosos que professam voto de obediência. Por fim, retruca o aprendiz, se é assim perfeita a liberdade da Nova Lei, a ninguém seria legítimo possuir escravos e/ou servos; o que se opõe, manifestamente, aos direitos civil e canônico.

No extenso capítulo 7, o mestre retoma a palavra e, num dinâmico diálogo com seu discípulo, apresenta-lhe suas trélicas. Em resposta à primeira das três objeções, o mestre assevera que as perícopes neotestamentárias, na verdade, se referem à liberdade da tamanha servidão existente nas prescrições da lei mosaica. Com efeito, se os cristãos, devido à lei evangélica, fossem submetidos a qualquer outra servidão, então esta Nova Lei, em relação àquela Antiga, não poderia ser chamada de lei da perfeita liberdade. Caso fosse assim, os cristãos apenas teriam substituído uma servidão por outra – a mosaica pela evangélica – e, consequentemente, não teriam sido libertados, mas ainda continuariam oprimidos por similar ou pior subjugação. E, magistralmente, conclui o mestre:

[...] posto que a lei evangélica, conforme a verdade da Escritura Divina, é mais lei de liberdade do que a Antiga Lei, por seu intermédio, os cristãos não estão sujeitos nem à servidão da lei mosaica, nem a qualquer outra servidão exterior, igual ou maior do que aquela que havia na Antiga Lei. Por isso, aqueles textos citados que também falam da liberdade dos cristãos no

¹³⁷ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, pp. 87-88 (os grifos são meus).

contexto da servidão da Antiga Lei devem ser entendidos no que concerne à liberdade de toda servidão tanto quanto aquela que havia na Antiga Lei. Por conseguinte, aquela servidão por meio da qual alguém deve obedecer a outrem em tudo aquilo que não se opõe nem à lei divina nem à lei natural é maior do que a servidão que havia na Antiga Lei, e os preditos textos, igualmente, devem ser entendidos no tocante à liberdade daquela servidão. E, assim, como afirmam tais pessoas, por intermédio daqueles textos, se comprova claramente que a mencionada opinião sobre a plenitude do poder do sumo pontífice tanto é herética como contrária à Escritura Divina.¹³⁸

O discípulo, retomando sua segunda objeção aduzida no capítulo 6, se contrapõe ao mestre: mesmo que o papa detivesse a plenitude do poder, os cristãos não estariam submetidos a uma servidão semelhante a da lei mosaica, pois muitos religiosos prometem obediência incondicional a seus superiores e nem por isso se tornam seus servos (isto é, não perdem sua liberdade). Ao que responde o mestre: ainda que o pontífice (ou um superior regular) possa exercer um grande poder sobre aqueles que, voluntariamente, a ele se subordinam, tal poder não é pleno, pois o papa (um abade e/ou um prior) jamais poderá ordenar contrariamente à essência da Regra professada por um religioso (impondo-lhe, por exemplo, que possua bens ou que contraia matrimônio).

O discípulo, na sequência, retorna o assunto principal deste trecho do *Diálogo*, a saber, as passagens bíblicas através das quais se pode comprovar que a lei cristã é uma lei de liberdade e que, por conseguinte, os cristãos não estão submetidos a uma servidão equivalente a que os judeus estiveram (e, de certa forma, ainda estão). Ao questionamento do discípulo, o mestre responde que *Atos dos Apóstolos*, capítulo 15, é dos textos supra-arrolados o que mais claramente comprova essas asserções.

Segundo essa perícope bíblica, alguns homens da Judeia (cristãos de origem judaica) pregaram aos neoconvertos de Antioquia (gentios, isto é, cristãos de origem pagã) que a salvação dos cristãos, assim como a dos judeus, dependência da observância da circuncisão, tal como prescrito pela Lei de Moisés¹³⁹. Como era de se esperar, essa doutrina causou grande agitação naquela comunidade; por essa razão, Paulo e Barnabé foram até Jerusalém para debater a questão com os apóstolos e anciãos¹⁴⁰. Tendo se formando uma assembleia conciliar, alguns

¹³⁸ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, pp. 89-90.

¹³⁹ Conferir: *Levítico*, 12 e *Gênesis*, 17.

¹⁴⁰ Conferir: *Atos dos Apóstolos* 15, 1 - 2.

fariseus convertidos afirmaram, sem hesitação, que a circuncisão era condição de possibilidade para alguém pudesse se tornar cristão¹⁴¹ (aqui está implícita a ideia de que o cristianismo é uma continuação do judaísmo e não a sua total e livre plenificação, na pessoa de Jesus Cristo).

Após longa discussão, Pedro tomou a palavra. Testemunhou que, desde o princípio da Igreja, Deus o enviara a evangelizar os pagãos e profetizou que, não havendo distinção entre cristãos-gentios e cristãos-judeus, o Espírito Santo fora igualmente infundido em ambos, purificando a todos unicamente pela fé. E questionou, com contundência, os seus coirmãos: se todos, indistintamente, são salvos pela graça de Jesus Cristo, por que tentar a Deus impondo aos gentios convertidos um fardo que nem mesmo os judeus teriam sido capazes de suportar?¹⁴² Tiago, corroborando o discurso de Pedro, recordou que o Povo de Deus, na perspectiva da Nova Aliança, é formado por homens de todas as nações (inclusive, das nações pagãs). Desse modo, não se deve importunar os que se convertem a Deus, obrigando-os a se fazerem circuncidar, mas apenas prescrever-lhes que se abstenham (1) do que está contaminado pelos ídolos, (2) das uniões ilegítimas, (3) de comer carne sufocada e (4) do sangue¹⁴³.

Ao término deste emblemático Concílio de Jerusalém, Paulo e Barnabé, juntamente com Judas (cognominado Bársabas) e Silas, foram enviados a Antioquia como emissários oficiais dos apóstolos e anciãos. Deveriam transmitir aos cristãos desta igreja a decisão conciliar que fora sintetizada numa breve carta; a qual, segundo o relato bíblico, continha o seguinte conteúdo: (1) uma fraterna saudação aos cristãos provenientes do paganismo; (2) a declaração de que os apregoadores da necessidade de circuncidar-se não eram enviados apostólicos; (3) a confirmação de que Paulo, Barnabé, Judas e Silas, ao contrário, são os autênticos delegados e (4) o parecer final dos apóstolos, dos anciãos e do Espírito Santo, recomendando a abstenção das carnes sacrificadas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas e das uniões ilegítimas¹⁴⁴. Por fim, o hagiógrafo encerra seu relato enfatizando o quão

¹⁴¹ Conferir: *Atos dos Apóstolos* 15, 5.

¹⁴² Conferir: *Atos dos Apóstolos* 15, 7 -11.

¹⁴³ Conferir: *Atos dos Apóstolos* 15, 13 - 20.

¹⁴⁴ Conferir: *Atos dos Apóstolos* 15, 22 - 29.

alegres ficaram os antioquianos ao acompanharem a leitura da carta conciliar, regozijando-se pelo notável estímulo que ela continha¹⁴⁵.

O mestre, ao discorrer sobre o capítulo 15 dos *Atos dos Apóstolos* (embora sem tantos detalhes), trata de inferir, imediatamente, qual seja o significado subjacente a essa perícope:

[...] sob inspiração do Espírito Santo, os Apóstolos anunciaram aos gentios a liberdade do jugo de servidão como uma consolação para eles e que não deveriam se lamentar porque estavam sendo perturbados por causa de uma servidão onerosa. [...] Ora, se os conversos dos gentios que tinham sido libertos da servidão da lei de Deus fossem submetidos a uma servidão maior a Pedro e aos seus sucessores, eles teriam justificadamente se lamentado de sua perturbação maior e de modo algum teriam motivo para consolação [e alegria]. Portanto, foram libertos de toda servidão maior e da tamanha servidão como aquela que havia na lei mosaica.¹⁴⁶

O discípulo retruca que, embora os apóstolos não tenham imposto aos cristãos o ônus da lei mosaica, conforme diversos cânones, lhes impuseram muitas outras obrigações que não estão contidas nas quatro prescrições supracitadas. O mestre, então, rapidamente o redargui que os apóstolos não ordenaram nada com que os fiéis não estivessem, previamente, de acordo; salvo o que fosse exigido pelas leis divina e natural ou pela iminente utilidade pública. Considerando que esse assunto não possa ser tratado com brevidade, o discípulo volta ao fio condutor do debate, e pergunta ao mestre se outros textos bíblicos podem comprovar, assim claramente, que a liberdade da lei evangélica, da qual fala a *Sagrada Escritura*, não deva ser entendida, exclusivamente, em relação à servidão da Lei de Moisés.

O mestre, de imediato, responde que o já arrolado versículo 17 do capítulo 3 da *Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios*, inequivocamente, se presta a essa finalidade:

[...] “Onde está o espírito do Senhor, aí há liberdade”. De fato, nesse passo, o Apóstolo não fala particularmente acerca da liberdade da servidão da Antiga Lei, mas [está dizendo em sentido] mais amplo. Portanto, o Apóstolo entende que onde está o Espírito do Senhor, aí há não somente a liberdade da servidão da Antiga Lei, mas também há aí liberdade de toda servidão, no tocante às obras exteriores, isto é, de tanta e tamanha servidão como aquela que havia na Antiga Lei.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Conferir: *Atos dos Apóstolos* 15, 30 - 31.

¹⁴⁶ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 91.

¹⁴⁷ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 92.

Tal interpretação do texto paulino é confirmada por diversos cânones que concedem aos clérigos a liberdade de se tornarem monges; e aos religiosos, em geral, a possibilidade optarem por uma ordem mais austera. Ademais, isso é igualmente ratificado pelo supra-alegado texto de Agostinho, que fora inserido no *Decreto de Graciano*¹⁴⁸, do qual o mestre colige a seguinte asserção: “Agostinho pensa que a religião cristã não só foi liberada dos ônus da Antiga Lei, mas também de todos os outros ônus que oprimam de igual modo ou mais do que os ônus da lei mosaica”¹⁴⁹.

O discípulo, insistentemente, pede que o mestre trepique as réplicas apresentadas no capítulo 6, mediante as quais o discípulo se opusera as perícopes bíblicas aduzidas no capítulo 5, afirmando que elas não deveriam ser entendidas de modo que dispensassem os cristãos da subordinação ao pontífice romano. O mestre, então, se volta à terceira objeção alegada pelo discípulo no capítulo 6, aquela concernente à relação entre escravidão e liberdade cristã. De fato, assevera o mestre, por terem se convertido ao cristianismo, aqueles que já eram escravos e/ou servos não se tornaram livres. Todavia, a lei evangélica não impõe uma submissão maior do que aquela existente na Lei de Moisés; por essa razão, tendo como fulcro a lei cristã, ninguém pode ser submetido à suserania de outrem, nem mesmo à pretensa soberania espiritual e temporal do papa. O cristianismo, portanto, a ninguém escraviza; mas também não alforria aqueles que, voluntariamente e/ou por força de outra legislação, se tornaram servos de algum senhor.

A lei cristã, continua o mestre, é lei de perfeita liberdade, tal como se lê na *Epístola de São Tiago*¹⁵⁰. Contudo, não é lei de perfeitíssima liberdade, pois não liberta os cristãos da servidão que possa lhes ter sido imposta por alguma outra legislação. Com efeito, muitos reis e cristãos leigos têm servos e, no geral, os fiéis cristãos devem alguma obediência ao papa, ao seu monarca e, eventualmente, a outros superiores civis e/ou religiosos. A questão crucial é que, em virtude da lei evangélica, nenhum cristão pode ser conduzido à condição servil, nem ser escravizado, nem ser submetido ao poder de qualquer mortal (salvo, esclarece o

¹⁴⁸ Conferir: *Decretum Gratiani*, distinção 12, cânone 12, ed. Friedberg, coluna 30; *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 86.

¹⁴⁹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 93.

¹⁵⁰ Conferir: *Tiago* 1, 25.

mestre, naquilo que concerne à utilidade dele próprio e/ou da república). Assim sendo, finaliza o mestre:

[a lei cristã] deve ser apropriadamente chamada lei de liberdade perfeita, precisamente com respeito à lei mosaica, que cerceava os que lhe estavam submissos com muitos sacramentos e cerimônias que tinham de suportar. Entretanto, ela não é chamada de lei de liberdade perfeitíssima. De fato, na perfeição há graus, porque nem tudo o que é perfeito deve ser considerado perfeitíssimo. Ora, nesta vida mortal, ninguém possuirá a perfeitíssima liberdade.¹⁵¹

O curialismo radical ou hierocracia absoluta é, das cinco opiniões apresentadas no capítulo 1 deste Livro I do Tratado I do *III Diálogo*, a mais forte e longamente refutada pelo *Venerabilis Inceptor*. De fato, além de todos os argumentos alegados nos capítulos 5, 6 e 7, nos quais se destaca o apelo à noção de liberdade cristã (ou liberdade da lei evangélica), nos capítulos 8 e 9, se pode encontrar outro extenso elenco de razões comprobatórias de que o romano pontífice não detém a *plenitudo potestatis*.

No capítulo 8, solícito ao pedido do discípulo, o mestre aduz um novo argumento: um servo, em sentido estrito, não tem nem pode ter domínio ou direito de propriedade sobre qualquer bem (pois tudo que adquira pertencerá a seu senhor); ora, monarcas e numerosos cristãos leigos possuem, efetivamente, bens temporais; logo, ao menos estes, não são servos do papa (o qual, conseqüentemente, não possui a plenitude do poder). Que imperadores, reis, príncipes e fiéis cristãos tenham direito de propriedade ou senhorio sobre seus bens se comprova de várias formas. De fato, eles os possuem mediante as leis seculares (civis) e eclesiásticas (canônicas). Com efeito, bispos possuem bens pessoais (além daqueles eclesiais), monarcas fazem doações à Igreja (o que não seria legítimo se não os possuíssem *de iure* e *de facto*) e judeus e/ou infiéis também são, legalmente, proprietários de seus bens. Ademais, um servo não pode possuir servos; ora, diversos leigos, comumente, os têm; logo, ao menos estes cristãos não podem ser servos do pontífice (e, por conseguinte, não lhe é devida a plenitude do poder).

No capítulo 9, sempre motivado pelo discípulo, o mestre continua aduzindo argumentos contrários ao curialismo radical. Haurindo-se em algumas passagens das *Sagradas Escrituras* e em diversos cânones, o mestre colige que o papa não

¹⁵¹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, pp. 94-95.

detém, regularmente, a plenitude do poder espiritual e, sobretudo, temporal pelas seguintes razões: (1) porque Cristo, de quem ele é vigário, não a possui¹⁵²; (2) porque, enquanto ministro ordenado, não deve se ocupar com questões seculares; (3) porque, dentre os cristãos, deve ser o menor e o servo de todos; (4) porque, mesmo sendo o sumo pontífice, não foi estabelecido como juiz de assuntos seculares, nem pode exercer senhorio absoluto sobre o clero, nem possui jurisdição sobre as terras que não lhe estão sujeitas; (5) porque, na esfera temporal, não provém dele o poder dos potentados civis; (6) porque, contra ele, ocorrem prescrições (as quais não ocorreriam se detivesse tal plenitude de poder).

Tendo sido expostos, nos capítulos 5, 6, 7, 8 e 9 deste Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo*, toda essa prolixa bateria de refutações ao curialismo radical (e, por extensão, ao curialismo espiritual), um pouco mais adiante, no capítulo 12, o mestre se ocupa em rebater o curialismo misto. A opinião de que o pontífice romano detenha a plenitude do poder espiritual e temporal, regularmente e naquilo que não contradiz as leis divina e natural, isso com base tanto na própria lei divina quanto no direito civil, é uma tese falsa e perigosa, mas não herética: sua falsidade resulta da inevitável consequência de que todos os cristãos seriam servos do papa; seu perigo para a Cristandade se deve à possibilidade do pontífice se tornar herege, ou favorecer os hereges e infiéis, ou ainda privar os cristãos de seus bens materiais e os monarcas de suas dignidades e jurisdições. Todavia, embora se possa refutá-la apelando ao supra-aduzido argumento da liberdade evangélico-cristã, essa posição não pode ser reputada como herética:

¹⁵² “De fato, um vigário, enquanto tal, não possui maior poder do que aquele de quem é vigário. Logo, enquanto vigário de Cristo, o papa não possui maior poder sobre a esfera temporal do que Cristo possuiu, enquanto homem passível de sofrimento e mortal” (*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 9, trad. Souza, p. 97). Esse argumento é, particularmente, interessante, pois ele vai frontalmente de encontro à interpretação oposta referente ao domínio temporal de Cristo, tal como explicito *supra*, ao analisar o capítulo 4 deste Livro I do Tratado I do *III Dialogus*. Com efeito, ao examinar a conduta de João XXII, Ockham considera errôneas as seguintes afirmações: “O décimo oitavo erro é aquele que afirma que Cristo, enquanto caminheiro neste mundo, passível de sofrimento e mortal, teve o direito de propriedade e domínio, não apenas sobre uns poucos bens insignificantes e pequenos, mas também sobre todas as coisas seculares e sobre os reinos temporais e mundanos. O décimo nono erro é aquele que diz que todo o salmo [Salmo 45 (44)] “Saiu do meu coração um pensamento sublime” deve ser entendido com referência ao reino temporal, tanto de Cristo quanto da Igreja, significando que ele foi rei sobre a esfera temporal e a Igreja, sua esposa, igualmente foi rainha no âmbito secular, dominando secularmente sobre o mesmo reino temporal, sobre o qual Cristo dominou temporal e secularmente, enquanto ser humano passível de sofrimento e mortal. Com efeito, [a igreja de Avinhão] introduziu esse erro com veemência, a fim de que possa submeter a si todos os reinos seculares e os reduzir à servidão, contrariando a liberdade da lei evangélica” (*Sobre o poder*, cap. 27, trad. Souza, pp. 243-244). Conferir também: *Brevilóquio*, livro II, cap. 9, trad. De Boni, pp. 59-60.

[...] os textos da Escritura Divina que estabelecem que a lei cristã é uma lei de liberdade devem ser negativamente entendidos e, por isso, de acordo com eles, a primeira opinião é herética, porque dela resulta que, por força da lei evangélica, todos os cristãos se tornaram servos do sumo pontífice e, conseqüentemente, a lei evangélica nem negativa nem afirmativamente poderia ser chamada lei de liberdade, mas, antes, seria uma lei de servidão muito horrenda. Ora, os defensores dessa terceira opinião não asseveram que, por força da lei evangélica, todos os cristãos se tornaram servos do sumo pontífice, mas dela apenas resulta que todos os cristãos, mediante uma submissão voluntária, se tornaram servos do sumo pontífice.¹⁵³

No capítulo 14, consentindo com o discípulo, o mestre procura redarguir, de modo resumido, o anticurialismo marsiliano, e o faz particularmente em relação àquela asserção de que todos os sacerdotes sejam iguais entre si e iguais aos sucessores de Pedro. De fato, muitos cânones testificam que o papa recebeu de Deus algum poder sobre os fiéis. Ademais, nenhuma comunidade acéfala pode estar bem organizada. Jesus Cristo, no entanto, que de modo tão perfeito organizou a comunidade cristã, não a teria deixado sem uma cabeça. É Pedro, portanto, e nenhum outro, a cabeça do povo cristão; e, similarmente aos sumos sacerdotes da Antiga Aliança, que eram superiores aos demais sacerdotes, os sucessores de Pedro, na Nova Aliança (isto é, por desígnio de Cristo), também o são.

Tenho examinado, nesta seção, os capítulos 5, 6, 7, 8, 9, 12 e 14 do Livro I do Tratado I do *III Diálogo*, nos quais o *Venerabilis Inceptor* impugna, mediante o argumento da liberdade evangélico-cristã (e outros argumentos paralelos e secundários), as quatro opiniões das quais discorda, a saber, o curialismo radical (primeira opinião), o curialismo espiritual (segunda opinião), o curialismo misto (terceira opinião) e o anticurialismo marsiliano (quarta opinião). Sem dúvida alguma, não obstante o método anônimo ou objetivo adotado pelo *Menorita Inglês*, as objeções levantadas pelo mestre nestes capítulos encerram os pontos de vista do próprio Ockham. Explico, a partir de agora, o porquê.

2 A via média ockhamiana nas relações entre religião e política

Em virtude do método empregado pelo mestre e seu discípulo na composição deste *Diálogo*, identificar quais sejam as opiniões do próprio Ockham se torna uma tarefa extremamente problemática. Contudo, se o objetivo do *Diálogo* é que a

¹⁵³ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 12, trad. Souza, pp. 107-108.

verdade venha a ser conhecida, então é necessário que ela possa ser apreendida por aqueles que se dedicarem a lê-lo e estudá-lo. Com efeito, uma análise atenta deste Livro I do Tratado I do *III Dialogus*, sem que se recorra a outras obras do *Menorita Inglês*, permite a plena identificação do seu pensamento. O parâmetro é bastante simples: o ponto de vista do Autor é aquele que por nenhum outro é contestado¹⁵⁴. Desse modo, resta que a quinta opinião, sendo a única que não sofre nenhuma impugnação, é aquela assumida e propugnada pelo *Venerabilis Inceptor*.

De fato, cinco opiniões são apresentadas no capítulo 1. A primeira é defendida nos capítulos 2, 3 e 4 e refutada nos capítulos 5, 6, 7, 8 e 9. A segunda é perfilhada no capítulo 10 e os mesmos capítulos 5 a 9, igualmente, lhe servem de refutação. A terceira opinião é sustentada no capítulo 11 e no capítulo 12 é rebatida. A quarta opinião é exposta nos capítulos 13 e 15 e no capítulo 14 é redarguida. Por fim, a quinta opinião é explanada nos capítulos 16 e 17 e em nenhum lugar é replicada. O discípulo reconhece, na verdade, no início do Livro II do Tratado I do *III Diálogo*, que esta quinta opinião representa uma via média entre as outras quatro. Assim sendo, não se mostra interessado em criticá-la frontalmente, como havia feito em relação às quatro primeiras, mas apenas propõe que seja cuidadosamente discutida mediante algumas questões que pretende formular¹⁵⁵.

Eis aí, portanto, um critério aparentemente suficiente para considerar que esta última seja a opinião do *Menorita Inglês*. Deveras, a estrutura dialética da obra conduz o leitor à patente conclusão de que a única tese sobre a qual não se lhe opõe nenhuma antítese é, justamente, aquela que o Autor considera verdadeira (sendo esta, decerto, sua posição a respeito da matéria em tela); e, por conseguinte, todas as objeções alegadas contra as quatro opiniões contrárias, também contém o posicionamento pessoal que Autor pretendia ocultar (como é o caso do argumento da liberdade evangélico-cristã, desenvolvido nos capítulos 5, 6, 7 e 12).

Desse modo, é nas páginas finais do Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo*, nos capítulos 16 e 17, que se encontra a resposta conclusiva aos

¹⁵⁴ Conferir: *supra*, Prólogo, seção 2, p. 26.

¹⁵⁵ “Como esta quinta asserção se apresenta como a via média entre as outras quatro, concorda com cada uma das outras em alguns aspetos e distingue-se e discrepa em outros, proponho discutir cuidadosamente isso no tocante a algumas de suas partes, bem como, de certo modo, tratar das outras. Daí permita formular algumas questões a respeito [...]” (*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro II, cap. 1, trad. Souza, p. 119).

questionamentos levantados no capítulo 1, a saber, a via média ockhamiana¹⁵⁶. O mestre, de imediato, já no início do capítulo 16, reapresenta a quinta opinião:

[...] nas esferas secular e espiritual, o papa possui tal plenitude do poder, de modo que pode fazer tudo que não se opõe nem lei divina nem à lei natural, mediante um poder ordenado ou um poder absoluto. Entretanto, ele não o possui simples [*simpliciter*] e regularmente [*regulariter*], nem mediante a lei divina, tampouco por meio da lei humana, mas devido a uma disposição de Cristo ou através da lei divina, possui ocasionalmente [*casualiter*], ou num dado caso [*in casu*] e condicionalmente [*secundum quid*], tal plenitude do poder.¹⁵⁷

De forma esquemática, se pode dizer: (1) o pontífice detém a plenitude do poder; (2) com extensão espiritual e temporal; (3) restringida apenas pela lei divina e pelo direito natural; (4) com fulcro unicamente nas leis divinas (e não nas humanas); (5) de modo ocasional e condicional (não regular e simples). O mestre procura explicar, em seguida, com maior precisão, o modo como esta opinião deva ser entendida; e o faz explicitando quais sejam os poderes ocasionais do pontífice romano, tanto na esfera temporal, quanto no âmbito espiritual.

Por determinação de Cristo, o papa não pode intervir, regularmente, em assuntos seculares, os quais, de fato, competem aos leigos (imperadores, reis, príncipes e outros). No entanto, ocasionalmente, quando houver (1) perigo para os cristãos, (2) risco de subversão da fé e/ou (3) conversão para o mal e, sendo iminentes essas ameaças, não houver nenhum leigo disposto e capaz de enfrentá-las, o pontífice poderia, nesse caso, por direito divino, fazer tudo que a reta razão lhe ditasse como proveitoso ao bem comum e à preservação da fé. Dessa maneira, condicionalmente (isto é, sob a condição dessas situações bem específicas), o papa teria a plenitude do poder secular; não porque se tornasse proprietário e senhor dos bens temporais, podendo deles dispor a seu arbítrio, mas unicamente pela

¹⁵⁶ Conferir os estudos de alguns defensores da via média ockhamiana: SOUZA, José Antônio de C. R. de. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 3: “As ideias sobre o poder espiritual”, subcapítulo “Guilherme de Ockham”, pp. 158-196, e Capítulo 4: “As ideias sobre o poder temporal e imperial”, subcapítulo “Guilherme de Ockham”, pp. 283-354; PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica*. Madrid: Encuentro, 2005, Parte VI: “Articulación de la potestad civil y de la potestad eclesiástica”, pp. 357-431, e “Conclusiones: la *via media* de Ockham como articulación de potestades”, pp. 433-438; DAMIATA, Marino. *Guglielmo d'Ockham: Povertà e Potere*. Volume 2: Il potere come servizio. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1979, Capítulo 4: “La monarchia universale nella società religiosa”, pp. 147-189.

¹⁵⁷ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, p. 112. É interessante notar que os conceitos de potência ordenada e absoluta, originalmente, atribuíveis a Deus, são trazidos por Ockham para a discussão política e aplicados ao poder pontifício.

circunstância de não haver nenhuma outra autoridade que pudesse governar a Cristandade em matéria temporal.

De modo semelhante, com base na lei divina, o papa também não detém, simples e regularmente, a plenitude do poder espiritual, pois não pode, sem que haja culpa ou motivo razoável, impor supererrogações aos fiéis (por exemplo, embora sejam coisas lícitas, obrigar que algum leigo se case ou faça voto de castidade). Entretanto, condicional e ocasionalmente, desde que (1) em razão de um delito, (2) por causa de uma necessidade ou notável utilidade e (3) não acarrete perigo para ninguém, o pontífice pode ordenar no campo espiritual, por direito divino, qualquer coisa que não se oponha a esta mesma lei divina e ao direito natural. O mestre, então, finaliza seu arrazoado resumindo suas conclusões e, ao mesmo tempo, reconhecendo a dificuldade e, por vezes, a impossibilidade de estabelecer com precisão quais sejam os casos particulares e concretos em que o papa possa ou não possa fazer isto ou aquilo:

[...] por força da lei divina, tanto na esfera temporal quanto na espiritual, o papa ocasionalmente possui a plenitude do poder, não simplesmente, mas ocasionalmente, a qual, embora não seja pleníssima, entretanto, é grande, singular e muito extensa. De fato, graças à mesma, num caso particular, ele pode transferir impérios e reinos, privar os reis, os príncipes e qualquer outro leigo de seus direitos e bens e transferi-los a outros. Na esfera espiritual, num dado caso, também pode fazer tudo. Todavia, não é fácil arrolar, [explicitamente] e em particular, todos os casos nos quais ele pode fazer as preditas coisas, ou algumas delas e, talvez, em termos gerais, não seja possível ensinar algo sobre isso, mediante o que se possa, com segurança, saber de tal coisa e sem erro, máxime, da parte dos simples, isto é, quando o papa pode e não pode fazer tais coisas e o que pode fazer neste ou naquele caso, pois, de fato, num caso pode fazer tais coisas e num outro de modo algum pode fazê-lo.¹⁵⁸

No capítulo 17, mesmo julgando que a respeito do poder ocasional do papa alguns aspectos ainda precisem ser elucidados, o discípulo propõe que o mestre passe a explicitar qual seja o poder ou jurisdição que Cristo, regularmente, concedeu a Pedro e seus sucessores. O mestre, então, atendendo a solicitação de seu discípulo, faz um sintético elenco dos tópicos centrais desta quinta e última opinião:

Foi dito que Cristo constituiu São Pedro cabeça, príncipe e prelado dos outros Apóstolos e de todos os fiéis, tendo-lhe regularmente dado todo o poder sobre tais coisas que pode ser cometido a um homem, na esfera espiritual, no tocante àquilo que, por causa da necessidade, deve ser feito

¹⁵⁸ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, pp. 113-114.

ou deve ser omitido, para o governo da comunidade dos fiéis, quanto aos bons costumes e quaisquer necessidades espirituais dos fiéis, não de modo perigoso, mas de maneira prudente e para a utilidade comum e, igualmente, na esfera secular, a liberdade e também a jurisdição coerciva, sem causar nenhum detrimento e dispêndio grande e notável aos direitos dos imperadores, dos reis, dos príncipes e de quaisquer outros leigos e dos clérigos que, em razão da lei natural, da lei das nações e da lei civil lhes competiam, antes e depois do estabelecimento da lei evangélica. Ora, na esfera temporal, [Cristo] deu-lhe regularmente somente o direito de pedir os bens temporais para o seu sustento e para o desempenho de seu ofício. E, agora, por força do direito divino, os sucessores de São Pedro, isto é, os pontífices romanos, possuem regularmente esse poder na esfera espiritual e na temporal. Mas, todo poder além desse, que os romanos pontífices tiveram ou têm regularmente, eles obtiveram e obtêm através da lei humana, ou por meio de um decreto humano, da concessão ou da submissão voluntária, ou por consenso tácito ou expresso, ou por causa da impotência, da negligência ou da maldade dos outros homens, ou devido ao costume ou, ainda, por qualquer outro modo.¹⁵⁹

O discípulo, contudo, considera que o esclarecimento do mestre ainda contém muitos aspectos obscuros; pede-lhe, portanto, que se empenhe em clarificá-los. O mestre, prontamente, começa a explicitar, ponto por ponto, o conteúdo de sua densa síntese, dividindo-a em nove itens:

1) “como cabeça, príncipe e prelado dos outros apóstolos e de todos os fiéis”: Pedro recebeu esta primazia de Cristo e não dos demais apóstolos e/ou dos fiéis (quer dizer, o Primado Petriano tem respaldo na lei divina, não nas leis humanas);

2) “assuntos espirituais”: são aqueles que, instituídos pela lei evangélica, pertencem unicamente a ela e a nenhuma outra, a saber, a administração dos sacramentos, a distribuição de cargos eclesiásticos, a instituição daqueles que devem governar e instruir os cristãos e a preceituação doutrinal e litúrgica;

3) “tudo o que deve ou não deve ser feito, em razão da necessidade”: nisto consiste, no campo espiritual, o poder regular do pontífice, do qual se exclui todas as supererrogações, ou seja, aquelas coisas que não são imprescindíveis para a salvaguarda da fé e dos bons costumes; e caso o papa, desnecessariamente, ordene tais coisas, mesmo sob o risco de excomunhão, não se deve obedecê-lo (tal

¹⁵⁹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 17, trad. Souza, pp. 114-114. A via média ockhamiana, facilmente, pode ser identificada nos “escritos de ocasião”. Conferir, por exemplo: *Pode um príncipe*, capítulos 4 a 6, trad. Souza, pp. 97-117; *Consulta*, trad. Souza, pp. 152-153; *Sobre o poder*, capítulos 2 a 4, trad. Souza, pp. 175-180; *Brevilóquio*, livro IV, capítulos 4 a 8, trad. De Boni, pp. 136-144. Conferir também: PEÑA EGUREN, Esteban. “La coherencia interna del pensamiento político de Guillermo de Ockham: la *via media* en su *Breviloquium*”. In: ROSA, José Maria Silva (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 207-241.

como o fizeram os franciscanos dissidentes, os quais se recusaram a acatar a determinação papal de que deveriam possuir bens materiais¹⁶⁰);

4) “tendo-lhe dado todo poder sobre tais coisas que podia ser cometido a um homem, não de modo perigoso, mas de maneira prudente, para a utilidade comum”: como isso se exclui do poder regular do papa tudo aquilo que possa acarretar, espiritual e temporalmente, perigo ao bem comum da Cristandade (por exemplo, ele não pode eleger seu sucessor nem tornar-se senhor de todos os bens temporais);

5) “liberdade sem nenhum detrimento e dispêndio grande e notável dos direitos dos imperadores”: o pontífice é livre e não está, regularmente, subordinado a ninguém, e ainda que fosse servo, ao ser eleito, tornar-se-ia livre; no entanto, caso se torne herege e/ou réu por algum crime, deverá ser julgado pelos homens e suportar o devido castigo (esta foi, concretamente, a situação de João XXII, o qual cometeu numerosas heresias que justificariam sua deposição¹⁶¹);

6) “sem nenhum detrimento e dispêndio grande e notável dos direitos dos imperadores”: de Cristo, o papa também obteve, regularmente, certa jurisdição

¹⁶⁰ Como vigoroso porta-voz dos dissidentes de Munique, o *Venerabilis Inceptor* declara: “Admito perfeitamente que, na verdade, pode-me ser lançado no rosto que recuso obedecer à igreja de Avinhão e à Ordem dos Frades Menores. No entanto, a única causa que me leva agir desse modo, é o fato de que, com clareza, me é evidente, que a referida igreja de Avinhão professa e ensina erros e heresias patentes, aos quais favorece, assente, adere, aprova e defende com enorme vigor, e igualmente não para de cometer gravíssimas e enormes injúrias e injustiças contra os direitos e liberdades dos fiéis, grandes e pequenos, leigos e clérigos, e ao fazer isso, coloca em perigo toda a Cristandade e, ao menos efetivamente, um grande número de frades menores” (*Sobre o poder*, prólogo, trad. Souza, p. 171). E na *Epistola ad Fratres Minores*, acrescenta: “Por essa razão, quem quiser me fazer desistir da decisão de subtrair-me à autoridade deste pseudopapa [João XXII] e de seus apoiadores, se esforce, antes de tudo, em provar que as suas decretais e os seus sermões se fundam sobre a Sagrada Escritura; ou demonstre, através do testemunho da Escritura ou de uma série de razões evidentes, que um papa não pode cair em heresia ou que, embora se saiba que ele é herético, se deva, de qualquer modo, continuar a lhe prestar obediência” (*Opera Politica*, vol. III, p. 16, linhas 5-10, a tradução é minha).

¹⁶¹ Ainda na *Epistola ad Fratres Minores*, com a mesma convicção, Ockham reitera: “Ora, em razão dos erros e das citadas doutrinas heréticas – as quais se acrescentam muitas outras – decidi subtrair-me da autoridade desse pseudopapa [João XXII] e de todos aqueles que, com grave dano para a verdadeira fé, o representam. De fato, é claríssimo para mim, graças ao ensinamento de homens de grande cultura, como, por causa das supramencionadas afirmações, esse homem deva ser considerado um herético e, enquanto tal, deva ser privado de toda autoridade e automaticamente excomungado, sem que seja necessária uma sentença específica” (*Opera Politica*, vol. III, p. 15, linhas 6-11, a tradução é minha). E em sua última obra conhecida, referindo-se também a Bento XII e Clemente VI, sucessores de João XXII, o *Venerabilis Inceptor* insiste: “Logo, o papa ou aquele que age no lugar do papa que se tornou um herético está privado de toda dignidade. O que se comprova rapidamente através do seguinte argumento: quem não faz parte [do] número [ou não é merecedor] dos que integram a comunidade dos fiéis, não é o líder dos fiéis. Ora, o papa ou aquele que age no lugar do papa que se tornou herético não faz parte nem do número nem merece pertencer à comunidade dos fiéis. Logo, não é o líder dos fiéis e, por conseguinte, não é um papa verdadeiro e, portanto, pode ser acusado e julgado pelo ser humano” (*Sobre o poder*, cap. 28, trad. Souza, p. 254).

coerciva, mas apenas para punir os crimes eclesiásticos (cometidos contra a lei cristã) e sem que haja prejuízo ou dano para os que não pecaram;

7) “sem nenhum detrimento e dispêndio grande e notável dos direitos dos imperadores, dos reis, e de quaisquer outros, na esfera temporal, que, em razão da lei natural, da lei das nações e da lei civil lhes competiam, antes e depois do estabelecimento da lei evangélica”: embora Pedro e seus sucessores tenham auferido de Cristo liberdade, jurisdição, poder e o sumo sacerdócio, disso não se segue que os imperadores, reis e outros (sejam eles fiéis ou infiéis, anteriores ou posteriores ao advento do cristianismo) devam ser, regularmente, (1) privados de seus direitos temporais, (2) submetidos à suprema autoridade eclesial e/ou (3) obrigados a obedecê-lo no âmbito secular; e mesmo que, por desobedecer ao sumo pontífice, um monarca venha a ser excomungado, essa errônea sentença será nula e não deverá ser acatada (foi o caso, por exemplo, da ilegítima excomunhão de Ludovico IV da Baviera, Sacro Imperador Romano-Germânico¹⁶²);

8) “somente o direito de pedir os bens temporais para o seu sustento e para o desempenho de seu ofício”: com essa assertiva se rebate o posicionamento daqueles que, por um lado, asseveram que o papa detém, regularmente, a plenitude do poder temporal (isto é, o domínio para dispor dos bens materiais e a plena jurisdição sobre o império); bem como, por outro lado, se refuta a asserção de que o pontífice não possua nenhum direito para requerer, regularmente, os bens indispensáveis ao exercício de seu múnus apostólico;

9) “todo poder além desse, que os romanos pontífices tiveram ou têm regularmente, eles obtiveram e obtêm através do direito humano”: quer dizer que, além dos poderes concedidos a Pedro por Cristo (isto é, pela lei divina), os papas receberam e recebem, mediante as leis humanas, certos poderes espirituais e temporais, de modo que alguns pontífices podem ter mais ou menos poderes do que outros e, por essa razão, os poderes dos sucessores de Pedro acabam sendo, no geral, muito mais amplos do que os poderes do próprio Pedro.

¹⁶² Para o *Menorita Inglês*, as sanções impostas ao Bávaro pelos pontífices são errôneas, heréticas e injustas: “Ora, João XXII moveu processos e publicou sentenças contra o imperador Ludovico IV, os quais contêm inúmeros erros, sabendo a heresias evidentes e injustiças inescusáveis. Por outro lado, esse Benedito, apenas no nome, não nas atitudes, seu sucessor, não revogou, nem reformou os mencionados processos e sentenças, mas os aprova e confirma. Logo, todos os erros e injustiças que estão contidos naqueles documentos, devem ser imputados a esse sucessor de João. Disso se conclui que, do mesmo modo como João XXII cruel e injustamente perseguiu o imperador, esse Benedito, apenas no nome, também o faz” (*Contra Benedito*, livro VI, cap. 1, trad. Souza, p. 26).

E assim, com a derradeira, resolutiva e incontestada palavra do mestre – por essa razão, seguramente, dando voz ao próprio *Frater* Guilherme de Ockham, *Sacrae Theologiae Professor*¹⁶³ – se conclui o Livro I do Tratado I, intitulado *Sobre o poder do papa e do clero*, da *Terceira Parte do Diálogo*, que discorre *Acerca das ações daqueles que estão altercando sobre a fé ortodoxa*.

¹⁶³ Conferir: *Compendium errorum Ioannis papae*, cap. 4 (*Opera Politica*, vol IV, p. 35, linhas 30-31).

Epílogo

A LIBERDADE RELIGIOSA E POLÍTICA

Chegando ao final deste estudo, é hora de enfrentar uma pergunta crucial: a hipótese preliminar logra confirmação, pelo que possa ser “promovida a tese”; ou, ao contrário, não encontra respaldo na fonte analisada, devendo, assim, ser rechaçada e substituída pela sua contraditória? No prólogo, de fato, proponho que a liberdade evangélico-cristã defendida por Ockham (e, enquanto princípio, empregada em sua argumentação contrária à plenitude do poder papal) deve ser entendida não apenas como liberdade religiosa, mas também como liberdade política¹⁶⁴. Com efeito, o fato de tratar-se de uma discussão de cunho, mormente, teológico, bem como de um princípio, inegavelmente, bíblico (*lex christiana est lex libertatis*), poderia conduzir o leitor à conclusão de que a liberdade pleiteada pelo *Venerabilis Inceptor*, em sua *Opera Política*, seja única e exclusivamente espiritual e religiosa. Todavia, embora haja quem defenda essa interpretação¹⁶⁵, não me parece que esse seja o caso. Na verdade, minha leitura da *Terceira Parte do Diálogo* está em consonância com as conclusões de renomados especialistas, os quais são inequívocos na constatação de que, na perspectiva ockhamiana, a liberdade evangélico-cristã deve ser caracterizada, duplamente, como liberdade religiosa e política¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Conferir: *supra*, Prólogo, pp. 17 e 27.

¹⁶⁵ “A aceitação da lei cristã suprime as observâncias da lei antiga e não pode ser mais pesada do que aquela, mas não recobre a liberdade civil. É liberdade, sim, mas evangélica, restringe-se ao âmbito próprio, espiritual, mais precisamente ao que diz respeito ao culto exterior” (ESTÊVÃO, José Carlos. *Sobre a liberdade em Guilherme de Ockham*. 1995. 95 folhas. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, Capítulo 3: “A lei da perfeita liberdade”, paginação irregular).

¹⁶⁶ “Plenitude do poder e liberdade são conceitos contraditórios, que se excluem mutuamente: a plenitude do poder é algo que destrói tanto o cristão quanto o cidadão, porque rouba-lhes a liberdade. Por isso, não se pode apelar para o bem comum a fim de justificar a plenitude do poder e, graças a este subterfúgio, suprimir depois a liberdade. A noção de liberdade é, pois, a chave para a compreensão do pensamento político de Ockham. A ordem do estado é, para ele, uma ordem fundamentada na liberdade dos indivíduos, e a liberdade dos indivíduos é o elemento ordenador do estado. [...] A liberdade religiosa que o papa deve respeitar possui uma contra-face na liberdade civil que o imperador (e o papa) também deve respeitar. [...] Há uma correlação entre a liberdade religiosa e a liberdade civil” (DE BONI, Luis Alberto. “Estado’ e ‘sociedade civil’ em Guilherme de Ockham”. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 305, 306 e 308). “En fin, Ockham se muestra así como un abogado de la libertad: libertad del poder civil que no puede quedar sujeto (en su propio ámbito) al poder eclesiástico; libertad de la

Não resta dúvida de que a liberdade evangélico-cristã, sob um aspecto, seja liberdade religiosa (e/ou espiritual). De fato, até mesmo o próprio discípulo, ao replicar o mestre no capítulo 6, reconhece que a liberdade evangélico-cristã liberta da servidão do pecado (isto é, que Jesus Cristo, por meio de seu sacrifício redentor, libertou das cadeias do pecado todos aqueles que nele creem)¹⁶⁷. O discípulo, ademais, também admite que tal liberdade, igualmente, liberta da Lei de Moisés (embora considere essa libertação apenas sob um ponto de vista estritamente religioso, ou seja, no que tange à liberação da observância de certos preceitos rituais e morais exigidos para a obtenção da salvação eterna)¹⁶⁸.

O mestre (nesse contexto, o próprio Ockham), no entanto, conclui o capítulo 5 ressaltando que a plenitude do poder papal “manifestamente se opõe à Sagrada Escritura, que afirma que a lei cristã é uma lei de liberdade, e, conseqüentemente, por meio da lei cristã, os cristãos não se tornam servos de qualquer mortal, mas são livres, em razão do que respeita à lei evangélica”¹⁶⁹. Ora, a asserção do mestre (Ockham) não especifica que a lei evangélico-cristã liberte apenas espiritualmente; ao contrário, já que não estabelece nenhuma cláusula ou condição, deixa entrever que se trata de uma ampla liberdade, isto é, espiritual (religiosa) e, tal-qualmente, temporal (política)¹⁷⁰. O discípulo, na verdade, percebe essa sutileza; o que justifica sua imediata objeção, já no início do capítulo seguinte:

Iglesia en aquello que le es peculiar (por eso no convendrá un príncipe infiel para una mayoría de cristianos cuya fe puede poner aquél en peligro); libertad de los súbditos ante cualquiera de las dos potestades (súbdito sí, pero no esclavo)” (PEÑA EGUREN, Esteban. *La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el “Dialogus, pars III”)*. Madrid: Encuentro, 2005, pp. 436-437). Conferir, *supra*, pp. 48- 49, nota 129, um completo elenco de autores que se ocupam com o tema da liberdade evangélico-cristã.

¹⁶⁷ Trata-se aqui, obviamente, da segunda acepção ockhamiana de liberdade arrolada por Léon Baudry, a saber, liberdade entendida como ausência de servidão ao pecado. Conferir: BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 136. Conferir também: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinção 1, questão 6 (*Opera Theologica*, vol. I, p. 501, linhas 15-18); *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, questão 15 (*Opera Theologica*, vol. V, pp. 354-356).

¹⁶⁸ Conferir: *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 6, trad. Souza, p. 88.

¹⁶⁹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 87.

¹⁷⁰ Tal conclusão, aliás, pode ser coligida de todo o capítulo 5, no qual, efetivamente, o mestre (Ockham) não restringe a liberdade ao âmbito espiritual (religioso); ao contrário, quando discorre sobre os absurdos que o papa poderia cometer temporalmente, caso possuísse a plenitude do poder, enfatiza o aspecto secular (político) da Lei de Moisés e, por correlação, da liberdade evangélico-cristã: “[...] no tocante às coisas temporais, é evidente que a lei cristã teria maior servidão do que a Antiga Lei, se na esfera secular o papa possuísse semelhante plenitude do poder, porque aqueles que estavam sob a lei mosaica, na esfera secular, não estavam subordinados a ninguém desse jeito” (*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 87).

[...] nas Escrituras Sagradas a lei cristã não é chamada de lei de liberdade, porque, por seu intermédio, os cristãos se tornam livres no sentido em que eles não estão subordinados em tudo ao sumo pontífice, como o argumento precedente sugere, mas é chamada de lei de liberdade porque, mediante ela, os cristãos se tornam livres da servidão do pecado ou da lei mosaica.¹⁷¹

Assim sendo, parece-me que essa acareação entre o mestre e o discípulo – a qual tem lugar nos capítulos 5, 6 e 7 do Livro I do Tratado I do *III Diálogo* – poderia ser caracterizada, simplesmente, como uma disputa entre, de um lado, quem defende que a liberdade evangélico-cristã é liberdade religiosa e política e, de outro lado, quem pretende reduzi-la apenas ao âmbito espiritual (religioso). Desse modo, toda a tréplica do mestre (Ockham), extensamente desenvolvida ao longo do capítulo 7, se descortinaria num propósito patente e pontual: evidenciar que a *libertas christiana (vel evangelica)* não é tão somente religiosa, mas é também política. De fato, o que por primeiro o mestre (Ockham) busca explicitar – conforme minha interpretação – é que a lei evangélico-cristã liberta da lei mosaica em um duplo sentido: (1) liberta, espiritualmente, como propõe o discípulo, da observância dos preceitos mosaicos (por exemplo, a circuncisão); mas (2) também liberta, temporalmente, contrapõe o mestre, da tamanha servidão que havia na lei mosaica (isto é, liberta de toda e qualquer servidão exterior, igual ou maior do que aquela que havia na Lei de Moisés; embora, é claro, possa conter alguma servidão menor):

[...] posto que a lei evangélica, conforme a verdade da Escritura Divina, é mais lei de liberdade do que a Antiga Lei, por seu intermédio, os cristãos não estão sujeitos nem à servidão da lei mosaica, nem a qualquer outra servidão exterior, igual ou maior do que aquela que havia na Antiga Lei. Por isso, aqueles textos citados que também falam da liberdade dos cristãos no contexto da servidão da Antiga Lei devem ser entendidos no que concerne à liberdade de toda servidão tanto quanto aquela que havia na Antiga Lei.¹⁷²

A meu ver, com efeito, é exatamente nesse sentido que, segundo o mestre (Ockham), o capítulo 15 dos *Atos dos Apóstolos* deve ser entendido: os gentios convertidos ao cristianismo foram libertos, no aspecto religioso, do pesado jugo da circuncisão, a qual os cristãos de origem judaica lhes queriam impor, bem como, numa perspectiva secular, de toda servidão similar ou superior àquela que havia na lei mosaica¹⁷³. Todavia, é ao comentar a *Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios*

¹⁷¹ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 6, trad. Souza, p. 88.

¹⁷² *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, pp. 88-89.

¹⁷³ Conferir: *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 91.

que, de maneira ainda mais categórica, o mestre (Ockham) declara toda a amplitude da liberdade evangélico-cristã:

[...] “Onde está o espírito do Senhor, aí há liberdade”. De fato, nesse passo, o Apóstolo não fala particularmente acerca da liberdade da servidão da Antiga Lei, mas [está dizendo em sentido] mais amplo. Portanto, o Apóstolo entende que onde está o Espírito do Senhor, aí há não somente a liberdade da servidão da Antiga Lei, mas também há aí liberdade de toda servidão, no tocante às obras exteriores, isto é, de tanta e tamanha servidão como aquela que havia na Antiga Lei.¹⁷⁴

Entretanto, é bem verdade, o *Venerabilis Inceptor* não afirma explicitamente, neste Livro I do Tratado I da *Terceira Parte do Diálogo*, que a liberdade evangélico-cristã é religiosa (espiritual) e tal-qualmente política (temporal, secular, civil etc.). De fato, se tivesse afirmado, eu não precisaria me empenhar em prová-lo mediante a interpretação de seus escritos. Todavia, embora possa ser frágil o argumento de que, ao libertar da lei mosaica, a liberdade evangélico-cristã liberte religiosa e também politicamente, ainda há, no mesmo capítulo 7, outras razões mais fortes que podem ser aduzidas a favor da tese que venha tentando comprovar.

De acordo com mestre (Ockham), os textos bíblicos concernentes à liberdade da lei evangélico-cristã devem ser tomados negativamente. Deveras, se (1) por causa de algum delito, (2) por espontânea vontade e/ou (3) por um motivo lícito e justo alguém se tornar escravo ou servo de outrem, a lei cristã não será, por isso, derogada. No entanto, *per legem evangelicam*, isto é, haurindo-se na lei cristã, ninguém poderá ser escravizado ou subjugado por ninguém. Nessa perspectiva, não resta dúvida de que a liberdade evangélico-cristã é, precipuamente, política:

[...] aqueles que eram escravos antes de sua conversão à fé não se tornavam livres por causa da mesma, entretanto, por força da lei evangélica [*per legem evangelicam*], ninguém era levado a uma escravidão maior do que aquela que havia na Antiga Lei e, por isso, em razão da lei evangélica [*per legem evangelicam*], ninguém pode se tornar escravo do papa.¹⁷⁵

¹⁷⁴ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 92. Conferir: 2 Coríntios 3, 17.

¹⁷⁵ *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 93. No *Brevilóquio*, com maior precisão, Ockham explica sua concepção de liberdade negativa: “Pode ser bem ou mal entendido o fato de que a lei evangélica é a lei da perfeita liberdade e que, por isso, o papa não possui a mencionada plenitude do poder. Pode ser entendido mal se se pensar que ela suspenda toda a servidão e não permita nenhuma servidão aos cristãos [...]. Tal liberdade deve mais ser entendida de modo negativo, porque pela lei evangélica de modo algum se coloca um jugo pesado, e por ela ninguém se torna escravo de outrem, nem por ela se impõe aos cristãos, quanto ao culto divino exterior, um encargo tão grande quanto o que oprimia os judeus. Por isso, pela lei evangélica não só os cristãos não se tornam servos do papa, como também o papa não pode, pela plenitude do poder,

A liberdade evangélico-cristã, negativamente entendida, consiste na negação da coerção e do constrangimento externo, isto é, nega que seu fundamento – a saber, a lei evangélico-cristã – possa estribar a privação da liberdade de quem quer que seja. É claro, se por qualquer uma das razões supra-alegadas (e/ou por fulcro nalguma lei que não a cristã) alguém for levado à condição servil, a liberdade evangélica não será, por esse motivo, em nada atingida. Todavia, e esse é o ponto central, com respaldo na lei cristã (*per legem christianam*), a liberdade de ninguém pode ser tolhida. Não é, portanto, uma liberdade perfeitíssima, porque a lei evangélica não liberta absolutamente de toda e qualquer servidão (ou seja, não alforria os que já são escravos); mas é uma liberdade perfeita, porque, com base na lei cristã, ninguém jamais poderá ser escravizado¹⁷⁶.

As expressões *per legem evangelicam* ou *per legem christianam* são repetidas numerosas vezes ao longo deste capítulo 7 do Livro I do Tratado I do *III Diálogo*; a finalidade, porém, é uma só: ressaltar, enfaticamente, esse sentido negativo da *libertas christiana*, isto é, que por intermédio da *lex evangelica* não se pode legitimar qualquer forma de dominação ou opressão que prive o cristão, o pagão ou o infiel da inalienável liberdade que, a todos, foi concedida por Deus e pela natureza¹⁷⁷. Caracterizada nesses termos, seguramente, tal liberdade não pode não ser também política, haja vista que escravidão e/ou servidão são conceitos primariamente civis e seculares, e só secundariamente religiosos ou espirituais.

Contudo, recorrendo, outrossim, ao critério comparativo, há nas *Oito questões* uma concisa alusão à liberdade, da qual, com clareza e certeza ainda maior, se pode coligir que a liberdade evangélico-cristã seja liberdade religiosa (espiritual) e igualmente liberdade política (temporal):

onerar qualquer cristão, contra a vontade deste, sem culpa e sem causa, com cerimônias cultuais de tanto peso como o foram as da velha lei” (*Brevilóquio*, livro II, cap. 4, trad. De Boni, pp. 49-50).

¹⁷⁶ “[...] a lei cristã não é chamada de lei de liberdade porque liberta os cristãos de toda servidão, mas porque não oprime os cristãos com tanta servidão quanta os judeus foram oprimidos e, por isso, é permitido aos reis e a outros cristãos terem servos, embora, por força da lei cristã [*per legem christianam*], nenhum cristão se torna servo de alguém” (*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 94). Tem-se aqui, claramente, o primeiro dos quatro sentidos ockhamianos de liberdade, tal como elencados por Léon Baudry, qual seja, liberdade tomada como ausência de coerção e/ou constrangimento externo. Conferir: BAUDRY, *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham*, p. 135). Conferir também: *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, distinção 1, questão 6 (*Opera Theologica*, vol. I, p. 501, linhas 13-15); *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum*, questão 15 (*Opera Theologica*, vol. V, pp. 354-356).

¹⁷⁷ Em relação à inalienável liberdade, enquanto concessão divina e natural – aspecto, aliás, não considerado na *Terceira Parte Diálogo* – conferir: *Brevilóquio*, livro II, cap. 17, trad. De Boni, pp. 76-77; *Consulta*, trad. Souza, pp. 161; *Sobre o poder*, cap. 4, trad. Souza, pp. 178-179.

[...] conforme os textos sagrados, **a lei evangélica**, se comparada com a lei mosaica, **é uma lei de liberdade** e isso deve ser entendido ao menos negativamente no sentido que, **seja nas coisas temporais, seja nas espirituais**, ela não implica em tanta servidão quanto houve na lei mosaica no que concerne às cerimônias e às práticas exteriores.¹⁷⁸

Em suma: a plenitude de poder pretendida pelos pontífices romanos é espiritual (religiosa) e temporal (política); ora, a liberdade evangélico-cristã (*lex christiana est lex libertatis*) é, justamente, o princípio bíblico incontestado que refuta tal plenitude de poder, arrogada pelos pontífices em ambas as esferas; logo, trata-se de uma liberdade religiosa e também política (pois se fosse unicamente espiritual, não poderia impugnar o pretenso poder temporal dos papas; mas só seu poder espiritual). Assim sendo, sintetizando minhas conclusões, a liberdade evangélico-cristã – isto é, o princípio *lex christiana est lex libertatis* – deve ser triplamente entendido: (1) como liberdade religiosa (espiritual), por libertar da servidão do pecado e, assim, garantir a vida eterna; (2) como liberdade político-religiosa, por liberar da observância à lei mosaica, e isso em seu duplo aspecto, a saber, religioso (espiritual, litúrgico, ritual, moral etc.) e político (temporal, secular, civil etc.); (3) como liberdade mormente política (a liberdade negativa), já que por seu intermédio ninguém pode ser escravizado, nem submetido à servidão ou vassalagem, nem subjugado por qualquer mortal (embora não seja alforriado, se já for escravo ou servo por força doutra legislação e/ou por alguma outra razão que não a lei cristã).

¹⁷⁸ *Oito questões*, questão I, cap. 6, trad. Souza, p. 41 (os grifos são meus).

BIBLIOGRAFIA

1 *Opera Política* de Guilherme de Ockham

OCKHAM, William of. **Dialogus** [I, II and III]. Latin text and English translation. Edited by John Kilcullen, John Scott, George Knysh, Volker Leppin, Jan Ballweg, Karl Ubl and Semih Heinem under the auspices of the Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy. Disponível em: <<http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

OCKAM, Guilelmus de. **Dialogus de potestate papae et imperatoris**. Manuscrito em papel. [Köln?]: [sine nomine], 1460. Disponível em: <<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/4647456>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

OKAM, Guillermus de. **Dialogus**. Incunábulo em 3 tomos. Paris: [sine nomine], 1476. Disponível em: <<https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search?&query=Dialogus%3A%20P.%201-3>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

OCKAM, Guillermus de. **Dialogus de imperio et pontificia potestate**. In: *Opera Plurima*. Tomus I. Edidit Jodocus Badius Ascensius. Lugduni: Joannes Trechsel, 1494. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=uldtPK0zbNEC&pg=GBS.PP1>>. Acesso em: 19 nov. 2017.

OCKAM, Guillermus de. **Dialogus de potestate papae et imperatoris**. In: GOLDAST, Melchior (Ed.). *Monarchia Sancti Romani Imperii*. Tomus II. Francofordiae: Typis Nicolai Hoffmanni, 1614. Disponível em: <<https://opacplus.bsb-muenchen.de/metaopac/search?View=default&db=100&id=BV009727536>>. Acesso em: 19 nov. 2017.

OCKHAM, Guillelmus de. **Opera Política**. Volumen I [*Octo quaestiones de potestate papae, An princeps, Consultatio de causa matrimoniali e Opus nonaginta dierum, capitula 1-6*]. Edidit Hilary Seton Offler et alii. Manchester: Manchester University Press, 1940 [2. ed. 1974].

OCKHAM, Guillelmus de. **Opera Política**. Volumen II [*Opus nonaginta dierum, capitula 7-124*]. Edidit Hilary Seton Offler et alii. Manchester: Manchester University Press, 1963.

OCKHAM, Guillelmus de. **Opera Política**. Volumen III [*Epistola ad Fratres Minores, Tractatus contra Ioannem XXII e Tractatus contra Benedictum XII*]. Edidit Hilary Seton Offler et alii. Manchester: Manchester University Press, 1956.

OCKHAM, William. **Opera Política**. Volume IV [*Compendium errorum Ioannis papae XXII, Breviloquium de principatu tyrannico, De imperatorum et pontificum potestate e mais duas obras espúrias, a saber, Allegationes de potestate imperiali e De electione Caroli IV*]. Edidit Hilary Seton Offler et alii. Oxford: British Academy, 1997.

2 *Opera Philosophica et Theologica* de Guilherme de Ockham

Ockham, Guillelmus de. **Opera Philosophica**. Volumen I [*Summa Logicae*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1974.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Philosophica**. Volumen II [*Expositionis in Libros Artis Logicae Proemium, Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus, Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis, Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis et Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei respectu Futurorum Contingentium*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1978.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Philosophica**. Volumen III [*Expositio super Libros Elenchorum*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1979.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Philosophica**. Volumina IV et V [*Expositio in Libros Physicorum Aristotelis*]. New York: St. Bonaventure University, 1985.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Philosophica**. Volumen VI [*Brevis Summa Libri Physicorum, Summula Philosophiae Naturalis et Quaestionis in Libros Physicorum Aristotelis*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1984.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Philosophica**. Volumen VII [*Opera Dubia et Spuria: Tractatus Minor, Elementarium Logicae, Tractatus de Praedicamentis, Quaestio de Relatione, Centiloquium et Tractatus de Principiis Theologiae*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1988.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. Volumina I, II, III et IV [*Scriptum in Librum Primum Sententiarum – Ordinatio*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1967 (vol. I), 1970 (vol. II), 1977 (vol. III) e 1979 (vol. IV).

Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. Volumen V [*Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum – Reportatio*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1981.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. Volumen VI [*Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum – Reportatio*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1982.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. Volumen VII [*Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum – Reportatio*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1984.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. Volumen VIII [*Quaestiones Variarum*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1984.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. Volumen IX [*Quodlibeta Septem*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1980.

Ockham, Guillelmus de. **Opera Theologica**. Volumen X [*Tractatus de Quantitate et Tractatus de Corpore Christi*]. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1986.

3 Traduções das *Obras Políticas, Filosóficas e Teológicas* de Ockham

OCKHAM, Guilherme de. **Terceira Parte do Diálogo**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2016].

OCKHAM, Guglielmo di. **Dialogo sul papa eretico** [Primeira Parte do *Dialogus*]. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di Alessandro Salerno. Milano: Bompiani, 2015.

OCKHAM, William of. **A Letter to the Friars Minor and Other Writings**. Edited by Arthur Stephen McGrade and John Kilcullen. Translated by John Kilcullen. Cambridge: University Press, 1995.

OCKHAM, Guglielmo d'. **La spada e lo scettro: due scritti politici** [*An princeps ed Epistola ad Fratres Minores*]. Testo latino a fronte. Introduzione di Mariateresa Fumagalli. Traduzione, note e schede di Stefano Simonetta. Milano: Rizzoli, 1997.

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Tradução de Luis Alberto De Boni. Introdução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM, Guilherme de. **Obras Políticas** [*Tratado contra Benedito*, livro VI, *Pode um príncipe*, *Consulta sobre uma questão matrimonial* e *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*]. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 1999.

OCKHAM, Guilherme de. **Oito questões sobre o poder do papa**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS; USF, 2002.

OCKHAM, Guilherme de. **Seleção de Obras**. Tradução e notas de Carlos Lopes de Matos. In: *Coleção "Os Pensadores"*, volume 8. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 339-404 [edição preparada com base em: OCKHAM, William of. **Philosophical Writings: A Selection**. Translated, with an introduction, by Philotheus Boehner. Indianapolis; New York: Bobbs-Merrill Company, 1957].

OCKHAM, Guilherme de. **Sobre a conexão das virtudes (Questões Variadas, questão VII, artigos 1 e 2)**. Tradução e apresentação de Pedro Leite Junior e William Saraiva Borges. In: *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 13, 2016, pp. 129-142.

OCKHAM, Guilherme de. **[Textos sobre o Problema dos Futuros Contingentes]**. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. In: OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. *Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham*. São Paulo: Paulus, 2014, pp. 145-332.

DUNS SCOTO, João; OCKHAM, Guilherme de. **Textos sobre a potência ordenada e absoluta**. Seleção e tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: CEPAME, 2013. Disponível em: <<http://cepame.fflch.usp.br/sites/cepame.fflch.usp.br/files/u31/Textos%20onipotencia.pdf>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

4 Outras fontes primárias antigas e/ou medievais

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de João Dias Pereira. 3 volumes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991 (vol. 1), 1993 (vol. 2) e 1995 (vol. 3).

ÁLVARO PAIS. **Estado e pranto da Igreja**. Volume 1. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução de João Moraes Barbosa. Prefácio de Francisco da Gama Caeiro. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

ARISTÓTELES. **Da Interpretação** [*Peri Hermeneias*]. Tradução e comentários de José Veríssimo Teixeira da Mata. São Paulo: UNESP, 2013.

BÍBLIA. Latim. **Nova Vulgata**. *Biblorum Sacrorum Editio*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>. Acesso em: 18 nov. 2017.

DANTE ALIGHIERI. **Monarquia**. Tradução de Carlos do Soveral. In: *Coleção “Os Pensadores”*, volume 8. São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 191-232.

EGÍDIO ROMANO. **Sobre o poder eclesiástico**. Tradução de Cléa Pitt Goldeman e Luis Alberto De Boni. Introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

EUBEL, Conradus (Ed.). **Bullarium Franciscanum**. Tomus V. Romae: Typis Vaticanis, 1898. Disponível em: <<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/0009/bsb00092863/images/>>. Acesso em: 19 nov. 2017.

FRIEDBERG, Aemilius (Ed.). **Corpus Iuris Canonici**. Volumen I: *Decretum Magistri Gratiani*. Lipsiae: Ex Officina Bernhardi Tauchnitz, 1879. Disponível em: <<http://daten.digital-sammlungen.de/~db/bsb00009126/images/>>. Acesso em: 19 nov. 2017.

JOÃO QUIDORT. **Sobre o poder régio e papal**. Tradução e introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **O defensor da paz**. Tradução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, Francisco Bertelloni e Gregório Piaia. Petrópolis: Vozes, 1997.

TEIXEIRA, Celso Márcio (Org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Tradução de Celso Márcio Teixeira, Ary Estêvão Pintarelli, Durval de Moraes, Irineu Gassen e José Carlos Correa Pedrosa. Apresentação de Sérgio Marcello Dal Moro. 2. ed. Petrópolis, Vozes: 2008.

TIAGO DE VITERBO. **Sobre o governo cristão**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2012 [em verdade, 2014].

TOMÁS DE AQUINO. **Do reino ou sobre o governo dos príncipes ao Rei de Chipre**. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Introdução de Francisco Benjamin de Souza Neto. In: *Escritos políticos de Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 123-172.

5 Estudos sobre a Filosofia Política de Ockham

BAUDRY, Léon. **Guillaume d'Occam: sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques**. Tome I: L'homme et les œuvres. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1949 (O tomo II nunca foi publicado).

BAYONA AZNAR, Bernardo. **El origen del Estado laico desde la Edad Media**. Madrid: Tecnos, 2009 (Capítulo 8: *El pensamiento político de Guillermo de Ockham*, pp. 281-336).

BOEHNER, Philotheus. **Ockham's Political Ideas**. In: *Collected Articles on Ockham*. Edited by Eligius Buytaert. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1958, pp. 442-468.

BORGES, William Saraiva. **A liberdade em Ockham: notas introdutórias**. In: LEITE JUNIOR, Pedro; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *Anais do IV Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política: Normatividade e Racionalidade Prática*. Pelotas: NEPFil Online, 2016, pp. 134-152.

BORGES, William Saraiva. **A noção de heresia e sua função no pensamento polêmico-político de Guilherme de Ockham**. In: *Filosofia Medieval - XVII Encontro Nacional da ANPOF*. São Paulo: ANPOF, 2017 (no prelo).

BORGES, William Saraiva. **O Argumentum Libertatis na Opera Política de Guilherme de Ockham**. In: *Aproximação*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, 2015, pp. 70-86.

BORGES, William Saraiva. **Os aspectos liberalistas do pensamento política de Guilherme de Ockham**. In: *Seara Filosófica*, Pelotas, n. 3, 2016, pp. 111-128.

BORGES, William Saraiva. **Uma metodologia de ensino de Filosofia subjacente às Obras Políticas de Guilherme de Ockham**. In: BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo. *Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 185-203.

BORGES, William Saraiva; LEITE JUNIOR, Pedro. **Uma propedêutica ao pensamento político de Guilherme de Ockham**. In: *Trabalhos premiados - 2014: XXIII Congresso de Iniciação Científica e XVI Encontro de Pós-Graduação*. Pelotas: UFPel, 2016, pp. 167-189.

CULLETON, Alfredo Santiago. **Ockham e a lei natural**. Florianópolis: UFSC, 2011.

DAMIATA, Marino. **Guglielmo d'Ockham: Povertà e Potere**. 2 volumes. Firenze: Edizioni Studi Francescani, 1978-1979.

DE BONI, Luis Alberto. **"Estado" e "sociedade civil" em Guilherme de Ockham**. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 283-316.

DE BONI, Luis Alberto. **O debate sobre a pobreza franciscana como problema político nos séculos XIII e XIV**. In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 215-254.

DE BONI, Luis Alberto. **O não-poder do papa em Guilherme de Ockham.** In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, 2006, pp. 113-128.

ESTÊVÃO, José Carlos. **Sobre a liberdade em Guilherme de Ockham.** 1995. 95 folhas. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham** [*Guglielmo di Ockham*. Milano: Vita e Pensiero, 1972]. Tradução de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997 (Capítulo 9: *O pensamento político*, pp. 265-306).

KILCULLEN, John. **The Political Writings.** In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: University Press, 1999, pp. 302-325.

KILCULLEN, John. **Witnesses to the text: sigla and descriptions.** Disponível em: <<https://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/sigla.html>>. Acesso em: 18 nov. 2017.

LAGARDE, Georges de. **La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge.** Vol. IV: Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire. Vol. V: Guillaume d'Ockham: Critique des Structures Ecclésiastiques. Louvain; Paris: Nauwelaerts, 1962-1963.

LEFF, Gordon. **William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse.** Manchester: Manchester University Press; Totowa: Rowman and Littlefield, 1975 (Capítulo 10: *Society*, pp. 614-643).

MCGRADE, Arthur Stephen. **The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles.** Cambridge: University Press, 1974.

MIETHKE, Jürgen. **Lordship and freedom in the political theory of the early 14th century.** In: DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 485-502.

MIETHKE, Jürgen. **The concept of liberty in William of Ockham.** In: *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne: Actes de la table ronde de Rome (novembre 1987)*. Rome: École Française de Rome, 1991, pp. 89-100.

PEÑA EGUREN, Esteban. **La coherencia interna del pensamiento político de Guillermo de Ockham: la Via Media en su Breviloquium.** In: ROSA, José Maria Silva (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 207-241.

PEÑA EGUREN, Esteban. **La Filosofía Política de Guillermo de Ockham: relación entre potestad civil y potestad eclesiástica (estudio sobre el "Dialogus, pars III").** Madrid: Encuentro, 2005.

SALANITRI, Cristina. **Scienza Morale e Teoria del Diritto Naturale in Guglielmo di Ockham.** Novara: Interlinea, 2014.

SHOGIMEN, Takashi. **Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **A argumentação política de Ockham a favor do Primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua.** In:

DE BONI, Luis Alberto (Org.). *Idade Média: ética e política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, pp. 473-484.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **A plenitudo potestatis papalis nos “escritos de ocasião” de Guilherme de Ockham**. In: *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, v. 29, 2012, pp. 31-71.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **O conceito de plenitudo potestatis na Filosofia Política de Guilherme de Ockham**. 1975. 211 folhas. Dissertação (Mestrado em História Social) – Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **O significado de plenitudo potestatis na Terceira Parte do Diálogo de Guilherme de Ockham**. In: MAGALHÃES, Ana Paula Tavares; LIMA, Marinalva Silveira (Orgs.). *Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média: homenagem ao Professor Nachman Falbel*. Maringá: Eduem, 2016, pp. 217-245.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de plenitudo potestatis**. In: D'AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.). *Studium Philosophiae: textos en homenaje a Silvia Magnavacca*. Buenos Aires: Rthesis, 2014, pp. 136-151.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **Revisitando I Dialogus V, capítulos 14-22**. In: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Zaragoza, v. 23, 2016, pp. 31-54.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **Uma visão introdutória à Terceira Parte do Diálogo de Guilherme de Ockham**. In: *Theologica*, Braga, v. 46, n. 1, 2011, pp. 137-157.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; COUTO, Johnny Taliateli do. **O conceito de plenitudo potestatis na primeira questão das Octo quaestiones de Guilherme de Ockham O. Min.** In: *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, vols. 27-28, 2010-2011, pp. 21-89.

SPADE, Paul Vincent (Ed.). **The Cambridge Companion to Ockham**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso. **O poder e a liberdade: poder espiritual e temporal segundo Guilherme de Ockham**. In: VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *Studia Mediaevalia*. Pelotas: Santa Cruz, 2011, pp. 167-187.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas. Volume 3: Idade Média Tardia**. Tradução de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013 (Capítulo 18: *Guilherme de Ockham*, pp. 123-150).

6 Estudos sobre outros aspectos do pensamento ockhamiano

ADAMS, Marilyn McCord. **The Structure of Ockham's Moral Theory.** In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 46, 1986, pp. 1-35.

ADAMS, Marilyn McCord. **William Ockham.** 2 volumes. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1987.

BAUDRY, Léon. **Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales.** Paris: P. Lethielleux, 1958.

BOEHNER, Philotheus. **Ockham's Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus and its main problems.** In: *Collected Articles on Ockham.* Edited by Eligius Buytaert. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1958, pp. 420-441.

BOEHNER, Philotheus. **The life of Ockham.** In: OCKHAM, William. *The Tractatus de Successivis.* Edited by Philotheus Boehner. New York: Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1944, pp. 1-15.

COURTENAY, William J. **Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power.** Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990.

COURTENAY, William J. **The Academic and Intellectual Worlds of Ockham.** In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham.* Cambridge: University Press, 1999, pp. 17-30.

ESTÊVÃO, José Carlos. **Liberdade e Presciência em Ockham.** In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000, pp. 369-380.

CRAIG, William Lane. **The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez.** Leiden: Brill, 1988.

FLASCH, Kurt. **Conciliazione o critica: le obiezioni di Lutterell a Guglielmo di Ockham.** In: *Introduzione alla Filosofia Medievale.* Traduzione di Marco Cassisa. Torino: Einaudi, 2002, pp. 189-210.

FLECK, Fernando Pio de Almeida. **O Problema dos Futuros Contingentes.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FREPPERT, Lucan. **The Basis of Morality according to William Ockham.** Chicago: Franciscan Herald Press, 1988.

FUCHS, Oswald. **The Psychology of Habit according to William Ockham.** New York: The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, 1952.

GHISALBERTI, Alessandro. **Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham.** In: FUMAGALLI, Mariateresa Beonio-Brocchieri. *Sopra la volta del mondo: onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età Moderna.* Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1986, pp. 33-55.

KING, Peter. **Ockham's Ethical Theory**. In: SPADE, Paul Vincent (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: University Press, 1999, pp. 227-244.

KLOCKER, Harry. **William of Ockham and the Divine Freedom**. Milwaukee: Marquette University Press, 1992.

LARRE, Olga L. **La justificación de la libertad del hombre frente a la omnipotencia divina en la ética de Guillermo de Ockham**. In: *Revista Española de Filosofía Medieval*, Zaragoza, v. 11, 2004, pp. 149-163.

LEITE JUNIOR, Pedro; BORGES, William Saraiva. **A relação entre fé e razão na perspectiva de Guilherme de Ockham**. In: GELAIN, Itamar Luís; DE BONI, Luis Alberto (Orgs.). *Fé e Razão na Idade Média*. Campinas: Ecclesiae, 2018 (no prelo).

MAURER, Armand Augustine. **The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles**. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999.

OAKLEY, Francis. **The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth – and Seventeenth – Century Theology**. In: *Journal of the History of Ideas*, Pennsylvania, v. 59, n. 3, 1998, pp. 437-46.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. **Entre a Filosofia e a Teologia: os futuros contingentes e a predestinação divina segundo Guilherme de Ockham**. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, Carlos Eduardo de. **Ockham e a distinção dos conceitos de potência absoluta e ordenada: para além de Duns Escoto**. Texto apresentado no *XI Colóquio de História da Filosofia Medieval*. São Paulo, 30 set. 2015.

OSBORNE JUNIOR, Thomas M. **William of Ockham on the Freedom of the Will and Happiness**. In: *American Catholic Philosophical Quarterly*, v. 86, n. 3, 2012, pp. 435-456.

SALANITRI, Cristina. **La dottrina della *potentia Dei* come *potentia ordinata* nella teoria del diritto naturale di Guglielmo di Ockham**. In: *Logos Revista di Filosofia*, Napoli, n. 10, 2015, pp. 7-17.

SONG, In-Kyu. **Divine Foreknowledge and Necessity: An Ockhamist Response to the Dilemma of God's Foreknowledge and Human Freedom**. Lanham: University Press of America, 2002.

SUK, Othmar. **The Connection of the Virtues according to Ockham**. In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 10, 1950, pp. 9-32; 91-113.

URBAN, Linwood. **William of Ockham's Theological Ethics**. In: *Franciscan Studies*, New York, vol. 33, 1973, pp. 310-350.

WOOD, Rega. **Ockham on the Virtues**. West Lafayette: Purdue University Press, 1997.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. **The Dilemma of Freedom and Foreknowledge**. New York: Oxford University Press, 1991.

7 Estudos diversos sobre o pensamento político medieval

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino. **El pensamiento político de San Agustín en su contexto histórico-religioso.** In: ROCHE ARNAS, Pedro (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Ramón Areces, 2010, pp. 41-64.

ARQUILLIERE, Henri-Xavier. **L'Augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1934.

BAYONA AZNAR, Bernardo. **El fundamento del poder en Marsilio de Padua.** In: ROCHE ARNAS, Pedro (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Ramón Areces, 2010, pp. 141-168.

BERTELLONI, Francisco. **El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*: aspectos históricos, políticos y filosóficos del documento papal.** In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 97-116.

BERTELLONI, Francisco. **Reflexiones sobre el naturalismo político de Dante.** In: STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade dos Homens e a Cidade de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2007, pp. 156-165.

BOER, Nicolas **A bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII sobre as relações entre a Igreja e o Estado.** In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *Pensamento Medieval: X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília*. Santos: Leopoldianum; São Paulo: Loyola, 1983, pp. 125-143.

DE BONI, Luis Alberto. **A Escola Franciscana: de Boaventura a Ockham.** In: *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000, pp. 317-338.

DE BONI, Luis Alberto. **Entre a urbe e o orbe: o *De Regno* no contexto do pensamento político de Tomás de Aquino.** In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp.103-126.

DE BONI, Luis Alberto. **O Cristianismo e as raízes da secularização da política.** In: LONGHI, Armindo José (Org.). *Filosofia, política e transformação*. São Paulo: LiberArs, 2012, pp. 13-28.

DE BONI, Luis Alberto. **O Pontificado de Bonifácio VIII.** In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016, pp. 3-48.

DE BONI, Luis Alberto. **Propriedade e poder: aspectos do pensamento político da Escola Franciscana.** In: *De Abelardo a Lutero: estudos sobre Filosofia Prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 195-213.

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos.** São Paulo: Perspectiva, 1995.

FORMENT, Eudaldo. **Principios fundamentales de la filosofía política de Santo Tomás**. In: ROCHE ARNAS, Pedro (Coord.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Ramón Areces, 2010, pp. 93-112.

HINRICHSSEN, Luís Evandro. **Agostinho e a Cidade: de Deus ou dos homens? – Sobre a inquieta dinâmica da paz**. In: *Civitas Augustiniana*, Porto, v. 1, n. 1, 2012, pp. 33-58.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Tradução de Marcos de Castro. 8. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2007.

MCGREADY, William D. **Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in Late Medieval papal hierocratic theory**. In: *Speculum*, Chicago, v. 48, n. 4, 1973, pp. 654-674.

MIETHKE, Jürgen. **João Quidort de Paris: De regia potestate et papali – ocasião e caráter de um escrito polêmico**. In: STEIN, Ernildo (Org.). *A Cidade dos Homens e a Cidade de Deus*. Porto Alegre: EST Edições, 2007, pp.123-132.

MORGADO, Miguel. **Marsílio de Pádua e a reunificação do político**. In: ROSA, José Maria Silva (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp 155-179.

NUNES, Ruy. **O dever de fidelidade no Manual de Dhuoda**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 117-130.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A Civitas Política de Agostinho: uma leitura a partir do Epistolário e do A Cidade de Deus**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 20-38.

RIBEIRO, Daniel Valle. **A Igreja nascente em face do Estado Romano**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 8-19.

RIBEIRO, Daniel Valle. **Leão I: a Cátedra de Pedro e o Primado de Roma**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 39-52.

RIBEIRO, Daniel Valle. **Sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 78-96.

ROCHE ARNAS, Pedro. **Sub Ecclesia et per Ecclesiam: natureza del poder político en el pensamiento hierocrático medieval cristiano**. In: ROSA, José Maria Silva. (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 117-153.

ROSA, José Maria Silva. **De Canossa (1077) a Anagni (1303): da humilhação imperial ao atentado papal**. In: ROSA, José Maria Silva. (Org.). *Da autonomia do político*. Lisboa: Documenta, 2012, pp. 17-35.

SILVA, Lucas Duarte. **Defensor Pacis: um estudo a partir das causas**. Pelotas: NEPFil Online, 2013.

SILVA, Lucas Duarte. **Egídio Romano e a metafísica do poder**. In: BORGES, William Saraiva; STREFLING, Sérgio Ricardo. *Parvae Notitiae de Medio Aevo: Estudos de Filosofia Medieval*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 139-151.

SILVA, Lucas Duarte. **Sobre a distinção dos poderes no *De regia potestate et papali***. In: STREFLING, Sérgio Ricardo; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *De cogitatione politica mediaeva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, pp. 89-107.

SOUZA, Armênia Maria de. **O Pontificado de João XXII (1316-1334)**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016, pp. 211-260.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **A teocracia imperial no fim da Alta Idade Média**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 184-204.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **Luís da Baviera de Wittelsbach e o Decreto *Cunctos Populos* de Deposição do Papa João XXII**. In: SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BAYONA AZNAR, Bernardo (Orgs.). *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016, pp. 261-304.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão**. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, pp. 53-77.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. **Um modelo paradigmático do pensamento hierocrático: o *De regimine christiano***. In: *Theologica*, Braga, série II, v. 48, n. 2, 2013, 339-364.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; BARBOSA, João Moraes. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de; SOUZA, Armênia Maria de. **As dependências textuais de Álvaro Pais no *Liber I* do *De statu et planctu Ecclesiae* e na parte teórico-política do *Speculum Regum***. In: *La Ciudad de Dios*, Madrid, v. 228, n. 1, 2015, pp. 81-98.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VASCONCELLOS, Manoel Luís Cardoso Vasconcellos. **Egídio Romano e o *De ecclesiastica potestate***. In: STREFLING, Sérgio Ricardo; SILVA, Lucas Duarte (Orgs.). *De cogitatione politica mediaeva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, pp. 51-72.