

Olhar

Revista Olhar | nº 28 | Ano XV | Jan-Jun 2013

R\$ 30,00

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte (CIP)
Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT)

Olhar/Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade
Federal de São Carlos. Ano 15. Número 28 (Jan-Jun/2013).
São Carlos: UFSCar, 2013.

Semestral
ISSN 1517-0845

1. Humanidades - Periódicos. 2. Artes - Periódicos. I.
Universidade Federal de São Carlos, Centro de Educação
e Ciências Humanas.

CDU 168.522 (05)



ANO 15 - NÚMERO 28 - JAN-JUN/2013
CECH - CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS



**DOSSIÊ
I COLÓQUIO
DE FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
LAVRAS**



Ockham leitor da
Política
de Aristóteles

CARLOS EDUARDO DE OLIVEIRA*

Resumo: O artigo trata do relato feito por Guilherme de Ockham sobre a distinção, proposta na *Política* de Aristóteles, de três comunidades que são o ponto de partida da análise sobre as formas “temperadas” e “corrompidas” de governo (“*policiae*”) segundo as quais a cidade (“*civitas*”) pode ser governada. É também proposta uma análise que visa destacar algumas das particularidades da leitura ockhamiana deste tema.

PALAVRAS-CHAVE: GUILHERME DE OCKHAM, *POLÍTICA*, ARISTÓTELES, CIDADE (“*CIVITAS*”), FORMAS DE GOVERNO (“*POLICIAE*”)

Ockham reader of Aristotle’s *Politics*

Abstract: This paper deals with William of Ockham’s exposition of the distinction between three “communities” which are the starting points of the analysis of the main “temperate” and “corrupted” types of government or “constitutions” (“*policiae*”) of the City (“*civitas*”) in Aristotle’s *Politics*. An analysis which shows more accurately some of the particularities on the Ockhamian interpretation of this subject is also proposed.

KEYWORDS: WILLIAM OF OCKHAM, *POLITICS*, ARISTOTLE, CITY (“*CIVITAS*”), CONSTITUTION (“*POLICIA*”)

É já bastante conhecida dos estudos sobre a filosofia medieval a narrativa segundo a qual a trajetória intelectual de Guilherme de Ockham (ca. 1228-1347) acabou, levada pela somatória de uma série de acasos, cindida em duas fases bem demarcadas. A primeira selou-se dedicada à elaboração das bases de seu “nominalismo”, por meio da redação de seus trabalhos filosóficos e teológicos. A segunda foi forçosamente voltada à “polêmica” que Ockham sustentou contra o Papado, na qual foram redigidos todos os seus escritos políticos. Em comum para a história posterior, as duas fases deixaram para leitores e intérpretes da obra ockhamiana a dificuldade de bem julgar os limites e as especificidades de sua proposta.

Mais particularmente no que diz respeito às obras políticas, ainda em 1974, McGrade (2002, p. 28 ss.) aponta a variedade e discrepância das leituras que propuseram caracterizar

essas obras desde como o retrato de um laicista que, por meio de suas polêmicas com o papado, “destruiu a ordem social medieval”; ou, no exato oposto, de um teólogo, antes que interessado, exasperado com questões políticas às quais se voltou apenas quando as circunstâncias o obrigaram e, ainda assim, apenas do ponto de vista de sua teologia, até como a descrição de uma figura tão multifacetada que, ao mesmo tempo em que permite enxergar seu autor como um “expoente de ideias clássicas e modernas como equidade, utilidade pública e razão de estado”, mostra-o como um “reverente defensor da tradição medieval”.

É fato, porém, que é também bastante recente seja o acesso a versões mais confiáveis das obras ockhamianas, seja a própria descoberta do rol completo dessas obras. Basta lembrar que as obras filosóficas e teológicas, correspondentes à primeira fase da vida de Ockham, foram apresentadas em sua totalidade numa edição “crítica”, que se propôs distinguir obras originais de duvidosas e “espúrias”, apenas no final da década de 1980. Já os escritos políticos sequer foram ainda totalmente editados. Natural, portanto, a dificuldade de avaliar uma obra que, ainda hoje, não está completamente acessível.

No que diz respeito, estreitando um pouco mais a nossa consideração, ao tema que nos propomos expor, há ainda que se julgar a melhor abordagem dos textos a serem considerados. Afinal, segundo uma leitura que até há pouco não parece ter sido contestada (proposta por Boehner, 1943, p. 466 s. e corroborada, por exemplo, em Ghisalberti, 1997, p. 272¹ e Souza, 2002, p. 11 s.), o leitor deve ainda separar os escritos políticos de Ockham em ao menos dois grupos: o primeiro contendo aqueles que claramente desvelam o pensamento ockhamiano e o segundo aqueles outros que não passariam “de meras discussões do problema sem revelar a opinião pessoal do autor”. Entre esses últimos, estaria o *Dialogus*, o principal objeto de nossa análise, além das *Oito questões sobre o poder do Papa*.

Dado que a descrição que caracteriza essa divisão não seja isenta de dificuldades, talvez seja proveitoso tomar como ponto de partida a descrição oferecida em Shogimen, 2007, p. 159: de um lado, há os escritos polêmicos de Ockham que contêm afirmações mais enfáticas, uma crítica direta e se pretendem uma espécie de alerta sobre o perigo potencial das posições combatidas, correspondentes ao primeiro grupo há pouco mencionado. De outro lado, estão os escritos mais sistemáticos e abrangentes, tais como o *Dialogus*, descrito por Shogimen como uma “discussão enciclopédica” e “impessoal do poder papal na forma de um diálogo entre Mestre e Discípulo”, ou melhor, entre professor e aluno. Restaria ver, portanto, se a diferença relatada pode acarretar qualquer dificuldade para a identificação da posição de Ockham nos textos pertencentes a esse segundo grupo, como por vezes se pretende sugerir, ou se não seria, antes, nada mais do que a simples constatação da diversidade de estilos na composição das obras analisadas. Ou seja, é preciso verificar se o

1 Na tradução apontada do texto de Ghisalberti é, porém, evidente a omissão de uma negação que dá sentido à exposição. Assim, à página 272, deve-se ler: “... Os primeiros dois [isto é, o *Dialogus* e as *Oito questões sobre o poder do Papa*] não contém uma exposição direta do pensamento do autor ...”

caráter “impessoal” e “enciclopédico” da exposição pode nos oferecer algo mais do que a simples coleção de um amontoado de opiniões...

A seção do *Dialogus* que iremos tratar aqui é um trecho da única parte desta obra que veio a lume como resultado da edição crítica atualmente capitaneada pelo Comitê de Textos Medievais da Academia Britânica, e foi publicada apenas em 2011. Há, porém, uma tradução dessa seção para o inglês, (OCKHAM, 1995, p. 117-207) baseada numa versão prévia da edição do texto latino agora publicada. O trecho (3.1 *Dial.* II)² trata dos modos de governo. O valor do texto escolhido para o presente artigo baseia-se no fato de que ele apresenta a única análise, da qual se tem conhecimento, em que Ockham se dedica mais extensamente à apresentação do texto da *Política* de Aristóteles, concentrada mais detidamente nos capítulos 3 a 8 do trecho indicado, mas, ainda assim, retomada em várias passagens de todo o livro II.³

Ali, a exposição do texto aristotélico é proposta como uma espécie de preparação necessária para a discussão do governo da Igreja. Aproximando da discussão dos textos bíblicos e próprios do direito canônico os princípios da filosofia aristotélica, uma apresentação geral da *Política* de Aristóteles aparece como necessária para o esclarecimento dos vários termos gregos (e, portanto, propositadamente colocados como “exteriores” ao debate eclesial) que vão circunstancialmente se fazendo presentes ao debate. De acordo com o relato atribuído ao discípulo, a exposição do significado dessas palavras se faz necessária especialmente porque participam da discussão pessoas que são “apenas juristas e outros que não tiveram nenhum contato com a filosofia moral”. (OCKHAM, 2011, p. 171; 3.1 *Dial.* II, 3)

A estratégia adotada, porém, é facilmente percebida. Antes que preencher lacunas ou prestar auxílio a um eventual desconhecimento da filosofia de Aristóteles, a exposição proposta visa dar vez a uma discussão que possa pôr a claro as próprias bases segundo as quais Ockham entende tanto a filosofia aristotélica, quanto, num ajuste ainda mais amplo, mostrar em que sentido deve ser interpretado até mesmo o que é proposto de acordo com a tradição, os escritos e as leis pertinentes ao que é próprio da cultura eclesial.

Dado o texto, o interesse do leitor tenta ser provocado pelo próprio modo em que a questão é apresentada. Afinal, segundo o mote proposto pelo discípulo, “dado que ele [Aristóteles] tenha tratado em vários lugares sobre essa matéria e que se repute que tenha procedido sensatamente muitas vezes, não será oferecida [por meio da exposição] uma

2 A referência remete à localização do texto independentemente da edição e/ou tradução empregada. Assim, por exemplo, “3.1 *Dial.* II, 4” deve ser lida: “*Dialogus*, Parte 3, Tratado 1, Livro II, capítulo 4”. Sempre que conveniente, apontaremos a edição latina seguindo essa indicação mais geral.

3 “Referências explícitas à *Política* de Aristóteles são encontradas nos capítulos 2, 6, 7, 9, 10, 13, 17 e 19; e à *Ética Nicomacéia* nos capítulos 1, 2, 6, 8, 13 e 20.” (Shogimen, 2007, p. 177, n. 111)

pequena oportunidade aos estudiosos de entender quem, e de que modo, *entre os católicos*, deve governar aos outros, tanto no que diz respeito ao espiritual, como no que diz respeito ao temporal.” (*ibidem*, p. 172. O grifo é nosso)

Em outras palavras, Ockham parece indicar desde o início da discussão, ao menos enquanto hipótese e ainda que pela personagem do aluno, a possibilidade da análise de vários tipos de governo para a Igreja Católica. Hipótese que acabará se convertendo numa possibilidade de fato, por meio da proposta de ao menos dois modelos, que, sob certas circunstâncias, poderiam ser intercambiados de acordo com as necessidades históricas: o pontificado (descrito como um “principado semelhante ao principado real”, ou seja, a monarquia) e o governo (*sc.* “*principatum*”) aristocrático (*vide*, especialmente, Ockham, 2011, p. 203-209; 3.1 *Dial.* II, 20. Para um resumo da posição de Ockham nesse trecho, *vide* Kilcullen, 1999, p. 314 s.)

Além disso, a formulação apresentada aponta a oportunidade de se discutir não só o modo de governo segundo o qual *os católicos* devem ser regidos, mas inclusive de se pôr em xeque o próprio perfil de *quem* deve governá-los. Saliente-se, ainda, que, apesar da referência ao espiritual e ao temporal, trata-se aqui de uma análise exclusiva do poder Papal, sem que seja colocada em questão a importância – ou a extensão – do poder secular.

A exposição de Ockham toma como ponto de partida principalmente os livros I, III e IV da *Política* de Aristóteles. Os assuntos tratados são basicamente dois: a formação da cidade e as principais formas de governo e suas degenerações. Exatamente porque se trata de uma exposição bastante sucinta, chamam a atenção os pontos escolhidos por Ockham para serem enfatizados. Vejamos, ainda que resumidamente, quais são eles.

1. O natural e justo. A constituição da casa e a distinção dos principados despótico, real e político

Em 3.1 *Dial.* II, 3, (OCKHAM, 2011, p. 172 ss.) respondendo ao apelo feito pelo “discípulo”, Ockham propõe-se a fazer um apanhado (“*recitabo*”) do que seria a “intenção de Aristóteles segundo a opinião de alguns, embora nem todos concordem em tudo”. (*ibidem*, p. 172) A fórmula segundo a qual se vê proposta a exposição é conhecida de outras passagens do texto ockhamiano. Sua pretensão, porém, não é exatamente a de indicar alguma forma de descompromisso do autor com o relatado, como pode parecer à primeira vista. Tal como Ockham já teria anunciado no prólogo desse mesmo texto do *Dialogus* (em trecho, aliás, que daria as razões do caráter “não polêmico” segundo o qual a obra foi propositadamente elaborada), tal estratégia visaria antes fazer com que “a convicção que nasce da exposição seja devida à evidência intelectual e não à autoridade.” (*vide* ESTÊVÃO, 1995, p. 5 s.)

As vantagens dessa estratégia já haviam sido anunciadas ainda mais explicitamente por Ockham no Prólogo de seu *Comentário* para a *Física* de Aristóteles:

Na realidade, se bem que o Filósofo, graças ao auxílio divino, tenha descoberto muitas e grandes coisas, misturou, levado pela fraqueza humana, alguns erros com a verdade. Portanto, ninguém me atribua as concepções que eu referir, pois que *não* procurarei expor o meu parecer *de acordo com a verdade católica, mas o que esse filósofo aprovou ou o que acho que deveria aprovar segundo seus princípios*. Sem perigo espiritual, podem-se imputar ao pensamento de alguém coisas diversas e até contrárias, desde que não seja um autor da Sagrada Escritura. Nem constitui depravação um erro nessa matéria. Ao contrário, em tal interpretação cada um conserva sem risco a liberdade do juízo. (OCKHAM, 1973, p. 341. Os grifos são nossos.)

Portanto, parece óbvio que, mesmo se as opiniões apresentadas, ainda que em linhas gerais, puderem ser consideradas bastante aceites,⁴ há que se ponderar (aliás, como o próprio Ockham parece insistir) que não há como não ver na exposição proposta o reflexo do que venha a ser a opinião do próprio expositor. Afinal, por mais que se pretenda um relator fiel da opinião alheia, o próprio autor não escapa de confessar que seu relato contém tanto aquilo que declaradamente disse o Filósofo quanto aquilo que ele, relator, julga que Aristóteles deveria ter dito. Conseqüentemente, antes que uma declaração de isenção, trata-se de uma declaração de interesses: o relato não visa um ajuste daquilo que diz Aristóteles com o que é defendido pela fé católica, mas, antes, uma exposição tanto do que é dito pelo Filósofo como, quando necessário, daquilo que o relator entende que seria sua posição. Em suma, o óbvio: não há exposição sem interpretação. Mais importante que os “pontos comuns” com outros autores, portanto, é a devida avaliação da estratégia seguida por Ockham em sua exposição.

Ockham inicia sua exposição do texto aristotélico lembrando que Aristóteles propõe “três comunidades nas quais alguém (ou alguns) deve (ou devem) governar [sc. “*principari*”] aos outros.” (OCKHAM, 2011, p. 172) Trata-se da conhecida distinção proposta por Aristóteles entre a casa, (tratada por Ockham ainda em 3.1 *Dial.* II, 3) a vila (3.1 *Dial.* II, 4) e a cidade. (3.1 *Dial.* II, 5) Logo de partida, Ockham aponta que a casa abarcaria ainda outras três “combinações, comunidades ou conjugações”: a relação entre o esposo e a esposa, chamada por Aristóteles de “nupcial”, a relação entre o pai e o filho, que pode ser chamada de “paterna”, mas que, no vocabulário empregado por Aristóteles seria chamada de “celmostina”, ou seja, “formativa dos filhos” (“*factiva filiorum*”), e, por fim, a relação entre o senhor e o escravo, chamada por Aristóteles de “despótica”.

O cuidado com a apresentação exata dos vocábulos, que, aliás, já havia sido anunciado como a principal tarefa dessa exposição, dá vez à apresentação do que parece ser a base

4 Shogimen, 2007, p. 177 s., por exemplo, afirma que, em linhas gerais (“although their reasons varied”), a interpretação visada por Ockham compartilha a de vários pensadores políticos da escolástica, apontando até mesmo pontos comuns às exposições de Ockham e de Tomás de Aquino.

de um dos principais temas do capítulo: a explicação do sentido de *dominium*, termo que aparece na descrição da relação existente entre o *senhor* (“*dominus*”) e o escravo.⁵ Logo após alunhar a relação entre o senhor e o escravo de despótica, tal como, no mais, o faz o próprio Aristóteles, Ockham propõe uma importante observação:

Aristóteles chama a terceira [combinação, entre o senhor e o escravo,] de “despótica”, isto é, *senhorial* [ou *dominativa*]; com efeito, “déspota” é o mesmo que “senhor”, e o principado despótico é o principado senhorial [“dominativo” ou “de domínio”: “*principatus dominativus*”]. (OCKHAM, 2011, p. 172. O grifo é nosso)

O objetivo dessa observação/paráfrase é declarado logo em seguida: a palavra “domínio” (“senhorio”) e seus cognatos têm acepções equívocas no seu emprego na “filosofia natural e moral, bem como nas ciências legais e na fala vulgar, a qual é frequentemente empregada pelas Divinas Escrituras.” (Grifo nosso) Uma vez apontada a relação entre o termo “déspota”, oriundo do grego, e o termo “senhor” (“*dominus*”), Ockham defende ser importante saber que, no contexto que nos interessa, isto é, na análise política, o termo “senhor” pode ser encontrado na *Política* de Aristóteles em ao menos dois sentidos diversos.

No primeiro deles, “senhor” não poderia ser identificado com o que Aristóteles chama de “déspota”, nem o principado no qual ele “governa” (“*principatur*”) seria chamado por Aristóteles de “despótico”. Nesse sentido, “senhor” é aquele que *domina* os sujeitados (literalmente, *sujeitos*) livres “não principalmente segundo o que é útil para si, mas principalmente segundo o que é útil para os súditos”. (OCKHAM, 2011, p. 172)

No segundo sentido, “senhor” pode ser identificado com o que Aristóteles chama de déspota, e seu principado, com o principado despótico. Trata-se do senhor “com respeito aos sujeitados não livres, mas servos, que são posses do senhor tal como outras coisas temporais são chamadas a posse de alguém”:

Tal déspota, assim como possui outras coisas em vista do que é útil para si e não do que é útil para elas, assim governa os servos principalmente em vista do que é útil para si e não principalmente em vista do que é útil para os servos (apesar de frequentemente, segundo Aristóteles, o que é conveniente para o servo o ser também para o senhor). (*ibidem*, p. 173)

A distinção entre os dois sentidos de domínio se mostra importante principalmente quando se constata que, na *Política*, o domínio é atribuído ao rei. Segundo Ockham,

5 Note-se que o termo latino “*dominus*” e seus cognatos podem tanto ser vertidos pelos cognatos de *domínio* como pelos cognatos de *senhorio*, em português.

embora possa ser encontrado no texto aristotélico que o rei é o *senhor* daqueles que são sujeitados a ele, jamais se deve considerar que o rei seja chamado de despótico ou que o principado real seja confundido com o despótico. E se considerarmos mais atentamente o texto de Ockham, veremos que essa confusão entre o despotismo e o senhorio do rei parece poder se dar por duas razões. Uma é a equívocidade já apontada do termo “*dominium*” e de seus cognatos. Outra, ainda não mencionada, é a identificação que, segundo Ockham, pode ocorrer entre o principado despótico e o principado tirânico (lembre-se que a tirania, para Aristóteles, é uma degeneração da monarquia. Consequentemente, o tirano não é senão uma degeneração da figura do rei.).

Ockham relata que o principado tirânico às vezes é chamado de despótico em razão de uma grande semelhança existente entre esses dois tipos de principado, mas essa identificação tomaria o principado despótico num sentido inadequado. Assim, para traçar melhor a diferença entre os dois principados, Ockham retoma a caracterização da relação de senhorio própria do principado despótico. Em sua interpretação, Aristóteles teria considerado que são servos de modo *justo*

“tanto aqueles que carecem de razão de modo que não sabem reger a si mesmos, ainda que sejam robustos de corpo a ponto de poder se dedicar a outros (os quais, segundo Aristóteles, são ditos serem naturalmente servos), quanto aqueles que são servos segundo a lei justa, porque são aprisionados na guerra justa ou são, de algum outro modo, feitos servos de outros”. (Ockham, 2011, p. 173)

Nessa caracterização, Ockham declaradamente pretende destacar um único ponto: a característica do principado despótico é a *justiça* segundo a qual se dá a sujeição do servo. “Desse modo, o principado despótico, que se dá unicamente a respeito de tais servos, tanto é justo como lícito e bom”. Por outro lado, o principado tirânico caracteriza-se por ser “injusto, ilícito e mal; donde, também segundo Aristóteles, a tirania é uma péssima forma de política [*sc. “pessima policia”*].” (*vide* Ockham, *ibidem*, p. 173).

Vistas as características do principado (/governo) despótico ou “senhorial”, Ockham passa à análise da caracterização de outro tipo de principado, próprio da relação entre pai e filhos. Trata-se do principado paterno, que governa os filhos enquanto livres, ou seja, não como servos. Aqui, a atenção de Ockham se voltará ao esclarecimento da qualificação atribuída por Aristóteles a esse tipo de principado. Com efeito, diferenciando-o do principado despótico, é facilmente constatável que Aristóteles teria, várias vezes no primeiro livro da *Política*, dado ao governo dos filhos “enquanto livres” o nome de principado *real* (isto é, *régio*).

O problema visto por Ockham quanto a isso é o de que a relação entre pai e filhos não parece contemplar todos os aspectos que permitem a caracterização do principado *real* senão sob circunstâncias muito específicas. Em outras palavras, na interpretação de

Ockham, o principado real parece ter um caráter diverso daquilo que é próprio ao principado paterno, “uma vez que o principado real não se dá senão a respeito da cidade ou do reino (que é maior que a cidade e no mais das vezes engloba muitas cidades)”. A princípio, esse “caráter” não parece estar baseado em nada mais que uma relação quantitativa. Apenas se diria que o pai governa os filhos *regiamente* quando a casa na qual se dá o principado não fizer parte de uma vila, uma cidade ou um reino, ou seja, “quando a casa não for parte de uma comunidade mais perfeita”; sendo que “perfeita” não é tomada inicialmente noutro sentido que o de “mais completa”, ou seja, em suma, maior. O exemplo dado para ilustrar tal principado é o dos governos de Adão e de Noé, que só poderiam ter sido chamados de régios enquanto eles governaram seus filhos antes destes terem constituído suas próprias casas. Ainda assim, ressalta Ockham, esse tipo de “governo”, ou, retomando mais fielmente o termo latino, “principado”, não poderia ser chamado de real se tomássemos esse último termo numa acepção estrita. Mas, ainda que, em certo sentido, falsa, Ockham aponta que não é sem motivo que o próprio Aristóteles propõe essa identificação entre o principado paterno e o real: de fato, existe uma “grande semelhança [do principado paterno] com o principado real considerado estritamente”.

Ou seja, Ockham denuncia estar na base dessa confusão um jogo de definições próprio daquele que distingue definições largas de estritas. Afinal, se o principado paterno não pode ser considerado um principado real quando tomada uma acepção estrita do que venha a ser um principado real, é exatamente porque o principado paterno é muito semelhante ao principado real tomado nesta acepção estrita que costuma ocorrer a identificação entre os dois. Falta, portanto, pôr às claras a medida segundo a qual será possível aferir essa diferença.

Ockham o faz propondo um segundo critério, que desta vez nada tem de quantitativo, na classificação do principado *real*. Segundo esse novo critério, que Ockham alega poder ser encontrado no capítulo 15 do terceiro livro da *Política* de Aristóteles, apenas pode ser chamado, de modo mais adequado e autêntico, de “rei” aquele que governa “a todos os livres – principalmente em razão do que é útil para os sujeitados – segundo a sua vontade, não segundo a lei”: o rei não tem de se submeter à lei. Assim, quando a casa não faz parte de uma comunidade mais perfeita, o pai governa os filhos “de acordo com o que é útil para eles”. Caracteriza esse governo o fato de que ele se dá de acordo com a vontade do próprio pai, não segundo uma lei, donde a possibilidade desse governo ser em certo sentido chamado de principado real. No entanto, e aqui segue a razão de toda a dificuldade envolvida, quando a casa faz parte de uma comunidade mais perfeita, ainda que governe os filhos “de acordo com o que é útil para eles”, nem sempre o pai poderá fazê-lo de acordo com sua própria vontade, por exemplo, impondo ao delito cometido pelos filhos o castigo que achar mais conveniente, mas terá de aceitar e seguir o que a eles for imposto por aquele que rege ou a vila, ou a cidade, ou o reino. (cf. OCKHAM, 2011, p. 174) Neste sentido, o principado paterno diz menos respeito ao principado régio que àquela primeira definição de “senhorio” (“*dominium*”), segundo a qual é senhor “aquele que *domina* os sujeitados

livres não principalmente segundo o que é útil para si, mas principalmente segundo o que é útil para eles”.

A última relação analisada é a existente entre o esposo e a esposa, na qual será proposta uma curiosa definição de natureza. Inicialmente, Ockham se preocupa em traçar a especificidade dessa relação. Em primeiro lugar, afirma que a relação entre o esposo e a esposa não pode ser caracterizada como despótica porque a esposa não é serva do esposo. Depois, acrescenta que essa relação também não pode ser caracterizada como real, tanto porque o esposo não deve governar a esposa segundo a vontade dele, mas deve fazê-lo segundo “a lei do matrimônio”, como porque o esposo “não tem tanto poder sobre a esposa quanto tem o pai sobre os filhos”. Isso observado, a descrição do que é próprio ao principado do esposo para com a esposa é dada numa sentença breve: “quando a sua casa não é parte de uma comunidade mais perfeita, o esposo então governa a esposa pelo principado político.” (*vide* OCKHAM, 2011, p. 174)

A alusão às dificuldades de interpretação apresentadas quando da identificação do poder paterno e real não parece poder ser negligenciada aqui. Em suma, de modo semelhante àquele descrito na relação entre o principado paterno e o real, o principado do esposo para a esposa parece guardar certas características comuns às do principado político, embora não possa ser confundido com ele. A semelhança entre os dois estaria no fato de que o principado político é definido por Ockham como o principado em que os que governam “sobressaem-se, segundo a virtude e a sabedoria, aos que são sujeitados a si”, (fórmula praticamente idêntica à que propõe o melhor tipo de governo aristocrático: cf. 3.1 *Dial.* II, 7)⁶ enquanto o principado do esposo para a esposa seria definido como aquele em que “naturalmente o esposo ultrapassa a esposa segundo a sabedoria e a virtude – *a não ser que algo aconteça contra a natureza, conforme Aristóteles em Política I, cap. 10,⁷ assim como acontece com os homens afeminados*”. (OCKHAM, 2011, p. 174. O grifo é nosso.)

Se, de um lado, a principal diferença entre o principado nupcial e o político não parece ir além de um dado meramente quantitativo (o principado político é relativo a mais sujeitados que o principado nupcial) unido à caracterização específica da “lei matrimonial”, por outro, chama a atenção a admissão do papel da natureza como fiadora da validade de tal principado: é ela que garante a própria justiça do principado. Estendendo essa característica para todos os tipos de principado relatados, Ockham afirma que se a natureza falhar para o governante, nenhum principado sob seu comando será *naturalmente* justo, seja ele nupcial, paterno ou despótico. Em contrapartida, se a natureza não

6 A caracterização da relação entre esposo e esposa como aristocrática é literalmente proposta por Aristóteles na *Ética Nicomaquéia*: (Aristóteles, 1959, p. 413 s. [VIII, 12, 1160b 33 – 11161a 1]) “A comunidade do marido e de sua mulher parece ser de tipo aristocrático (o marido exercendo a autoridade em razão da dignidade de seu sexo, e nas matérias em que a mão de um homem deve se fazer sentir; mas os trabalhos que convêm a uma mulher, ele os abandona). Quando o marido estende sua dominação sobre todas as coisas, ele transforma a comunidade conjugal em oligarquia (dado que ele age desse modo violando aquilo que cabe a cada casal, e não em virtude de sua superioridade).”

7 Mais exatamente: cap. 12, 1259b 1-3.

falta ao esposo, pai ou déspota, seus principados são naturais: “isto é, provenientes não da instituição humana, mas da *razão* natural”. (OCKHAM, *ibidem*. O grifo é nosso.)

Também merecem atenção tanto o modo segundo o qual a natureza do homem é descrita como superior à da mulher como o exemplo que ilustra o caso do homem que possui uma natureza “falha”. Quanto ao primeiro ponto, facilmente se percebe que a leitura proposta por Ockham diverge ligeiramente do que é encontrado em certas traduções mais recentes da *Política* de Aristóteles. Na tradução inglesa, por exemplo, encontramos a seguinte lição, repetida, com poucas nuances, em várias outras traduções contemporâneas:⁸

Pois embora possa haver exceções para a ordem da natureza, o homem é, por natureza, *mais apto para o comando* [sc. “*fitter for command*”] que a mulher, assim como o mais velho e maduro é superior ao jovem e mais imaturo. (ARISTÓTELES, 1952, p. 22; 1259b 1-4. O grifo é nosso.)

Mas essa lição não parece corresponder exatamente àquela que foi tomada pelos comentários medievais, que seguem a tradução (completa) de Guilherme de Moerbeke⁹ – à qual, diga-se, não se sabe se Ockham teve acesso direto – que traz a seguinte versão para o trecho que acabamos de citar:

Com efeito, o macho é por natureza mais *preeminente* que a fêmea, a não ser que se dê de outro modo contra a natureza, bem como o mais velho e perfeito o é que o mais novo e imperfeito. (ARISTÓTELES, 1872, p. 49. O grifo é nosso)

A principal diferença parece estar no fato de que “preeminente”, ou melhor, o termo latino “*principalior*”, empregado originalmente por Moerbeke e que tentamos traduzir por aquela palavra, abarca um campo semântico maior do que o sugerido pelas traduções lembradas.¹⁰ “*Principalior*” é um comparativo que remete tanto à significação de superioridade, como também aponta, pela própria raiz da palavra, uma relação com o que é

8 Por exemplo, além de Aristóteles 1952, também 1984, 1985, 1993, 2008.

9 É de Moerbeke a primeira tradução da *Política* de Aristóteles para o latim. Ele foi responsável pela elaboração de duas versões: a primeira, incompleta, data de 1264 e contém apenas os dois primeiros livros. A segunda, completa, data de aproximadamente 1269.

10 No que diz respeito às traduções latinas imediatamente seguintes à de Moerbeke, a tradução de Leonardo Bruni, de 1437, adota nesse trecho a mesma solução da versão medieval, apesar de omitir a cláusula “por natureza” (cf. a tradução de Bruni em Alberto Magno, 1891, p. 70). Provavelmente, o primeiro a propor uma tradução do trecho em pauta mais assemelhada à encontrada nas versões contemporâneas foi Joaquim Perion, que traduziu a *Política* aristotélica em torno do ano de 1540. Em sua versão, vê-se uma solução perifrástica para a tradução do termo em questão: “Pois o macho é por natureza *mais apto ao principado* que a fêmea, ...” – “Nam et mas *ad prinpatum aptior est* natura, quam foemina ...” (Aristóteles, 1557, livro I, cap. 8. Grifo nosso.), no que é seguido, pouco depois, em 1585, por Denys Lambin: “... pois o macho é por natureza *mais apto para obter o principado* que a fêmea, ...” – “Nam et mas *ad principatum obtinendum aptior est* quam foemina, natura ...” (Aristóteles, 1810, p. 400. O grifo é nosso.)

próprio do príncipe ou soberano. Assim, na tradução latina, a relação da palavra com a ideia de comando, que parece ser a principal sugerida por traduções mais recentes,¹¹ não é senão um dos aspectos contemplados pelo termo.

Ao afirmar que “o esposo naturalmente *ultrapassa* [sc. “*excedit*”] a esposa segundo *a sabedoria e a virtude*”, Ockham decide interpretar a “preeminência natural” do texto aristotélico como uma superioridade no sentido intelectual e moral, sem envolver diretamente nessa consideração os aspectos relativos a uma possível “dignidade de ofício” (como sugere, por exemplo, o texto citado da *Ética*) ou mesmo seu caráter prático. Porém, ainda assim, ao fazer isso ele não parece afastar-se do que, de fato, era uma interpretação corrente do texto, que já havia sido proposta, por exemplo, por Alberto Magno em seu *Comentário* para a *Política* de Aristóteles (aliás, o primeiro comentário medieval dedicado a esse livro aristotélico). Comentando a passagem destacada do texto aristotélico, Alberto teria escrito:

E [Aristóteles] acrescenta a razão dos governos [nupcial e paterno], ao dizer: *com efeito, o macho é por natureza, isto é, naturalmente, mais preeminente que a fêmea*. E uma vez que alguém pode propor a objeção de que alguma mulher é mais sábia e corajosa que o homem, prossegue com o acréscimo: *a não ser que de fato se dê de outro modo contra a natureza, a saber, que o homem regrida e a mulher progrida: mas isso é contra a ordem da natureza*. Com efeito, é da natureza da mulher o ter conceitos inconstantes, em razão da umidade; ora, do homem, em razão da compleição contrária, é o ter concepções firmes”. (ALBERTO MAGNO, 1891, p. 75)

Também a ilustração do caso do homem que possui uma natureza “falha” pode facilmente ser recuperada, por exemplo, no comentário de Tomás de Aquino. A respeito do mesmo trecho do texto aristotélico, Tomás escreve:

Manifesta, em terceiro lugar, que os dois principados [nupcial e paterno] se deem segundo a natureza, uma vez que sempre o que é mais preeminente [sc. “*principalius*”] quanto à natureza, governa [sc. “*principatur*”], como se concluiu acima. Ora, o macho é naturalmente mais preeminente que a fêmea, a não ser que algo aconteça contra a natureza, *assim como nos homens afeminados*: e, semelhantemente, o pai é naturalmente mais preeminente que o filho, assim como o mais velho ao mais novo e assim como o perfeito ao

11 Em suas “notas explicativas” para o texto grego da *Política* de Aristóteles, Newman, 1887, p. 210, por exemplo, defende que o trecho em pauta deve ser entendido assim: “Aristóteles sustenta que embora no geral e *como aquele que comanda* o homem seja superior à mulher, há, contudo, tarefas que ela pode executar melhor do que ele, e isso deve ser levado em conta quando se determina a posição da esposa na casa.” (O grifo é nosso.)

imperfeito; portanto, naturalmente o macho governa a fêmea e o pai os filhos.” (TOMÁS DE AQUINO, 1971, I, l. 10, n. 2. O grifo é nosso.)

Mas ainda que seja possível tomar as interpretações avançadas por Ockham como leituras já correntes em sua época, chama a atenção o fato de que ele tenha reduzido a interpretação da natureza a uma operação racional que independe da vontade. Excluída a vontade, a razão segue ao que é naturalmente mais perfeito *em si mesmo*. Como visto, a perfeição do homem consiste na sabedoria e na virtude. Sua imperfeição, na ausência delas. Nesse sentido, a imperfeição que é própria à mulher e da qual o “homem efeminado” compartilha, de acordo com essa interpretação, não é outra senão a impossibilidade de alcançar a sabedoria e a virtude. Reduzidas as diferenças desse modo, Ockham tira proveito de algo que aparece no texto de Alberto como uma hipótese aparentemente absurda e sequer é mencionado por Tomás: a possibilidade de se considerar uma mulher mais sábia que um homem sem que isso tenha de ser visto, como sugere Alberto, como algo contrário à natureza, ou, até mesmo, sem que isso tenha de ser considerado como relacionado apenas àquilo que pretensamente “convém à mulher”, como sugere o texto da própria *Ética Nicomaquéia*.

Essa possibilidade aparece noutra seção de seu *Dialogus*, como pode ser visto aqui:

Discípulo: [...] diga brevemente por que se diz que as mulheres não devem absolutamente ser excluídas, contra a vontade delas, do concílio geral.

Mestre: Diga-se que isso se dá em razão da unidade da fé dos homens e das mulheres, que diz respeito a todos e na qual não há macho e fêmea, assim como conforme o Apóstolo na *Epístola aos Gálatas*, cap. 3 [vers. 28], no novo homem ‘não há macho e fêmea’. Por isso, quando a sabedoria, a bondade ou a potência da mulher for necessária para a discussão da fé, que é maximamente discutida no concílio geral, cumpriria não excluir a mulher do concílio geral. (OCKHAM, 2012, p. 12; 1 *Dial.* VI, 85)

Portanto, dado o que é ensinado pela fé cristã, a mulher (cristã) pode desde já ser considerada, se não mais, ao menos tão sábia e virtuosa quanto o homem, podendo também ela sobressair-se em matéria de “sabedoria, santidade, potência e virtude”. (*vide* OCKHAM, *ibidem*, p. 51; 1 *Dial.* VI, 94) Voltando à exposição do texto aristotélico, parece interessante destacar que, postas as coisas deste modo, a principal tese defendida por Ockham nessa primeira aproximação da *Política* de Aristóteles não é senão a de que o fundamento que confere justiça ao poder exercido pelo governante na *Política* não é outro que a excelência ou maior perfeição intelectual e moral daquele que governa. Sem esta excelência, ainda que preenchendo a todos os outros requisitos mencionados, o governo, seja ele despótico, paterno ou nupcial, seria em si mesmo injusto.

Ockham encerra esta primeira parte da discussão apontando que os modos de governo considerados dizem respeito ao governo da casa, isto é, à “economia”, no sentido em que o termo é empregado por Aristóteles. A observação, mais uma vez, se deve a um uso diverso do termo por parte do vocabulário eclesial: no direito canônico, “ecônomo” é aquele que cuida do governo eclesiástico, administrando as coisas que dizem respeito aos “cânones”, também chamado de “preposto”. Mais uma vez, é notável que a importância da distinção esteja na proposta de se evitar uma possível confusão que poderia surgir da ignorância da diferença de relações pressupostas entre governantes e governados nos dois casos, divergência que ilustra mais uma vez que embora o discurso eclesiástico (isto é, dos “juristas”, do “direito canônico”) e o aristotélico possam convergir no que diz respeito aos termos empregados, são frequentemente diversos em seus significados.

2. O “sensato” e a “ordem” como conceitos fundamentais. A definição de vila e de cidade:

Em 3.1 *Dial.* II, 4 Ockham se ocupa, num capítulo bem curto, do segundo tipo de comunidade mencionado por Aristóteles na *Política*, que é a vila. Mais uma vez, é o conceito de perfeição entendida como quantidade o critério tomado por Ockham para caracterizar a distinção da vila seja com relação a casa, seja com relação à própria cidade. A vila é mais perfeita que a casa “porque é composta de muitas casas como se de partes”. Mas, seguindo o mesmo critério quantitativo, ainda que pela via oposta, a vila não pode ser considerada tão perfeita quanto a cidade ou uma comunidade ainda superior “que compreenda muitas vilas, circunvizinhanças ou cidades”. (OCKHAM, 2011, p. 175)

No entanto, o ponto principal ao qual Ockham mais dedica sua atenção nesse capítulo é a descrição do melhor tipo de governo para a vila. E a inflexão da descrição gira em torno do que é apresentado como mais “racional/razoável” ou “sensato”: “*rationabile*”. Segundo Ockham, quando a vila compõe-se de descendentes de um parente comum ainda vivo (*sc. “processit ex uno parente superstite”*),

é sensato que seja regida por ele segundo a vontade, não segundo a lei no que diz respeito àqueles que descendem dele, *se a natureza nele não falha*, tal como os filhos são regidos pelo pai. Quanto às esposas das quais não é parente, é sensato que governe politicamente, porque a razão exige que conserve a lei do matrimônio, segundo a qual o esposo e a esposa são julgados muitas vezes como iguais. No entanto, se a multidão das casas da vila não descende de um parente comum, é sensato que seja governada por algum regime semelhante àquele pelo qual a cidade é governada. (OCKHAM, 2011, p. 175. O grifo é nosso.)

Em suma, vê-se que, nessa descrição, Ockham insiste claramente na valorização de uma forma monárquica de governo: sempre que possível, o governo segundo a vontade deve ser preferido ao governo segundo qualquer lei. Também parece interessante o fato de que essa preferência deve ser buscada mesmo sendo óbvio que, na vila, esse governo segundo a vontade jamais poderá ser aplicado a todos os seus habitantes. Afinal, note-se que o governo do “patriarca” apenas pode ser realizado desse modo para aqueles que são seus descendentes. Donde se destacar uma importante nuance a reger esse critério de preferência e que depois será valiosa inclusive para mostrar que o governo monárquico, embora preferido, não se constitui numa escolha irrevogável nem incontornável; (cf. 3.1 *Dial.* II, 19; OCKHAM, 2011, p. 203, *especialmente.*) a saber, o sensato ou razoável.

Note-se que quando a comunidade pode ser regida pelo parente do qual todos descendem, tomá-lo como regente é uma escolha sensata por duas razões: porque ele pode regê-los segundo sua vontade “no que diz respeito àqueles que descendem dele” e pelo fato de que se supõe que esse governante governe com “sabedoria e virtude”: *se a natureza nele não falha*. Quando a natureza falha, isto é, quando esse possível governante não é mais sábio e virtuoso que aqueles que a ele estão sujeitos, o mais sensato, ainda que menos desejável “por si”, então, não pode ser senão adotar o mesmo tipo de governo mais adequado àqueles que não têm nenhum parentesco comum, ou seja, “algum regime semelhante àquele pelo qual a cidade é governada”.

A cidade, tema de 3.1 *Dial.* II, 4, (OCKHAM 2011, p. 175 s.) é assim definida por Ockham:

A terceira comunidade, composta de várias vilas, é chamada ‘cidade’, dita por Aristóteles, em *Política* I [1, 1252a 5], ser preeminentíssima [sc. “*principalissimam*”] entre todas as comunidades. (OCKHAM, *ibidem*, p. 175)

No texto citado da *Política*, segundo a tradução de Moerbeke,¹² Aristóteles põe a preeminência da cidade ligada à preeminência do bem. Segundo os comentários de Alberto Magno e de Tomás de Aquino para este trecho, fica claro, porém, que nem a máxima preeminência da cidade é derivada dessa preeminência do bem, nem se dá o contrário. O nexa entre a cidade e o bem superlativamente preeminentes se dá em razão da própria preeminência de ambos. Tomás de Aquino, por exemplo, assim explica essa relação:

12 Aristóteles, 1872, p. 1 [I, 1, 1252a 1-7]: “Dado que vemos toda cidade existindo como certa comunidade e toda comunidade instituída para algum bem (com efeito, vê-se que em virtude do bem dela, todos fazem tudo), é manifesto que todos presumem algum bem; ora, maximamente o preeminentíssimo de todos a maximamente preeminente de todas e que abarca a todas as outras. Ora, essa é a que é chamada de cidade e de participação [*communicatio*] política.” – “Quoniam omnem civitatem videmus communitatem quandam existentem et omnem communitatem boni alicuius gratia institutam (eius enim quod videtur boni gratia omnia operantur omnes), manifestum quod omnes quidem bonum aliquod coniecturant, maxime autem principalissimi omnium omnium maxime principalis et omnes alias circumplectens, haec autem est quae vocatur civitas et communicatio politica”.

Depois, quando diz *ora, maximamente*, mostra que aquele bem para o qual a cidade está ordenada é preeminêntíssimo entre todos os bens humanos, por tal razão: se toda comunidade está ordenada para o bem, é necessário que aquela comunidade que é maximamente preeminente, seja maximamente conectiva do bem que, entre todos os bens humanos, é preeminêntíssimo. [...] Ora, é manifesto que a cidade inclui todas as outras comunidades, pois tanto a casa como a vila estão compreendidas sob a cidade. É assim que a própria comunidade política é a comunidade preeminêntíssima. [...]. (TOMÁS, 1971, I, l. 1, n. 3)

Ou seja, a cidade apenas pode ser considerada preeminêntíssima porque é a mais ampla de todas as comunidades. A explicação, no que toca a essa tese principal, é a mesma de Alberto Magno. Ockham, no entanto, nem faz inicialmente qualquer referência à ligação entre a cidade e o bem nem parece ancorar a explicação da preeminência máxima da cidade em sua amplitude quando comparada a outras comunidades. Sua explicação do emprego desse superlativo como a principal marca da distinção entre a cidade e outros tipos de comunidades se dá do seguinte modo:

O que se diz [a saber, que a cidade é “a mais preeminente entre todas as comunidades”] tem a verdade a respeito da comunidade dos que habitam juntos, não a respeito da comunidade dos que habitam em lugares distantes e em várias cidades, a qual é reino ou ducado, cada um dos quais pode ser chamado ‘comunidade’ porque diz respeito àqueles que juntos têm muitos em comum e são regidos por um governante; e muito do que é dito sobre a cidade deve ser proporcionalmente entendido sobre o reino e qualquer comunidade que circunscreva várias cidades. (OCKHAM, 2011, p. 175)

Assim, ainda que muitas das características próprias da cidade possam ser atribuídas ao reino ou ao ducado, a (mais ampla) preeminência que é a distintiva da cidade se dá graças ao fato de seus habitantes viverem *em conjunto num mesmo lugar*. É importante notar que será a essa característica própria da *cidade* (e não do reino ou do ducado) que Ockham associará a ordenação relativa ao regime político (*sc.* “*policia*”) adotado pela cidade: “a cidade é a multidão dos cidadãos que habitam a cidade; a organização deles é chamada de ‘*policia*’ [*sc.* “regime político”].”. A ordem é a característica fundamental para a constituição da cidade: “sem ordem não há cidade”. Como consequência disso, Ockham sustenta que apenas poderá ser chamada de cidade aquela que possuir “um governante ou governantes e sujeitados”. E assim como se sugere que possa haver mais de um tipo

de organização no que diz respeito ao governo escolhido, Ockham destaca que na cidade mais perfeita também há diversidade entre súditos/sujeitados:

com efeito, alguns são súditos enquanto servos ou assalariados, ou ainda *banausi*. (Ora, são chamados de ‘*banausi*’ aqueles que, trabalhando manualmente ou corporalmente, maculam seu corpo com seu trabalho, e, na cidade que emprega uma *policia* temperada e sensata, não são propriamente cidadãos.). Outros são súditos na cidade de modo que participam de algum modo do governo, pois, embora não governem, atingem de algum modo o governo, pois são chamados para o juízo e a deliberação ou elegem o governante ou mesmo os eleitores do governante. (*ibidem*, p. 175 s.)

Desse modo, a ordenação da cidade comporta, além de tipos diversos de príncipes/governantes, tipos diversos de súditos, que passam desde aqueles que apenas prestam serviços, remunerados ou não, salubres ou não (os últimos sendo aqueles que sequer são considerados cidadãos nos regimes “temperados e *sensatos*”), até aqueles que têm algum poder de decisão quanto aos rumos da ordenação da cidade. Também parece interessante destacar que o caráter quantitativo da perfeição é, pela primeira vez, relegado a um plano secundário: certamente, segundo o critério quantitativo, o ducado e o reino são mais perfeitos que a cidade *porque maiores*, mas, segundo Ockham, isso não seria suficiente para fazê-los mais preeminentes que a cidade. Desta vez o critério para a excelência é o modo de organização da *communitas*, segundo o qual, para a máxima preeminência, é requerido que seus habitantes vivam conjuntamente *num mesmo lugar*.

O último esclarecimento que Ockham pretende prestar de um termo mais ligado ao que é próprio da cidade é a apresentação do significado de *policernia*, palavra que, provavelmente, não é senão uma reprodução equivocada – saída talvez da pena do próprio Ockham – da transliteração de *πολίτευμα* (*politeuma* ou, no latim do XIV, *policeuma*) e que, de acordo com o termo grego original, tal como empregado na *Política*, significa algo como “a autoridade suprema” (NEWMAN, 1902, p. 185) ou, num sentido mais geral, “governo”. Segundo Ockham, “*policernia*” tem ao menos três significados diversos:

O governante [*sc.* “*principans*”] na cidade às vezes é chamado por Aristóteles de ‘*policernia*’. Ora, segundo alguns, *policernia* tem três significados: com efeito, significa, em primeiro lugar, a imposição da ordem da *policia* [isto é, do “regime político”]; em segundo lugar, aquele que impõe a ordem; em terceiro, significa a própria ordem imposta, que é a *policia*. E, assim, *policernia* num de seus significados é o mesmo que o senhor e o governante na cidade. (*ibidem*, p. 176)

Dois pontos merecem ser destacados no trecho citado. O primeiro, a afirmação de que a ordem da cidade não é outra coisa que seu “regime político”, *policia*. O outro, a identificação proposta, ainda que condicionalmente, por Ockham entre o termo grego *policernia*, tomado no sentido de governante, com o senhor e o “*principans in civitate*”.

Com a insistência da fórmula “o governante *na cidade*”, Ockham parece não fazer mais que retomar uma ideia que já havia sido anunciada quando da distinção entre o principado régio e o principado paterno. Em sentido estrito, o principado paterno é menos um governo (“*principatus*”) que um *domínio* (“*dominium*”), e o pai, menos um governador (“*principans*”) que um senhorio (“*dominans*” ou “*dominus*”). Como se viu, o ponto principal da diferença entre esses dois tipos de “comando” era a possibilidade daquele que tem súditos sob si poder ou não agir *segundo sua vontade*. No entanto, se até agora se insistiu nas diferenças entre o poder paterno e poder régio, sempre na intenção de limitar o que é próprio do primeiro, na discussão a seguir Ockham mostrará um sentido de *domínio* que, embora seja completamente adequado ao pai, não pode ser assumido pelo governante da cidade, sobre o qual será possível dizer que tem o domínio de algo apenas *em certo sentido* (“*quodammodo*”). O conceito de “ordem” também será retomado, desta vez, como base de outro conceito, que apontamos ter sido inicialmente negligenciado na exposição de Ockham: o “bem”, ou melhor, o “bem comum”. Trata-se do início da análise das três formas (ou regimes) de governo: a monarquia (3.1 *Dial.* II, 6), a aristocracia (3.1 *Dial.* II, 7) e a timocracia (3.1 *Dial.* II, 8).

3. As formas de governo - o “bem comum” e a justiça como bases da “*policia*”:

Ockham começa sua descrição das formas de governo ou *policiae* separando-as em duas espécies “primeiras”: o principado “temperado e reto” e, seu antagonista, o principado “viciado e transgressor”. (OCKHAM, 2011, p. 176-179; 3.1 *Dial.* II, 6) Será como um dos pilares dessa análise que a noção de bem, que apontamos ter sido negligenciada quando da exposição do que é característico da cidade, aparecerá apresentada sob a noção de “bem comum”. No entanto, ainda que o conceito de “bem comum” seja fundamental para a distinção entre a boa e a má *policia*, (veja-se SHOGIMEN, 2007, p. 177) não é ele o principal assunto visado por toda essa exposição da opinião de Aristóteles.

Segundo determinada leitura, o ponto principal da exposição ockhamiana do texto aristotélico estaria em distinguir a boa forma de governo daquela própria seja ao principado tirânico, seja ao principado despótico. Nesse sentido, “o uso feito por Ockham da linguagem aristotélica serve para distinguir claramente entre o governo para o bem comum e o governo para o bem privado”, além de fornecer “um fundamento racional para a monarquia papal.” (cf. SHOGIMEN, *loc. cit.*) Essa, porém, corre o risco de ser uma descrição reducionista da proposta ockhamiana. Afinal, o objetivo de Ockham parece mais

amplo, senão outro: o debate do texto aristotélico não serve exatamente para propor um fundamento racional para a monarquia papal. Serve, antes, e entre outras coisas, para pôr a claro quais são os fundamentos de uma monarquia (o que é algo bem diverso). Também, e principalmente, para dar vez à consideração da possibilidade de haver outros tipos excelentes de governo, que, dadas certas circunstâncias, podem ser uma melhor opção à monarquia *inclusive para a Igreja*, ainda que, nesse último caso, essa possibilidade seja vista claramente como uma exceção que deve ser abandonada, em favor da monarquia, assim que possível (essa, com efeito, é a discussão que se dá *especialmente* em 3.1 *Dial.* II, 18-20). Assim, o uso da linguagem aristotélica serve não só para distinguir “o governo para o bem comum” do “governo para o bem privado”, mas, também e principalmente, para mostrar tanto a existência de *diversas formas de governo* em vista do bem comum, como as condições sob as quais qual dessas formas deve ser preferida às outras.

Voltando à exposição do texto ockhamiano, temos, de início, uma apresentação que visa defender a tese de que há duas espécies básicas de formas de governo (*policia*). Na formulação de Ockham, “toda *policia* ou é temperada e reta, ou é viciada e transgressora”. Sua descrição começa frisando novamente a divisão entre “governantes” e “governados”, e, ainda, promove – sem, aparentemente, tirar proveito disso nessa exposição do texto aristotélico – o que pode ser visto como uma aproximação entre o léxico até então empregado e aquele próprio ao vocabulário eclesial. Assim como há duas espécies primeiras de *policia*, afirma, há também duas espécies primeiras de principados, *prelazias*, assim como de príncipes (ou melhor, “governadores”: “*principancium*”), *prelados* e *reitores*. Em seguida, propõe a descrição que associa o principado ao bem comum:

todo principado ou é preeminentemente ordenado ao bem, ou seja, traz consigo [*sc.* “*conferens*”] o comum, a saber, do governador ou dos governados e também dos sujeitados, ou não está ordenado para o bem comum. Se for ordenado para o bem comum, é então um principado temperado e reto. Se não for ordenado ao bem comum, é um principado viciado e transgressor, porque é a corrupção de um principado temperado, reto e, ainda, justo. Portanto, toda *policia* ou é temperada e reta, ou é viciada e transgressora. (OCKHAM, 2011, p. 176)

Nessa descrição, a inserção da temática do bem comum não faz qualquer menção à preeminência do bem, ignorando a discussão tal qual arquitetada no começo da *Política* que, como já foi apontado, ata a preeminência do bem àquela da cidade. O “bem comum” aparece principalmente como o critério que separa boas formas de governo de formas corrompidas. É interessante lembrar aqui que a associação do “bem comum” ao bem preminentíssimo visado pela cidade sai da forja de Tomás de Aquino. Propondo uma aproximação da análise do texto da *Política* com o que é discutido no texto da *Ética*, Tomás

defende que o bem comum “é maior e mais divino do que o bem de um”. (TOMÁS, 1971, *loc. cit.*) E tal como se vê em seu *Comentário* para a *Ética Nicomaquéia*, tal bem é chamado de comum não só porque é de muitos e não apenas do indivíduo, mas também, e principalmente, na medida em que é o mesmo para todos. (TOMÁS, 1969, p. 9, I, l. 2, n. 11-12)

A interpretação de Ockham, porém, parece não herdar da invenção de Tomás nada além da associação entre o bem comum e a cidade. Afinal, logo após propor o bem comum como critério de distinção entre as formas de governo e a caracterização do principado temperado e reto como *justo*, Ockham passa imediatamente à apresentação das formas retas de governo, destacando que elas se dividem em três formas principais e, ainda, que essas formas *não se misturam*. A primeira e mais preeminente dentre elas, a monarquia, é assim descrita por Ockham:

A primeira é quando o governante [*sc.* “*principans*”] é único, e é chamada de monarquia real, na qual um único *domina* em razão do bem comum e não preeminentemente em razão da própria vontade e do que traz consigo [*sc.* “*propter propriam voluntatem et conferens*”]. (OCKHAM, 2011, p. 176. O grifo é nosso.)

Apesar do que acabamos de ver afirmado, como, aliás, já foi apontado quando da discussão acerca do poder paterno, Ockham insistirá logo em seguida que caracteriza a melhor forma de monarquia que o governante possa governar antes segundo a sua própria vontade que segundo a lei. Desta vez, porém, Ockham se dedica a explicar um pouco melhor o alcance dessa afirmação, permitindo-nos entender de que maneira ela continua válida mesmo quando tem-se em conta que o bem comum deve sobrepor-se à vontade:

Diz-se que governa e reina segundo sua vontade e não segundo a lei aquele que reina em razão do bem comum de todos e não é restringido por nenhuma lei humana meramente positiva ou relativa ao costume, mas está acima de todas as leis deste modo, embora seja restringido pelas leis naturais. E, por isso, tal rei não tem de jurar, nem prometer, observar quaisquer leis ou costumes introduzidos pelo homem, embora seja conveniente que jure observar as leis naturais a favor da utilidade comum e que visará, em tudo que diz respeito ao principado assumido, o bem comum e não o privado. (Ockham, 2011, p. 176.)

A vontade do governante é, portanto, soberana principalmente quanto àquilo que é uma instituição humana. Ou seja, sua primazia não é absoluta, uma vez que ela tem de se submeter àquilo que é próprio da lei natural. Assim, duas coisas sobrepõem-se à vontade do governante: a natureza e o bem comum, sobre o qual Ockham afirma que esse governante

tem a plenitude de poder. No entanto, ao fazê-lo, Ockham também pondera que ainda que o governante tenha a plenitude de poder com relação ao que diz respeito ao bem comum, ele não a tem no que diz respeito ao bem privado. É por meio desse mote que Ockham propõe, pela primeira vez, que esse tipo de governo seja algo diverso do principado tirânico, seu oposto. No entanto, dessa vez, limita-se a reiterar a tese já enunciada como critério geral da distinção entre os governos “temperados” e os governos “corrompidos”: o principado real “é segundo o bem comum, mas o principado tirânico não é segundo o bem comum”.

Numa primeira aproximação, Ockham prefere estender-se mais na diferença entre o principado real e o despótico, que, a partir desse momento do texto, sempre aparecerá associado ao principado tirânico, ainda que o primeiro desses dois últimos, lembre-se, seja em si mesma uma forma *justa* de governo. Inicialmente, Ockham aparenta não propor aqui nenhum elemento novo para essa descrição, uma vez que não faz mais que retomar a exposição segundo a qual, no principado despótico, o senhor pode governar visando o seu bem próprio. No entanto, dois passos dados nessa descrição chamam a atenção.

Um deles é uma espécie de reformulação que sugere uma interpretação mais “estricta” da definição tal como dada anteriormente. Se em 3.1 *Dial.* II, 3 (OCKHAM, 2011, p. 173) viu-se a defesa de que o déspota poderia governar os servos principalmente em vista do que é útil para si e não principalmente em vista do que é útil para eles, “*apesar de frequentemente, segundo Aristóteles, o que é conveniente para o servo o ser também para o senhor*”, dessa vez a vinculação do governo despótico com o bem *comum* aparece como algo incontornável:

... no principado despótico, o governante tem tanto domínio que pode empregar seus servos e quaisquer outros bens que pertençam a seu principado *não apenas segundo o bem comum*, mas também segundo o bem próprio, contanto que em nada atente contra a lei divina ou natural; (...). (OCKHAM, 2011, p. 177. O grifo é nosso)

Assim, ainda que o déspota possa governar seus servos “principalmente em vista do que é útil para si”, ele não poderá, porém, fazê-lo de modo a ir contra o bem comum, o qual inclui a seus próprios servos. Consequentemente, a principal característica desse principado acaba reduzida ao fato de que o governante pode empregar os servos *segundo seu interesse*, o que jamais poderá ser feito no principado real. E na mesma passagem citada, é possível ver também o que é próprio do “segundo” passo antes mencionado. Nele vê-se que Ockham amplia um pouco mais a ideia já trabalhada de que a justiça desse principado obedece a um limite natural, ao afirmar que, no principado despótico, o senhor pode governar segundo seu bem próprio “*contanto que em nada atente contra a lei divina ou natural*”. Como característica da ação sábia e virtuosa aparece, portanto, o respeito à lei natural.

Assim caracterizado o principado despótico, Ockham mostra que a principal diferença entre ele e o principado real não é senão o fato de que, além de não poder se servir

de seus súditos segundo seus interesses pessoais, o principado régio tem sob seu comando homens que “não são servos, mas gozam da liberdade natural”:

Porque diz respeito à liberdade natural que nenhum livre possa ser empregado segundo a vontade daquele que emprega, mas não é contra a liberdade natural que alguém livre seja sensatamente empregado para o bem comum, visto que qualquer um tenha de preferir o bem comum ao privado. (OCKHAM, 2011, p. 177)

Apesar de, aqui, a liberdade natural não parecer ser nada mais que contraponto à servidão natural, o tema da natureza aparecerá ainda uma vez na definição do principado régio indicando algo que pode ser visto como o limite que levará ou não à adoção dessa *polícia*. Sumarizando as características que devem pertencer ao monarca, Ockham propõe uma descrição que parece apontar ainda a base daquilo que compõe o bem comum:

Segundo Aristóteles, ninguém é digno de tal reino a não ser que sobressaia [*sc.* “*superexcellat*”] em sabedoria e virtude e *em todos os bens*, tanto do corpo, quanto da alma, quanto também dos bens exteriores, a saber, em amigos e divícias; com efeito, de outro modo é de se temer que ele se converta em tirano. Donde também deve ter bens próprios, ou por si ou pela concessão daqueles aos quais está à frente, para que não se aproprie de quaisquer bens dos livres nem os aceite de qualquer modo, a não ser que isso reclame uma utilidade evidente ou manifesta necessidade. (OCKHAM, 2011, p. 178. O grifo é nosso.)

Também desta vez, a consideração do bem jamais aparece relacionada à consideração de um bem único ou preeminente. Como bem aponta a ressalva, há que se temer que, sem que no governante sobressaia a sabedoria, a virtude e os bens, ele passe de monarca a tirano, ou seja, ele troque o bem *comum* pelo bem *privado*. Desse modo, “comum” e “privado” são qualificações que dependem antes daquilo a que está voltada a vontade do governante que a uma caracterização própria do bem ao qual qualificam. Quando o governante se usa de seus governados principalmente em vista do que é bom para si, volta-se ao bem “privado”; quando, porém, se vale de seus súditos tendo em vista “trazer o que é comum”, (cf. OCKHAM, 2011, p. 176) volta-se, então, ao bem “comum”. Por outro lado, vê-se ainda o tema da natureza, relacionada ao que é intelectual e moral, voltar à tona desta vez também como critério para a validação do principado real: aquele que não se sobressaia em sabedoria e virtude *não é digno do principado real*. Em outras palavras, está posta a condição que dará base à necessidade de outros tipos de principado.

Para encerrar a discussão a respeito da monarquia, Ockham escolhe ainda a via do contraste para mostrar em que se baseia a caracterização de um principado como temperado, reto e, conseqüentemente, justo. O principado tirânico é uma transgressão do principado real e uma *policia* transgressora e viciada na medida em que o tirano “não visa o bem dos súditos, a não ser por acidente, mas visa preeminentemente o bem próprio, seja ele também bom para os outros ou seja para eles um mal.” (OCKHAM, 2011, p. 179) Um principado pode ser considerado *tirânico* tanto quando o tirano domina seus súditos contra a vontade deles, como quando eles se deixam dominar voluntariamente.

Ockham relata que esse último tipo de sujeição à dominação, isto é, a sujeição *voluntária*, pode se dar quando alguém se faz tirano após conquistar a opinião popular não como seu governante, mas como um “adulador” ou “demagogo”. Isso acontece quando o demagogo tem êxito em instigar o povo a fazer algo que acredite ser bom para si, quando isso, obviamente, não é o caso. Segundo Ockham, uma vez que a caracterização deste tipo de tirania, na qual as pessoas se deixam voluntariamente governar por alguém que visa antes o bem próprio que o bem comum seja muito semelhante àquela que é própria do principado despótico, Aristóteles às vezes chama o principado tirânico de despótico, mas *non tamen tyrannys proprie est despotia*: “mas a tirania não é propriamente uma forma de governo despótica”. Mais uma vez, tem-se um caso em que a “confusão” de nomenclaturas apenas pode se dar sob circunstâncias muito específicas. O principado tirânico não pode ser adequadamente chamado de despótico, mesmo quando os governados são voluntariamente a ele sujeitados, seja porque o tirano pode governar a outros de modo que aquilo que é bem para ele é um mal para os governados, seja porque a sujeição dos governados se dá por logro, ou seja, eles não são servos de um modo *justo*.

A exposição ockhamiana sobre a aristocracia e a timocracia, ainda que apresentada bem mais sucintamente que aquela sobre a monarquia, guarda, porém, os mesmos elementos que até agora se mostraram essenciais para o debate. O bem comum e, no caso da aristocracia, a natureza serão elementos decisivos para a defesa da constituição “temperada” destas formas de governo. A exposição do contraponto destes regimes, a saber, a oligarquia para a aristocracia e a democracia para a timocracia, aparece mais uma vez como a oportunidade de esclarecer ainda mais precisamente a caracterização dos regimes. Em suma, são expostas novamente as características próprias de governos que possam ser considerados justos e temperados ao mesmo tempo em que se mostra porque os regimes que lhes são opostos podem ser considerados depravações e injustos.

Vê-se, assim, que, muito distante de propor um trabalho que possa se ver reduzido a não mais que um amontoado de opiniões, a exposição ockhamiana, antes que a isenção, propõe a necessidade de se observar a elaboração de uma estrutura na qual é possível perceber claramente a insistência na elucidação de quais são e de como estão encadeados os conceitos e argumentos envolvidos numa discussão. No caso dessa exposição da *Política* de Aristóteles, mais do que o levantamento de critérios para a boa distinção do governo para o bem comum daquele direcionado para o bem particular, tem-se a denúncia das

inúmeras confusões que podem ser armadas quando aqueles que se propõem a uma discussão ignoram (deliberadamente ou não) o contexto e a base argumentativa segundo os quais os conceitos empregados são propostos. Por outro lado, por mais que o relatado expresse a “opinião de alguns, embora nem todos concordem em tudo”, isso não se reflete em qualquer inconsistência para o relato. No final, a falsa isenção de Ockham bem poderia ter sido formulada de um modo bem diverso: “recitarei o *que entendo ser* a intenção de Aristóteles, quanto a isso, segundo a *minha* opinião *que, em certas ocasiões, se assemelha à opinião de alguns...*”. Como se viu, a própria coerência segundo a qual são expostas as opiniões de Aristóteles, acaba por denunciar contra o *que*, ou contra *quem*, se dá a discórdância de alguns...

Referências bibliográficas

ALBERTO MAGNO 1891. *Commentarii in Octo Libros Politicorum Aristotelis* [=B. Alberti Magni Opera Omnia, vol. 8]. Paris: Vivés.

ARISTÓTELES 1557. *Aristotelis de Republica, qui Politicorum dicuntur, libri VIII, Ioachimo Perio-nio Benedictino Cormoeriaceno interprete*: locis aliquot nuper ab ipso recognitis et emendatis. Editio Tertia. Paris: Ex typographia Thomae Richardi, in-4.

_____. 1810. *Aristotelis Politika kai Oikonomika – Aristotelis Politica et Oeconomica*. Ex editione Friderici Sylburgii cum versione latina Dionysii Lambini et Synopsi Analytica Guil. Du Vallii. Tomo II. Oxford: E Typographeo Clarendoniano.

_____. 1872. *Politica*. In: Susemihl, F. (ed.). *Aristotelis Politicorum Libri Octo*. Cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka. Leipsig: Teubner. Versão bilíngue em grego e latim.

_____. 1952. *Politica*. Tradução para o inglês de Benjamin Jowett. In: Ross, W. D. (ed.). *The Works of Aristotle*. Volume X. Oxford: Clarendon.

_____. 1959. *Éthique a Nicomaque*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris : Vrin.

_____. 1984. *The Politics*. Tradução para o inglês com uma Introdução, Notas e Glossário de Carnes Lord. Chicago/Londres: The Chicago University Press.

_____. 1985. *A Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB.

_____. 1993. *Les Politiques*. Tradução para o francês de P. Pellegrin. Paris: GF Flammarion.

_____. 2008. *Politica*. Tradução para o italiano de Renato Laurenti. In: *Aristotele Volume Secondo*. Coleção: “I Classici del Pensiero”. Milão: Mondadori, p. 473-752. Tradução original de 1973.

BOEHNER, PH. 1943. “Ockham’s Political Ideas”. *The Review of Politics*, v. 5, n. 4 (Oct. 1943), p. 462-487. Published by: Cambridge University Press for the University of Notre Dame du lac. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1404000>. Acesso em: 15/07/2008.

ESTÊVÃO, J. C. 1995. *Sobre a liberdade em Guilherme de Ockham*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP.

GHISALBERTI, A. 1997. *Guilherme de Ockham*. Tradução de Luis A. de Boni. Porto Alegre: Edipucrs.

GUILHERME DE OCKHAM 1973. “Prólogo da Exposição dos Oito Livros da *Física*”. In: WILLIAM OF OCKHAM, “Seleção de obras”. **Os pensadores**, vol. VIII: Sto. TOMÁS DE AQUINO et al.: *Seleção de textos*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril, 1973, p. 341-347.

_____. 1995. *A Letter to the friars minor and other writings*. Ed. by A. S. McGrade and J. Kilcullen. Tr. J. Kilcullen. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 2011. *Dialogus*. Part 2, Part 3, Tract 1. [= *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, vol. 8]. Edited by John Kilcullen, John Scott, Jan Ballweg and Volker Leppin. Nova Iorque: Oxford University Press Inc. [Disponível em: <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/31dText.pdf>. Acesso em 27/03/2011].

_____. 2012. *Dialogus*. Edited by John Kilcullen, George Knysh, Volker Leppin, John Scott e Jan Ballweg under the auspices of the Medieval Texts Editorial Committee of the British Academy. Disponível em: <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/1%20Dial.%206.84-97.pdf>. Acesso em 10/08/2012. Última atualização da página: abril de 2012.

KILCULLEN, J. 1999. “The Political Writings.” In: SPADE, P. V. (ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 302-325.

MCGRADE, A. S. 2002. *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series, 7. Cambridge: Cambridge University Press.

NEWMAN, W. L. 1887. *The Politics of Aristotle*: with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory. Volume II: Prefatory Essays Books I and II – Text and Notes. Oxford: Clarendon.

_____. 1902. *The Politics of Aristotle*: with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory. Volume III: Two Essays Books III, IV and V – Text and Notes. Oxford: Clarendon.

SHOGIMEN, T. 2007. *Ockham and political discourse in the Late Middle Ages*. Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th ser., 69. Cambridge: Cambridge University Press.

Souza, J.A.C.R. 2002. “Introdução”. In: GUILHERME DE OCKHAM, **Oito Questões sobre o Poder do Papa**. Tradução, introdução e notas de José Antonio de C. R. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs/Universidade São Francisco, p. 7-17.

TOMÁS DE AQUINO 1969. *Sententia libri Ethicorum*. [= *Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII edita, tomo 47-1: Prafatio – Libri I-III.] Cura et studio Fratrum prædicatorum. Ed. L.-J. Bataillon, H. F. Dondaine, R.-A. Gauthier. Roma/Paris: Sancta Sabina/Cerf. O texto desta edição está disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/ctc0101.html>. Acesso: 02/07/2012.

_____. 1971. *Sententia libri Politicorum*. [= *Thomae de Aquino Opera Omnia* iussu Leonis XIII edita, tomo 48.] Cura et studio Fratrum prædicatorum. Ed. L.-J. Bataillon, H. F. Dondaine, R.-A. Gauthier. Roma/Paris: Cerf. O texto desta edição está disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/cpo.html>. Acesso: 02/07/2012.

* Carlos Eduardo de Oliveira é professor do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências do CECH/UFSCar.