

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MAYARA STEPHANE GOMES

***A PLENITUDO POTESTATIS E O CONCEITO DE LIBERDADE CONFORME GUILHERME DE
OCKHAM (SÉC. XIV)***

GOIÂNIA

2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE HISTÓRIA

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Mayara Stephane Gomes

3. Título do trabalho

A Plenitude Potestatis e o conceito de Liberdade conforme Guilherme de Ockham (Séc. XIV).

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;

- Submissão de artigo em revista científica;

- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 12/09/2023, às 17:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Mayara Stephane Gomes, Discente**, em 12/09/2023, às 19:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4031998** e o código CRC **AFD0577A**.

Mayara Stephane Gomes

***A PLENITUDO POTESTATIS E O CONCEITO DE LIBERDADE CONFORME GUILHERME DE
OCKHAM (SÉC. XIV)***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades.
Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais.
Orientadora: Prof. Dra. Armênia Maria de Souza

Goiânia,

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Gomes, Mayara Stephane

A Plenitudo Potestatis e o conceito de Liberdade conforme
Guilherme de Ockham (séc. XIV) [manuscrito] / Mayara Stephane
Gomes. - 2023.

144 f.

Orientador: Prof. Armênia Maria de Souza.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História,
Goiânia, 2023.

Bibliografia.

1. Guilherme de Ockham. 2. Poder. 3. Plenitude do poder. 4.
Liberdade. 5. Papado. I. Souza, Armênia Maria de, orient. II. Título.

CDU 94(100)"05/..."



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata nº **052/2023** da sessão de Defesa de **Dissertação MAYARA STEPHANE GOMES**, que confere o título de **Mestre(a) em História**, na área de concentração em **Culturas, Fronteiras e Identidades**.

Ao **primeiro dia do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e três**, a partir da(s) **14h30**, via **Videoconferência**, realizou-se a sessão pública de **Defesa de Dissertação** intitulada “**A PLENITUDO POTESTATIS À LUZ DO PENSAMENTO OCKHAMIANO (SÉC. XIV)**”. Os trabalhos foram instalados pelo(a) Orientador(a), Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza (PPGH/UFG)** com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor(a) Doutor(a) **Terezinha Oliveira (UEM)**, membro titular externo; Professor(a) Doutor(a) **Paulo Ricardo Martines (UEM)**, membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca **fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta, a fim de concluir o Julgamento da **Dissertação**, tendo sido(a) o(a) candidato(a) **aprovado(a)** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo(a) Professor(a) Doutor(a) **Armênia Maria de Souza**, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, ao **primeiro dia do mês de setembro do ano de dois mil e vinte e três**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

A Plenitude Potestatis e o conceito de Liberdade conforme Guilherme de Ockham (Séc. XIV).



Documento assinado eletronicamente por **Armênia Maria De Souza, Professora do Magistério Superior**, em 01/09/2023, às 17:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elias Nazareno, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 11/09/2023, às 14:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3858578** e o código CRC **B98F135A**.

Título: **A PLENITUDO POTESTATIS E O CONCEITO DE LIBERDADE CONFORME
GUILHERME DE OCKHAM (SÉC. XIV)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, para **Defesa de Mestrado**, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de Concentração: Culturas, Fronteiras e Identidades. Linha de Pesquisa: História, Memória e Imaginários Sociais. Banca Examinadora composta pelos seguintes docentes:

Prof. Dra. Armênia Maria de Souza – UFG
Presidente

Prof. Dra. Terezinha Oliveira (PPGE/UEM)
Examinadora

Prof. Dr. Paulo Ricardo Martines (DF/UEM)
Examinador

AGRADECIMENTOS

Ao passo que esta pesquisa evidencia uma disputa entre poderes, ao fim de um embate, é importante valorizar aqueles que estiveram ao seu lado, e a produção desta pesquisa não seria possível sem a contribuição de pessoas fundamentais que direta ou indiretamente fizeram parte desse processo. Desse modo, expresso os meus mais sinceros agradecimentos aos que me auxiliaram durante esta jornada.

Começo agradecendo às pessoas que dedicam suas vidas para que eu pudesse estar escrevendo este trabalho hoje: aos meus pais, Maria Silva Araújo Gomes e Roberto Sebastião Severino Gomes, pelos momentos em que obstáculos surgiam, e vocês me ensinaram a continuar lutando, a não desistir e persistir naquilo que acredito. Agradeço pela dedicação, broncas, carinho e amor que me conduziu até aqui. Minhas conquistas também são suas!

Ao meu irmão, Allan Pablo Gomes, que sempre é meu exemplo na vida. Obrigada por me incentivar a continuar com os estudos, e por sempre acreditar que sou capaz, isso faz toda a diferença.

Ao meu noivo, Alexandre da Silva Gonçalves, pelo conforto e companheirismo compartilhado. Obrigada por ser meu ponto de refúgio e fazer esta caminhada mais suave.

À minha orientadora, professora doutora Armênia Maria de Souza, primeiramente por ter confiado a mim a sua orientação, dedicação e ensinamento nesta jornada. Obrigada por ser luz em momentos de bloqueios e mostrar o melhor caminho a seguir. Agradeço por ter disponibilizado todo acesso as fontes utilizadas nesta pesquisa, pela paciência, confiança e sobretudo amizade construída nestes dois anos. É um privilégio te ter como orientadora!

Aos meus amigos que estiveram comigo durante esta caminhada, especialmente Adriana Santana e Uires Rosa pelo carinho, leitura e correção ortográfica deste trabalho. À Hágata Alencar pelas várias palavras de conforto e que mesmo no silêncio me traziam tranquilidade.

Deixo meus agradecimentos aos colegas e amigos que o programa de Pós-graduação em História me proporcionou, em especial, a minha amiga Bárbara Meireles, pela paciência, ensinamentos, conversas e revisão de meus textos, e principalmente pela amizade. Você é um presente!

À professora doutora Renata Cristina de Souza Nascimento, por, deste a graduação, desenvolver aulas que me fizeram maravilhar pela História Medieval, e principalmente, por disponibilizar acesso a obra que me despertou para temática desta pesquisa.

À professora Dra. Terezinha Oliveira pela leitura atenta do trabalho e a participação na banca de defesa desta Dissertação de Mestrado. Agradeço também pelos conselhos e sugestões valiosos no exame de qualificação.

Ao professor Dr. Paulo Ricardo Martines pela leitura atenta do trabalho e a participação na banca de defesa desta Dissertação de Mestrado. Agradeço também pelos conselhos e sugestões valiosos no exame de qualificação.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás pelos estudos. Faço um agradecimento especial aos professores do departamento que contribuíram na elaboração desta Dissertação, por meio das disciplinas cursadas, indicações de leituras e referências teóricas, em especial a Dra. Dulce Oliveira dos Santos, Dr. Yussef Campos e o Dr. Cristiano Nicolini.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG), pelo financiamento e incentivo a pesquisa oriunda da bolsa de Mestrado.

Vós que viveis e sempre atribuíis tudo o que ocorre na terra aos movimentos celestes, como se tal movimento imprimisse em todas as coisas uma necessidade, se assim fosse, em vós seria destruído o livre arbítrio, e não seria justo que o homem tivesse por bem a alegria e por mal, a dor.

(Dante Alighieri)

RESUMO

Durante o decurso do século XIV, os representantes dos reinos e da Santa Sé, interligados respectivamente às esferas Temporal e Espiritual, relacionavam-se de formas distintas, tanto na diplomacia, quanto no âmbito das teorias sobre o poder vigente na cristandade. Entretanto, a partir das querelas envolvendo o papa João XXII (1318-1334) e a "questão Espiritual", observa-se um quadro predominantemente conflituoso entre ambas as instituições. Nesse sentido, a partir desse atrito, o objetivo dessa pesquisa é investigar o proceder da querela dos poderes a partir da visão específica do filósofo Guilherme de Ockham (1285? -1347) mediante o aparato político-teológico e nominalista desenvolvido em suas obras, analisadas como fontes primárias neste trabalho, a saber a *Terceira Parte do Diálogo*, o *Brevilóquio sobre o principado tirânico* e as *Oito questões sobre o poder do papa*, escritas aproximadamente entre os anos de 1340-41. Ockham elucida, em suas obras políticas, sua desaprovação a esta efervescente disputa, conhecida pela historiografia como doutrina da *plenitudo potestatis papalis* (plenitude do poder papal), que determinava a vontade dos representantes do poder espiritual, isto é, o papa, avocar para si a plenitude de ambos os poderes. Para tanto, partimos de uma análise hermenêutica com o fito de demonstrar que o *Venerabilis Inceptor* empreende sua crítica fundada, essencialmente, no argumento liberdade, compreendido por bases filosóficas, teológicas, políticas e por vezes éticas, a chamada liberdade evangélico-cristã, ponto fundamental utilizando contra os ditos de João XXII, o papa à época.

Palavras-chave: Guilherme de Ockham; Poder; Plenitude do poder; Liberdade, Papado.

ABSTRACT

During the XIV century, the agents of the realms and the Holy See, respectively intertwined to the Time and Spiritual spheres, were related in different ways as in diplomacy as in the core of theories about the current power in Christianity. Nonetheless, due to the fights around Pope John XXII (1318-1334) and the “Spiritual Issue”, it is possible to notice a conflictual picture between these institutions. In that way, our goal in this research is to investigate the origins of this clash of powers in the light of the philosopher William of Ockham (1285? -1347) according to the political-theological apparatus and nominalism designed in his works, analyzed here as primary sources, *Third Part of the Dialogue*, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, and *Eight questions on the power of the pope* written around 1304-41. Ockham discusses, in the political works, his disapproval on this clash know by historiography as the doctrine of *plenitudo potestatis papalis* (fullness of power for the papacy), which determined the will of the representants of the spiritual power, the Pope, to evoke on their own benefit the fullness of power over both authorities. For this purpose, we start from an hermeneutic analysis to demonstrate that the *Venerabilis Inceptor* makes a well-grounded critic especially regarding to freedom accordingly to philosophical, theological, political, and ethical foundations, named as Christian - evangelical freedom, fundamental theme used against the sayings of Pope John XXII.

Keywords: William of Ockham; Power; Fullness of power; Freedom; Papacy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO 1: AS RELAÇÕES DE PODER NA BAIXA IDADE MÉDIA: UMA ANÁLISE ACERCA DA PLENITUDO POTESTATIS (SÉC. X – XIV)	16
1.1 – A “Reforma Gregoriana”: separação dos poderes e a tentativa do predomínio do poder espiritual.	17
1.2 – Posições acerca da disputa <i>plenitudo potestatis</i> : Antecedentes	27
1.3 – O pontificado de João XXII (1316-1334).....	35
1.4 – A via média ockhamiana.	39
1.4.1 – <i>Lex christiana est lex libertatis</i> : a noção de libertas no <i>corpus ockhamisticum</i>	44
CAPÍTULO 2: CONCEPÇÕES ACERCA DA POBREZA EVANGÉLICA EM OCKHAM. ...	51
2.1 – A pobreza franciscana como elemento de disputa: a interpretação da pobreza e as constituições papais.	52
2.1.1 – O <i>Usus pauper</i>	68
2.2 – Os conflitos entre a Ordem Menorita e o pontificado de João XXII (1316-1334).....	70
2.2.1 – Guilherme de Ockham durante o papado avinhonense.	77
2.3. – A perspectiva de Guilherme de Ockham acerca da Querela Franciscana.	81
CAPÍTULO 3: A CONSTRUÇÃO DA INFALIBILIDADE PAPAL E A CRÍTICA DE GUILHERME DE OCKHAM A PLENITUDO POTESTATIS.	88
3.1 – A <i>Arché</i> do poder e a querela entre os poderes.	89
3.1.1 – Do poder do papa e do clero.....	95
3.1.2 – Do poder temporal e dos imperadores.....	97
3.2 – Dos argumentos contestatórios a doutrina hierocrata: os tratados políticos de Guilherme de Ockham.	101
3.3 – A liberdade cristã como prática política.	111
3.4 – Entre <i>regnum</i> e <i>sacerdotium</i> , perspectiva de poder no pensamento do franciscano inglês.	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS	125

INTRODUÇÃO

Em uma aula com a professora Dulce Amarantes (UFG), na pós-graduação, aprendi¹ que pesquisadores de nosso ramo, ciências humanas no geral, normalmente chegam em seu objeto de estudo pelo interesse no contexto histórico de um determinado período, o entusiasmo por estudar um evento ocorrido, e posteriormente, buscam as fontes de sua pesquisa acadêmica, ou, o contrário, conhecem a fonte a priori, e a posteriori buscam o saber sobre o período retratado por ela. É nesta segunda forma que se encontra minha experiência. Já na graduação adorei História Medieval, pesquisei a península Escandinávia no século XII como primeiro objeto, e quando parti para a pós-graduação me encontrei sozinha sem um objeto que refletisse meus *eu's* – a resistência da História e a admiração pela Filosofia. Neste interm, em uma conversa com a professora Renata Nascimento (PUC-GO/UFJ/UEG), tomei conhecimento da obra, o *Brevilóquio sobre o principado Tirânico* de Guilherme de Ockham e a partir da leitura esta pesquisa foi planejada, desse modo, busquei analisar os contextos sob o texto.

Entre os séculos XIII e XIV, estabeleceu-se um cenário conflituoso entre o poder civil e o poder religioso. A problemática incidia, fundamentalmente, sobre a disputa a respeito de quem, de fato e de direito, detinha a legitimidade do poder: o papa ou o governante civil – neste caso, rei ou imperador. A temática é conhecida pela historiografia como a disputa sobre a *plenitudo potestatis*, buscando compreender a quem cabia a plenitude do poder ou, ainda, se existia essa plenitude. O cerne da questão era a reivindicação por parte do papado do poder pleno, isto é, não só o exercício da autoridade na esfera espiritual, como também o secular.

O tópico ganha importância, à época, na medida em que o tipo de relação (harmônica ou conflituosa) se estabelecida entre ambos os poderes, influía necessariamente na vida de todo o tecido social. A grosso modo, houveram três posições que se destacaram e podem ser expressas da seguinte maneira: (i) os que sustentavam a primazia do poder religioso (poder espiritual) frente ao poder civil (poder temporal); também chamados como hierocratas²; (ii) os

¹ É importante salientar, que no decorrer da escrita da presente dissertação, revezo propositalmente entre o uso da primeira pessoa do singular e a primeira pessoa do plural. Quando estou propondo algo em torno da minha experiência pessoal, utilizo a primeira pessoa do singular, por outro lado, quando estou de falando sobre métodos, objetivos, escolha de uso de conceitos e autores, ou estrutura da escrita então uso a primeira pessoa do plural.

² A hierocracia (o governo da Igreja) constitui-se nas teorias que defendem a supremacia do poder espiritual – representado pela Igreja e centralizado na figura do papa – sobre o poder temporal. Uma explicação mais aprofundada sobre esses conceitos pode ser encontrada em BARBOSA, João Morais. “Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média”. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média*. Homenagem a João Morais Barbosa, nº 7, vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.

que defendiam a primazia do poder civil (particularmente o imperador) sobre o poder religioso; (iii) por fim, os que defendiam uma via intermediária, segundo a qual ambos os poderes têm importância equivalente e nenhum dos dois se subordina, por princípio, ao outro cada um tendo seu próprio âmbito de atuação (o espiritual e o temporal). É fulcral sinalizar que esta contenda não surgiu no período considerado neste trabalho, mas se gestava há tempos, como o caso da “Reforma Gregoriana”, isto porque a intenção de unir sob a fé as diversas áreas da vida comum e do indivíduo gerou contínuas divergências, tendo peculiaridades conforme o tempo e espaço geográfico, no passar dos séculos. A fé foi protagonista não apenas de uma noção íntima do indivíduo, mas se desdobrava em estruturas coletivas e visava tornar sacras as “instituições” que articulavam a vida social, sendo a questão governamental de suma relevância nesta celeuma.

Todo o processo, desde Gregório VII (aprox. 1020-1085) culminou na eclosão da doutrina no século XIII, com pontificados como o de Inocêncio III (1198-1216), o qual defendia veementemente a tese que permitiria ao papa dispor de ambos os poderes³. Outro grande exemplo de defensor desta doutrina foi Bonifácio VIII (1295-1303), que lutou pela supremacia do poder, em ambas as esferas; ele fez uso do aparato burocrático, visto que lançou mão de bulas como a *Unam sanctam*. Os esforços do papado foram significativos em afirmar seu poderio pleno que, por sua vez, se ampliou por todo o século XIII até o século XIV; este último período “assistiu” aos esforços da Igreja em validar essa doutrina, visto que nela se concretizava a “crise da autoridade política eclesiástica”⁴.

Nesse interregno, os poderes mediram forças e este conflito haveria de se repetir anos depois, tendo como novo protagonista o papa João XXII (1318-1334), e seu antagonista, o imperador Luís IV da Baviera. Desde a transferência do papado para a cidade francesa de Avinhão, a partir de 1309, sob a égide de Clemente V, (1305-1314), vários papas constituíram seus pontificados na referida cidade. Após a morte de Clemente V, chegou à cena governativa o pontificado de João XXII, o qual buscou sublinhar a proeminência do papado, defendendo a tese de sua superioridade sobre o Império, bem como aquela de que o poder do imperador proviria do papa, de modo que caberia a ele o direito de nomeá-lo, controlá-lo e julgá-lo. Os atritos entre o papa e o imperador foram ocasionados, sobretudo, por questões eleitorais.

³ MCBRIEN, Richard P. *Os Papas: os pontífices de São Pedro a São João Paulo II*. 2ª ed. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo. Edições Loyola, 2004, p. 188.

⁴ SOUZA, José A. de C. R. de. Pedro de João Olivi O.F.M. (1248-1298): três quaestiones quodlibetales sobre o poder papal na esfera temporal. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 151, 2006, p. 77.

Após o falecimento de Henrique VII de Luxemburgo, em 24 de agosto de 1313, foram apresentados e apoiados como candidatos às coroas germânicas e imperial, respectivamente, pelo Partido luxemburguês e habsburguês, dois príncipes alemães, a saber, Luís de Wittelsbach, duque da Baviera (1282) e Frederico I de Habsburgo (1289) da Áustria, filho do Imperador Alberto I (1255-1308). A problemática dessa eleição foi a coroação dos dois candidatos, de modo que essa escolha não foi consensual, isto porque havia dois partidos e dois candidatos, o que, em primeira instância, pode-se considerar como um grande problema; ademais, cada partido tinha um rei da Boêmia como eleitor⁵.

Nesse ínterim, em decorrência do impasse supracitado, os príncipes resolveram apelar para João XXII, que acabava de ser eleito papa, a fim de que ele se pronunciasse a favor de um dos candidatos, o que já havia acontecido em outros pontificados; todavia, interessado na prosperidade mercantil das cidades do norte da península Itálica, Luís IV apoiou os Gibelinos contra os Guelfos, perseguindo líderes favoráveis ao partido vinculado à causa papal, tais como Roberto de Anjou (1277-1343), rei de Nápoles, líder do Partido guelfo, o qual continuava a exercer o cargo de vigário papal. À vista dessas questões, o pontífice não foi favorável à eleição de nenhum dos candidatos, pelo contrário, em 1317, promulgou a decretal *Si Fratrum*, na qual considerava o império vacante e avocava para si a administração imperial⁶. Vale ressaltar que os gibelinos conseguiram derrotar os Guelfos e recuperar a região de Milão, o que levou os partidários do Bávaro a evocarem para si a supremacia imperial no norte da península.

Na concepção do referido papa, Luís IV teria sido usurpador dos tronos alemão e imperial, pelo fato de a sua eleição não ter sido confirmada pelo mesmo; dizia que a eleição de 1314 era inválida por não ter sido efetuada em consenso, desse modo, pelo fato de o imperador ter avocado para si o poder imperial, e pela desobediência deste, o papa João XXII, em 1323, aplicou-lhe a excomunhão, fundamentada na audácia do monarca em não se submeter à sua imposição. Não demorou para que o referido governante empreendesse uma resposta ao ato pontifício. Ainda no ano de 1323, em 22 de maio, o monarca implementou o manifesto de Sachsenhausen. Este acusava João XXII de várias violações em seu pontificado, primeiramente no tocante às questões afetas as eleições imperiais, bem como às questões equivalentes a ‘Questão franciscana’, isto é, às interferências do pontífice na Ordem Franciscana, vinculada à discussão sobre a pobreza. Salientamos aqui, relativo ao documento em apreço, a acusação de João XXII como herege pelas seguintes questões: por ter desacreditado as sagradas escrituras;

⁵ SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As relações de poder na Idade Média Tardia*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: FLUP, 2010, Capítulo 1: “O contexto histórico”, p. 11-12.

⁶ *Ibidem*, p. 11-12.

e ainda por contestar e, em certos casos, destituir as convenções dos papas predecessores, ao negar a doutrina da pobreza de Cristo e dos apóstolos, processo feito pelo mencionado papa por meio das bulas *Ad Conditorem Canonum* e *Cum inter nonnullos*⁷.

Devido à importância da questão relativa à pobreza absoluta de Cristo e seus apóstolos muitos frades da Ordem Franciscana, essencialmente os da corrente dos Espirituais, receberam apoio do Bávaro, visto que muitos franciscanos participaram do sobredito contexto, entre os quais Guilherme de Ockham, objeto de nossa pesquisa, e Álvaro Pais⁸; estes escreveram tratados acerca do conceito de *plenitudo potestatis*. Entretanto, nos tratados políticos escritos sob a pena desses frades menores, o objetivo fundamental era ponderar sobre o poder e a jurisdição pontifícias e suas relações com as suas sucessivas interferências no âmbito da vida menorita, mas de formas distintas.

Em razão das problemáticas supracitadas, que perpassaram a questão da disputa sobre a *plenitudo potestatis*, traçamos como principal objetivo examinar as obras do pensador franciscano Guilherme de Ockham (aprox. 1285-1347), filósofo que em seus tratados políticos possibilita chaves de interpretações sobre tal questão. Por razões político-teológicas Guilherme de Ockham foi envolvido no debate, desenvolvendo um pensamento político de grande importância, principalmente por sua originalidade. É necessário enfatizar que o referido frade teve diversos atritos com João XXII, influenciado por estes conflitos e pelo contexto em que se encontrava. Para essa empreitada consideramos importante buscar as fontes que dialogam diretamente com essa contenda, como as obras do frade, as quais utilizamos como fontes de nossa pesquisa, a saber, *III Parte do Diálogo* (1338-41)⁹, o *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico* (1340-41)¹⁰, e as *Oito questões sobre o poder do papa* (1340- 1341)¹¹, nas quais ele expõe suas principais ideias sobre as relações entre o poder espiritual e temporal.

No *Dialogus III* e as *Oito questões*, particularmente, deparamo-nos com uma metodologia utilizada apresentadas conforme o padrão comum dos textos universitários nos quais os temas eram analisados sob todos os ângulos possíveis, “com argumentos pró e contra

⁷ Promulgadas a partir de 1322, cancelava totalmente as bulas de seus predecessores, como é o caso da Bula *Exiit qui seminat* expedida no ano de 1279, promulgada por Nicolau III.

⁸ Álvaro Pais não estava vinculado à corrente dos espirituais, mas também escreve tratados importantes que demonstram com eficiência um viés deste contexto pela perspectiva dos conventuais.

⁹ Cf. GUILHERME DE OCKHAM. *Terceira Parte do Diálogo*. Trad. José Antônio de C. R. de Souza. Famíliação: Ed: Húmos, 2012.

¹⁰ Cf. GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*. Trad. Luiz Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

¹¹ Cf. GUILHERME DE OCKHAM. *Oito questões sobre o poder do papa*. Tradução, introdução e notas de José A. de C.R. de Souza, (Col. Pensamento Franciscano, vol. 6) co-edição USF/EDIPUCRS. Bragança Paulista/Porto Alegre 2002.

e, ao final, de um lado é proposta uma *determinatio* ou resposta conclusiva para cada problema apresentado e, de outro, são refutados os argumentos alegados a favor das opiniões contrárias”¹². Desse modo, o Menorita foi expondo suas ideias, ora misturadas com outros pontos de vista, as quais, em casos são elucidados com precisão e de forma mais coesa, ora, delongadas, ainda sendo possível serem retomadas no mesmo capítulo e/ou em outros capítulos da mesma obra, ou mesmo em outras obras do frade.

Formado em Oxford, sua vida e obra são claramente divididas em dois períodos, separados por um intervalo de alguns anos¹³. O primeiro na Inglaterra – em Oxford e em Londres –, período no qual fez sua formação e foi professor de Filosofia e de Teologia. O Menorita ainda adolescente foi enviado pela família para o *Studium* dos menores, os *Grayfriars*, a fim de prosseguir em seus estudos de “Gramática”, Artes e Filosofia Natural e, posteriormente, Teologia. Obteve o título de *Magister Artium*, em torno de 1310. O objetivo do frade com seus estudos teológicos em Oxford era o de se tornar *Magister Regens*, sugerindo que tenha escrito seu *Comentários às Sentenças*, do Livro às Sentenças de Pedro Lombardo (o principal “manual” de Teologia da época), uma vez que ele exerceu o cargo de *lector* em Reading. Não prosseguiu com os estudos para o grau de Mestre, por esse motivo lhe é atribuído o título de *Venerabilis inceptor*. Nessa época, compôs seus longos tratados de Teologia, comentando sobre a obra de Aristóteles, particularmente a primeira parte do *Organon* e a Física, e escreveu uma Suma de toda lógica¹⁴. Já o segundo momento de sua vida se refere a sua permanência em Avinhão, na época sede da corte papal, quando ele começa a se inteirar acerca das querelas que influenciariam seus célebres tratados políticos, a saber, a querela franciscana e a querela sobre a plenitude do poder papal. Dessarte, os franciscanos – entre os quais Ockham – perceberam que já não era prudente continuar naquela cidade e, capitaneados por Miguel de Cesena, o superior da Ordem de São Francisco, fugiram para a Alemanha, asilando-se na corte de Luís da Baviera, o Imperador do Sacro Império Romano-Germânico, em aberto litúgio com o papado de João XXII.

Em suas obras de cunho político, Ockham explana e opera com uma série de conceitos importantes para a reflexão política, tais como, lei (*lex*), liberdade (*libertatem*), legitimidade (*legitimationis*), dentre outros. É relevante ressaltar que as noções desenvolvidas pelo frade

¹² SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As relações de poder na Idade Média Tardia...*, Op. cit., p. 104.

¹³ Cf. BAUDRY, L., Guillaume d’Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. Paris, Vrin, 1948.

¹⁴ As obras desse período estão publicadas nos 17 volumes da GUILLELMI DE OCKHAM Opera philosophica et theologica. Edidit Ph. Boehner et alii. New York, The Franciscan Institute, 1967-1988. Para a bibliografia de e sobre Ockham disponível em nossas bibliotecas, ver <http://cepame.fflch.usp.br/bibliografia>

franciscano reverberaram e tiveram influência tanto em sua época quanto no hodierno, uma vez que seu pensamento permite uma reflexão sobre como o poder e a autoridade dos reis, dos príncipes, do imperador e do papa (chefe político e religioso) deveriam ser voltados ao bem comum e não a interesses particulares¹⁵. Com o fito de analisar as problemáticas fundamentalmente vinculadas à trajetória e à figura histórica do frade inglês no tocante a *plenitudo potestatis* e, por extensão, as dissensões no interior do movimento franciscano, é que buscamos compreender como os conceitos Poder, Autoridade, Liberdade foram gestados e moldados em situações e contextos específicos. Por conseguinte, abordaremos o amplo panorama das transformações ocorridas a partir do século X, no que tange a este conflito entre os poderes; a seguir as transformações no transcurso dos séculos XIII e XIV, sob este mesmo aspecto, ainda relacionando com as discussões teóricas que envolveram a ‘Questão Franciscana’ e seus desdobramentos.

Acreditamos que o *corpus* ockhamiano seja fulcral para compreender os conflitos que circulavam naquele *locus*, haja vista que as ideias dos Espirituais franciscanos a respeito do ideal proposto na doutrina da *plenitudo potestatis papalis* contribuíram para reduzir a confiança de alguns fiéis acerca da autoridade papal, bem como a compreensão da noção de liberdade (*libertas*), entendida neste sentido como princípio filosófico-teológico pela máxima: *lex christiana est lex libertatis* (a lei cristã é uma lei de liberdade), como argumento contra as posições da hierocracia. Pretende-se a partir dessa análise pensar o aporte teórico de Guilherme de Ockham por suas proposições políticas, repensando o consenso de produzir uma análise unicamente religiosa, visto que no período Medieval tais noções estavam vinculadas. Julgamos que repensar estes consensos seja uma das múltiplas atividades do ofício do historiador. Por fim, pode-se sustentar que muitos dos conceitos desenvolvidos pelo *Venerabilis Inceptor*¹⁶ são pertinentes na atualidade ao campo da filosofia política e da História.

É pertinente ressaltar que em 676 anos, muitas pesquisas sobre o pensamento do autor foram realizadas, no Brasil. Além dos clássicos nomes que trabalham e trabalharam com o *corpus* ockhamiano, existe um crescimento destes trabalhos com novas óticas sobre o filósofo, seja na área da História, ou mesmo na Filosofia, como é o caso das pesquisas de William Saraiva

¹⁵ Existe uma influência aristotélica ao pensar a governança, essencialmente, um bom governante é aquele que pensa no bem comum, isto é, no sumo bem.

¹⁶ *Venerabilis inceptor*: o “venerável iniciante” – “iniciante”, pois nunca chegou ao fim de seus estudos universitários –, mas a expressão era entendida por seus discípulos como “Venerável Iniciante de uma doutrina nova”, pois seus estudos acadêmicos foram interrompidos ao ser convocado a Avinhão para prestar seu parecer acerca de seus escritos ao papa João XXII, uma vez que Lutterell, denunciou Ockham por heresia ao papa em 1324.

Borges¹⁷, Cleiton Pereira da Silva¹⁸ e Larissa Laís dos Santos Coelho¹⁹, o que demonstram a significância deste *locus* no âmbito da pesquisa em diversos eixos de conhecimentos.

Acerca da questão da liberdade, lembramos que discorrer sobre este conceito, em geral, é trabalho que exige cuidado, pois o uso desse termo, o qual dificilmente é definido com univocidade, pode provocar concepções equivocadas, principalmente no contexto medieval; portanto, identificar a posição do autor em relação à noção de liberdade como um elemento mediador entre a religião e a política nos tratados de Ockham é fulcral para a compreensão das disputas de poder passíveis ao contexto. Trazendo essa questão como instrumento para a análise de nosso objeto, a principal referência que fundamentou a noção de liberdade no *corpus* pode ser observada nos Evangelhos Sinóticos, quando Jesus afirma: “daí a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”²⁰. Além disso, de acordo com o Evangelho de São João, também declarou: “meu reino não é deste mundo”²¹. Ademais, dissertar sobre a liberdade na ótica do nosso autor é tarefa meticulosa, pois o termo é particularmente multidisciplinar, uma vez que é muito abordado na Filosofia do conhecimento e Filosofia Política²²; por esta razão esta pesquisa pretende analisar essa percepção pela abordagem histórica.

A liberdade designa a vontade humana referente à capacidade de produzir efeitos contrários, isto é, conota a escolha de querer ou não alguma coisa no concreto a partir do que sua razão lhe propõe. Ockham concebe a liberdade no âmbito da *práxis*, sendo uma liberdade ativa²³, de prática. Neste ponto, a liberdade para ele é influenciada pela concepção aristotélica sob o mesmo processo prático, em que consiste ao sujeito que possui a razão escolher caminhos virtuosos ou viciosos, o fato da vontade de escolha e da possibilidade de poder escolher, remonta a ideia de liberdade. Outro ponto que podemos ponderar é a relação da liberdade à

¹⁷ Aqui exponho apenas algumas, mas a escrita sobre Ockham do professor Borges é extensa. Ver em: BORGES, William Saraiva. A liberdade em Guilherme de Ockham: aspectos filosóficos, teológicos e políticos. REVISTA SÍSIFO. v. 13, p. 105-123, 2021. BORGES, William Saraiva. A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do III Dialogus de Guilherme de Ockham. 2017. 85 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

¹⁸ Confira: SILVA, Cleiton Pereira da. A lógica do poder na perspectiva de Guilherme de Ockham. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de PósGraduação em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, Ceará, 2018.

¹⁹ Para saber mais: COELHO, Larissa Laís dos Santos. Educação e liberdade no século XIV: Reflexões acerca da separação dos poderes em Guilherme de Ockham. 99 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Dr^a Terezinha Oliveira. Maringá, 2020.

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

²¹ João 18, 33-36.

²² A noção de liberdade é colocada como problema desde a Antiguidade em que os gregos a relacionavam à esfera pública como é o caso de Aristóteles (384 a.C.- 322 a.C.)

²³ Confira: ECO, Umberto. Idade Média III Castelos, mercadores e poetas. Porto Alegre, RS: Editora Dom Quixote, 2014, p.382.

questão ética, visto que, para o autor “nenhum outro ato senão o ato da vontade é necessariamente virtuoso”²⁴, isto é, apenas as ações humanas de caráter volitivo podem ser moralmente compreendidas como virtuosas e/ou viciosas. O ato da vontade, com percepções intrinsecamente virtuoso e/ou vicioso depende da intenção, sendo estas boas e/ou más e com a finalidade, sendo estas, louváveis e/ou censuráveis. Desse modo, a ação recebe sua valoração moral do ato volitivo que a causou, este “[...] 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 impeliu”²⁵.

Outra abordagem, talvez a mais original de todas elas, tem por *locus* sua Opera Política. 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, a já mencionada *plenitudo potestatis papalis*. Destoante a esta perspectiva, Ockham reforça a sua posição colocando-se contrário a tal doutrina, considerando-a uma patente heresia²⁷: se o papa possuísse regularmente essa pretensa plenitude de poder, por conseguinte, abalaria a liberdade humana – a liberdade evangélica garantida pela lei cristã – e ao fazê-lo contrariaria esse princípio escriturístico; tornando-se, portanto, um herege²⁸.

Sob este prisma, no tocante a noção de liberdade, é possível perceber que Ockham utilizou-se de um argumento principal - o *argumentum libertatis* -, como forma de criticar o papa João XXII nos pontos salientados, ou seja, relevante a plenitude do poder papal e ainda na

²⁴ Quodlibeta Septem, quodlibet III, questão 14. Opera Theologica, vol. IX, p. 253, linhas 9-10.

²⁵ Ver em: BORGES, William Saraiva. A Liberdade religiosa e política: um estudo a partir III Dialogus de Guilherme de Ockham. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 16-17.

²⁶ Sob este prisma teológico-político, Ockham discorre sobre a liberdade humana, basicamente, nos seguintes trechos de sua Opera Política: Tractatus contra Benedictum, livro VI, cap. 4 (Opera Política, vol. III, pp. 275-277); An princeps, capítulos 2, 5 e 6 (Opera Política, 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); Breveiloquium de principatu tyrannico, livro II, capítulos 3, 4 e 17 (Opera Política, vol. IV, pp. 113-116 e pp. 146-148); Octo quaestiones de potestate papae, questão I, capítulos 6 e 7 (Opera Política, vol. I, pp. 29-38); Consultatio de causa matrimoniali, passim (Opera Política, vol. I, pp. 278-286) e De imperatorum et pontificum potestate, capítulos 1, 3, 4, 9 e 11 (Opera Política, vol. IV, pp. 282-284, pp. 286-288, pp. 299-301 e pp. 302-303). Todos esses textos foram vertidos em português e analisados por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza e/ou Luis Alberto De Boni.

²⁷ Uma heresia designa uma doutrina ou uma opinião considerada como errônea em relação a um dogma religioso dado. Não possuímos a pretensão de fazer uma abordagem específica acerca da visão de caráter herético do papa pelo prisma de Ockham. BORGES, William Saraiva. O caráter político da noção ockhamiana de heresia. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

²⁸ O sumo pontífice vigente a época era o então papa João XXII, no qual Ockham compreende as ações do papa em relação à ordem terceira de Francisco, principalmente no que se refere aos frades da corrente dos espirituais, como um ato de heresia por parte do pontífice, à vista disso, o papa era ilegítimo na concepção do filósofo. Ockham (1999, p. 220-253) chegou a enumerar vinte e nove erros na definição de João XXII sobre a pobreza de Cristo, além de confrontá-lo em relação ao ato de contradizer seus antecessores.

questão da pobreza evangélica. Visto que a liberdade é amplamente presente em sua produção, e remonta os campos da filosofia e lógica. Assim, o frade utiliza este argumento para defender a pobreza-evangélica franciscana contra a pretensão papal à *plenitudo potestatis*, dentro das proposições políticas.

Em virtude disso, para melhor análise dos eventos que circundam o complexo contexto de disputas entre poderes, optamos por uma abordagem teórica que parte de uma vertente da Nova História Política²⁹, na intenção de repensar consensos e buscar uma análise para além do viés religioso, além de expor sua fundamentação no campo político – novas análises, nossos problemas e novos objetos, não esquecendo da importância da escola dos Annales, essencialmente do período datado entre 1929 e 1949 até os dias atuais, uma vez que são recorrentes reflexões que envolvem novas formas de percepção na investigação histórica visto que, desde o início do século XX as pesquisas voltadas para o Medieval se debruçam em novos campos de experiências, bem como novos modos de se pensar os eventos decorrentes deste *locus*, buscando possibilidades e pensando as limitações do ofício do historiador que pesquisa tais eventos.

Para nosso propósito partimos de algumas questões-problemas para guiar esta pesquisa, todas com ênfase em nosso biografado, sendo estas: Como pensar o conceito de poder sob esse *locus* na Idade Média? Qual a posição de Guilherme de Ockham frente à doutrina da *plenitudo potestatis papalis*? Qual o papel da liberdade (*libertas*) na teoria Ockhamiana? E ainda, subsidiariamente: de que forma a questão influente na Ordem Franciscana, isto é, a questão da pobreza, pode ser pensada no âmbito da *Plenitudo Potestatis*? Conseqüentemente: Qual a perspectiva de Ockham, como frade franciscano, acerca da pobreza?

Ao ponto que propomos prescrutar acerca de poder, essencialmente na Baixa Idade Média, é fulcral pensarmos o conceito de Poder, uma vez que este passou por profundas transformações no transcurso de uma “velha história política” para uma “nova história política”.

²⁹ O diálogo a ser estabelecido com esta vertente, bem como com o conceito de poder, parte dos seguintes referenciais: MENDONÇA, S. R. & FONTES, Virgínia. “História e teoria política”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, pp. 55-71; BARROS, José D. A. *História Política: da expansão conceitual às novas conexões transdisciplinares*, OPSIS, *Catalão*, v. 12, p. 29-55- jan/jun, 2012; SILVA, M. C. A Idade Média e a Nova História política, *Revista Signum*, 2013, vo. 14, n. 1. JULLIARD, Jacques. A Política. In: *História: Novas Abordagens*. (Orgs.) LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre, p.100-193. BARROS, José D'Assunção. *Teoria da História*, volume 5 -Os Annales e a Nova História. Petrópolis: Editora Vozes, 2012; GROSSI, Paolo. A ordem jurídica medieval. Tradução de Denise Rossato Agostinetti e revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. COELHO, Maria Filomena. A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII). *Locus, Juiz de Fora*, v. 22, n. 1, p. 117-137, dez./2016; _____. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas.: -. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 1-6, jul./2011. KRITSCH, Raquel. *Soberania: A construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, 2002, p. 206-215.

Dentre essas transformações, a descoberta de novas possibilidades de objetos de estudo. Entretanto, pelo amparo do método hermenêutico e análise do discurso desejamos ir além deste conceito, visto existirem pesquisas que discutem a querela do poder espiritual e secular na Idade Média, que frequentemente focam mais no conceito de poder; temos como fito analisá-lo a partir da noção de autoridade, isto é, por mais que o poder possa em primeira instância se mostrar arbitrário, e por vezes violento, nas fontes as quais temos acesso sempre teve uma dependência decisiva em relação a ser percebido como legítimo³⁰.

Desse modo, entendemos que esta pesquisa se justifica à medida em que contribui para ampliar e aprofundar as discussões sobre os pensamentos, comportamentos e representações políticas. Para isso, partimos de uma problemática específica situada no âmago da história, mesmo que já existam trabalhos realizados sobre o referido frade, nas áreas da Filosofia e da Teologia, no que respeita às fontes que escolhemos os trabalhos no campo da História ainda precisam de maiores pesquisas. Desse modo, sua relevância historiográfica se dá não apenas por tratar um recorte significativo para a História Medieval, mas pelas noções políticas voltadas à plenitude do poder papal. Ademais, essa pesquisa busca não só responder problemas já apontados pela historiografia especializada, como também, ainda que de maneira singela, ampliar o horizonte heurístico dos estudos já realizados, isto é, compõe novos significados das narrativas.

Em questões políticas, o estudo torna-se relevante devido ao caráter precursor do pensamento ockhamista em relação a outros pensadores medievais da primeira metade do século XIV, pois ao contrário de Marsílio de Pádua, que punha um novo leviatã³¹ no lugar daquele que ele detestava, ou seja, no poder papal, Ockham sentia uma desconfiança profunda em relação a todas as concentrações de poder, bem como em relação a todo excesso de autoridade, tanto no Império como na Igreja³².

Em decorrência disso, nosso horizonte teórico levou-nos a formatar o trabalho a partir de três capítulos. O capítulo 1º. foi dedicado a apontar, de modo introdutório, como foi formulado esse contexto a partir da Baixa Idade Média, para assim compreender como as obras de Ockham estão aí inseridas. Abordamos a pluralidade de agentes em relação a questão da

³⁰ Utilizaremos como referência para este paralelo – Poder e Autoridade – o ensaio de Susan Reynolds “Secular Power and Authority in the Middle Ages”. Cf. REYNOLDS, Susan. *Secular Power and Authority in the Middle Ages*. In: PRYCE, Huw; WATTS, John; DAVIES, R. R. *Power and Identity in the middle ages de Essays in Memory of Rees Davies*. Oxford University Press, 2007.

³¹ Parte do princípio de que os homens são egoístas e que o mundo não satisfaz todas as suas necessidades, defendendo por isso que no Estado Natural, sem a existência da sociedade civil, há necessariamente competição entre os homens pela riqueza, segurança e glória.

³² TOUCHARD, Jean. *História da Idéias Políticas*. Vol.4. Publicações Europa América Lisboa, 1970, p. 248.

plenitude do poder do papa, essencialmente como foram estas relações – Papado e Império – a partir da Reforma Gregoriana, com Gregório VII, pois sabe-se que a partir daquele ponto era nítida a tentativa por parte da Igreja em consolidar seu poder em todas as esferas; ao ponto que crescia esse desejo, se acirravam estas relações. Desse modo, desenvolvemos um panorama que demonstra como foram estes movimentos entre ambas as partes, na intenção de forjar uma espécie de “semente” que ao longo do tempo foi se desenvolvendo até chegarmos ao nosso ponto principal, isto é, compreender como Guilherme de Ockham se envolve na contenda, bem como ser suporte para entendermos o relacionamento do filósofo com o papa à época. Por fim, analisamos o papado de João XXII, sua ideia de autoridade e sua concepção hierocrática em relação ao poder temporal.

Com efeito, em nosso 2º. capítulo, a partir da contextualização realizada, consideramos pertinente expormos uma outra problemática que circundou o contexto citado, a questão da pobreza evangélica na Ordem Franciscana, visto que nosso biografado era franciscano. Abrimos com a tese de que a referida contenda pode ser examinada como elemento de poder por alguns motivos, são eles: I. As ações de João XXII frente a Ordem e, principalmente a corrente dos Espirituais (mais radicais), podem ser consideradas como ações que reverberam a doutrina da *plenitudo potestatis papalis*, uma vez que o referido papa negou as constituições papais de seus antecessores e convenções aos menoritas, bem como negou o *modus vivendi* dos franciscanos, isto porque considerou herege aquele que afirmasse que Cristo e os Apóstolos não possuíam bens, ou seja, julgou inválido o *Usus pauper* (Uso pobre). II. A disputa no interior da Ordem, entre as correntes Conventual (moderados no tocante a pobreza e a Regra) e os Espirituais (defendiam a observância da pobreza, bem como da Regra), ambas buscavam aproximar a imagem/memória de Francisco às bases que sustentavam, um conflito também de poder. Esses embates fizeram com que ao longo da contenda alguns papas tivessem que interferir no conflito gerando várias constituições papais acerca da interpretação da Regra (1223) na tentativa de conciliação, o que falhou, visto que o movimento foi reverso e não atenuou estes atritos. III. Os documentos hagiográficos e até mesmo a complexidade e interferência da Igreja no sentido do desenvolvimento da Regra franciscana, a partir da regra não bulada (1221) e a regra bulada (1223), também podem ser identificados como elementos de busca pelo poder.

Nesse cenário complexo, nosso autor se envolve nos debates em torno da pobreza a partir de um posicionamento político em prol do *usus pauper*, se opondo à posição papal, principalmente no pontificado de João XXII. A partir de seus tratados, consideramos que

Ockham defendeu a observância do problema da pobreza franciscana, agiu contra as interpretações e as ações de João XXII em relação ao problema da pobreza evangélica, assim como outros franciscanos da mesma corrente, modificando conceitos e trazendo novas abordagens para a querela entre os poderes espiritual e temporal. É de suma importância fazermos esse paralelo entre as querelas dos poderes e da pobreza neste *locus*, buscando analisar o conceito de poder, autonomia e as consequências causadas pelas ações dos papas acerca do assunto, essencialmente as proposições de João XXII. Ademais, essa análise foi fundamentada a partir de uma historiografia atualizada, bem como por um aporte teórico que vincula a Nova história política à História dos Discursos.

Propositadamente, deixamos para o 3º. capítulo o assunto central de nossa pesquisa. Desse modo, nos dedicaremos à reflexão das seguintes questões: De fato, qual a posição de Ockham acerca deste contexto? Quais os argumentos utilizados pelo menorita para defender sua tese? Quais as críticas feitas por Ockham às ações de João XXII? Uma vez que o franciscano foi um dos grandes intelectuais a questionar teoricamente o projeto de supremacia dos eclesiásticos da Santa Sé Romana, indagando igualmente os objetivos dos representantes do poder secular. Em suas obras destaca, como mencionado, essa problemática trazendo reflexões voltadas aos limites do poder, principalmente ao poder espiritual, destacando que os dois poderes são de extrema importância, porém os dois gládios não poderiam estar sob o poder do sumo pontífice, sendo necessário passar o poder secular aos imperadores para assim haver uma harmonia entre os poderes, em nome do bem comum.

Nessa complexa esfera, nossa preocupação será, essencialmente, compreender as motivações que levaram Guilherme de Ockham a escrever seus tratados políticos já citados. Para tanto, entendemos a necessidade de conhecer o contexto de produção, bem como os agentes diversos que movimentavam o quadro político do período. Assim, as análises dos discursos, falas, movimentos, representações, ideologias, conceitos empregados a partir de sua historicidade são formas de fazer visível as intenções dos *entes*, além de dar destaque ao emaranhado de relações sobre estas contendas, sobretudo nos textos do autor em epígrafe.

CAPÍTULO I

AS RELAÇÕES DE PODER NA BAIXA IDADE MÉDIA: UMA ANÁLISE ACERCA DA PLENITUDO POTESTATIS (SÉC. X – XIV)

O tema que propomos arrazoar neste capítulo se desenvolve em torno das relações de poder entre as duas mais emblemáticas instituições da Cristandade Ocidental, o Papado e o Império. Desta forma, perscrutar acerca desta temática é discutir uma das mais importantes questões relativas à interação entre Cristianismo e Política nos vários períodos da Idade Média: a relação entre Império e Igreja.

Essa questão será inquirida com base na perspectiva da nova História Política, buscando retratar, dentro deste contexto, um viés político-religioso, visto que ao pesquisar Idade Média encontramos estereótipos que pensam esse período unicamente pela concepção religiosa. Nossa intenção é trazer uma análise diante destes conflitos e alianças que cercam a história religiosa e política do Ocidente que, comumente, é uma temática abordada a partir de um panorama religioso e/ou doutrinário, atribuindo o cunho político dessas relações. Conforme Walter Benjamin (1996), deve-se atentar à importância de se repensar esses consensos. Esse foi o exercício projetado por Benjamin e reflexionado nesta pesquisa: escovar a história - e os discursos eclesiásticos-, a contrapelo. Dando foco a essa questão política como instrumento para a análise de nosso objeto, pretende-se demonstrar que obras aparentemente doutrinárias/canônicas, são ferramentas essenciais para o Medievalista hodierno.

Pode-se afirmar que o relacionamento entre Império e Papado foi constituído desde os primórdios por uma alternância entre momentos de aliança e oposição política. Assim, a relação entre estas instituições, durante todo o período, também podem ser pensadas nos termos de um confronto entre os poderes secular e religioso. Este embate envolve as noções de “igreja”, “império” e “reino”, produzindo projetos universais com a finalidade de consolidar a primazia de seu poder.

Buscou-se, a partir do problema examinado, analisar o “jogo de avanços e recuos entre os poderes conquistados por cada um desses dois projetos – um jogo político tão intenso e vívido na Idade Média”³³, em que esses projetos seriam, ao mesmo tempo, concorrentes e interdependentes, diante de um conjunto de circunstâncias e necessidades políticas. Esta noção corresponde ao estudo da dinâmica histórica de uma relação que precisou ser construída de

³³ BARROS, José D'Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 53-72, dez. 2009, pp. 54.

forma complexa, a partir do confronto e da aliança, mas que a partir do século X disputavam entre si a liderança política da sociedade. Principiou-se o trabalho de pesquisa por uma tentativa de compreender, em suas definições mais irredutíveis, ideias fundamentais e bases históricas em que se ancoravam cada um desses dois projetos. Além disto, é relevante entender o momento de cisão entre ambos, desde o movimento sociopolítico que ficou conhecido como “Reforma Gregoriana”, até o olhar do franciscano acerca destas relações de poder.

A objetivo é discutir o pensamento de Guilherme de Ockham acerca da *plenitude potestatis*, contudo, existe a necessidade de voltar no tempo, para visualizar como esse conceito foi elaborado, desse modo, justifica-se o retorno ao século X com a querela das investiduras, ponto chave para iniciarmos nossa discussão, bem como o processo de reforma papal.

1.1 – A “Reforma Gregoriana”: separação dos poderes e a tentativa do predomínio do poder espiritual.

Pensar as relações de poder na Idade Média é entender o conceito de poder, visto que apesar de ele existir, ele não explicita uma realidade na cena política e deve ser problematizado pelo historiador, e ainda, pensar essas relações de poder em um momento em que a sociedade passava por constantes transformações a partir de fatores decisivos para entendermos essas proximidades e distanciamentos entre os representantes dos poderes. Desse modo, para retratar estas relações de poderio, é necessário analisar a relação dos projetos do papado e do império no seio do Cristianismo Ocidental, e o movimento sociopolítico que ficou conhecido como “Reforma Gregoriana”, sendo pertinente pensar suas bases históricas.

É importante reportarmo-nos à Reforma Gregoriana pois, apesar das alianças que foram construídas entre os imperadores e os papas ao longo dos séculos,³⁴ a harmonia entre estes projetos não perdurou por muito tempo. A questão da sagração imperial oferecia um profícuo terreno para que surgissem conflitos entre os poderes espiritual e temporal. O problema em torno dessas relações se orienta no sentido da discussão: o Imperador ‘faz’ o Papa, como é o caso de Oto III, ao impor a Roma o Papa Clemente II, que logo depois o consagraria – ou, ao contrário, o Papa ‘faz’ o Imperador, como declarou Gregório VII, já em 1076, a partir da *Dictatus Papae* (1075)?³⁵ Partimos deste questionamento visando entender de forma mais

³⁴ Algumas alianças foram estabelecidas ao longo da história da Alta Idade Média, como é o caso de Carlos Magno (aprox. 742-814) com o Papa Adriano I (aprox. 772-795), Luís, o Piedoso (aprox. 778-840) e o Papa Estevão IV (aprox. 780-817), Oto I (aprox. 912- 973), primeiro imperador Otônida e o Papa João XII (aprox. 937- 964).

³⁵ O “*Dictatus Papae*” é um conjunto de 27 proposições e axiomas que tratam da autoridade, competência e poderes do Papa, tanto no domínio temporal como espiritual. Portanto, é tentativa de afirmação da monarquia

aprofundada os conflitos que seguiram um longo percurso pelo restante da Idade Média, a partir do movimento sociocultural denominado Reforma Gregoriana, que ocorreu principalmente no âmbito do Sacro Império Romano Germânico, expandindo-se, posteriormente, por outros reinos da Europa.

Esta temática exige que se apresentem, mesmo que minimamente, os vários contextos e personagens que se envolveram e se posicionaram diante dessas questões, o que compreende séculos de história da civilização ocidental e tem merecido estudos abrangentes em dissertações, teses e livros, muitos deles já clássicos. Dessa forma, retomar, primeiramente, o período Gregoriano é essencial uma vez que este foi um dos principais momentos em que as alianças firmadas entre os representantes do poder secular e espiritual se fragilizaram. Entender o exórdio desses conflitos entre esses projetos se faz necessário para compreender a questão de João XXII (1316-1334) e Luís IV da Baviera (1328-1347) no século XIV.

No que tange à Reforma Gregoriana, ocorrida entre a segunda metade do século XI e primeira metade do século XII, é mister destacar que ela não foi fruto de ação de um único indivíduo, Gregório VII (aprox. 1020-1085). Apesar do nome induzir à figura do supracitado Papa, a reforma é produto da atuação de uma série de indivíduos históricos que se envolveram neste processo, o qual não ficou restrito apenas ao período do pontificado de Gregório VII, mas foi repercutido ao longo de séculos. Ao tratarmos da Reforma, não é oportuno considerá-la como vetor conceitual neutro ou isento de interesses particulares, algo que, exterior aos movimentos da própria História, sobre ela poderia ser aplicado a fim de traduzi-la, de torná-la inteligível. Pelo contrário, a referida ideia está carregada de intensas cargas de sentido, moldadas segundo pontos de vista específicos e seculares³⁶.

Augustin Fliche (1884-1951), célebre medievalista francês que se debruçou ao trabalho da História da Igreja na Idade Média, e essencialmente ao papado do século XI, desde seus primeiros trabalhos demonstra o que parece ser um valioso passo para compreendermos a noção de Reforma Gregoriana. Esta refere-se ao movimento de regularização da vida social da cristandade latina, cujo objetivo era promover a moralização do clero e dos laicos, por meio de

pontifícia e universal em matéria espiritual, de uma monarquia universal suprema sem prejuízo das monarquias subordinadas que se deveria estender por toda a Cristandade. O Papa não pretendia governar o Império, mas reivindicava o direito de exercitar uma influência decisiva. Esse documento vê no Sacro Império a “espada” do Sumo Pontífice, pronta para proteger a Santa Igreja Católica, defender a Fé e combater seus inimigos. De um lado, o poder temporal deve governar de modo independente conforme o direito natural. De outro, o Papado deve vigiar para que isto se dê efetivamente. Neste sentido, os dois poderes são diversos e independentes. Para mais: BARROS, José D’Assunção. *Cristianismo e política na Idade Média...*, op. cit., p. 53-72.

³⁶ RUST, L. D.; FRAZÃO, A. C. L. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. História da Historiografia. N. 03, setembro/2009, Ouro Preto, p. 146. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/revista/article/view/62/38>. Acesso em: janeiro de 2010.

um amplo e coeso “programa” de reformas, encabeçado pelo projeto institucional da Igreja Católica – o papado. Em sua obra *“La Reforme Gregorienne”*, o medievalista reitera que falar de Reforma Gregoriana significa debater acerca da mobilização coletiva liderada pelo papado para viabilizar um programa de normatização das condutas sociais³⁷. A base desse programa reflete o decreto, postulado em 1059, que instituía a eleição do Papa pelos cardeais, assinado pelo Papa Nicolau II, e que, para a sua elaboração, tivera a influência do reformador Hidelbrando, futuro Gregório VII, ligado à abadia de Cluny.

Segundo Rust e Frazão (2009), Fliche sintetiza este período em etapas, nos qualificativos “pré-gregoriano”, “gregoriano” e “pós-gregoriano”³⁸, em que, além de pensar uma cronologia para a reforma, “fomentavam a cristalização da ideia de que o centralismo político em torno do episcopado romano fazia parte de um projeto radical de exclusão da intervenção laica nos assuntos da Igreja, cujo expoente máximo era o papa Gregório VII”³⁹. Outras abordagens foram se destacando nas últimas décadas. Diversos trabalhos monográficos vêm apresentando novas perspectivas da reforma eclesiástica, a saber, Ovidio Capitani, John Thomas Gilchrist, Giles Constable e Kathleen Cushing. No ponto de vista de Constable, por exemplo, analisar os séculos XI e XII como o tempo de uma única reforma, dividida em subperíodos ou em gerações “é uma simplificação grosseira, uma vez que as fases ou gerações se sobrepõem em muitos aspectos”⁴⁰. Todas essas diferentes formas de pensar a Reforma comprovam o quão meticuloso deve ser o trabalho do historiador em refletir sobre os eventos da História e como ela é fluida e passível de modificações quanto às suas interpretações.

É relevante ponderar que as disputas centrais da reforma se deram entre os papas e imperadores do Sacro Império Romano Germânico. Assim, as ações desenvolvidas por estes personagens históricos, no que se refere à Reforma eclesiástica, não poderiam ser interpretadas como mera ação, esta questão se tornava mais complexa, visto que nos diversos reinos da cristandade, os reis – e o imperador – tentavam impor o direito de indicar autoridades eclesiásticas nos territórios que governavam⁴¹. O movimento gregoriano, devido a sua inserção num contexto de disputas políticas entre o poder imperial e o poder espiritual, trazia em seu

³⁷ BOVO, Cláudia Regina. Em busca da *Renovatio* cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072). Tese de (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2012, p. 50-61.

³⁸ RUST, L. D.; FRAZÃO, A. C. L. *A Reforma Gregoriana...*, *Op. cit.*, p. 139.

³⁹ BOVO, Cláudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã...*, *Op. cit.*, p. 57.

⁴⁰ CONSTABLE, Giles. *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 05.

⁴¹ BARROS, José D’Assunção. *Cristianismo e política na Idade Média...* *Op. cit.*, p. 60.

bojo problemáticas e insatisfações dos séculos passados, como é o caso das investiduras⁴², que culminou em conflitos entre os representantes da Igreja, os papas, e dos representantes do poder secular. O poder papal, no século X, estava enfraquecido, e neste contexto, os imperadores germânicos nomeavam os papas e bispos. Contudo, os clérigos da abadia de Cluny, na França, manifestaram-se exigindo maior autonomia à Igreja, pois queriam tomar para si o poder de escolha de seus membros. Durante o reinado de Henrique IV (1084-1105), o conflito entre as partes chegou ao seu ápice, uma vez que discordâncias entre o papa e os imperadores se intensificaram, surgindo a cisão entre os poderes. O momento em que o Papado acirrava o questionamento das escolhas dos bispos e sacerdotes pelos poderes seculares, na esteira de um discurso moralizador e reformador das estruturas e práticas eclesiásticas, trouxe, também, a discussão sobre a primazia do Papado sobre a Cristandade. Isso não apenas em relação a quem deveria conceder as prerrogativas e os dons eclesiásticos, mas a quem cada cristão devia a máxima fidelidade.

O complexo panorama das relações entre a Igreja e os diversos poderes temporais, nos vários territórios europeus, mostravam, desde os primórdios do século XI, uma situação pouco cômoda para a Igreja. Exemplificamos com a França, onde os reis Capetos, buscando angariar fundos para suas tesourarias régias, passaram a vender os cargos eclesiásticos reais que estavam sob seu controle. Na Inglaterra, a família régia apossou-se, a partir da primeira metade do século XI, das dignidades eclesiásticas, como é possível destacar mediante a conquista de Guilherme I, o Conquistador, em 1066. Nesta ocasião, o poder régio passou a distribuir os assentos episcopais aos clérigos normandos, mas assegurava a sua sujeição à coroa. Na península itálica havia a tradição de designação imperial de bispos e suas funções, frequentemente, se misturavam às funções pastorais e delegações condais. Este *locus* sinaliza o contexto de complexidade entre os poderes, visto que os bispos estavam inteiramente sujeitos ao imperador ou a outros governantes temporais, uma vez que eram os representantes régios que lhes concediam à investidura por meio de dois objetos simbólicos - o báculo e o anel -. O primeiro era símbolo da jurisdição temporal, o segundo, símbolo da união mística com a Igreja. Estas representações, posteriormente, seriam a imagem das contendidas entre as autoridades religiosas (monástica e papal) e monárquicas⁴³.

Um ponto central durante este período foram as concepções políticas medievais de teocracia e hierocracia, sendo a primeira, no contexto medieval, originária da palavra *teocratus*,

⁴² Disputa na qual as autoridades papal e imperial opuseram-se diretamente em busca da supremacia de seus poderes.

⁴³ BARROS, José D'Assunção. *Cristianismo e política na Idade Média... Op. cit.*, p. 60.

governo de Deus. Diferentemente do conceito popular e habitual do senso comum, não significa que a Igreja tinha a primazia sobre as jurisdições régias, mas ao contrário, o rei ou Imperador era considerado o eleito, o ungido do senhor e desta forma seu governo e autoridade vinham diretamente de Deus. Por hierocracia, compreende-se um sistema de governo no qual os homens da Igreja possuíam autoridade acima da dos reis e governantes, portanto, constituía-se nas teorias que defendiam a supremacia do poder espiritual – representado pela Igreja e centralizado na figura do papa – sobre o poder temporal⁴⁴.

A interpretação acerca do que ficou conhecido como “Reforma Gregoriana”, como proposta por Fliche, pode ser resumidamente apresentada como um amplo movimento de restabelecimento do poder papal ocorrido a partir de 1049 – cujo “maior protagonista”⁴⁵ foi o pontífice Gregório VII (1073- 1085) –. Neste sentido, a ação foi uma ampla resposta às intermináveis “desordens” que se alastraram por toda a Cristandade em razão da ausência de um “Poder” forte e controlador. Respaldamo-nos em José D’Assunção Barros⁴⁶, ao reiterar que, quando Hidelbrando ascendeu como papa, a Igreja estava prestes a passar por uma expressiva reforma religiosa, que começava a ganhar molde a partir de 1050. Entretanto, é necessário ressaltar que este movimento reformista ocorreu muito antes do pontificado de Gregório VII, tendo início nos espaços monásticos, com os integrantes da *ecclesia cristã* da época - os monges beneditinos, cluniacenses sobretudo; os bispos lotaríngios; os reformadores italianos -. Isto se deu, principalmente, pela antiga noção canônica, segundo a qual o ministério episcopal deveria ser concedido pelo clero e pelo povo da diocese correspondente, os monastérios visavam uma reforma espiritual convicta do ideal de *Vita Apostólica*. Estes grupos partilhavam de um forte senso comum de que era necessário empenhar energias para libertar a Igreja cristã da “opressão e desordem” impostas pelos laicos, em especial pelas aristocracias feudais. Tais círculos de reformadores teriam Gregório VII, a partir de 1049, como seu maior porta-voz.

A atuação de Gregório VII, neste contexto, seria especialmente importante em três pontos centrais: o esforço de definir com clareza os direitos e responsabilidades do papado, a substituição do direito da Igreja Germânica pelo Direito Canônico, e a conquista da garantia de

⁴⁴ Uma explicação mais aprofundada sobre esses conceitos pode ser encontrada em BARBOSA, João Morais. “Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média”. In: Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média. Homenagem a João Morais Barbosa. nº 7 – vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.

⁴⁵ Segundo Rust; Frazão, as aspas foram empregadas pelo próprio Fliche. FLICHE, Augustin. La Réforme Grégorienne. Revue d'histoire de l'Église de France. Revue d'histoire de l'Église de France, 1926, V. 12, N. 55, p. 145-167. In: RUST, L. D.; FRAZÃO, A. C. L. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. História da Historiografia. N. 03, setembro/2009, Ouro Preto, p. 146.

⁴⁶ BARROS, José D’Assunção. *Cristianismo e política na Idade Média...*, Op. cit., p. 60.

liberdade de eleição para o papado⁴⁷. Gregório VII, como célebre diplomata, conduziu a reforma consciente das transformações de seu tempo, observando que a sobrevivência da Igreja Romana somente seria possível caso algumas questões capitais fossem resolvidas, principalmente acerca da necessidade de fixar sua autonomia em relação ao império ou a qualquer outro poder temporal – o que implicava em que todos os cargos eclesiásticos, e não apenas o Sumo Pontificado, fossem escolhidos na própria Igreja, e não impostos por interesses políticos ligados aos poderes temporais. Assim, percebe-se a tentativa do projeto espiritual representado pelo sumo pontífice, objetivando se colocar como líder máximo da Cristandade, acima de imperadores e reis. Em função disso, este papa defendeu que o poder espiritual do Imperador estava mesmo abaixo do poder espiritual do vigário de Cristo, bem como de clérigos não muito elevados na hierarquia eclesiástica; desta forma, argumentava contra a investidura leiga nas paróquias e nas dioceses.

O projeto reformador reclamado pelos gregorianos, com seu modo – *libertas ecclesiae* – derivava da vontade de consolidarem uma “regularização da vida coletiva de toda a Cristandade, no plano, sobretudo, da moralização das condutas laicas e da correção dos comportamentos clericais, segundo os rigores da disciplina monástica e da tradição canônica”⁴⁸. Segundo Jérôme Baschet⁴⁹, a reforma gregoriana não pode ser entendida de forma simplória como um conflito apenas entre o papa e o imperador ou como reforma moral do clero, mas sim como uma reestruturação global da sociedade cristã, tendo como principais eixos a reforma da hierarquia secular sobre a autoridade do papa e a separação hierárquica entre laicos e clérigos. Desta forma a autoridade papal abrangia qualquer causa, a espiritual ou temporal⁵⁰.

Para tanto, Gregório VII, convencido de que os transtornos que afetavam a Igreja procediam de investidas leigas, promulgou em 1075 o decreto que proibia aos poderes seculares a concessão de bispados, sob pena de excomunhão, iniciando um conflito notável com o Imperador Henrique IV. Isso visava a autonomia eclesiástica e pode ser constatada na *Dictatus Papae* (1075) enfatizando:

Que só a Igreja Romana foi fundada por Deus. Que, portanto, só o pontífice romano tem o direito de chamar-se universal. Que só ele pode depor ou estabelecer bispos. (...) Que o papa pode depor os ausentes. Que não devemos ter comunhão nem permanecer na mesma casa com aqueles que tenham sido excomungados pelo pontífice. (...) Que só ele pode usar a insígnia imperial.

⁴⁷ BOLTON, Brenda. A Reforma na Idade Média. Lisboa: Edições 70, 1983, p. 21.

⁴⁸ RUST, L. D.; FRAZÃO, A. C. L. *A Reforma Gregoriana...*, Op. cit., p. 137.

⁴⁹ BASCHET, Jérôme. A Civilização Feudal. Rio de Janeiro: Globo. 2006, p. 190.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 129.

Que seu título é único no mundo. Que lhe é lícito depor o imperador. (...) Que o pontífice pode liberar os súditos da fidelidade a um monarca iníquo⁵¹.

Na citação constam alguns decretos contidos na *Dictatus Papae*, nos quais é evidente a intenção do papa Gregório VII de transformar a Igreja e o pontífice em fatores universais, como é possível notar no trecho grifado. O decreto de Gregório VII impunha o direito absoluto ao representante espiritual, não apenas do poder espiritual, como também o temporal. Deste modo, a Igreja, na pessoa do papa, poderia assegurar a sua autonomia perante estes dois poderes.

Na expectativa de demonstrar um panorama geral acerca do conflito entre o papa Gregório VII e o rei Henrique IV, a utilização das cartas trocadas por eles remonta à eclosão deste debate. A carta datada de 26 de julho de 1075 inicia com o papa Gregório VII parabenizando rei Henrique IV pelo combate contra a Simonia e o casamento de clérigos:

[...] por um lado, precisamente, tens resistido corajosamente aos simoníacos, por outro em verdade, de boa vontade aprovas e com eficácia desejas que se cumpra a castidade dos clérigos, como convém aos servidores do senhor. Em razão destas medidas anunciaste-nos um sinal de que ainda podemos ter esperanças em relação a ti [...]⁵².

Apesar das felicitações ao rei e o anúncio positivo que podemos perceber no trecho grifado, a carta também tratava da questão da excomunhão e deposição do bispo de Hermann, da Igreja de Bamberg⁵³. Segundo Leandro Rust,⁵⁴ a deposição e excomunhão deste bispo refletem na intervenção de Roma sobre a Igreja Imperial. A carta se encerra com o papa pedindo ao rei que organizasse a Igreja de Bamberg. Diante do pedido do papa, o rei Henrique IV ignorou a solicitação, que por sua vez veio a ser cobrada em outra epístola datada de setembro de 1075, na qual o papa retomou o assunto sobre o bispo de Bamberg.

A partir das cartas, o conflito entre Gregório VII e o rei Henrique IV se consolidou. Esta questão se firma pela nomeação de Tedald como arcebispo de Milão, desconsiderando o arcebispo designado pelo papa. A querela se intensificou quando em 08 de janeiro de 1076, em

⁵¹ GREGÓRIO VII. *Dictatus Papae* (1075). In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. História da Idade Média: textos e testemunhas. São Paulo: UNESP, 2000, p. 128-129 (grifo nosso).

⁵² Gregório VII. Epístola a Henrique IV. In: BETTENSON. Henry. Documentos da Igreja Cristã. 5ª ed. São Paulo: Aste, 2007. p.71 (grifo nosso).

⁵³ Segundo nos mostra o documento, a deposição e excomunhão do bispo Hermann, se deu por este ser convocado para um sínodo em Roma e ter desviado seu caminho ao chegar próximo de Roma “e enviando antecipadamente seus emissários com copiosos presentes e esforçou-se para atacar e, se possível, corromper, por um acordo que teria dinheiro, nossa inocência e a integridade de nossos irmãos” (Gregório VII. Epístola a Henrique IV, p. 71). Este fato fez com que o bispo de Bamberg fosse excomungado e deposto.

⁵⁴ RUST, L. D; SILVA, Andréia C. L. Frazão da, *A Reforma Gregoriana...*, *Op. cit.*, p. 56.

carta, Gregório VII repreendeu Henrique IV por estar se envolvendo com excomungados e por nomear bispos, algo que já havia sido proibido desde a *Dictatus Papae*.

[...] e agora, como infliges ferida sobre feridas aos decretos da sé apostólica, entregaste a Igreja de Fermo e Spoleto se, entretanto, uma igreja pode ser entregue ou dada por um homem a certas pessoas desconhecidas por nós, as quais não é permitido canonicamente impor a mão a não ser que aprovadas e previamente bem conhecidas.⁵⁵

O rei não se prolongou em suas considerações e depôs o papa, por meio de um manifesto redigido no Sínodo de Worms, com alguns bispos alemães também descontentes com Gregório VII:

[...] pelo excesso do teu poder, privastes os bispos de toda autoridade, que sabemos lhes ter sido concedida por Deus pelo poder do Espírito Santo que opera sobre todos nas ordenações. [...]. Ninguém já é reconhecido como bispo ou sacerdote, a não ser que por uma indigna subserviência tenha recebido o seu cargo de tua magnificência. [...]. Por conseguinte, daqui em diante recusamos, agora e para o futuro, qualquer obediência a ti – a qual na realidade nunca te prometemos. E como tu mesmo publicamente proclamaste que nenhum de nós é bispo para ti, assim de ora em diante não é mais papa para nenhum de nós.⁵⁶

O papa, por sua vez, declarou o Imperador excomungado e em fevereiro de 1076 impôs a deposição de Henrique IV.

Especialmente a mim, como teu representante, foi entregue e a mim foi dado pela graça de Deus o poder de atar e desatar nos céus e na terra. Apoiando-me, portanto, nessa fé, para a honra e defesa da Igreja e em nome do Deus onipotente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, pelo teu poder e autoridade, retiro do Rei Henrique, filho do Imperador Henrique, o governo de todo o reino dos germanos e da Itália. Porque êle se levantou contra a tua Igreja com orgulho e arrogância. Liberto todos os cristãos do vínculo do juramento que fizeram, ou fizerem, em favor dêle. Proíbo a qualquer pessoa lhe sirva como rei, pois é justo que quem tende a diminuir a honra da tua Igreja perca até mesmo a honra que parece ter.⁵⁷

⁵⁵ Gregório VII. Epístola a Henrique IV. In: BETTENSON. Henry. *Documentos da Igreja Cristã...*, Op. cit., p.83-84.

⁵⁶ Henrique IV. Carta a Gregório VII. In: BETTENSON. Henry. *Documentos da Igreja Cristã...*, Op. cit., p.175-176.

⁵⁷ Gregório VII. Deposição de Henrique IV. In: BETTENSON. Henry. *Documentos da Igreja Cristã...*, Op. cit., p.146.

Gregório VII, a partir de sua carta de deposição, estabeleceu um discurso puramente teológico, legitimando suas ações de poder como herdeiro de Pedro⁵⁸, que fundamentou, posteriormente, a base ideológica hierocrata.

O embate entre o Papa e o rei colocava em prática a tese desenvolvida no *Dictatus Papae* em relação a quem teria o direito de nomear ou depor o outro. A atitude do então Papa foi fulcral para solucionar esta questão em favor da Igreja, visto que, ao depor Henrique IV e excomungá-lo, ação temida por imperadores e reis⁵⁹, além de proibir os vassallos do rei de prestarem serviço à cúria, ameaçando-os com a mesma excomunhão que já destinara ao Imperador, fez com que Henrique IV, a partir do aconselhamento de seus assessores, se endereçasse ao Castelo de Canossa, em 1077, pedindo ao Papa pelo fim da excomunhão, a qual foi atendida. Aquele evento ficou conhecido pela historiografia como “Caminhada de Canossa”. Bovo (2012) ressaltou, a partir da obra de Fliche, que este entende o pontificado de Gregório VII como momento em que a reforma se tornou decididamente romana: “era do papa, cuja autoridade se afirmava cada dia mais nítida e com maior rigor, que partiam todas as iniciativas”⁶⁰. O pontífice, desta maneira, defendia sua intenção de deter o poder espiritual e temporal, buscando promover a centralização eclesiástica dos poderes.

Tomando como base a Querela das Investiduras, pode-se apontar que o conflito entre o Papa Gregório VII e Henrique IV foi um dos vários embates, visto que a morte de Gregório, em 1085, acirrou-a ainda mais. No ano de 1080, um novo papa foi empossado pelo Imperador, com o nome de Clemente III – o que vem mostrar que a Querela das Investiduras estava longe de ser resolvida -. No entanto, Clemente III não foi reconhecido como papa, foi conhecido pela história como “antipapa”. Nos anos finais do governo de Henrique IV e do papado de Gregório, ambos emitiram acusações sobre o outro. A rivalidade entre o papa e o imperador se tornou tão

⁵⁸Motivos apresentados por Gregório VII para destituir Henrique IV: “Especialmente a mim, como teu representante, foi entregue e a mim foi dado pela graça de Deus o poder de atar e desatar nos céus e na terra. Apoiando-me, portanto, nessa fé, para a honra e defesa da Igreja e em nome de Deus onipotente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, pelo teu poder e autoridade, retiro do rei Henrique, filho do Imperador Henrique, o governo de todo o reino dos germanos e da Itália. Porque ele se levantou contra a tua Igreja com orgulho e arrogância. Proíbo a qualquer pessoa lhe sirva como rei, pois é justo que quem tende a diminuir a honra da Igreja perca até mesmo a honra que parece ter. E ter visto que ele desprezou a obediência cristã e não voltou ao Senhor que abandonou – mantendo relações com excomungados; cometendo muitas iniquidades; desprezando meus conselhos que, como és testemunha, lhe dei para a salvação, separando-se de tua Igreja e tentando dividi-la – em teu nome eu o ligo com o vínculo de anátema”. Gregório VII. Deposição de Henrique IV, p. 177.

⁵⁹ A excomunhão não deveria ser um estado jurídico abstrato, mas uma exclusão a ser vista, sentida, sofrida: nas refeições, no convívio entre os fiéis, na angústia da doença, no leito, no cadáver. Disparada contra a alma, a excomunhão atingia gravemente o corpo. Nas mãos dos homens do papa, a certeza do fim, da transitoriedade da vida, tornou-se punição canônica. In. RUST, Leandro Duarte. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011, p. 100.

⁶⁰ FLICHE, Augustin. *La Réforme Grégorienne*. In. BOVO, Cláudia Regina. *Em busca da Renovatio cristã...*, Op. cit., p. 56.

forte que Gregório VII era visto como o “Demônio sagrado” por Henrique IV, bem como, este último, como “Satanás” pelo sumo pontífice. Mesmo com o falecimento do sumo pontífice, os quatro papas que o sucederam, ao longo do governo de Henrique IV, seguiram a reforma e consolidaram sua oposição frente ao Império.

A questão das Investiduras só estaria definitivamente resolvida em 1122, com a Concordata de Worms, assinada entre o imperador Henrique V⁶¹, filho e sucessor do imperador Henrique IV, e o papa Calixto II, que marcou a derrota do império acerca da querela e estabeleceu um período de maior supremacia da autoridade papal. A Concordata de Worms delimitava à investidura espiritual (anel e cruz) ao papa e ao imperador à investidura temporal (o báculo). Em um primeiro momento ficou definido que as eleições episcopais, mais livres, deveriam “se desenrolar na presença de um delegado do imperador – o que, naturalmente, é apenas uma contrapartida simbólica para um poder institucional que fora inteiramente restituído a Igreja”⁶². Contudo, na prática, o rei renunciava ao direito de investir abades e bispos com o anel e o báculo; o rei ou imperador seria obrigado a permitir a eleição livre de bispos, evitando e, mesmo, protegendo de intervenções laicas. Os bispos passaram a ser eleitos pelos padres mais importantes do bispado, usualmente cônegos de uma catedral.

A Concordata de Worms marcou, de certo modo, uma vitória no projeto da Igreja, de supremacia do poder papal sobre os poderes políticos. Por outro lado, também assinalou novos confrontos que viriam a surgir nos próximos séculos, mostrando como a questão entre a Igreja e o poder político se configurava em nível de uma autêntica guerra de representações. O poder espiritual, na figura do papa, a partir de todos os trâmites orientados pela reforma, buscou efetivar sua tentativa de predomínio no que se reporta ao poder. Entretanto, isso não significa que esta prerrogativa seria unicamente vislumbrada pelo papado, visto que a análise do discurso empregado pelo sumo pontífice e o monarca demonstra o intuito de legitimar o poder político-teológico de ambas as partes.

Para além desta questão, em meio a esta contenda, surgiu uma investida, nos dois projetos – Papado e Império -, empenhada em se apoderar do poder temporal e espiritual, sob uma só representação, na figura do papa ou do monarca. Percebe-se, a partir dos documentos, que ambos disputavam para saber qual ente era, de fato, detentor da verdade, ou seja, aquele

⁶¹ O sucessor de Henrique IV, seu filho Henrique V, imperador de 1106-1125, iniciou seu governo de forma mais diplomática, concordando com o papado em relação aos tópicos teológicos e morais envolvidos na reforma, mas não tardou em se indispor com o papado, opondo-se à questão das investiduras dos bispos, chegando a tentativas de invasão à península itálica para impor seus antipapas, Silvestre IV (1110) e Gregório VIII (1116).

⁶² BARROS, José D'Assunção. *Cristianismo e política na Idade Média...*, Op. cit., p. 64.

que teria o *dominium* tanto do poder temporal quanto espiritual. A exemplo, na saudação da carta de destituição de Gregório VII pelo rei Henrique IV o monarca destaca; “Henrique, rei, não por usurpação, mas pela piedosa disposição divina, a Hildebrando, não já apostólico, mas falso monge”⁶³, posteriormente é colocado; “Deus, Nosso Senhor, chamou-nos para o governo do reino, mas não te chamou para o Sacerdócio”⁶⁴. O papa nas suas cartas, como resposta ao rei, afirma legitimando o seu poder político-teológico: “especialmente a mim, como teu representante foi entregue e a mim foi dado pela graça de Deus o poder de atar e desatar nos céus e na terra”⁶⁵. E em outra carta enviada ao bispo de Metz, datada de 1081, o papa questiona o bispo dizendo; “Será que os reis são excetuados? Ou não estão eles incluídos entre as ovelhas que o Filho de Deus confiou a São Pedro?”, adiante o papa conclui: “de todas essas considerações fica claro quanto o ofício sacerdotal sobressai em poder”⁶⁶.

Neste sentido, as práticas reformadoras distinguiram as relações do papado e do império na história social dos séculos XI e XII, desdobrando-se em ações futuras. Por este motivo, tais ações podem ser conceituadas como uma Reforma Papal ou Pontifícia⁶⁷. Deste modo, concorda-se com Foucault que o “discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder no qual nós queremos apoderar”⁶⁸. Tendo em vista este processo de busca legitimadora de discursos, torna-se necessário revisitar os significados acerca da concepção de *regnum* e *sacerdotium*, para que assim possamos compreender os conflitos que cercam a temática que é conhecida pela historiografia como a disputa sobre a *plenitudo potestatis*.

1.2 – Posições acerca da disputa *plenitudo potestatis*: Antecedentes

As diversas discordâncias que promoveram as disputas entre o poder secular e espiritual prevaleceram pelos séculos seguintes. Contudo, somente no século XIII, a teoria dos poderes

⁶³ Jose Antônio de C. R. de SOUZA/João Morais BARBOSA O reino de Deus e o reino dos homens As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort), Coleção Filosofia 58, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, p. 48-49.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁶⁵ Na carta, o papa usa as próprias palavras contidas no evangelho: “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: o que ligares na terra será ligado nos céus; e o que desligares na terra terá sido desligado nos céus?” (Mt 16: 18,19).

⁶⁶ Carta de Gregório VII ao Bispo de Metz. In. (janeiro de 1076). In: BETTENSON. Henry. Documentos da Igreja Cristã. 5ª ed. São Paulo: Aste, 2007. p. 148-150.

⁶⁷ Ao longo dos estudos acerca da reforma, muitos historiados são contrários ao uso do referencial gregoriano, sendo que para alguns esse referencial deveria ser rejeitado e substituído.

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. Trad. Laura F. de Almeida Sampaio. Loyola. São Paulo, 1996, p. 10.

ganhou especificamente um nome: *plenitudo potestatis*. Tratava-se da questão acerca da querela dos poderes – espiritual e temporal – envergada, principalmente, pelos teóricos hierocratas, os quais alegavam que o papa detinha a *plenitudo pontificalis et regia potestati*, atribuindo ao sumo pontífice uma plenitude do poder em assuntos espirituais e temporais⁶⁹. Nesse sentido, o papa seria detentor da autoridade suprema, também em assuntos temporais, por delegação divina e não por benemerência de qualquer poder temporal⁷⁰. Neste sentido, é mister assinalar que as ações reformadoras do século XI contribuíram significativamente para a consolidação do pensamento hierocrático do século XIII. Estas ações reformadoras reiteravam um projeto desenvolvido pela instituição Eclesiástica, que ansiava, essencialmente, por intermédio dos papas, a sujeição da esfera temporal à espiritual, que viria a se concretizar, em tese, com a disputa da plenitude do poder.

Ressalta-se que não se pretende fazer uma genealogia da *plenitudo potestatis*, mas considerar a importância de trazer as bases desse movimento, visto que vários teóricos fizeram considerações no que concerne às discussões em torno da plenitude do poder papal, como Guilherme de Ockham⁷¹. Busca-se, desse modo, pensar os conceitos de ‘Poder’ e ‘jurisdição’, vistas as concepções de *regnum*, *sacerdotium*, *auctoritas* que permeavam estas contendas.

Para a sociedade medieval o poder era um fenômeno abrangente de relações geradas, transmitidas e apropriadas por atores sociais daquele contexto e, portanto, deve ser compreendido na dinâmica social⁷². Logo, deve-se pensar que a política medieval perpassa além das instituições religiosas ou seculares e no âmbito destas instituições se desenvolveu o fenômeno de poder formado pela particularidade e complexidade das interações sociais⁷³ que

⁶⁹ Quando o termo *plenitudo potestatis* fez sua primeira aparição em documentos papais, foi usado para descrever o poder dos legados papais em vez do poder do próprio papa, uma vez que não implicava necessariamente uma reivindicação de completa soberania temporal, mas simplesmente soberania espiritual com consequências temporais, além da soberania temporal nos Estados Papais e em certas outras áreas especiais, contudo, ao longo do século XIII adiante o termo foi ganhando um sentido mais amplo. Ver: MCCREADY, William D. Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory. *Speculum*, vol. 48, n. 4, pp. 654-674, 1973.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 674.

⁷¹ Citamos ainda, Égídio Romano com a obra *Sobre o poder eclesiástico* (aprox. 1296–1303), João Quidort com *Sobre o poder régio e papal* (aprox. 1301-03), Tiago de Viterbo com *De regimine Christiano* (aprox. 1301-02), Frei Álvaro Pais com *Estado e pranto da Igreja*. (1330-1333) e *Sobre o poder da Igreja* (1328) e Marsílio de Pádua com *O Defensor da paz* (1328).

⁷² SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. *Revista Signum*, v. 14, n. 1, pp. 92-102, 2013, p. 96.

⁷³ Para o autor, o cerne do que consideramos poder são as relações sociais e não apenas instituições. SILVA, Marcelo Cândido da. *A Idade Média..., Op. cit.*, p. 96.

fugiam aos modelos organizacionais de futuros Estados e Instituições e se abrem às relações políticas de grupos específicos⁷⁴.

É sabido que os teóricos do poder papal utilizaram como autoridade para suas proposições os textos do Direito Romano, a Escritura Sagrada, essencialmente os Evangelhos, bem como os clássicos da Filosofia e a filosofia Neoplatônica. Nesse sentido, a principal referência que fundamentou as teorias da hierocracia foi a passagem bíblica de Mateus (Mt 16:16-19), em que se observa:

Respondeu-lhe Simão Pedro: Tu és o Messias, o Filho do Deus vivo. E Jesus respondeu-lhe: Bem aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foram a carne e o sangue que te revelaram, mas meu Pai que está nos céus. Ora, também eu te digo: 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 o que ligares na terra ficará ligado nos céus; e o que desligares na terra ficará desligado nos céus.⁷⁵

Ademais, em João (21,15-19), Jesus interpela Pedro por três vezes sobre o seu amor por ele e Jesus lhe diz: "apascenta as minhas ovelhas". Passagens como estas foram interpretadas por diversos curialistas⁷⁶ como o momento em que Cristo outorgou a Pedro a missão de guiar a Sua Igreja e os fiéis neste mundo. Estas justificavam o ideal de que o papa seria, de fato, herdeiro de Pedro sobre a terra.

Para os teóricos que defendiam as teses curialistas, essas passagens tinham um significado muito claro quanto ao seu alcance. De fato, o Bispo de Roma tinha uma missão extremamente importante, na medida em que, por analogia, Pedro havia conferido ao Pontífice a Igreja de Cristo, bem como o pastoreio de todos os seus fiéis. Leão Magno (aprox. 400-461) afirmava, ainda, que a Sede Apostólica era um *principatus* e que, sendo ele o líder da Igreja de Roma, era evidente que possuía a *plenitudo potestatis*. Entretanto, essa plenitude de poder se referia, naquele momento, unicamente à esfera espiritual⁷⁷; a defesa, de fato, de um poder pleno

⁷⁴ BARROS, José D'Assunção. História política, discurso e imaginário: aspectos de uma interface. *Seculum – Revista de História*, n. 12, pp.128-141, 2005, p. 128-129. Cf. SILVA, Marcelo Cândido da. *A Idade Média..., Op. cit.*, p. 96. Cf. FERNANDES, Fátima Regina. Discursos e estratégias de poder na Idade Média peninsular. In: Anais VII EIAM – Encontro Internacionais de Estudos Medievais: Idade Média, permanências, atualização, residualidade. (Org.) Roberto Pontes e Elizabeth Dias Martins. Fortaleza: Premium Editora, 2009, p.292.

⁷⁵ *Mateus*,16: 16-19 (grifo nosso).

⁷⁶ Também podem ser identificados como papalistas ou hierocratas.

⁷⁷ Ver: LIMA, Marinalva Silveira. *A Lectura super Matthaeum de Pedro de João Olivi (ca.1248-1298): estudo sobre a interpretação do Evangelho segundo Mateus, capítulo 16, e seus desdobramentos para a teoria da plenitudo potestatis papalis*. Tese (de Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, pp. 96-97, 2011.

por parte do papa, abarcando toda a cristandade latina, inclusive o poder temporal, se deu somente séculos depois.

Em busca de demonstrar uma visão geral acerca destas relações, observou-se que, no final do século V, a discussão em torno dos poderes espiritual e temporal, mais especificamente sobre o que seria de competência do *regnum* e do *sacerdocium*, foi tema de uma carta redigida pelo papa Gelásio I (492-496) ao Imperador Bizantino Anastácio I, no ano de 494, por meio da qual desenvolveu a chamada "teoria das duas Espadas", argumentando a existência de dois poderes: "a sagrada autoridade dos pontífices e o poder dos reis"⁷⁸. Sobre a teoria das duas espadas, bem como sobre o próprio papa Gelásio I, o teólogo Richard P. McBrien esclarece que o pontífice foi o primeiro papa a ser chamado de 'vigário de Cristo', embora o título só fosse exclusivamente aplicado a partir do pontificado de Eugênio III (1145-1153)⁷⁹.

Já ao final do século VI e início do VII as questões sobre a quem caberia o poder de governar, se ao papa (*sacerdocium*) ou ao monarca (*regnum*), tornaram-se prioridades. Exemplo é Gregório Magno (590-604), um dos papas mais importantes da Igreja Católica e lembrado até hoje por ter sido responsável por uma série de medidas que contribuíram de forma significativa para a consolidação da Igreja Católica⁸⁰. O supracitado pontífice defendeu o ideal de que todo e qualquer governo tem por função servir a *utilitas publica*, sendo o governo um serviço ou ministério, cuja característica mais acentuada é a pastoral. Nesse quadro, o rei não era nada mais que um pastor do povo, enquanto, o papa, um pastor de almas. Evidenciando que o papa era um "servidor dos servidores de Deus", ou seja, um ministro. Na obra *Liber regulae pastoralis*, de Gregório Magno, discutiu-se justamente os deveres que cabe a um pastor cristão, conforme segue:

Ele, o [pastor] seja sempre puro nos pensamentos, a fim de que nada de imundo contamine aquele que assumiu a tarefa de cancelar, dos corações dos outros, as manchas do pecado. Quem se dedica a limpar impurezas procure ter as mãos limpas, de modo que não aconteça que, estando sujas, não manche mais ainda o que vai tocando. Por isso se diz por meio do profeta: Purificai-vos, vós que levai os vasos do Senhor⁸¹.

⁷⁸ A carta em questão é considerada "o documento mais notório da Igreja antiga a respeito dos dois poderes sobre a terra" e foi intitulada como "famuli vestrae pietatis". Cf. DENZINGER-HÜNERMANN. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007. p. 126-127.

⁷⁹ Confira: MCBRIEN, Richard P. *Os Papas...*, *Op. cit.*, p. 84.

⁸⁰ Com vista a exemplificar, Gregório Magno introduziu nos cultos o canto, reconhecido, hoje, como canto gregoriano; codificou a liturgia utilizada até hoje. Além disso, ele enriqueceu, sobremaneira, a Igreja e atuou de forma eficaz na conversão dos anglo-saxões. Ver: GILSON, Etienne. *A filosofia da Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes. 2001, p. 178.

⁸¹ GREGORIO MAGNO, *Regra pastoral*, segunda parte, capítulo II. Original: *Omnipotens sempiterna sit purus in cogitatione, ut nulla immunditia polluat eum, qui mundandi etiam maculas cordis in corde suscepit. tergat: quia necesse est, ut esse munda student manus, que diluere sordes curat; ne facta quæque deterius in quinet, si sordida*

Vale ressaltar que a maneira como estas ideias políticas concernentes à Ecclesia e a hierarquia clerical se desenvolveram demonstra ser progressiva e contínua. Contudo, é a partir do século XIII que essas ideias ganharam um status de teoria ou doutrina, instigando pensadores curialistas e não curialistas a desenvolverem obras de extrema importância para a compreensão do pensamento político medieval.

Reportamo-nos a Maria Filomena Coelho, quando esta defende que as relações entre poderes no século XIII devem ser vistas como plurais, assim “o exercício do poder é sempre uma ação política que pressupõe necessariamente a interação com outros poderes, sem que nenhum deles possa almejar o monopólio⁸²”, as relações de poder em um momento de grande efervescência nos vários âmbitos da sociedade eram complexas, o político marcado pelas disputas entre o Papado e o Império, situação que, como discutiu-se, desde o século XI vinha se gestando e intensificou-se com o pontificado de Inocêncio III (1198-1216)⁸³, que em 22 de fevereiro de 1199 proferiu um sermão por ocasião da celebração de um ano de sua consagração pontifical, momento em que deixou claro que todo o reino e toda a glória, abaixo de Cristo, integrariam o ofício papal. Como sucessor de Pedro, único detentor da *plenitudo potestatis*, a ele haviam sido atribuídas a mitra e a coroa. A primeira, como um símbolo espiritual pelo Sacerdócio, e, a segunda, como insígnia temporal do Reino. Tais distintivos o constituíam vigário do “Rei dos reis e Senhor dos senhores”, “sacerdote para a eternidade, segundo a ordem

insequens lutum tenet. Hinc nam que per Prophetam dicitur: "Mundamini, qui fertis vasa Domini." Domini etenim vasa ferunt, qui proximi morum animas ad aeternam sacramentaria perducendas in sue conversationis fide suscipiunt. Acesso ao documento em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/05900604_SS_Gregorius_I_Magnus_Regulae_Pastoralis_Liber_MLT.pdf.

⁸² COELHO, Maria Filomena. A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII). Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 117-137, 2016, p. 122.

⁸³ Um dos mais fortes e eficientes de todos os papas medievais, Inocêncio III esteve ativo em duas principais esferas interligadas. Durante seu pontificado, os princípios de monarquia papal estavam no auge. Ele foi um zeloso reformador da Igreja na acepção tradicional, ansioso para que a Igreja cristã, em toda a Cristandade, pusesse em ordem a sua própria casa moral. Como monarca papal, ele é principalmente lembrado por suas ações em relação ao Império. Ver: LOYN, Henry R. (org). Dicionário da Idade Média. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1991, pp. 493).

de *Melquisedec*⁸⁴, ou seja, aquele rei que possuía um sacerdócio puro.⁸⁵ A historiografia que sustenta essa percepção é extensa, mas nos últimos anos muitos estudiosos⁸⁶ têm sugerido, direta ou indiretamente, uma releitura do papado medieval a partir de outras possibilidades interpretativas.

Haja vista a impossibilidade de analisar-se os pormenores de cada um desses problemas, dar-se-á ênfase à questão da *plenitudo potestatis* ressaltando que, essencialmente no século XIII, a mesma não estava apenas no plano do discurso; esse poder foi de fato exercido com Inocêncio III, como uma atribuição natural da autoridade do Romano Pontífice, como se fez no ano de 1215, com o IV Concílio de Latrão, cujo expoente se auto proclamou *minister Christi*, ou seja, o papa não era mais um representante de Pedro, mas um ministro de Cristo, sem a

⁸⁴ “O aniversário, portanto, é o dia em que este casamento espiritual foi consumado, celebrando-se hoje comigo pela primeira vez, embora eu tenha sido consagrado na Sé Apostólica no mesmo dia em que o Beato Apóstolo Pedro foi colocado na cátedra episcopal. (...) Portanto, quem tem a noiva é o esposo. Esta noiva, porém, não se casou desocupada, mas me deu um dote sem precioso em preço, a plenitude das coisas espirituais, a amplitude das coisas temporais, a grandeza e a abundância de ambas. Pois os outros foram chamados a fazer parte da solicitude, mas somente Pedro foi apaziguado com a plenitude de seu poder. Deu-me a mitra como sinal das coisas espirituais, deu-me a coroa como sinal das coisas temporais; uma mitra para o sacerdócio, uma coroa para o reino, fazendo de mim seu vigário, que tem em sua veste e em sua coxa escrito 'Rei dos reis e Senhor dos senhores' (Ap 19); “Sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque”. (Sl.109). Original: Anniversarium ergo diem quo fuit hoc conjugium spirituale consummatum, hodie mecum primo celebratis, licet ipso die fuerim in sede apostolica consecratus, quo beatus Petrus apostolus in episcopali fuit cathedra constitutus. (...) Ergo qui habet sponsam, sponsus est. Haec autem sponsa non nupsit vacua, sed dotem mihi tribuit absque, pretio pretiosam, spiritualium videlicet plenitudinem et latitudinem temporalium, magnitudinem et multitudinem utrorumque. Nam caeteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis. In signum spiritualium contulit mihi mitram, in signum temporalium dedit mihi coronam; mitram pro sacerdotio, coronam pro regno, illius me constituens vicarium, qui habet in vestimento et in femore suo scriptum ‘Rex regum et Dominus dominantium’ (Ap. 19); “sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech” (*salm. CIX*). *PL 217, Cols. 263 e 265*. Ver esta e outras referências também em THÉRY-ASTRUC. Introduction. In: Cahiers de Fanjeaux, n° 50, Innocent III et le Midi. Fanjeaux: Éditions Privat, 2015, p. 11 – 35.

⁸⁵ Melquisedeque foi um rei e sacerdote do período abraamico, contemporâneo do patriarca, que mesmo não fazendo parte do povo hebreu é descrito com um sacerdote de El Elyon, ou seja, um sacerdote do D'us altíssimo. Segundo a narrativa bíblica (Gn 14) seu sacerdócio era tão legítimo que o próprio Abraão teria lhe devolvido o dízimo e recebido suas bênçãos do sacerdote. Os sacerdotes eram vistos como intermediários entre o Deus altíssimo e seu povo, no entanto, quando o sacerdócio é colocado sob o prisma do Cristianismo, Cristo se torna o único e suficiente intermediário. A questão é que Cristo não descendia da tribo de Levi - a tribo responsável pelo sacerdócio - portanto, pela Lei talmúdica ele não poderia ser sacerdote (Hb 7:14; 8:4). Dessarte, o sacerdócio de Cristo é visto aqui como uma construção segundo a virtude da vida incorruptível (Hb 7:16) e não pela Lei talmúdica. Vale lembrar ainda que a Lei precisaria ser mudada para que houvesse um sacerdote que não fosse da tribo de Levi (Hb 7:12), no entanto, para o Cristianismo, todo o sacerdócio pela Lei era temporário, visto que Jesus seria o último e supremo Sumo Sacerdote, reafirmando a assertiva de que - para justificar a figura de Melquisedeque, bem como a expressão “segundo a ordem de Melquisedeque” que foi sacerdote antes da Lei - a narrativa bíblica não está fazendo referência a uma “ordem”, mas estava mostrando que antes de D'us ter instituído o sacerdócio à casa de Levi pela Lei, Cristo já se fazia mediador/sacerdote de seu próprio povo.

⁸⁶ HESPANHA, António Manoel. Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal – século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994; HOWE, John. Church reform and social change in eleventh century Italy: Dominic of Sora and his patrons. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997; RUST, Leandro Duarte. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011; _____. A Reforma Papal (1050 – 1150): trajetórias e críticas de uma história. Cuiabá: EdUFMT, 2013; _____. Mitos papais: política e imaginação na história. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015; HOWE, John. Before the Gregorian Reform: the latin church at the turn of the first millennium. Ithaca, Cornell University Press, 2016.

intermediação de outrem. Isto foi, sem dúvida, a concretude da ideia de hierocracia pontifícia, que os seus sucessores iriam defender e aplicar nas relações com o poder temporal.

A ação concreta de Inocêncio III, em vista a se legitimar enquanto representante espiritual, bem como temporal, são perceptíveis em suas decretais que revelam a atuação deste papa, seja envolvendo problemas de ordem eclesiástica, mesmo de cunho político, tais como: a eleição de um imperador *Venerabilem* (1202)⁸⁷, a denúncia contra um possível rei pecador, *Novit ille* (1204)⁸⁸, o direito de legitimação, tendo em vista a dissolução de casamentos entre reis e nobres, e a união ilegal desses homens com outras mulheres, gerando filhos ilegítimos *Per venerabilem* (26/03/1202)⁸⁹; afirmação da superioridade do poder espiritual em relação ao secular (*Solitae*)⁹⁰; *Scut universitatis* (30/10/1198)⁹¹, bem como a discussão em torno da primazia do Bispo de Roma *Apostolicae Sedis primatus* (12/11/1199)⁹². Desse modo, declarava

⁸⁷ “[...] os príncipes devem reconhecer e decerto reconhecem que a autoridade e o direito para examinar a pessoa eleita e que será promovida ao Império nos compete, visto que nós a ungimos, coroamos e consagramos”. Cf: SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 131.

⁸⁸ [...] Ninguém em sã consciência ignora que não nos fundamentamos nalguma constituição humana, antes pelo contrário, na Lei Divina, porque nosso poder não provém do homem, mas de Deus. Sabemos, ademais que compete ao nosso encargo corrigir qualquer cristão que peca mortalmente e coagi-lo com as penas eclesiásticas, caso vier a desprezar nossa admoestação”. *Ibidem*, p.137 (grifo nosso).

⁸⁹ “Por intermédio do nosso venerável irmão, o Arcebispo de Arles, que chega a Sé Apostólica, suplicou-nos a tua Nobreza (Inocêncio III estava se dirigindo 'ao nobre varão Guilherme, senhor de Montpellier') que nos dignássemos honrar os teus filhos com o direito de legitimação, no intuito de que a alegação dos natais não lhes obstasse a que se sucedam. /Que a Sé Apostólica tenha pleno direito sobre tal questão, constata-se pelo fato de que, examinadas várias causas, a mesma tem dispensado algumas pessoas nascidas ilegítimamente, não só naturais, mas mesmo adulterinos, legitimando-as assim para atos espirituais, a fim de que pudessem vir a ser promovidas ao episcopado: Acredita-se, pois, mais verossímil e julga-se mais provável que possa legitimá-las para atos seculares, sobretudo no caso de não se conhecer entre os homens, além do Pontífice Romano, outro superior que tenha o poder de o fazer, pois, dado que no espiritual se requer (em grau maior] tanto prudência quanto autoridade e idoneidade, o que se concede ao maior também parece ser lícito no menor [...]” *Ibidem*, p.133.

⁹⁰ “[...] não negamos que o Imperador está acima, porém só daqueles que lhe estão subordinados temporalmente. Ora, o Sumo Pontífice igualmente está acima na esfera espiritual, mais digna do que a secular, como a alma o é em relação ao corpo [...]” Inocêncio III se dirigia à Aleixo III de Constantinopla *Ibidem*, p.130.

⁹¹ “Como Deus, criador de todas as coisas, colocou os grandes astros no céu. O astro maior para presidir ao dia e o astro menor para presidir à noite, assim no firmamento da Igreja universal, que é chamada com o nome de céu, constituiu duas grandes dignidades: a maior para, como os dias, presidir as almas e a menor para como às noites, presidir aos corpos, e estas são a autoridade pontifícia e o poder real”. Cf: DENZINGER (HONERMANN). *Compêndio dos símbolos...*, *Op. cit.*, p. 266.

⁹² “O primado da Sé Apostólica, que não o homem, mas Deus, ou mais acertadamente, o Deus-homem institui, é comprovado decerto aos muitos testemunhos evangélicos e apostólicos, dos quais procederam em seguida as constituições canônicas, que afirmam concordemente que a santa Igreja consagrada no Beato Pedro, príncipe dos Apóstolos, se eleva como mestra e mãe sobre todas as outras. Pois ele ... mereceu ouvir: ‘Tu és Pedro... a ti darei as chaves do reino dos céus’ [Mt 16, 18s]” Denzinger ressaltou que o documento em questão “não é apenas um testemunho do primado do bispo de Roma, mas também um insigne exemplo da argumentação medieval sobre este tema pela pena de um dos papas mais significativos do tempo” - Cf. *Ibidem*, p. 270.

Inocência, o Império ficava sob a *auctoritas*⁹³ do bispo de Roma e devia ser entendido como um *beneficium* (favor, graça) eclesial, outorgado pelas regras do direito canônico.

Sobre a questão da *auctoritas*⁹⁴, Susan Reynolds sustenta que as discussões sobre a relação entre o representante secular e a política desenvolvida na Idade Média foi permeada pelo viés, por vezes ‘cru’, isto é, considerada pelo cenário violento. Todavia, a autora defende que a mesma sempre teve uma dependência decisiva em relação a ser percebido como legítimo, ou seja, a própria autoridade geralmente parece ser apoiada pelo poder coercivo, evidentemente que não majoritariamente pela Igreja, mas de uma combinação de diferentes origens, essencialmente pela *Herrschaft and Gemeinschaft* (Governo e Comunidade); entretanto, pela ideologia hierocrática do supracitado papa, a legitimidade provinha da sua figura em relação à autoridade do imperador⁹⁵. Este último seria, portanto, beneficiário (vassalo) da Igreja e teria a obrigação de defendê-la. Inocência III completava assim a inversão histórica referente aos primórdios da relação entre *regnum* e *sacerdotium*, assim como registrada nos escritos do século IX e descrita por W. Ullmann⁹⁶, entre outros.

Com Inocência III, a teoria hierocrática que crescia dentro da Igreja acrescentava em seus fundamentos argumentos extraídos de uma leitura mais pragmática tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Além de um novo uso da Escritura, Inocência consolidava a esfera de atuação e legislação da *Ecclesia*, tornando inquestionáveis suas decisões no foro espiritual e ampliando seu raio de ação para os assuntos temporais. Isto é, afirmava a *plenitudo potestatis* do papa não mais apenas no âmbito espiritual, mas agora também *in temporalibus*⁹⁷.

Naturalmente que outros papas deixaram registrados documentos que debatiam questões parecidas, como as já apresentadas, mas demandaria tempo, além de transcender nosso escopo, se tratássemos de cada um deles. O que se precisa enfatizar é a importância dessa discussão para o período medieval e lembrar que se no século XIII o poder do papa era muito mais real que teórico, o contexto no século XIV se constrói de modo inverso. Dessa forma, querelas ocorridas entre o *regnum* e o *sacerdotium* passariam a opor à autoridade papal a figura de monarcas em franca ascensão, como os casos de Frederico II (1220- 1245) e o Papa Inocência

⁹³ Apesar de tocarmos nestes pontos que abordam esse conceito, o analisamos com maior profundidade e, essencialmente, as distinções com o conceito de poder no terceiro capítulo dessa dissertação.

⁹⁴ Vale lembrar que o termo aqui se refere a autoridade em fazer uso do poder.

⁹⁵ REYNOLDS, Susan. *Secular...*, op. cit., p. 11-12.

⁹⁶ Ver: ULLMANN, Walter. *A History of Political Thought the Middle Ages* Londres: Penguin Books, 1965.

⁹⁷ A plenitude de poderes do papa se concebia completamente no terreno jurídico: em primeiro plano permaneciam o cargo e as leis, e os decretos dele emanados. A validade de um decreto em nada dependia da pessoa do pontífice. A ideia subjacente era a de que nenhum Papa sucedia a seu predecessor em suas funções papais, mas sucedia a São Pedro diretamente e sem intermediários. Cf. Ullmann. *A History of Political...*, Op. cit., p. 100-105.

IV (1243-1254)⁹⁸ e entre Bonifácio VIII (1294-1304) e Filipe IV, da França (1285-1314)⁹⁹. Todas estas contendas representam a posição de tensionamento do discurso hierocrático da Igreja de Roma¹⁰⁰, que se estenderam para os anos finais da Idade Média, com verá entre o papa João XXII (1316-1334) e o imperador Luís IV da Baviera (1328-1347), questão esta que Guilherme de Ockham atuou diretamente. Para tanto, analisar o pontificado de João XXII e, principalmente, sua disputa com Ludovico IV, é necessário para compreender a posição de nosso biografado no embate.

1.3 – O pontificado de João XXII (1316-1334).

Permanecendo em Avinhão por três anos, Ockham inteirou-se a respeito de duas grandes polémicas que agitavam a Cristandade ocidental naquela ocasião. Uma delas, que principiara em 1316, se referia à disputa entre o mencionado pontífice e Ludovico IV¹⁰¹, imperador eleito para o Sacro Império Romano Germânico, a quem João XXII, por motivos que serão apontados mais adiante, fazia questão de não reconhecer como tal. A outra querela também envolvia aquele papa e a Ordem Franciscana. Tratava-se de um problema teológico acerca da "Pobreza de Cristo e dos Apóstolos", o qual analisaremos no segundo capítulo desta dissertação.

No entanto, como se iniciaram os conflitos entre João XXII e o imperador, Luís IV da Baviera? Em 1314, em face da morte do imperador Henrique VII de Luxemburgo (1308-13), dois príncipes alemães, Ludovico da Baviera e Frederico de Habsburgo se candidataram ao trono imperial. A contenda se iniciou em 19 de outubro, momento em que três dentre os príncipes eleitores votaram em Frederico de Habsburgo e no dia 20 os outros cinco votaram o

⁹⁸ Para saber mais sobre, indico os trabalhos abaixo: COUTO, Johnny Taliateli do. Jurisdição, Direito e Bem Comum. O poder decisório papal na destituição de Sancho II. 211 f. Tese (de Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História da UFG, Universidade Federal de Goiás, 2019. SOUZA, José Antônio de C. R. (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre EDIPUCRS, 1995. Este último pode ser utilizado em ambos os casos dos supracitados papados e imperadores.

⁹⁹ Para saber mais sobre, indico os trabalhos abaixo: ROCHA, André Pereira. Hierocracia ameaçada: a auctoritas e a postestas como conceitos fundamentais na documentação pontifícia de Bonifácio VIII (1235- 1303) e Clemente V (1264-1314). *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 22, n. 1, p. 39-67, 2016. FÉDOU, René, *L'Etat au Moyen-Age*. Paris: PUF. 1971. PASSOS, José Afonso de Moraes Bueno. Bonifácio VIII e Filipe o Belo, de França. Tese de Doutorado em História Social, USP, São Paulo, 1972.: DE BONI, Luís Alberto. El Pontificado de Bonifácio VIII. In: BAYONA AZNAR, Bernardo; SOUZA, J. A. C. R. *Iglesia e Estado. Teorias Políticas y relaciones de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza. 2016

¹⁰⁰ Ver: GOMES, Francisco José da Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). *A vida na idade média*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 52.

¹⁰¹ Rei dos Romanos entre 1314 e 1347.

nome de Ludovico.¹⁰² Entretanto, os dois candidatos foram coroados. Ludovico o foi em Aquisgrana, pelo arcebispo de Mogúncia, enquanto Frederico recebia a coroa em Bonn, por meio do arcebispo de Colonia, Henrique de Virnburg¹⁰³. Esta eleição imperial poderia ser considerada sem validade caso houvesse problemas técnicos como a existência de dois candidatos, sendo este um ponto essencial e ainda não competia ao arcebispo de Mogúncia sagrar e coroar qualquer candidato eleito. Os dois príncipes adversários iniciaram uma guerra pela posse da coroa imperial. A partir de 1316, após a eleição de João XXII, os príncipes recorreram ao papa, pedindo-lhe que se manifestasse em favor de um ou outro pretendente.

Ludovico IV, mais interessado na prosperidade mercantil do norte da península Itálica, e buscando afirmar o seu poder naquela região, passou a apoiar os Gibelinos contra os Guelfos, partidários do Papado. Isso foi visto como afronta pelo rei Roberto de Nápoles, vigário papal da península itálica, desde o pontificado de Clemente V (1305-14), o qual informou João XXII a respeito das ações auridas por Ludovico e sugeriu ao pontífice que não optasse por nenhum dos candidatos, mas que desmembrasse os reinos em três.

Por outro lado, o papa João XXII optou por promulgar, dia 31 de março de 1317, a bula *Si Fratrum*, apoiado pela literatura elaborada pelos seus antecessores hierocratas e invocando as teorias do vicariato de Cristo e da *Plenitudo Potestatis*; ela declarava que:

É um costume consagrado pelo direito, que há muito vem sendo observado, que ao vagar-se o Império, como acontece agora, devido à morte de Henrique, e tendo em vista que não sendo possível recorrer a nenhuma outra autoridade secular, devolve-se a jurisdição e o governo do Império e o regime do Estado ao Sumo Pontífice, a quem Jesus, na pessoa de Pedro, conferiu o poder sobre os impérios celeste e terrestre, poder esse que ele deve exercer pessoalmente ou por intermédio de outras pessoas¹⁰⁴.

¹⁰² O fato de haver 8 eleitores se explica porque a casa ducal da Saxonia estava dividida em dois ramos: Lauemburg e Wittemberg. Na eleição imperial de 1314, o representante do primeiro ramo votou em Ludovico, enquanto outro membro do outro ramo votou em Frederico da Áustria. Ludovico, além do seu próprio voto na condição de marquês de Brandenburgo, obteve os votos dos arcebispos Baldoíno (de Treves), Pedro (de Mogúncia), do rei João da Boêmia e de João, duque da Saxônia. Cf. H. S. Lucas, "The low Countries and the disputed Imperial election of 1314, *Speculum*, 1946 p. 72-114.

¹⁰³ Confira em: Souza, José Antônio de C. R. *As idéias de Guilherme de Ockham...*, *Op. cit.*, p. 253-284.

¹⁰⁴ Sane, in nostram et fratrum nostrorum deductum est fama divulgante notitiam, quod licet de iure sit liquidum, et abolim fuerit inconcusse servatum, quod vacante imperio, sicut et nunc per obitum quondam Henrici Romanorum Imperatoris vacasse dignoscitur, quum in illo ad secularem iudicem nequeat haberi recursus, ad summum Pontificem, cui in Persona beati Petri terreni simul et coelestis imperii iura Deus ipse commisit, imperii praedicti iurisdictio, regimen et dispositivo devolvuntur, et ea ipse durante ipsius vacatione imperii per se, vel alium seu alios exercuisse noscitur in imperio memorato [...]. Ver em: Ioannes XXII, *Si fratrum*. In: G. Fraille et alii, *História de la Iglesia Católica*, vol. III, Madrid: BAC, 1965, p 79.

A bula *Si fratrum* foi usada por João XXII como uma oportunidade de reivindicar os direitos que o papa acreditava ter sobre o Império, o que poderia ser utilizado como fundamento teórico para os planos do pontífice de estabelecer um diferente equilíbrio político na península itálica. Ludovico da Baviera não deu importância ao documento pontifício, prosseguindo nas campanhas militares contra Frederico da Áustria e fornecendo auxílio aos Gibelinos. A situação se intensificou ao passo que João XXII confere o cargo de Vigário Imperial ao rei Roberto. Em 1318, especificamente em dezembro, o papa excomunga os líderes Gibelinos, enviando tropas a fim de aniquilar seus inimigos; esses atos não pararam Ludovico, que em 28 de setembro de 1322 venceu e aprisionou Frederico de Habsburgo na batalha de Mühldorf, passando então a ser reconhecido como único e legítimo imperador. No entanto, Ludovico IV não informou o Sumo Pontífice, muito menos solicitou uma consagração/confirmação de sua eleição. Posteriormente à sua investidura, Luís IV enviou exércitos para a Itália com a proposta de restabelecer sua autoridade imperial naquela região.

No ano de 1323, o citado papa pede para que seus assessores canonistas, influenciados pela decretal "*Venerabilem*" de Inocêncio III (1198-1216), elaborassem uma bula contra Ludovico IV, acusando-o de usurpar o trono imperial em razão de não ter sido confirmado pelo Vigário de Cristo. Desse modo, no início de setembro do mesmo ano, João XXII promulgou a bula "*Attendens*," na qual ameaçava excomungar e depor o Bávaro caso ele não renunciasse ao Império e comparecesse a Avinhão, com data limite de três meses, para se justificar de seus atos. Por medo de ser, de fato, deposto, Ludovico enviou embaixadores com o intuito de ampliar o prazo definido pela bula. No entanto, no mês de dezembro daquele mesmo ano, em uma Dieta imperial em Nurembergue, o imperador protestou publicamente contra a bula promulgada por João XXII, afirmando "que o rei dos Romanos, desde o instante de sua eleição, por todos ou pela maioria dos príncipes eleitores, tornava-se o imperador e sempre fora reconhecido como tal..."¹⁰⁵, o que ocasionou sua excomunhão e destituição em março de 1324¹⁰⁶.

A contrapartida do imperador não tardou e em 22 de maio de 1324 protestou contra a ação do papa com um extenso manifesto publicado em Sachsenhausen. O Bávaro ganhou apoio de muitos franciscanos, uma vez que o papa João XXII perseguiu, sobretudo, o grupo dos Espirituais franciscanos, que se juntaram a Luís IV, visto que o imperador concedeu proteção

¹⁰⁵ Monumenta G. Histórica, Const et Acta, vol. V: 720. In. Souza, José Antônio de C. R. *As idéias de Guilherme de Ockham...*, *Op. cit.*, p. 261.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

a estes. O manifesto tinha como premissa acusar o papa como herege¹⁰⁷, por condenar o *usus pauper*, ou seja, o papa não reconhecia a absoluta pobreza de Cristo, dos apóstolos e dos franciscanos¹⁰⁸, e ainda por se posicionar contra a legitimidade da eleição imperial.

João XXII que se intitula papa... declara solenemente que a eleição para o trono imperial deve ser realizada em concórdia e que o imperador deve ser eleito pela maior parte dos eleitores, por exemplo, deve ser eleito ao menos por quatro deles. E, contudo, nós o fomos não só pela maior parte, ou melhor por duas partes dos príncipes eleitores como é notório. No entanto, ele considerado temerário amante da falsidade e inimigo da justiça e da verdade, afirma que a nossa eleição foi realizada em discórdia.¹⁰⁹

Com efeito, mesmo que Ludovico tenha sido obrigado a se afastar do conflito com o papa, por questões conflituais com a casa dos Habsburgo, o imperador, ao longo de suas tentativas para se legitimar, chega em Roma em janeiro de 1328, onde será, de fato, coroado como imperador de Roma, pelo antipapa Pedro de Corvara. Neste interim, no mesmo ano, em maio, destituiu João XXII, por meio do Decreto *Cunctos populos* (1328).

Portanto, Nós, que fomos elevados ao cume da dignidade imperial por disposição divina, atendendo ao que está escrito nos cânones sagrados foi prevenido que por intermédio do reino terreno se alcança o reino celeste, para que, pela autoridade dos príncipes, sejam contidos os que, no interior da Igreja, foram estabelecidos [para governá-la], mas agem contra a fé e a disciplina, de modo que isto não prevaleça mais do que a utilidade da mesma e, enfim, que o poder principal imponha tal disciplina às cabeças dos soberbos e não podendo nem querendo tolerar de maneira alguma tais e tão graves insolências, erros pestilentos, blasfêmias detestáveis, cismas, danos e perigos à Igreja universal [...].¹¹⁰

O citado decreto fez com que se elegeisse um novo pontífice, reiterando que o papa era falso e inimigo da justiça e da verdade; o imperador indicou Pedro de Corvara (1397-1455) como novo papa, que tomou o nome de Nicolau V ou o franciscano Nicolau V.

É este o *locus* no qual se inserem os protagonistas do pensamento político Tardo-Medieval¹¹¹, a saber, Álvaro Pais, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham. Como já

¹⁰⁷ É possível perceber que desde o conflito entre Frederico II e Inocêncio IV os representantes do poder secular começam a apontar as ações de papas como atos heréticos como meio de freá-los.

¹⁰⁸ Este ponto será tratado no próximo capítulo desta pesquisa.

¹⁰⁹ Manifesto § 28: 720. *Apud* Ibidem, 1986, p. 261.

¹¹⁰ Decreto de Luís IV, *Cunctos Populos* (1328), contra João XXII. In: SOUZA, José Antônio de C. R.; AZNAR, Bernardo Bayona. Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334). Braga: Axioma, 2016, p. 298.

¹¹¹ 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

considerado, muitos franciscanos, essencialmente os Espirituais, tiveram uma relação próxima a Ludovico IV, pelo fato de o imperador ser opositor a João XXII, o que aproximou o imperador das causas franciscanas, como a querela da pobreza franciscana. Ockham, por sua vez, defendeu os interesses do imperador, fez suas contribuições sobre a plenitude do poder papal e com os anos de reclusão em Avinhão ganhou conhecimento da querela franciscana, a qual também recebeu lugar em seus tratados políticos.

1.4 – A via média ockhamiana.

Como pontuamos, essencialmente entre os séculos XIII e XIV, eclodiu a questão acerca da relação entre o poder civil e o poder religioso. À luz dos pontos representados acima, entende-se o tipo de relação, ora harmônica, ora conflituosa, estabelecida entre ambos os poderes. Desse modo, pode-se compreender que tais movimentos influíam na vida de toda a malha social. Para melhor expressar este cenário, houve três posições que se destacaram e podem ser expressas da seguinte maneira: (i) havia aqueles que sustentavam a primazia do poder religioso (poder espiritual) frente ao poder civil (poder temporal); também chamados como hierocratas ou curialistas, como já mencionados; (ii) os que defendiam a primazia do poder civil (particularmente o imperador) sobre o poder religioso; (iii) por fim, os que defendiam uma via média, segundo a qual ambos os poderes têm uma importância equivalente e nenhum dos dois se subordina, por princípio, ao outro, cada um tendo seu próprio âmbito de atuação (o espiritual e o temporal) respectivamente. Os documentos históricos que analisaremos na nossa investigação são as obras do franciscano Guilherme de Ockham, que integra uma das posições colocadas. As fontes utilizadas na pesquisa provavelmente foram escritas entre 1339 e 1342, cinco anos antes do Menorita morrer em 1347, com cerca de 60 anos.

Por razões político-teológicas Guilherme de Ockham (aprox. 1285-1347) é envolvido no debate, desenvolvendo um pensamento político de grande importância, principalmente por sua originalidade. No volumoso *corpus ockhamisticum*, formado por quase 40 obras com distintas dimensões, essencialmente em seus tratados políticos, Ockham explana e opera com uma série de conceitos importantes para a reflexão política, tais como, lei (*lex*), liberdade (*libertatem*), legitimidade (*legitimationis*), dentre outros. Guilherme de Ockham foi um dos franciscanos letrados que marcou presença em Avinhão - sede do papado desde 1309, a partir do pontificado de Clemente V - e nas regiões do Sacro Império Romano Germânico, por onde

circulou após ter fugido para juntar-se ao imperador Luís IV, da Baviera¹¹², o que discutiremos no próximo tópico, uma vez que o período em que esteve com o imperador teve uma produção textual intensa e inerente aos problemas que efervesceram no século XIV.

A novidade implementada por este autor pode ser refletida pela noção de liberdade pensada por ele; esta, aliás, é a chave para a compreensão do pensamento ockhamiano. Nas *Obras Políticas* do *Venerabilis Inceptor*

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 Ockham¹¹³.

O franciscano traz à luz a noção de *libertas* (*argumentum libertatis* ou *argumentum ad libertatem*); é por meio dela que empreende sua refutação à *plenitudo potestatis papalis*.

É relevante ressaltar que as noções desenvolvidas pelo frade franciscano reverberaram e tiveram influência tanto em sua época quanto no hodierno, uma vez que seu pensamento possibilita uma reflexão sobre como o poder e a autoridade dos reis, dos príncipes, do imperador e também do papa (chefe político e religioso) deveriam ser voltados ao bem comum e não a interesses particulares. Por fim, pode-se sustentar que muitos dos conceitos desenvolvidos pelo *Venerabilis Inceptor* são pertinentes na atualidade ao campo da filosofia política e da história.

No que se refere ao âmbito político, marcado pelas disputas entre o Papado e o Império, foi possível perceber que desde o século XI tais conflitos vinham se gestando e se intensificaram a partir de 1215, com o IV Concílio de Latrão, cujo expoente foi o papa Inocêncio III (1198-1216), que se autoproclamou *minister Christi*, demonstrando que o papa não era mais um representante de Pedro, mas o próprio ministro de Cristo, sem a intermediação de outrem. Tal evento foi um dos pontos que solidificaram a ideia de hierocracia pontifícia, que, posteriormente, seria defendida pelos sucessores de Inocêncio III. Vários conflitos entre o Papado e o Império ocorreram e a questão que se propõe para trazermos a este contexto é a visão de nosso biografado a esta querela e posteriormente definirmos suas ideias ante a *plenitudo potestatis*; para tanto, se faz necessário discutirmos sobre a figura do papa João XXII

¹¹² Ockham viveu em Munique, defendendo e representando os interesses políticos-eclesiásticos de Luís da Baviera, até a sua morte em 1347, vítima de peste negra.

¹¹³ ESTÊVÃO, José Carlos. “Liberdade e presciência em Ockham”. *Veritas*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, 2000, p. 369. É importante destacar que “se a expressão acabada da defesa da liberdade cristã só amadurece nas obras teológico-políticas, o tema é recorrente em toda sua obra filosófica e teológica”. *Ibidem*, p. 369.

(1316-1334)¹¹⁴, do qual o frade franciscano Guilherme de Ockham foi grande opositor¹¹⁵. (SOUZA, 2016)¹¹⁶

O Menorita Inglês foi convidado a prestar contas do que escrevera, sendo acusado de doutrinas suspeitas devido às imputações de Lutterell¹¹⁷; deste modo obrigado a comparecer em 1324 em Avinhão – sede do papado à época - onde permaneceu durante mais de três anos (1325-27), enquanto seus tratados eram analisados por ordem do papa João XXII (1316-34). O período recluso de Guilherme em Avinhão proporcionou-lhe entender e se inteirar a respeito da querela existente entre o papa João XXII (1316-1334) e a Ordem Franciscana. Nesse contexto fugiu de Avinhão em 1328, em companhia de outros confrades, solicitando a proteção do imperador Luís da Baviera, sendo esse o período em que mais escreveu sobre a questão da plenitude do poder sob as esferas espiritual e secular. A partir de 1329 residiu em Munique, que foi lugar de refúgio para muitos da ordem. Este ano marcou o início de uma época de intensa atividade literária de caráter político eclesiástico, primeiro no interesse da ordem, e depois em favor do imperador Luiz da Baviera e contra o papa.

Neste período de disputa na esfera de poder secular e espiritual, Guilherme de Ockham escreve seus tratados políticos, sobre a possibilidade de estabelecer uma convivência harmônica entre estes poderes. Seus escritos sobre este tema são cerca de dezesseis, conhecidos hoje. O frade produziu diversos escritos políticos com vistas a subsidiar o Imperador do Sacro Império Romano Germânico em suas pretensões autonomistas em relação ao poder papal. Entre seus escritos sobre o assunto está o célebre *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*, uma das peças-chave para compreender as principais ideias deste filósofo acerca da relação entre o poder espiritual e temporal. Contamos ainda com *Dialogus*, sua principal obra sobre o assunto em apreço e com maior unidade, no entanto, contém as ideias centrais sobre a política do autor; trabalharemos essencialmente a *Terceira parte do Diálogo*, a qual está dividida em dois tratados, *De potestate papae et cleri*, composto por quatro livros e, *De iuribus romani imperii*, (inacabado), com 3 livros, nos quais são discutidos vários temas, o primado do papa, os regimes

¹¹⁴ Confira: DE BONI. O pontificado de Bonifácio VIII. In. SOUZA, José António de C.R.; AZNAR, Bernardo. (Eds.). Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII. 1. Ed., Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, Filosofia 41, pp.3-48.

¹¹⁵ Também teve seus atritos com Benedito XII (1285-1342) e Clemente VI (1291-1352).

¹¹⁶ Confira: SOUZA, Armênia Maria de. O pontificado de João XXII (1316-1334). In. SOUZA, José António de C.R.; AZNAR, Bernardo. (Eds.). Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII. 1. Ed., Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, Filosofia 41, pp.211-260.

¹¹⁷ John Lutterell foi um filósofo medieval, teólogo, dominicano e cônego da catedral de Salisbury. Ele foi chanceler da Universidade de Oxford de 1317-22 e foi Lutterell, que denunciou Ockham por heresia ao papa João XXII, em 1324.

políticos bons e corrompidos; a crítica à *plenitudo potestatis* papal proposta pelos hierocratas; os direitos e deveres dos governantes seculares. A obra, *Oito questões sobre o poder do papa*, também é utilizada para melhor compreender a perspectiva do franciscano sobre a querela dos poderes; na obra, estão organizadas 8 questões.

Vale destacar que há menos de dez anos, quem desejasse ler e pesquisar a respeito dessas obras, e principalmente a respeito da Terceira Parte do Diálogo de Guilherme de Ockham, caso tivesse condições, esquadriharia os 4 manuscritos, do I tratado e 15 do II tratado, disponíveis em latim e francês em bibliotecas europeias ou teria que se contentar com a primeira edição impressa em Lyon em 1494¹¹⁸, ou ainda com a de Melchior Goldast¹¹⁹, de 1614, que contém erros de impressão e de paginação decorrentes dos recursos gráficos e técnicos do século XVII. Este cenário modificou com a publicação da obra no Brasil em 2012 traduzida pelo professor José Antônio de C. R. de Souza, gerando entusiasmo naqueles que buscam pesquisar a vida e obras do frade, bem como os eventos que o cercam.

A discussão proposta pelo filósofo diz respeito às divergências já ressaltadas: o supremo poder espiritual e o supremo poder secular diferem entre si, de tal modo que não possam estar formal e simultaneamente nas mãos de uma mesma pessoa?

Convém ressaltar que a obra de Guilherme de Ockham aborda os conceitos de poder voltados à figura do sumo pontífice, dividindo-os em poder espiritual e secular. Entretanto, expondo que ambos foram instituídos por Deus em proveito do bem comum de todos os fiéis¹²⁰, por isso, jamais nenhum de seus dirigentes deveria eximir-se daquilo que exigia o bem da comunidade cristã. Ockham desenvolve uma abordagem sobre os poderes espiritual e secular de um modo diferente dos outros teóricos do período, criticando a ideia de infalibilidade do poder papal¹²¹, afirmando que o poder jurisdicional do Sumo Pontífice não era absolutamente tão amplo, como queriam os defensores da hierocracia.

Nesse interim, o frade inglês era contra a plenitude do poder do papa, pois embora ele fosse o representante de Cristo na Terra, é antes humano e pecador. Portanto, o sucessor de São

¹¹⁸ Guillelmus de Occam. Opera Prima: Dialogus de Imperio et pontificia Postestate, por Iodocus Badius Ascensius, Trechsel, Lugduni 1494 (reimr. Gredd Press, London 1962); cf. PH. Renauard, Bibliographie des impressions et des oeuvres de Josse Badius Ascensius, imprimeur et humaniste 1462-1535, vol 3, Paris 1908, pp. 86-88.

¹¹⁹ Ver: Monarchia Sancti Romani Imperii, 3 vols, Francofordiae 1612-1614, vol. II - pp. 771-976 (Reimpr. Graz 1960).

¹²⁰ Na obra do franciscano Guilherme de Ockham, a maioria dos argumentos a partir da concepção de política são hauridos na Ética e na Política de Aristóteles.

¹²¹ Dogma segundo o qual o papa para a Igreja e cristãos, é infalível, não se enganam em questões de fé ou de moral, quando em exercício solene de seus ministérios.

Pedro deveria, em conformidade com a sua análise, ser eleito de acordo com as regras canônicas, não possuindo, de forma alguma, uma autoridade ilimitada¹²². Para José Antônio de Souza, esta questão se daria em razão de que:

A eleição papal, por conseguinte, é a melhor forma de se escolher alguém para ocupar o lugar de Pedro à frente da *comunitas ominium fidelium*, dado que os eleitores do Santo Padre têm a ocasião de optar pela pessoa mais apta para dirigi-la, de acordo com a necessidade e utilidade de um momento historicamente determinado. Por esse motivo, a Igreja, por exemplo, nunca permitiu que o Sumo Pontífice reinante viesse a designar o seu próprio sucessor. Daí, sob o ponto de vista político, uma vez que a monarquia papal é eletiva e não hereditária, o poder jurisdicional (judiciário, legislativo e administrativo), do Sumo Pontífice absolutamente não podem ser tão amplos e ilimitados¹²³.

Guilherme de Ockham, ao formular suas ideias sobre o poder secular, assinalava que ele se origina de Deus, mas é efetivado pela vontade dos homens. Os membros que constituem a sociedade é que escolhem o líder político. O poder temporal é derivado do direito do homem, o fator decisivo na passagem do transcendente ao imanente, ou seja, na efetivação daquele dom recebido de Deus, sendo a escolha ponderada a partir das circunstâncias históricas vivenciadas pelos seres humanos, quando designaram esta ou aquela pessoa como líder político¹²⁴.

Portanto, a autoridade temporal visa gerar o bem comum, isto é, legitima a sua existência. Ockham afirma que este poder é independente da autoridade espiritual, pois o imperador só está sujeito diretamente a Deus. Ele entende o poder secular anterior ao poder espiritual, pois antes do império cristão vários povos tiveram verdadeira autoridade e domínio nas coisas temporais (independente da autoridade espiritual). No campo simbólico, foram emitidos, dos dois lados, tratados que legitimavam o próprio poder segundo modelos culturais próprios da época, que adaptavam diferentes teorias à ideologia de organicidade social do Baixo Medievo. Em sua filosofia política, Ockham deixa transparecer que o papa “não possui poder, possui autoridade – *auctoritas* – aquele poder moral que dispensa a força das armas”¹²⁵.

O franciscano foi um dos grandes intelectuais a questionar teoricamente o projeto de supremacia dos eclesiásticos da Santa Sé Romana. Todavia não o faz aleatoriamente, o

¹²² Esta tese apoia-se principalmente nas 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.”

¹²³ SOUZA, J.A C.R. *As relações de poder na Idade Média Tardia...*, *Op. cit.*, p. 481.

¹²⁴ SOUZA, José A. de C. R. de. *As Ideias de Guilherme de Ockham sobre a Independência do Poder Imperial*. *Revista de História das Ideias*, Coimbra, v. 8, p. 283-313, 1986, pp. 311.

¹²⁵ DE BONI, Luís Alberto. *O não – poder do papa em Guilherme de Ockham*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 113-128, set 2006, pp. 127.

Venerabilis Inceptor conduz seu pensamento por uma via média, por um motivo muito simples, tanto o poder espiritual quanto o poder secular não podem ser ilimitados, pois tal atuação restringiria a liberdade individual e política dos indivíduos. Uma vez que tais poderes só existem para servir os indivíduos como seres universais, Ockham questionou igualmente os objetivos dos representantes do poder secular.

Vale lembrar que o Menorita não tinha como objetivo o fim da instituição da Igreja, ou servir como influência para este *telos*; a questão essencial é destacada pelo teólogo ao apontar que os dois poderes são de extrema importância, porém, que os dois gládios não poderiam estar, de forma perpétua, no uso de um único ser, fosse o Vigário de Cristo ou o imperador, sendo necessário existir cabeças diferentes para cada um dos poderes, para que assim houvesse uma harmonia entre os poderes, em nome do bem comum. Como é sabido, as ideias desenvolvidas em seus tratados e escritos ganharam oposição de João XXII, papa à época e as relações entre ambos formam um efervescente conflito.

1.4.1 – *Lex christiana est lex libertatis: a noção de libertas no corpus ockhamisticum.*

São variadas as noções de liberdade que abrangem a escrita de filósofos no decorrer do tempo, e raros os momentos que estes formaram um consenso sobre este conceito. O que se sabe, no entanto, é que mesmo com muitas pesquisas sobre o tema, as dúvidas persistem na mente dos pensadores, alguns defendem que o ser humano não é, de fato livre, mas vive sob um determinismo – divino ou não –, há aqueles que explanam que somos condenados a liberdade, e uns que sustentam uma liberdade mínima, parcial, mas que a essência do homem não é livre. A questão, “liberdade”, também foi um dos pontos trabalhados pelos pensadores franciscanos.

Entre os filósofos que defendem a liberdade humana, existe Guilherme de Ockham. A noção de liberdade sob sua perspectiva é observada em suas obras, sejam teológicas ou políticas, a partir do princípio de não coerção¹²⁶. Um dos argumentos que defendem esta tese é observada a partir da ideia de que Deus, que é absolutamente livre, criou o mundo e o ser humano sem alguma necessidade¹²⁷, determinismo ou coerção, desse modo, como homem

¹²⁶ Léon Baudry identificou seis sentidos ockhamianos para o termo liberdade, entretando os reduziu a quatro: ausência de coação, ausência de servidão ao pecado, ausência de imutabilidade e ausência de necessidade, todos conotam a ideia da liberdade empregada por Ockham não parte do princípio de coerção, desse modo o indivíduo poder escolher, e que nos leva a interpretar que partem de uma vontade. Confira BAUDRY, Léon. *Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham: étude des notions fondamentales*. Paris: P. Lethielleux, 1958.

¹²⁷ Conceito filosófico que se refere ao processo obrigatória, não passível de escolha ou possibilidade.

semelhante de Deus também seria dotado de liberdade. Desse modo, Ockham defende igualmente que a pessoa humana tem de fato essa característica. Tal preposição é pautada na lógica, uma vez que o Criador é livre, também deverá ser livre a criatura, já que é criada a sua “imagem e semelhança”¹²⁸. Assim, a liberdade da criatura humana, seria consequência direta da liberdade do Criador. Tais considerações são importantes, sob o prisma do filósofo, principalmente ao refletirmos que a plenitude do poder em suas duas esferas, ou seja, um único sujeito sendo possuidor de ambos os poderes não se relaciona com a ideia de liberdade. Estas noções – plenitude do poder e liberdade – são contraditórias.

Desse modo, contribuindo para a discussão que abrange a liberdade evangélico-cristã, optamos por compreender de que forma a concepção de liberdade em Ockham serve como crítica à plenitude do poder papal. Ockham, por sua vez, foi um astuto crítico dessa doutrina, tais críticas são notáveis em várias obras escritas pelo filósofo no percurso de sua vida, principalmente após a fuga de Avinhão juntamente com seus confrades espirituais¹²⁹.

Analisando os documentos à luz da História das Ideias Políticas, podemos notar que existem diferentes formas para entender o poder na Idade Média, uma delas se relaciona com a antagonia vinculada à ideia de liberdade. Segundo De Boni, “[...]a 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”¹³⁰. Desta forma, a doutrina da plenitude do poder papal é apresentada, discutida e refutada por Ockham em diferentes momentos em suas obras como na Opera Política: *en passant* na Primeira Parte do Diálogo¹³¹, nos ditos “escritos de ocasião” (tais como, o Contra Benedito, o Pode um príncipe,

¹²⁸ Conferir: Gênesis 1, 26 - 27.

¹²⁹ 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.

¹³⁰ 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, p. 305.

¹³¹ 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 plenitude potestatis”. In: D’AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.). Studium Philosophiae. Buenos Aires: Rthesis, 2014, pp. 136-151.

o Brevilóquio, a Consulta e o Sobre o poder)¹³², nas *Oito questões*¹³³ e na *Terceira Parte do Diálogo*¹³⁴.

Relativo aos tratados políticos de Ockham como nas Oito questões, o Menorita Inglês afirma que a liberdade é o “que algumas pessoas consideram o mais sólido”¹³⁵; e na *Terceira Parte do Diálogo*, com ênfase ainda maior, de forma direta expõe 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”¹³⁶. Na *Terceira Parte do Diálogo*, a partir de sua metodologia retórica e dialógica¹³⁷, é Ockham expressa o célebre e original argumento da liberdade:

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 no temporal¹³⁸.

O frade inglês interpreta a noção de liberdade em relação à lei cristã ou evangélica, como uma lei de perfeita liberdade o que, ademais, ainda é validado 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 [...]”¹³⁹. Sob essas

¹³² Conferir: *Contra Benedito*, 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 plenitude 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 plenitude 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.

¹³³ Conferir: *Oito questões*, questão I. E ainda: SOUZA, José Antônio de C. R. de; COUTO, Johnny T. do. “O conceito de plenitude 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.

¹³⁴ 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 plenitude 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.

¹³⁵ *Oito questões*, questão I, cap. 6, trad. Souza, p. 41.

¹³⁶ OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 6, trad. Souza, p. 88.

¹³⁷ Aqui me refiro a metodologia expressa na introdução, onde arrolan-se os vários argumentos que defendem a base hierocrata, antihierocrata e por fim uma via média.

¹³⁸ OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, pp. 84-85 (grifo nosso).

¹³⁹ OCKHAM, Guilherme de. *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.

premissas caso 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 da Lei Antiga, sendo esse argumento articulador para a crítica sobre plenitude do poder papal, uma vez que, se o papa possuísse os dois gládios, os cristãos seriam servos deste e não possuiriam a condição livre de vontade ou escolha (determinação de liberdade).

Com efeito, o papa ainda, caso tivesse a plenitude do poder poderia realizar muitas arbitrariedades, o que mais uma vez tira a escolha dos cristãos, sendo o oposto de liberdade, já que o sumo pontífice poderia destituir imperadores e outras figuras do poder temporal, submetendo estes a si, bem como privar os cristãos leigos de seus bens, os subordinando. Sob este prisma, Ockham finaliza seu argumento sobre a liberdade:

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 também herética, dado que 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. E, como afirmam tais pessoas, ela é pernicioso 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.¹⁴⁰

Ockham interpreta que pela lei evangélica é infundado que os cristãos se tornem servos do papa, assim como não é legítimo o líder religioso onerar os cristãos contra a vontade destes. No Brevilóquio, o *Venerabilis Inceptor* emprega que caso os papas tentem fazê-lo, tal fato não possui valor jurídico, portanto, é nulo¹⁴¹.

É necessário, ao pensarmos a liberdade sob perspectiva ockhamiana, destacar, também, a função da liberdade negativa. Basicamente, a liberdade evangélico-cristã, entendida negativamente, 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”¹⁴². Isto demonstra que, por razões legislativas ou por leis que não a cristã, caso um sujeito fosse levado a condição de servidão, a liberdade evangélica não poderia ser

¹⁴⁰ OCKHAM, Guilherme de. Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, pp. 87-88 (grifo nosso).

¹⁴¹ OCKHAM, Guilherme de. Brevilóquio sobre o principado tirânico. Tradução de Luís Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 50.

¹⁴² BORGES, William Saraiva. *A Liberdade religiosa e política... Op., cit.*, p. 92.

reivindicada. Todavia, aqueles que fossem cristãos, pela força da lei cristã não poderiam ter sua liberdade tolhida.

Ockham compreende a vontade como contingente, ou seja, precede a ideia de que algo que pode ou não pode acontecer, é livre. Nesse contexto, Ockham dá a seguinte definição: “[liberdade] é uma certa indiferença e contingência, e distinguida do princípio ativo natural. Nesse sentido os filósofos¹⁴³ empregaram liberdade e vontade”¹⁴⁴. A noção de liberdade, empregada dessa maneira, refere-se à escolha do indivíduo diante de um Ser¹⁴⁵, ou seja, ele pode querer aquela coisa ou não. Assim, o sujeito não poderia ser influenciado por sua natureza ou mesmo por estímulos externos a fazer uma coisa ou outra. Por sua vontade, ele pode escolher entre uma ação ou outra, salvo em situações extremas. Tal característica pode ser interpretada como livre arbítrio, qualidade humana que Santo Agostinho enfatizou com grande veemência¹⁴⁶, contudo Ockham é mais expressivo e profundo em sua análise na qual expressa que a liberdade não se resume apenas a esta característica - livre arbítrio -, mas que a mesma também seja autodeterminação, isto é, uma potência ativa, capaz de colocar atos na dimensão do contingente, desse modo, o indivíduo seria livre até mesmo ao ato de rejeição e da não escolha¹⁴⁷.

Sob esta premissa, relacionando a base filosófica, teológica e política do *Venerabilis Inceptor*, a liberdade está intrinsecamente ligada à vontade, ora, desse modo, ao tratar da *plenitudo potestatis*, o papa sendo unicamente detentor de ambos os poderes, ceifaria a liberdade e consequentemente a vontade dos cristãos, levando-os à servidão. Tal presunção pode ser arquitetada sob alguns argumentos dentro das obras do frade inglês, primeiramente pelo fato pautado na questão dos universais, visto que Ockham expressa a inexistência do universal na natureza, o que existe é o individual¹⁴⁸. Trazendo para a questão da liberdade, o

¹⁴³ O uso do termo “filósofos”, se refere aos filósofos que já trabalham a noção de liberdade, como Aristóteles.

¹⁴⁴ “Et sic libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale. Et sic utuntur philosophi libertate et voluntate” Cf. Guillelmus de OCKHAM. *Scriptum In Primum Librum Sententiarum*. In: GUILLELMUS DE OCKHAM. *Opera Theologica*. New York: St. Bonaventure University, 1967-1979, v. 1 (Dist. 1, Q. 6, p. 501, lin. 20-24, tradução de Cláudio André Lottermann In. A liberdade da vontade em Guilherme de Ockham: a autodeterminação do indivíduo. Scintilla, Curitiba, v. 19, n. 1, jan./jun. 2022, pp. 143-166. p.147).

¹⁴⁵ Ser no campo filosófico, especificamente sob a perspectiva aristotélica, se refere a “aquilo que é”.

¹⁴⁶ GHISALBERTI, Alessandro. *Guglielmo di Ockham*. Milano: Vita e Pensiero, 1996, p. 218.

¹⁴⁷ Cf. OLIVEIRA, C.E. “Ockham leitor da Política de Aristóteles”. In *Olhar/ Centro de educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos*. Ano 15. Número 28 (Jan-Jun/2013). São Carlos, UFSCar, 2013, p. 148.

¹⁴⁸ Ockham apresenta-se como um defensor do indivíduo, de uma ontologia do singular. Para o filósofo, tudo parte do singular, dessa forma não existe universal sem o singular, visto que tudo parte dele, esse pensamento vem em contrapartida a ideias tomistas e aristotélicas que compreendem o saber tendo como objeto o universal. Ockham considera que o objeto próprio da ciência é constituído pelo objeto individual. Exemplo é o conhecimento intuitivo e abstrato referenciados pelo filósofo, o intuitivo, segundo o inglês, é próprio do singular, “não por causa de uma

filósofo acreditava em uma liberdade cristã, uma liberdade baseada na lógica, fundamentada na noção universal, isto é, o poder dos papas é universal, assim como o poder da Igreja; todavia, segundo o prisma nominalista do teórico, o universal só pode existir em função do particular, neste caso, os fiéis. Faz-se relevante lembrar, ainda, que Ockham foi considerado como “príncipe dos nominalistas”, pois considerava que o universal não fosse real. Segundo o autor, a realidade é essencialmente individual, o que caracteriza Ockham como um nominalista¹⁴⁹.

Outro ponto é que na concepção de nosso biografado, o cristianismo é a ‘lei da perfeita liberdade’, o que não estava sendo concretizado com o pontificado de João XXII. Por isso Ockham defendia a limitação no poder desse universal, os Sumos Pontífices, uma vez que tal poder apenas existe e exerce jurisdição, visto a existência dos fiéis que deram legitimidade a esse poder universal. Com efeito, se os cristãos, devido à lei evangélica, são livres e não devem ser submetidos como servos, premissa da Nova Lei, em relação àquela Antiga, caso o papa estivesse sob o domínio de ambos os poderes, esta Nova Lei não poderia ser chamada de lei da perfeita liberdade, pois estaria substituindo uma servidão por outra, isto é, a mosaica pela evangélica. Para tanto, Ockham conclui:

[...] 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. 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.¹⁵⁰

maior semelhança com um do que o outro, mas porque naturalmente é causado por um e não por outro, não podendo ser causado por este”. (OCKHAM, Guilherme de. Prova da Existência de Deus. In: Os Pensadores. São Paulo: abril S.A., 1973/F, p. 353).

¹⁴⁹ Segundo Ulmann, nominalismo “é a afirmação da absoluta singularidade e concretude do real: às ideias gerais (conceitos universais), ainda que existam, não corresponde nada de universal (essência), mas só um conjunto ou coletividade de indivíduos”. Assenta num princípio negativo a posição metafísica de Occam, conforme a assertiva, a seguir, que perpassa todo o seu pensamento: “Nenhuma natureza real é comum, nem existe, de parte da coisa, alguma natureza comum segundo qualquer ser (esse)” [...]Vemos, por essas definições, que o nominalismo se caracteriza como anti-realista, opondo-se à concepção aristotélica e ao realismo exagerado: o singular não pode tornar-se universal, e este não pode aplicar-se ao singular. Isso significa, em outras palavras que o nominalismo occamiano se fundamenta na negação da universalidade, no sentido ontológico tradicional. Cf. ULLMANN, R.A. A Universidade Medieval. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 240-241.

¹⁵⁰ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, pp. 89-90 (grifo nosso).

Estas são algumas das premissas que se arrolam em torno do *argumentum libertatis* no *corpus* ockhamiano, que buscam enfatizar sua crítica à *plenitudo potestatis papalis* enquanto doutrina, e as ações do papa João XXII que reiteraram a mesma. Esta noção também pode ser observada acerca da querela franciscana sobre a pobreza evangélica e as demasiadas ações do supracitado Sumo pontífice, a fim de negar o *usus pauper*, fato este que também influenciou o aporte político de Ockham.

CAPÍTULO 2

CONCEPÇÕES ACERCA DA POBREZA EVANGÉLICA EM OCKHAM.

O período da Baixa Idade Média foi marcado por significativas transformações sociais, intelectuais, políticas, bem como religiosas, nascendo, lentamente, novas formas de espiritualidade¹⁵¹ e novos anseios de religiosidade que emergiram, essencialmente, no mundo urbano. Tais modificações surgiram mediante o renascimento urbano, uma vez que se criou um ambiente que possibilitou atividades manufatureiras e comerciais, proporcionando uma vinculação do povo aos ofícios, o que gerou adesão ao urbano em detrimento do campo. Souza¹⁵² interpreta que aqueles que migravam para este ambiente buscavam a possibilidade de se libertar dos laços senhoriais. Concomitantemente, o nascimento das universidades se fundiu com o reflorescimento urbano, as primeiras, nomeadamente, Bolonha (1088), Paris (1150) e Oxford (1167), tornando-se locais de grande apelo filosófico, com enfoques no crescimento intelectual¹⁵³. Contudo, com o destaque tomado pelas cidades também apareceram problemas que influenciaram o líder do movimento franciscano¹⁵⁴.

A fraternidade fundada por Francisco de Assis, originalmente dotada de feições eremíticas, foi considerada, ao longo dos séculos XIII e XIV, a expressão máxima de uma vida religiosa cada vez mais participativa. Longe dos muros que isolavam os conventos, os Menores

¹⁵¹ Para André Vauchez (1995) ‘Espiritualidade’ é um conceito que começou a ser utilizado a partir do século XIX, e que pode ser definido como uma unidade dinâmica do conteúdo de uma fé, a qual foi vivida na Idade Média de formas distintas por homens historicamente determinados, inclusive pelos leigos. Cf. VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 7.

¹⁵² Confira: SOUZA, Armênia Maria de. O pontificado de João XXII (1316-1334). In. SOUZA, José Antônio de C.R.; AZNAR, Bernardo. (Eds.). *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII*. 1. Ed., Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016, Filosofia 41, pp. 211-253.

¹⁵³ Vale ressaltar que muitas universidades se formaram mediante a questões de cunho político, como é o caso das universidades criadas por papas e reis. Resumidamente, as questões político-religiosas que vinham se gestando como foi demonstrado no capítulo um desta pesquisa chegou a influenciar, em grande medida, as universidades, visto que em virtude desses conflitos, muitos príncipes e papas criaram universidades com a finalidade de instruírem em parte os homens do saber – intelectuais – sendo esses, elementos de valor na nova sociedade em ascensão que posteriormente viriam a defenderem e legitimar o poder laico e o poder eclesiástico. “É lutando, ora contra os poderes eclesiásticos, ora contra os poderes leigos”, que as universidades adquirem sua autonomia. A exemplo temos a universidade de Paris, que buscava o laicismo, mas vai de encontro aos interesses eclesiásticos. Cf. LE GOFF, Jaques. *Os intelectuais na idade média*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2011, p 94.

Acerca desse tema, confira: OLIVEIRA, Terezinha. O apogeu e crise de uma época: as universidades medievais. *Educere at Educare*. Vol. 1, n1, jan/jun. 2006, p. 28.

¹⁵⁴ O movimento filosófico chamado de escola franciscana iniciado pelos frades franciscanos surgiu no século XII. De acordo com a historiografia, Francisco de Assis (1182-1226), nunca teve a intenção de fundar uma ordem de estudiosos, catedráticos, doutores ou intelectuais, mas soube reconhecer seu papel e de seus companheiros neste momento de reflorescimento urbano.

Cf. MOORMAN, John. *A History of the Franciscan Order. From its Origins to the Year 1517*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 3.

assumiram, juntamente com os Dominicanos, uma vida conventual e uma presença ativa no meio urbano/laico, como confessores régios, inquisidores, e/ou mestres universitários, como é o caso de Guilherme de Ockham.

Propomos neste segundo capítulo discutir o contexto das transformações ocorridas no transcurso dos séculos XIII e XIV, no tocante às discussões teóricas que envolveram a ‘Questão Franciscana’ e seus desdobramentos, uma vez que Ockham era um dos franciscanos letrados que marcou presença em Avinhão. Por razões já consideradas na pesquisa, a sua produção textual foi indissociavelmente inspirada pelos problemas que afligiam a cristandade latina naquela centúria. As questões que propomos responder são: Quais eventos repercutiram nos tratados políticos do franciscano em questão? Como esses eventos influenciaram o pensamento de Ockham no que se refere a *plenitudo potestatis*? Qual o papel dos Espirituais franciscanos na modificação dos conceitos ligados à teoria do poder papal?

Nesse sentido, pensamos não ser possível dissociar a problemática da pobreza franciscana do conceito de *Libertas* proferido e defendido por Ockham ante a querela dos poderes. Para nosso propósito, examinaremos a gênese da instituição franciscana, a fim de entendermos as posições dela acerca da Questão Franciscana referente ao *usus pauper*, para assim compreendermos a posição de nosso biografado nessa disputa.

A posição utilizada por nós foi a favor de uma análise associada ao estudo dos comportamentos e das instituições, bem como a averiguação do discurso e das ideias que veiculam a busca do sistema ou lógica que os anima, conforme Lefort (1991)¹⁵⁵. A análise política, enfim, é exercida tanto no plano da ação quanto da representação. No contexto e obras que trataremos, o conceito de pobreza e seus vários desdobramentos interpretativos podem ser entendidos como parte da construção e representação da identidade da Ordem Franciscana. Ademais, ele também pode ser interpretado como elemento de disputa que não fugia aos textos e nem à realidade social e normativa daquele período.

2.1 – A pobreza franciscana como elemento de disputa: a interpretação da pobreza e as constituições papais.

O processo de modificação do estatuto do movimento franciscano – de uma ‘intuição’ a uma ‘instituição’ - e sua fixação enquanto Ordem religiosa, perpassou momentos laboriosos

¹⁵⁵ LEFORT, Claude. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991, p. 117.

no tocante à produção de sua regra¹⁵⁶. Didaticamente as ações realizadas pelos franciscanos para obter um documento escrito que retratasse seu *modus vivendi* passou, primeiramente pela exposição oral ao papa Inocêncio III, depois pela Regra não bulada (1221), até a Regra bulada (1223). O enquadramento e a iniciativa de institucionalização de um movimento considerado originalmente *outsider*¹⁵⁷ se deu, em primeiro momento, por um projeto de expansão idealizado pelo próprio Francisco e posteriormente com o propósito de vincular o projeto franciscano ao serviço ortodoxo fundamental. A ‘intuição’ passaria a seguir um plano cada vez mais definido de institucionalização, visto a edificação de conventos e a elaboração de uma complexa normativa jurídica – o que viria, afinal, consolidar seu estatuto de estabelecido¹⁵⁸.

A rápida institucionalização da Ordem Franciscana fez-se acompanhar da demanda pela sacerdotalização de seus membros – muitos dos quais, em última instância, acabaram por se tornar catedráticos nas prestigiosas Universidades, como é o caso de Guilherme de Ockham. A importância de Francisco de Assis para seu tempo e, por conseguinte, para a Igreja Católica é inegável, o fundador da Ordem, propunha um ideal de vida simples, em comunidade, praticando a caridade aos pobres e vivendo do necessário ao corpo, uma vida itinerante marcada pela pobreza material, um estilo de vida semelhante à vida de Cristo e dos Apóstolos. A Regra Bulada dos franciscanos afirma que “os irmãos não [devem] se apropri[ar] de nada, nem de casa, nem de lugar, nem de coisa alguma”¹⁵⁹. Francisco defendeu uma vida humilde, de devoção ao Senhor e O utiliza como modelo de vida. O texto que fundamenta a doutrina franciscana é embasado no próprio evangelho de Mateus (Mt 16:24): “Se queres ser perfeito, vai, vende tudo que tens e segue-me”. A efetivação do ideal de perfeição cristã intercala com o ideal de pobreza, pregando que para ser perfeito e seguir como Cristo é necessário ser pobre¹⁶⁰.

¹⁵⁶ DESBONNETS, Theophile. *Da intuição à instituição*. Petrópolis, RJ: Cefepal, 1987, p. 34.

¹⁵⁷ Em conformidade com Theophile Desbonnets, inicialmente a Ordem de Francisco se estabeleceu como manifestação de uma piedade laica nas margens das cidades; ao longo do tempo a Ordem se tornou cada vez mais clerical, ao mesmo tempo em que se deslocava, progressivamente, para os centros das organizações urbanas, contudo, ainda com o referencial marginal – *outsider*. Cf. DESBONNETS, Theophile. *Da intuição à instituição...* *Op. cit.*, p. 34.

¹⁵⁸ MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia, *Revista Ágora*, Vitória, n. 23, 2016, p. 154.

¹⁵⁹ Regra Bulada, capítulo VI: “fratres nihil sibi approprient ne domum nec locum nec aliquam rem”. Cf. REGRA BULADA. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). São Francisco de Assis: Escritos e biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. pp.131-139.

¹⁶⁰ É importante salientar que alguns religiosos vivenciavam a pobreza, como é o caso dos monges que se caracterizavam por uma renúncia individual, ou seja, não havia obrigatoriedade em dispensar os seus bens materiais coletivamente, não havia exigência como no caso dos Franciscanos, os monges viviam uma pobreza a partir da sua visão, partia da consciência individual deles. Já na ordem franciscana, S. Francisco criou um modelo

A Ordem franciscana foi fundada a partir de três eixos: a caridade, a pobreza e a obediência. Como desdobramento dessas virtudes estariam outros dois pilares: a pregação e a mendicância, como apontam as narrativas de Francisco, bem como suas Regras e escritos. A partir da primeira metade do século XIII, a Ordem Franciscana passava ao domínio das atividades inquisitoriais, universitárias e, por fim, fora reconhecida como instituição legítima. Mas esses eventos não podem ser considerados asseguradores da paz no âmbito interno e externo à instituição, visto que a história franciscana mostra, principalmente, duas das principais correntes existentes no interior da Ordem: os que queriam viver segundo o santo Evangelho e os que queriam o crescimento da Ordem. Francisco se viu diante de uma dualidade, crescer ou viver os passos de Cristo.

Os franciscanos pertencem a uma Ordem religiosa estruturada por uma Regra de Vida (espelho a ser seguido), que foge a todas as outras normas e Regras religiosas. Mesmo com Francisco em vida e com o crescimento da Ordem dos Frades Menores, as correntes franciscanas se fundamentavam em posições diferentes e até mesmo conflituosas. Le Goff aponta “uma insatisfação pessoal de Francisco com os rumos que a Ordem idealizada tomava. O que se concebeu como uma grande família estava se tornando estruturada e letrada, coisas que representariam um distanciamento de tudo o que foi colocado, como uma vida Franciscana”¹⁶¹. Com a sua renúncia ao comando da Ordem em 1220, com o objetivo de trazer harmonia, e na tentativa de regressar aos princípios originais do franciscanismo¹⁶², Francisco indicou Pedro de Catânia como Ministro Geral da Ordem, porém, ele morreu logo após assumir o cargo; dessa forma, Frei Elias de Cortona Bomboron (aprox. 1178-1180- 1253)¹⁶³ assumiu o comando da Ordem em 1220.

de reforma na prática religiosa, o ideal de Francisco não era apenas dar aos pobres, mas viver como pobre, ser pobre, somente sob essa convicção viveriam como Cristo. O movimento franciscano vivenciava uma pobreza radical, colocando este modo de vida acima de tudo, se desvinculando dos bens materiais e seguindo Cristo, o que foi feito por Francisco, Pedro Valdo e tantos outros.

¹⁶¹ LE GOFF, J. *São Francisco de Assis...*, *Op. cit.*, p. 87.

¹⁶² Os objetivos originais de Francisco, também foi chamado de Franciscanismo primitivo, suas ideias eram de viver em irmandade, sendo uma comunidade, sem bens materiais, portanto na pobreza e na ajuda aos necessitados, através de amor e fé, sendo humildes e fraternos, vivendo a maneira de Cristo e os apóstolos, seguindo os pontos ideais dos franciscanismo, a humildade, pobreza, castidade e penitência. Cf. CONTI, M. Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004. p. 42.

¹⁶³ A figura de Frei Elias como Ministro Geral da Ordem, a época, causou inquietações em vários frades pois ele era um homem que sonhava com a teologia para os franciscanos, o que não agradava alguns dos seguidores de Francisco, suas ações como ministro formentaram atritos, um exemplo foi a instituição de ministros Provinciais, e principalmente a obra da construção da Basílica de São Francisco de Assis (iniciada em 1228, pelos frades, vale mencionar que a Igreja, supervisionada por Frei Elias, que era responsável por arrecadar os fundos para construção). Esta ação não similar aos preceitos de pobreza franciscana, ofendeu alguns franciscanos, visto que, nesta visão, o ato de Frei Elias feria a memória do fundador da Ordem. Por esses motivos, ele foi retirado do cargo de Ministro da Ordem, e posteriormente, excomungado pelo papa Gregório IX, um dos protetores da Ordem.

As demandas vindas dos franciscanos e do protetor da Ordem, Cardeal Ugolino de Óstia (1145-1241), pressionavam Francisco a redigir uma nova Regra de vida¹⁶⁴ para aqueles que o seguiam, fazendo com que, de fato, Francisco, em 1221, escrevesse a Regra¹⁶⁵. Entretanto, ao entregar o texto aos frades, durante o Capítulo Geral dos Franciscanos de Pentecostes, houve reprovação do mesmo, visto que os franciscanos a consideraram árdua e rigorosa demais, alegando-se que a Regra não seria aceita pela Igreja. A Regra ainda manifestava “à expressa protestação de obediência ao Papa: ‘Frei Francisco e quem quer que seja Chefe desta Ordem, prometa obediência e acatamento ao Senhor Papa Inocêncio III e a seus sucessores’[...]”¹⁶⁶. A obediência aos Sumo Pontífices restringia os franciscanos em suas prédicas; a discordância à obediência papal não estaria em consonância com o que era estabelecido pela Igreja. Portanto, pela reprovação da própria Ordem, bem como da Igreja, a Regra de 1221 ficou conhecida como *Regula non Bullata*, deixando Francisco, já debilitado pela doença e jejum, bastante angustiado, visto que em suas palavras o que estava contido na Regra de 1221 era “espírito e vida”¹⁶⁷.

Francisco, portanto, foi levado a redigir uma nova Regra, em 1223, com o auxílio de Frei Cesário de Espira, especialista em textos religiosos, que não era jurista, e do Cardeal Ugolino de Óstia, representante da Igreja. Uma questão interessante é exposta na obra de Paul Sabatier (1942), quando o autor dissertou acerca do conceito de coação. Segundo o autor, “Francisco fora vítima, pois se encontrava doente e debilitado, sendo mais facilmente manipulado pelos extremistas franciscanos e pela Igreja”¹⁶⁸, ao se referir a Regra de 1221 não ter sido aceita pelos *entes*. No tocante a Regra de 1223 há prerrogativas que se aliam a Sabatier

¹⁶⁴ Francisco já havia idealizado uma Regra anteriormente, realizada em 1209 a Regra tinha a intenção de criar uma pequena comunidade de irmãos, que viveriam segundo o Evangelho, sendo assim, o texto era composto basicamente de um ideal pautado nos Evangelhos como uma perspectiva de vida apostólica. A dita Regra foi aprovada verbalmente por Inocêncio III, que lhes concedeu tonsura eclesiástica aos irmãos e deu-lhes permissão para pregar. A partir da Regra de 1209, estava fundada oficialmente a Ordem dos Frades Menores, que a princípio seria uma comunidade de leigos, ligados à Igreja.

¹⁶⁵ Composta de 23 capítulos, sendo que o número XXIII era uma oração a Ação de Graças, provavelmente a sugestão de algum frade próximo a Francisco. Basicamente contendo as relações, já anteriormente citadas na primeira Regra. Várias citações do Evangelho e uma argumentação mais rígida referente a pobreza, não possuir bens, estudos e obediência.

¹⁶⁶ DIRETÓRIO DA REGRA DE SÃO FRANCISCO: editado, como manuscrito, pelos Franciscanos da Alemanha. Petrópolis: Vozes, 1958, p. 133.

¹⁶⁷ A Regula non bullata não se tornou nunca a regra definitiva: mais do que uma regra com fisionomia normativa nitidamente definida, ela mostra a sua natureza composta e, por assim dizer, geneticamente espontânea, mas não reflexa e meditada. É possível que respondesse à mentalidade de Francisco como instrumento que desse aos frades não uma série de deveres a cumprir, mas antes um empenho e um estímulo para agir, servindo bem a esta finalidade também o amplo acréscimo de passagens neotestamentárias feitas por Cesário de Espira, mas certamente não podia ser aceita por homens da cúria: o próprio papa e os cardeais que eram de formação teológica-jurídica, às vezes em alto nível, deviam ficar, digamos com clareza, ao menos em parte desconcertados diante de um texto sem dúvida apreciável e válido como manifestação de uma alma santa, mas juridicamente frágil. Cf. MANSELLI, R. *São Francisco*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 244 (grifo nosso).

¹⁶⁸ SABATIER, P. *Vida de São Francisco de Assis*. Lisboa: Edições Franciscanas, 1942.

ao defender que “a Regra foi de qualquer maneira imposta a São Francisco, ou representa no mínimo uma transação, com sacrifício da parte mais valiosa”¹⁶⁹, todavia, franciscanos também defendem que há na mesma o ideal do fundador. Portanto, sabe-se que mesmo com a defesa de Francisco à Regra de 1221, o frade escreveu a Regra de 1223 que então, em 29 de setembro daquele ano, foi aprovada com a Bula *Solet Annuere* pelo Papa Honório III (1148-1227) passando a ser chamada de *Regula Bullata*. A partir do contexto exposto, pode-se inferir que “para se compreender a Regra é preciso admitir nela, como elementos constitutivos, não só o carisma de São Francisco, mas também a vontade da Igreja.”¹⁷⁰, pelo conteúdo mediador que foi expresso na mesma, o qual entrou em divergências com outras Regras de Francisco, a Regra de 1209 e a Regra não bulada de 1221.

Sabe-se que a Regra de 1223 se destaca por suas especificidades; os conceitos de obediência, dinheiro, pobreza são muito vagos e imprecisos, trazendo o mesmo sentido no tocante às interpretações feitas por aqueles que as seguiam, mesmo no referente período, e essencialmente pelas correntes que surgiram – Conventuais e Espirituais –, como também para a posteridade. Dessa maneira, foi necessária a intervenção da Cúria Romana na escrita da Regra e elaboração. Esta Regra, até hoje, passou por cinco declarações pontifícias, que amenizaram a questão da pobreza, referente a ter bens e dinheiro.

O que vale ressaltar, nesse sentido, é que a subjetividade jurídica da Regra de 1223 e a mudança de tom no que diz respeito às palavras na obra abriram um caminho amplo de interpretações que vieram a se intensificar nos séculos XIII e XIV. Ademais, o dualismo de interpretações e a tentativa de defesa por parte daqueles que os produziam também pode ser interpretado como elemento de disputa que não fugia aos textos e nem à realidade social e normativa daquele período. Alguns franciscanos, em especial os componentes da *intelligentia*

¹⁶⁹ DIRETÓRIO da Regra de São Francisco..., *Op. cit.*, p. 15.

¹⁷⁰ DIRETÓRIO, *Op. cit.*, p. 16.

que estiveram em contato com o espiritualismo joaquimita¹⁷¹ e a espiritualidade beguina¹⁷² da segunda metade do século XIII¹⁷³ passaram a compor a vertente dos Espirituais, defendendo uma tradição primitiva da experiência franciscana; alegavam conhecer, verdadeiramente, a intenção do santo fundador e buscavam a observância no que se reporta à Regra definitiva. Nesse sentido, até então, a cristandade havia conhecido apenas um *modus vivendi* ligado à pobreza de cristo e, também, reconhecido pela ortodoxia: a pobreza individual dos monges¹⁷⁴. A partir da aprovação verbal feita por Inocêncio III em 1209, momento fundador da Ordem Franciscana, surgia uma expressão de vivência religiosa leiga, anunciando que a vida cristã também deveria se modelar pela pobreza coletiva¹⁷⁵. Para os franciscanos, havia um juramento em torno da obrigação da pobreza, o que foi fixado pela Regra de 1223:

Os frades de nada se apropriem, nem casa, nem lugar, nem coisa alguma. E como peregrinos e forasteiros (cfr. 1Pd 2,11) neste século, servindo ao Senhor em pobreza e humildade, vão por esmola confiadamente, e não devem envergonhar-se, porque o Senhor se fez pobre por nós neste mundo (cfr. 2Cor 8,9). Esta é aquela eminência da altíssima pobreza que vos constituiu, caríssimos irmãos meus, herdeiros e reis do reino dos céus, vos fez pobres de coisas e sublimou em virtudes (cfr. Tg 2,5).¹⁷⁶

¹⁷¹ Joaquim de Fiore (aprox. 1135-1202) segundo pesquisas de Falbel (1976), e Rossato (2004), nasceu em Celico, na Calábria, em 1135 e ingressou na ordem Cisterciense em 1160. Considerado por alguns como monge ortodoxo e disciplinado, foi considerado por outros como profeta e incitador de heresias contra a Igreja, escreveu obras que criticavam teses cristãs, a exemplo a contestação da Trindade Santa (um Deus em três pessoas). Suas ideias foram relacionadas ao grupo dos franciscanos Espirituais pois estes frades interpretaram Francisco e o consideraram “o outro Cristo”, especialmente por causa de seus estigmas e sua pobreza, despertando discursos escatológicos e renovadores à Igreja, estes termos comuns a linguagem de Fiore em suas obras, como no livro de Introdução ao Apocalipse (2002, p. 453- 471), traduzido por Rossato, é presente os termos como nova ordem de monges, homens espirituais contrapostos aos homens carnis e nova era do Espírito. Alguns franciscanos ainda julgavam que a era do Espírito com novos monges espirituais, estava sendo vivida por eles.

Confira: FALBEL, N. A luta dos espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria acerca do poder papal. São Paulo: USP, 1976, p. 105; ROSSATO, N. Joaquim de Fiore: trindade e Nova Era. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004; JOAQUIM DE FIORE. Introdução ao Apocalipse. Veritas, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, 2002.

¹⁷² As beguinas e begardos que praticavam uma vida ascética em comum, semelhante a monacal, eram pertencentes à uma tônica reformadora da espiritualidade medieval, as beguinas eram hábeis pregadoras, intensamente engajadas no chamado para reformar uma igreja corrupta. Ademais, o principal referencial para esse e outros movimentos que emergiram a partir do século XII e XIII, era o ideário de retorno à *Vita Apostollica*, seu *modus vivendi* se caracterizada pela vida ascética a serviço de Deus e o próximo.

¹⁷³ GRUNDMANN, Hebert. Religious Movements in the Middle Ages: The historical Links between the Mendicant Ordes, and the Women’s religious Movement in the Twelfth and the Thirteenth. University of Notre Dame Press, 1995, p. 20-26.

¹⁷⁴ A pobreza vivida pelos monges era, na maior parte, individual, Francisco possuía como fito uma pobreza coletiva.

¹⁷⁵ DE BONI, L. A. O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. *Patristica Et Mediaevalia*, vol. 19, 1998, p. 23-50, pp. 24.

¹⁷⁶ Regra Bulada, capítulo VI: Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tamquam peregrini et advenae (cf 1Petr 2,11) in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo (cf

Este era o ideal de uma vida perfeita tanto para S. Francisco, como para seus seguidores, uma vida de amor fraterno e oração na pobreza e penitência. Entretanto, os problemas de interpretação à Regra no interior da Ordem levaram muitos franciscanos ao questionamento, na teoria e na prática, do que seria viver em pobreza.

Vale examinar o que é ser pobre naquele contexto social. Em uma sociedade feudal, portanto agrária, ser pobre é não possuir terra, mesmo o mínimo para o sustento de uma família¹⁷⁷. Dessa forma, o status de pobre era reservado ao indivíduo por questões econômicas, a pobreza, assim, era banal na sociedade; cabia à Igreja providenciar sustento aos pobres. Destarte, com o reflorescimento urbano, o aumento no comércio em geral abriu margem para uma produção que não buscava apenas cobrir o sustento familiar, mas também tinha como fito a concentração de renda e uma distinção entre os camponeses, o que levou muitos que viviam em pobreza para a verdadeira miséria. Ao longo do tempo, pobre se tornou sinônimo de errante e indolente. No entanto, os movimentos religiosos de pobreza e a vivência voluntária da mesma fez com que viver a pobreza ganhasse um novo adjetivo: virtude¹⁷⁸.

A virtude da pobreza pode representar uma superação dos estamentos sociais e de uma hierarquia, que se faz visível na citação da Regra. Francisco propunha a negação a cargos, casas e bens. Dessa forma, negava aquilo que causava distinção entre os indivíduos e lutava em favor de uma comunidade fraterna e igualitária, que não possuísse bens materiais. Porém, concordase que viver em absoluta pobreza e pedindo esmolas com o objetivo de prover o necessário para poucos que os seguiam era mais fácil que administrar essa observância da pobreza para grande número de franciscanos que se formaram ao passar dos anos; logo, com a escrita da Regra *Bullata*, Francisco admitiu “[...]a aceitação de doações, por parte dos ministros, a fim de prover as necessidades de saúde e de vestuário dos frades, sob a condição de não se receber dinheiro”¹⁷⁹.

Depois da morte de Francisco, a disputa acerca de como viver a pobreza se prolongou e coube a Igreja fazer intervenções por meio de Bulas para tratar deste aspecto. Outro ponto que aparece como problema gravita em torno das universidades, isto porque à medida que

2Cor 8,9). Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit (cf Jac 2, 5) (grifo nosso).

¹⁷⁷ COLEMAN, J. "Property and poverty", in: B. BURNS(ed.), *Medieval Political Thought*, Cambridge, 1991, p 625 s. M. Mollat, "Pauvres et pauperté dans le monde médiéval", in: *La pauertà d.e./, seculo XII e I.Irancesco d'Assis, Attí de! cou vegno internazionale*, Assisi, 17-19/10/ 74,pp. 79-97.

¹⁷⁸ DE BONI, L. A. *O debate sobre a pobreza...*, *Op. cit.*, p. 24-25.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 26.

Ordem se integrou às Universidades¹⁸⁰ era necessário fazer uso de livros, do espaço para propiciar o saber; em contrapartida, estes postulavam princípios contraditórios ao ideal de pobreza¹⁸¹.

A fim de demonstrar as constituições papais referentes à pobreza da normativa franciscana e as consequências das mesmas, citamos primeiramente a Bula *Quo Elongati*, de 1230¹⁸² (quatro anos após a morte de Francisco), escrita e aprovada por Gregório IX, amigo de Francisco que procurou, por solicitação dos frades, definir a vivência da pobreza na nova realidade da maior ordem religiosa do século, que assumia cada vez mais postos na Igreja e na sociedade. Sobre este tema a Bula explicita que:

Alguns afirmaram que pertence a toda a ordem a propriedade em comum dos bens móveis[...]. Dizemos, pois, que não devem ter propriedade nem em comum, nem individualmente, mas a ordem tenha o uso dos utensílios, dos livros e de outros bens móveis que lhe é lícito ter. Os frades usem, pois, deles conforme for estabelecido pelo ministro geral e os ministros provinciais, permanecendo intata a propriedade dos lugares e das casas, em mãos daqueles que se sabe serem os donos.¹⁸³

A partir da mesma, há uma distinção entre propriedade e uso; dessa forma, os frades não seriam proprietários de nenhum bem, apenas fariam uso daquilo que fosse necessário para a sobrevivência. Entretanto, alguns grupos de franciscanos, essencialmente os que defendiam uma observância estrita tanto da Regra como o Testamento, não estavam satisfeitos com as ações da terminologia jurídica em adaptar e modificar aspectos e disposições literais.

As críticas passaram a se intensificar ao ponto que, no pontificado de Inocêncio IV (1243-1254) foi promulgada, em 15 de novembro de 1245, a bula *Ordinem vestrum*, com o fito

¹⁸⁰ Para além dos pontos próprios à pobreza, no contato dentro das universidades também estreitaram rivalidades latentes entre a Ordem Mendicante – franciscanos e dominicanos – visto que a primeira postulava uma renúncia a toda a forma de propriedade, estes que, amparados em textos bíblicos, em encíclicas pontifícias e nos pensadores da própria ordem, afirmavam a excelência da pobreza absoluta, enquanto os dominicanos - fiéis a Tomás de Aquino - insistiam na excelência da caridade e na perfeição do estado de vida de quem preside na hierarquia eclesiástica, relegando a pobreza à condição de instrumento para se conseguir a perfeição.

¹⁸¹ MAGALHÃES, A. P. T. Os espirituais franciscanos. In. Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Aborvitae crucifixae iesu de Ubertino de Casale. 1. Ed. São Paulo – USP – programa de Pós-graduação em história social: intermeios. 2016, pp. 64.

¹⁸² Primeira interpretação oficial de Regra Franciscana.

¹⁸³ Texto original: Perché alcuni hanno già affermato che appartiene a tutto l'Ordine la proprietà in comune dei beni mobili [...]. Diciamo dunque che non devono avere proprietà ne' in comune ne' individualmente, ma l'Ordine abbia l'uso degli utensili, dei libri e degli altri beni mobili che e' loro lecito avere. I frati poi ne usino secondo quanto sara' stabilito dal ministro generale o dai ministri provinciali, rimanendo intatta la proprietà dei luoghi e delle case nelle mani di coloro ai quali si sanno appartenere. Bolla *Quo Elongati* di Gregório IX. In. CAROLI, Ernesto (org.) Fonti Francescane, nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze Del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Franciscano Secolare. Padova: Editrici Francescane, 2004, p. 1724 (grifo nosso) (tradução nossa).

de solucionar questões que se levantavam devido ao que fora determinado pela *Quo Elongati* quanto à propriedade do bem imóvel de uso dos frades, ou de vários doadores e ainda sobre quem seria o proprietário de um imóvel deixado como herança para os frades, caso o doador falecesse. Inocêncio IV alegou que os bens da ordem são *in ius et proprietatem beati Petri*, ou seja, o direito e propriedade dos bens ficariam à disposição de São Pedro, isto é, pertenciam à Igreja, a qual autorizava os superiores da Ordem a indicar leigos que os administrassem. Vale ressaltar que a intenção de Inocêncio IV não era, de fato, elaborar uma nova interpretação da pobreza franciscana, mas sanar questões que se apresentavam “duvidosas” e mesmo “obscuras” no tocante à Regra, mesmo que fosse necessária uma nova constituição papal. Esta interpretação se dá, uma vez que o pontífice alegou que a bula de Gregório IX era incompleta, por não sanar todos os “pontos obscuros” à Regra¹⁸⁴, embora, como já ressaltado, as tentativas de esclarecer passagens da obra de Francisco tornavam-se propícias às novas interpretações por parte dos franciscanos e mesmo da ortodoxia.

Durante seu pontificado, Inocêncio IV pôde acompanhar de perto as movimentações no tocante a Ordem, bem como interferiu no sentido de apaziguar os conflitos existentes no interior dela. Desse modo, a Bula *Ordinem vestrum* não foi a única, exemplo disso é o breve *Quanto Studiosius*, ainda em 1245, que alargava mais o poder dos Provinciais que administravam os bens, através de seus procuradores nomeados pela Santa Sé. Outras Bulas promulgadas pelo pontífice acerca da questão franciscana fora a *Decet et Expedi* (1253) e *Dignum Existimamus* (1253), que autorizava os frades a receberem oferendas em dinheiro e ainda ornamentações de alto valor para a Basílica. Mesmo acompanhando os acontecimentos promovidos pela Ordem e promulgando bulas que buscavam minimizar as tensões na mesma, a *Ordinem vestrum* distanciou mais ainda o conceito de pobreza da Regra, isto porque a carta sancionava o uso de dinheiro em casos de *necessitate*, como enfermidades, bem como os frades poderiam escolher

¹⁸⁴ Há em sua Regra alguns pontos duvidosos e obscuros que confundem sua alma por uma certa perplexidade e são um impedimento ao intelecto por sua complicada dificuldade. Nosso predecessor Papa Gregório, de feliz memória, expôs alguns deles e deu um esclarecimento incompleto. É por isso que nós, querendo tirar completamente a escuridão deles, esclarecendo-os através de uma interpretação perfeita, e com a mesma solicitude eliminamos completamente de seu coração o escrúpulo da ambiguidade com a certeza de uma exposição mais completa. (tradução nossa). Texto original: Vi sono nella vostra Regola alcuni punti dubbi e poco chiari che confondono il vostro animo per una certa perplessità e sono di impedimento all'intelletto per la loro complicata difficoltà. Il nostro predecessore papa Gregorio, di felice memoria, ne ha esposti alcuni e ne ha dato una chiarificazione non completa. Per questo noi, volendo rimuovere completamente da essi l'oscurità, chiarificandoli attraverso una perfetta interpretazione, e con la stessa sollecitudine eliminare del tutto dal vostro cuore lo scrupolo dell'ambiguità con la certezza di un'esposizione più completa. Bolla *Ordinem vestrum* di Inocêncio IV. In: CAROLI, Ernesto (org.) *Fonti Francescane, nuova edizione...*, Op. cit., p. 1727.

um irmão ou o *nuntius* (embaixador do papa) para que guardassem o dinheiro para quando os frades tivessem alguma necessidade:

Embora na mesma Regra seja proibido que os frades recebam dinheiro ou dinheiro de qualquer forma pessoalmente ou através de outros, porém, se quiserem comprar algo necessário ou útil, ou pagar um negócio já realizado, podem indicar ou o responsável daquele de quem a coisa é comprada, ou algum outro, àqueles que desejam dar-lhes esmolas (a menos que prefiram pagar-se pessoalmente ou através de seus delegados). E o responsável assim apresentado pelos frades não é deles, embora seja apresentado por eles, mas daquele por cuja autoridade faz o pagamento, ou daquele que o recebe; e (se, após o pagamento da compra, ficar com ele alguma sobra de tais esmolas), os frades também podem recorrer a ele legalmente para suas necessidades e utilidades necessárias. Se, para outras necessidades e benefícios dos frades, alguém for nomeado ou apresentado, pode guardar a esmola que lhe foi confiada como mestre, ou depositá-la a um amigo espiritual ou familiar dos frades por eles designados ou não, de quem é dispensado a tempo e lugar de acordo com as necessidades e utilidade dos frades, conforme julgarem útil, ou é transferido para outra pessoa ou para outros lugares: os frades também podem dirigir-se a eles com a consciência segura para tal necessidade ou utilidades necessárias, especialmente foram ignoradas por suas necessidades e dificuldades. (tradução nossa) (grifos nossos)¹⁸⁵

Nesse ínterim, pode-se considerar que em 1245, Inocêncio IV provocou mais atrito no seio da Ordem do que mitigou os mesmos, tendo em vista a vivência estrita da Regra para os mais rigorosos. Desse modo, não faltaram críticas às declarações do papa. As várias constituições papais, com posições que em alguns casos agradavam certo grupo e em outros desagradavam, gerou um movimento de irmãos que reclamavam o direito de viver "espiritualmente" a Regra – os *Zelanti*¹⁸⁶, mais tarde chamados 'espirituais' – Estes não viam possibilidade de conciliar a fidelidade genuína à Regra com as concessões das Bulas Papais.

¹⁸⁵ Benché nella stessa Regola sia proibito che i frati ricevano in nessun modo denaro o pecunia personalmente o per mezzo di altri, tuttavia, se essi vogliono comprare una cosa necessaria o utile, oppure fare il pagamento per una comperagià avvenuta, possono indicare o l'incaricato di colui dal quale si compra la cosa, o qualche altro, a coloro che volessero far loro l'elemosina (a meno che preferiscano pagare loro stessi personalmente o per mezzo dei propri delegati). E l'incaricato così presentato dai frati, non è il loro, sebbene sia da loro presentato, ma piuttosto di colui per la cui autorità fa il versamento, o di colui che lo riceve; e (se dopo il pagamento della compera, rimanga presso di lui qualche resto di tale elemosina) possono anche i frati ricorrere a lui lecitamente per le loro esigenze necessarie e utilità. Se poi per le altre esigenze e utilità dei frati venga nominato o presentato qualcuno, può egli conservare come padrone l'elemosina affidatagli, o depositarla presso un amico spirituale o familiare dei frati nominato o anche non nominato da loro, dal quale sia dispensata a tempo e luogo secondo le esigenze necessarie e l'utilità dei frati, come essi crederanno utile, o sia trasferita a un'altra persona o in altri luoghi: a costoro anche i frati potranno ricorrere con sicura coscienza per tali esigenze necessarie o utilità, specialmente se quelli siano stati o quelle loro necessità e disagi abbiano ignorato. Bolla *Ordinem vestrum* di Inocêncio IV. In. CAROLI, Ernesto (org.) *Fonti Francescane, nuova edizione...*, Op. Cit., p. 1728-1729.

¹⁸⁶ Os *Zelanti* perfazem essa tradição primitiva como representantes dos primeiros seguidores do fundador que ansiavam por zelar pela estrita observância à Regra Bulada de 1223 e, sobretudo ao testamento de Francisco (1226). Eles são considerados hoje, pela historiografia, os principais opositores das modificações na Ordem nas suas primeiras décadas de existência.

Tal grupo julgava que a Ordem, com apoio oficial da Igreja, afastava-se sempre mais, e de maneira perigosa, dos ideais de outrora.

Os seguidores de Frei Leão¹⁸⁷ sustentavam a necessidade da obrigatoriedade do Testamento e a observância literal à Regra sem qualquer tipo de constituição papal. Com as críticas e as tensões no interior da Ordem, foi decidido no Capítulo geral de Gênova, em 1251, que fosse renegado o ato de receber dinheiro pelos “procuradores” ou mesmo pelos embaixadores do papa. Discutiu-se também a questão de comodidades aos frades – *commoda fratrum*¹⁸⁸ – que para alguns poderiam se transformar em abusos de poder. No entanto, o que chamou mais atenção foi o Capítulo geral de Metz, ocorrido em 1254, em que, por meio de uma resolução, renunciava-se às prerrogativas do então Sumo Pontífice. O ministro geral, João de Parma (1208-1289),¹⁸⁹ decidiu acerca da renúncia aos privilégios concedidos por Inocêncio IV em relação à administração de bens, bem como à questão da posse de dinheiro¹⁹⁰. Foi decidido que os frades deveriam voltar-se ao *nuntius*, isto é, procurador, não somente para as primeiras necessidades, mas também em relação às simples comodidades de vida. Vale ressaltar que essas concessões já constavam na Bula de Gregório IX, de 1230, a *Quo Elongati*.

É necessário, conforme Skinner (2002)¹⁹¹, compreender esses atos de fala como resposta a um determinado contexto. Percebe-se que a questão da pobreza ganhou topos de disputa entre os grupos da Ordem, com concepções distintas acerca dela. Ao tratar de ideologia, é fulcral observar seu sentido político, uma vez que, ao passo que os grupos se “afastaram” de seus pilares no que se refere às interpretações da Regra, a intervenção da Cúria Romana optava por um lado, assim como alguns dos cargos administrativos da própria Ordem. Em suma, no caso do regimento promulgado por Inocêncio IV e com a renúncia à mesma pelo então ministro

¹⁸⁷ Frei Leão (? – 1271) foi um dos três primeiros companheiros de Francisco e seu confessor, portanto bem situado para conhecer a vida interior do santo. Nesse sentido, quando se lê: seguidores de Frei Leão, fala-se sobre o grupo de frades que viam no Frei uma interpretação verdadeira acerca do *modus vivendi* que a Ordem deveria seguir, bem como a observância da Regra de Francisco, sendo estes, assim como Frei Leão opostos ao relaxamento da pobreza e as transcrições jurídicas da Regra.

¹⁸⁸ As comodidades referem-se ao uso de moedas para que os frades não passassem por situações incômodas.

¹⁸⁹ João de Parma foi o ministro geral entre os anos de 1247 e 1257, sendo este sucessor de Frei Elias quanto ao cargo, administrou a Ordem enquanto esta encontrava-se em ebulição por questões da pobreza e do modo de vida dos irmãos. O generalato de Parma é exemplo de que mesmo com as constituições papais desejando mitigar as tensões no seio da ordem, não havia consenso entre os frades e mesmo diante de uma tentativa “disciplinar” (por meio da Cúria), elas não eram acatadas por todos.

¹⁹⁰ Ver: AGUIAR, Verônica Aparecida Silveira. A construção da norma no movimento franciscano. *Regulae e Testamentum* nas práticas jurídicas mendicantes (1210-1323), 2010. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de história da Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 127.

¹⁹¹ SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos históricos*. Algés: DIFEL, 2002, p. 145.

geral, a decisão dos ‘rigoristas’ foi acatada por João de Parma, na intenção de trazer harmonia à Ordem.

Ao longo do século XIII as diferenças de interpretação acerca de como viver a pobreza na prática reforçaram-se e as controvérsias sobre a questão acabavam por acirrar as tensões no âmbito da Ordem, bem como na relação dela com a Ortodoxia, visto que os papas com suas constituições procuravam “resolver” a querela; entretanto, em certos pontificados, acabavam por trazer mais dissensos à questão¹⁹². A *Ordinem vestrum* pode ser considerada um exemplo, uma vez que abriu espaço para ações contraditórias às Regras, ao Testamento e mesmo ao *modus vivendi* de Francisco, que deveria servir de espelho, pois o uso de dinheiro era algo recusado pela Regra¹⁹³, exceto em caso de autêntica necessidade; todavia a bula de Inocêncio IV alargava as concessões reiteradas da Regra, diminuindo seu rigor.

Outro importante representante do poder espiritual que se pronunciou a respeito da ‘Questão Franciscana’ foi Nicolau III (1276-1280), simpatizante dos franciscanos e que concedeu uma interpretação oficial da Regra na Bula *Exiit qui seminat*¹⁹⁴, publicada em 1279, na busca por um equilíbrio no seio da Ordem, a fim de mitigar as tensões. Na condição de ex-cardeal e ex-protetor dos franciscanos compreendia a questão da pobreza pelo viés jurídico; assim escreveu sua decretal com o intuito de solapar as declarações acerca da Regra feitas por seus antecessores. Dessa forma, incluía a *Quo Elongati* de Gregório IX e tinha como finalidade anular juridicamente os privilégios referenciados nas declarações de Inocêncio IV, as quais, como pontuamos, para muitos da ordem, prejudicavam a vivência da pobreza. Ademais, além de outros objetivos, tinha como intenção, mais uma vez, colocar fim aos “pontos obscuros”¹⁹⁵

¹⁹² HARDICK, Lothar. Pobreza, pobre. In: CAROLI, Ernesto (org.). Dicionário Franciscano. Petrópolis: Vozes, 1999, 586-599. pp. 595.

¹⁹³ RB, capítulo IV: Mando firmemente a todos os frades que de nenhum modo recebam dinheiro ou pecúnia por si ou por intermediário. Original: Praecipio firmiter fratribus universis, ut nullo modo denarios vel pecuniam recipiant per se vel per interpositam personam.

¹⁹⁴ Sabe-se que a produção da *Exiit* foi elaborada por uma comissão de cardeais e que contava com o cardeal franciscano Jerônimo de Ascoli, ex-ministro geral da ordem e futuro papa Nicolau IV, Bentivegna de Bentivegni (1230-1289) pelas províncias da França e da Irlanda, e pelo menorita, espiritual Pedro João Oliví, bem como, pelo canonista Benedito Caetania, futuro papa Bonifácio VIII.

¹⁹⁵ “Nós, dispostos a remover obscuridade e insuficiência deste tipo por uma declaração perfeita de interpretação e podar o escrúpulo de qualquer ambiguidade em relação às mesmas coisas das mentes dos indivíduos pela certeza de uma exposição mais completa, dissemos/ falamos que desde o início da regra não absolutamente, mas com uma certa modificação, determinação ou especificação é colocado: "A regra e a vida dos frades menores é, a saber, observar o Santo Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo, vivendo em obediência, sem [nada além] si próprio e em castidade” (tradução nossa). Texto original em inglês: We, willing to remove obscurity and insufficiency of this kind by a perfect declaration of interpretation and to prune the scruple of whatever ambiguity regarding the same things from the minds of individuals by the certitude of a fuller exposition, say that since in the beginning of the rule not absolutely but with a certain modification or determination or specification is placed "The rule and life of the friars Minor is this, namely, to observe the Holy Gospel of Our Lord Jesus Christ by living in obedience,

da Regra Franciscana. Percebe-se que o argumento de aclarar questões da Regra passou a ser usado como justificativa à dissertação de novas constituições papais¹⁹⁶. Sobre a questão da pobreza a *Exiit qui seminat*, declarava:

[...] a renúncia ao direito de propriedade sobre todos os bens, em particular ou em comum, por amor a Deus, é santa e meritória. [...] Quanto aos bens materiais devem ser considerados principalmente a propriedade, a posse, o usufruto, o direito de uso e o simples uso de fato. O ser humano pode renunciar aos quatro primeiros, mas necessita indispensavelmente deste último para a sua sobrevivência. Portanto, se é impossível que exista uma congregação religiosa, cujo voto imponha a renúncia ao uso dos bens materiais, pelo contrário é muito conveniente àquela que se propõe imitar ao Cristo pobre, renunciar a qualquer domínio sobre tais bens e contentar-se apenas com o uso daqueles que lhes são concedidos... O fato de os menores renunciarem a todo direito de propriedade e domínio sobre os bens materiais não significa que tenham renunciado ao seu uso, embora não se trate de uso de direito, mas exclusivamente do simples uso de fato, que não confere direito algum de propriedade aos usuários. Não se impede aos frades trilhar o caminho deixado a todas as pessoas, estabelecido pelo direito natural, de prover o seu próprio sustento, em caso de extrema necessidade, usando aquilo que pertence a outrem, como se fosse algo comum, visto que a extrema necessidade não é regulada pela lei¹⁹⁷.

A constituição de Nicolau renunciou ao direito de propriedade e ao uso moderado das coisas (*usus moderatus*); a novidade desta declaração foi a distinção entre *usus juris* e *usus facti*. Neste sentido, os frades não têm “uso do direito” de quaisquer bens, mas apenas “uso de fato”. Isto é, têm o uso das coisas que são necessárias para a conservação da vida, sem posses, uma vez que

without [anything of] one's own and in chastity. Bula *Exiit qui seminat* de Nicolau III. Versão digitalizada em inglês: <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>. Acesso em: 28 de Julho de 2022.

¹⁹⁶ Ver: FALBEL, Nachman. Os espirituais franciscanos. São Paulo: Perspectiva, 1995, p. 157.

¹⁹⁷ Nor by this, that one seems to have abdicated the property, use, and dominion of whatever thing, is one to be conjectured to have renounced the simple use of everything, who says not the *usus juris* but the *usus facti* in as much as having the name of "facti" it offers however in the using no right to those [so] using, nay even of necessary things as much as for the sustenance of life as for the execution of the duties of one's state, except that which is subjoined below regarding money, the moderate use according to their rule and all truth has been conceded to the friars; which things the friars can licitly use, during the license of the one conceding [them], and according to that which is contained in the present arrangement [of this document]. Nor is it discerned to resist these things that in human things civil providence humanely prevails, namely that it is not possible for use or usufruct to be separated from perpetual dominion; and lest the dominion of the owner always be rendered useless by surrendering its use, the one providing these things [should have] declared in [the act of] bestowing [them] only a temporary use. Since the retention of the dominion of such things, when by concession [their] use has been granted to the poor, is not unprofitable to the owner since it is meritorious for eternity and opportune to the profession of the poor, which as much as it is judged more useful for himself, so much more that he exchange temporal for eternal things. Next [whether or not] this was the intention of the confessor of Christ in instituting the rule; nay rather he wrote the contrary in it, he observed the contrary in living [it]; since even he himself was for the necessity of using temporal things and manifests in many places in the rule that such a use is lawful for the friars. Cf. Bula *Exiit qui seminat* de Nicolau III. Versão digitalizada em inglês: <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>. Acesso em: 28 de Julho de 2022 (grifo nosso).

o sumo pontífice reservou a propriedade dos bens franciscanos à Santa Sé, segundo o já estabelecido pelos seus predecessores, Inocêncio IV (1243-1254) e Gregório IX, de modo que os frades faziam um “uso de fato” sem se preocuparem em não estarem seguindo a Regra. A distinção entre *usus juris* e *usus facti* era fundamentada naquilo necessário à vida biológica, divina e pedagógica:

A renúncia a todos os tipos de bens não deve, de forma alguma, ser entendida como uma obrigação de renúncia ao uso das coisas. Porque nos bens temporais é importante distinguir a propriedade, a posse, o usufruto, o direito de uso, o simples uso factual. Destes últimos, o uso simples na verdade, todos temos uma necessidade porque é necessário nos mantermos vivos, mesmo que nos faltem todos os anteriores. E não há profissão imaginável que possa excluir o uso simples de fato. Aos que voluntariamente fizeram a profissão de seguir o pobre Cristo, na observância de tão grande pobreza, convém renunciar a todo domínio e contentar-se com o uso necessário das coisas [...] Enfim, a mesma Regra quer que “na pregação que os Irmãos fazem, suas palavras sejam examinadas e castas, para a utilidade e edificação do povo, anunciando-lhes os vícios e as virtudes, a dor e a glória”. Mas é evidente que isso pressupõe ciência, e a ciência exige estudo, e o exercício do estudo não pode ser feito convenientemente sem o uso de livros. Do que é suficientemente claro que a Regra concede aos Irmãos o uso das coisas necessárias para a alimentação, a vestimenta, o culto divino e o estudo da sabedoria.¹⁹⁸

Outro ponto considerado na *Exiit* foi o sistema de procuradores encarregados de suprir materialmente a Ordem, uma vez que os frades eram proibidos, por sua Regra, de manejar dinheiro; o direcionamento aos superiores de cada província tinha em vista o grande número de frades na ordem, em espaços diferentes. Dessa maneira, as necessidades provavelmente também seriam distintas:

Que os Ministros e Custódios, juntos e individualmente em suas administrações e custódias, disponham deles também com *discrição de acordo com a exigência de pessoas e lugares, visto que em relação a tais coisas às vezes a qualidade das pessoas, a variedade das estações, a condição dos*

¹⁹⁸ But such an abdication of property this does not seem to lead to a renunciation of the use of things in every case for anyone; for since in temporal things is to be considered the particular *property, possession, usufruct, jus utendi and simple usus facti*, and lastly as much as driven by necessity, the life of mortals may be able, it is lawful to lack these things, in short there can be no profession, which excludes the necessary use for sustenance of himself, truly was he condescending by this profession, by which he has vowed on his own to follow the poor Christ in such poverty, abdicating the dominion of all things and being content with the necessary use of those things conceded to himself [...] Even in the same rule it is had that in the preaching, which the friars do, their speech be examined and chaste for the utility and edification of the people by announcing to them vices and virtues, punishment and glory. But this proves that this supposes science; science requires study, the exercise of study truly cannot be normally had without the use of books: from which it is sufficiently clear to all [men] that from the rule the use of [those things] necessary for food, clothing, the divine worship, and study of wisdom have been conceded to the friars. Bula *Exiit qui seminat* de Nicolau III. Versão digitalizada em inglês: <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>. Acesso em: 28 de Julho de 2022 (grifo nosso).

lugares e não algumas poucas outras circunstâncias mais ou menos ou de outra forma precisam ser atendidas. Que eles façam essas coisas, para que a pobreza sagrada sempre resplandeça neles e em suas ações, assim como lhes é designado [para fazer] por seu governo.¹⁹⁹

Cabe assinalar que a bula não solucionou as tensões no interior da ordem, “a qual, no entender dos defensores da pobreza absoluta, deveria ser considerada inviolável, não passível de modificações”²⁰⁰, pela proximidade do papa e a Ordem e, ainda, por ser uma constituição embebida por jurisdição e ainda, prestada pelo Vigário de Cristo como:

[...] santa, perfeita e observável, [e] não evidentemente exposta a qualquer crítica, aquilo e todos os nossos estatutos, ordenanças, concessões, arranjos, decretos, declarações e até suplementos, pela plenitude do poder apostólico, aprovamos, confirmamos e desejamos existir em sua validade perpétua, prescrevendo em virtude de obediência efetiva que esta constituição, apenas as constituições ou decretos de outras cartas, sejam lidas nas escolas. [...] Portanto, sob pena de excomunhão e de privação real de ofício e benefício, prescrevemos que a presente constituição, quando for lida, como mencionado, seja fielmente expressa a letra, [que] não haja harmonia, contrariedade ou opiniões diversas ou adversas sejam introduzidas pelos leitores ou expositores, [que] não se faça glosa sobre a própria constituição, a menos que talvez a palavra ou o sentido da palavra, ou a construção ou a própria constituição, seja por eles exposta gramaticalmente apenas de acordo com a letra ou [para torná-lo] mais inteligível, nem a compreensão do mesmo deve ser pervertida pelo leitor em outra coisa ou distorcida em outra coisa, além das próprias letras.²⁰¹

¹⁹⁹ Let the Ministers and Custodes together and individually in their administrations and custodies dispose of these also with discretion according to the exigency of persons and places, since concerning such things sometimes the quality of persons, the variety of seasons, the condition of places and not a few other circumstances more or less or otherwise require to be provided for. Let them do those things however so that holy poverty may always shine forth in them and in their deeds, just as it is appointed them [to do] from their rule. Ibidem. (grifo nosso) (tradução nossa).

²⁰⁰ MAGALHÃES, A. P. T. *Os espirituais franciscanos...*, *Op. cit.*, p. 108.

²⁰¹ [...] holy, perfect and observable, [and] not evidently exposed to any criticism, it and all Our above written statutes, ordinances, concessions, arrangements, decrees, declarations and even supplements, by the plenitude of Apostolic power We approve, confirm and will to exist in perpetual validity, precepting in virtue of actual obedience that this constitution, just the constitutions or decretals of other letters, be read in the schools. [...] Therefore under the pain of excommunication and of actual privation of office and benefice We precept that the present constitution, when it will happen to be read, as has been mentioned, be so faithfully expounded to the letter, [that] no harmony, contrariety or diverse or adverse opinions be introduced by the lectors or expositors, [that] glosses not be made upon the constitution itself, unless perhaps the word or sense of the word, or the construction or the constitution itself, is expounded by them grammatically just according to the letter or [to make it] more intelligible, nor is the understanding of the same to be perverted by the reader into something else or distorted into something other, than the letters themselves mean. Ibidem.

Como aponta Giovanni Merlo (2005), a pobreza consistia numa contenda de difícil solução, fosse no âmbito teológico e jurídico, como prático, elemento característico da vida dos Menores²⁰².

Como a *Exiit qui seminat* não resolveu a questão da pobreza, a qual se prolongou em novas discussões no interior da Ordem dos Menores, outros papas fizeram novas interpretações acerca da problemática da pobreza na Regra. Para não nos delongarmos acerca das constituições papais, ressalta-se ainda a figura de Clemente V (1305-1314), primeiro papa de Avinhão, que tentara restabelecer a unidade da Ordem, defendendo uma observância moderada em sua bula *Exivi de paradiso*, de 1312, promulgada durante o Concílio de Vienne. Vale ressaltar que a partir do pontificado de Clemente V foi estabelecido um corpus disciplinar mais claro quanto à questão da pobreza no seio da Ordem; de um lado os conventuais, do outro os Espirituais. A bula evidenciava a observância dos frades à Regra franciscana, entretanto defendia que os frades possuíam liberdade de escolha em relação ao *modus vivendi* franciscano, o que instituía uma pobreza moderada, o que, por sua vez, foi muito criticado pelos rigoristas espirituais.

A mesma Regra quer que aqueles que entram na Ordem se sintam livres para fazer com suas coisas o que o Senhor os inspira a fazer. Portanto, se quem ingressa na ordem deseja dar gratuitamente alguma coisa aos frades, como faz aos outros pobres, não parece ilegal recebê-la, desde que sejam levadas em conta a necessidade e a moderação expressas na declaração já mencionada ²⁰³.

A constituição tinha uma natureza disciplinar no tocante a corrigir as transgressões abusivas dos conventuais, visto que alguns conventos mantinham práticas como comércio de vinhos, estabeleciam assuntos temporais, como fazer uso de dinheiro, os quais não condiziam com o que pregava a Regra, bem como pretendiam atuar no sentido de mitigar o rigorismo dos espirituais quanto a vivência da pobreza. Desse modo, a bula apontava estas falhas no que se reportava à vivência da pobreza por parte de alguns conventos, o que levou à elaboração de uma lista de medidas que deveriam ser seguidas, observadas e corrigidas pelos frades franciscanos. Todavia, a corrente dos espirituais se rebelou contra essas disposições expondo

²⁰² MERLO, Grado Giovanni. Em nome de São Francisco, História dos Frades Menores e do franciscanismo até incios do século XVI. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005, p. 159.

²⁰³ Original: When truly doing with his own things what the Lord will inspire him, the self same rule desires him to be free from those receiving him, it does not seem even licit to receive these, namely having considered their necessities and the directions of the declaration already spoken of. Utilizamos uma versão digital na língua inglesa. *Exivi de paradiso* Clemente V. Disponível em: [Historical Documents of the Franciscan Orders \(franciscan-archive.org\)](https://www.franciscan-archive.org/). Acesso em 04 de agosto de 2022.

que não possuíam tal poder de separar a regra de seus seguidores, visto que a mesma não continha nada que já não estivesse contido nos Evangelhos, como aponta Michelle Araújo²⁰⁴.

De fato, a constituição de Clemente V não conseguiu dirimir dúvidas e atritos do interior da Ordem; longe disso acentuou estas disputas – entre Conventuais e Espirituais – que, sobretudo no pontificado de João XXII, culminou na negação de identidade destes últimos. Pode-se afirmar que a partir da morte de Clemente V e com o pontificado de João XXII as disputas se intensificaram, os conflitos entre ordem e papado se estabeleceram em bases teórico-conceituais, o que levou João XXII a agir com mais firmeza contra os membros radicais dos Espirituais, levando à promulgação da bula *Quorumdam Exigit*²⁰⁵, a qual discutiremos ainda neste capítulo.

2.1.1 – O *Usus pauper*.

A vivência do "uso pobre" era comumente aceita por todos os Menores. No entanto, havia algumas divergências entre eles quanto à maneira de entender e praticar a pobreza, fato esse que vinha ocorrendo praticamente desde a segunda metade do século XIII. Alguns papas, nomeadamente, Nicolau III e Clemente V, tentaram, através das bulas que promulgaram respectivamente, "*Exiit qui seminat*" (1279) e "*Exivi de Paradiso*" (1312), dar um sentido exato àquela expressão, no intuito de apaziguar os dois grupos que haviam surgido no seio da Ordem por causa da questão da interpretação da Regra e praticá-la.

Com o fito de analisar as relações da Cúria e a Ordem, no que se refere a questão da pobreza, vale lembrar que a querela discutia o *usus* dos franciscanos relativos aos objetivos materiais, mais precisamente, o *usus pauper* (uso pobre), referia-se aos alimentos, ao vestuário, e aos objetos considerados fundamentais para o cotidiano, inclusive os livros. Ele implica em um despojamento da propriedade, evitar a abundância desnecessária no uso, bem como a superfluidade.

²⁰⁴ ARAÚJO, Michele de. Conflitos em cena: Papado, Império e o ideal de pobreza franciscano no embate político e jurisdicional entre João XXII e Ludovico da Baviera. In: EM NOME DA FÉ: as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela (séc. XIV e XV). Tese (de Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História da UNB, Universidade de Brasília, 2019, p. 162.

²⁰⁵ Segundo Magalhães (2016) a partir da publicação da bula *Quorumdam exigit*, em 7 de outubro de 1317, iniciou-se nova fase na disputa entre Espirituais e Conventuais. A bula permitia o armazenamento de grãos de vinho, bem como vedava aos frades o uso de hábitos curtos, estreitos e remendados, do gênero que os Espirituais costumavam usar. Ela representava um ataque aos fundamentos dos reformistas. Cf: MAGALHÃES. *Os espirituais franciscanos...*, *Op. cit.*, p. 102.

Entretanto, cabe destacar que a cúria não impunha uma norma coercitiva sobre os franciscanos. Percebemos, pelas análises documentais, que o discurso utilizado pela maior parte dos Sumos pontífices acerca da questão da pobreza, era uma mentalidade disciplinar e esclarecedora da Regra, a qual provocava contrariedades entre os franciscanos, ainda com o fundador em vida. Desse modo, pelo fato de os frades serem os principais analistas dessas bulas, esta relação que orientava um processo apaziguador, acabaram por se tornar um ciclo que culminava em mais disputas. Isto é, ao passo que a Cúria papal esclarecia juridicamente os “pontos obscuros” da Regra, afinal este era o pedido dos frades, as práticas do teor das bulas eram outras, visto a ideologia de cada grupo, o que intensificava a contenda. Em suma, é visto que a elaboração teórica/jurídica reatualizava a ação prática da pobreza e a ação prática inspirava novas elaborações teórica/jurídicas²⁰⁶.

Consideramos ser indiscutível quando há, para alguns, o poder de confirmação, uma relação determinada por hierarquias. Todavia, acreditamos que a manifestação dessa superioridade, ao contrário do afastamento, desvela a aproximação da Cúria em relação àqueles outros corpos políticos, ao introduzir o pontífice na malha necessária ao reconhecimento da posse de direitos e jurisdições. Ao mesmo tempo, tampouco se poderia afirmar que o fato de ter capacidade de afirmar ou ratificar garantia ao papa um controle sobre os franciscanos, pois, uma vez mais, os exemplos de desobediência - sobretudo em relação aos *Espirituais* - apontados pela própria historiografia são numerosos²⁰⁷, visto que a defesa do *usus pauper* foi fulcral na constituição desse grupo.

Podemos, nesse sentido, inferir que esse contexto se apresenta sob a forma de contestação da plenitude do poder papal por alguns Espirituais e, sobretudo, de ameaça à unidade religiosa, social e política, tão cara aos medievais, como é possível perceber com Guilherme de Ockham. Concordamos com o professor William Saraiva ao dizer que “demonstrar que Jesus Cristo, enquanto homem mortal, não possuía nenhuma propriedade e nenhum poder secular, é um dos objetivos fundamentais dos primeiros escritos políticos do Menorita Inglês”.²⁰⁸

²⁰⁶ COELHO, Maria Filomena. Entre Bolonha e Portugal: a experiência política do conceito de *Iurisdictio* (séculos XII e XIII). Revista da Faculdade de Direito – UFPR, Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago. 2016, p. 61 – 93, pp. 62-63.

²⁰⁷ MAGALHÃES, A.P.T. Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média (séculos XII a XIV), *Dimensões*, USP, vol. 33, 2014, p. 61-88; FALBEL, Nachman. O Papa João XXII e os Espirituais. In: Os espirituais franciscanos. São Paulo: Edusp/Perspectiva, 1995, p. 147-175.

²⁰⁸ BORGES, William Saraiva. *A Liberdade religiosa e política... Op., cit.*, p. 43.

Pensando nisso, acompanharemos as disputas políticas relativas à pobreza franciscana, agora essencialmente voltada ao pontificado de João XXII, bem como a interpretação feita por Guilherme de Ockham sobre tais disputas. Referente, às controvérsias entre ordem e o papado, concordamos com De Boni ao expor que este debate não é mera especulação, pois tais controvérsias atingiam diretamente a Igreja, uma vez que a mesma estava sendo questionada por suas riquezas, visto que uma Igreja rica entra em contradição com a perfeição evangélica, assim como a pobreza de Cristo,²⁰⁹ o que causava fissura no tecido social.

2.2 – Os conflitos entre a Ordem Menorita e o pontificado de João XXII (1316-1334).

Como vimos, as intervenções propostas por João XXII, em 1322, já tinham sido precedidas por outros pontificados. Entretanto, percebe-se, a partir das fontes, que o governo de João XXII acentuou os conflitos internos da Ordem entre os Espirituais e Conventuais. As divergências perpassaram outros pontificados, mas prevalecia, na maior parte do tempo, uma conciliação entre as partes. Essa “harmonia” relativa fora conseguida por mediações de papas e ministros da ordem já destacados nesta dissertação. Sabe-se que a situação ficou desfavorável aos franciscanos espirituais desde os anos de pontificado de Bonifácio VIII, pois a perseguição a esses grupos foi a posição tomada por alguns pontífices. João XXII perseguiu e condenou os franciscanos Espirituais, assim como se posicionou contra a absoluta pobreza de Cristo e dos apóstolos, resultando na oposição ao papado por parte de vários franciscanos da corrente dos espirituais, como ocorreu com Guilherme de Ockham.

O conflito entre João XXII e os Menores, em particular os Espirituais, ganha um novo horizonte a partir do ano de 1321²¹⁰, quando João XXII revogou a já mencionada bula *Exiit qui Seminatus*, promulgada por Nicolau III. Todavia, essa bula tratava de um Estatuto franciscano que não possibilitava modificações. João XXII revoga o ordenamento de seu antecessor e

²⁰⁹ O comentário está presente na introdução de uma das obras de Guilherme de Ockham acerca da *plenitudo potestatis*, o célebre *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988. Tradução e Introdução DE BONI.

²¹⁰ Ano em que em que um terciário Franciscano, ligado aos Espirituais, proferiu um sermão em Narbona, onde afirmou que os Apóstolos haviam sido completamente pobres, não sendo possuidores de nada, mesmo individualmente ou coletivamente. Tal visão, na concepção de muitos, associava com os ideais dos Espirituais, o que provocou um comportamento rígido por parte do inquisidor dominicano, João de Beaune, em intimar o franciscano ao tribunal, o que levou a declarar em sua defesa que estava de acordo com a mencionada bula *Exiit qui Seminatus* promulgada por Nicolau III. Faz-se conveniente lembrar que essa bula determinava a impossibilidade de fazer retificações e/ou alterações sobre o teor da mesma podendo incorrer a castigos severos por parte da Santa Sé.

promulga a bula *Quia Nonnunquam*²¹¹, que afirmava a legalidade de um papa modificar decisões de seus antecessores, como no caso de Clemente V e Nicolau III e, posteriormente, declarou herege²¹² aquele que considerasse que Cristo e os apóstolos nada tivessem possuído. A bula *Cum inter nonnullos*, de 12 de novembro de 1323, constituía-se em um pequeno documento que não apresentava argumentos ligados à pobreza de Cristo, mas afirmava que negar a Cristo e aos apóstolos a propriedade de bens equivalia a afirmar uma doutrina herética²¹³.

Alguns Menores, sobretudo, questionaram se o papa tinha ou não o direito de revogar uma disposição de seus predecessores; desse modo, no Capítulo geral de Perugia, de 1322, os frades divulgaram uma circular na qual eles defendiam que a concepção acerca da pobreza tinha sido declarada por fé e jurisdição na legítima *Exiit qui Semina*. Nesse sentido, aqueles que fossem contra a determinação desta constituição estariam indo contra a doutrina da Igreja; esta exposição dos frades menores ficou conhecida como “Manifesto franciscano de Perugia”.²¹⁴ Tal Manifesto fora assinado pelo então ministro da ordem, frade Miguel de Cesena (1270-1342), bem como os ministros das províncias da Inglaterra, França, Bolonha, Castela entre outros. Resumidamente, a visão dos franciscanos se pautava na *Imitatio Christi*, isto é, viver à maneira de Cristo e dos apóstolos, os quais nada possuíram, no coletivo ou particular. Como já pontuamos, esta posição desencadeava muitas conspirações, uma vez que, na visão de alguns, esta ideologia era perpassada pela heresia; todavia, no parecer dos franciscanos tal fundamento era santo, católico, fiel e principalmente jurídico, visto que a determinação era defendida nas bulas de Nicolau III e Clemente V.

João XXII respondeu ao manifesto franciscano por meio de dois documentos: a bula *Ad conditorem canonum*, promulgada em 8 de dezembro de 1322, na qual negava todo o direito de propriedade aos bens dos quais os frades faziam uso, bem como proibiu a instituição, no futuro, de constituir procuradores. Segundo Verônica Aguiar (2010), a bula foi fixada nas portas da igreja de Avinhão. Houve por parte do procurador da Ordem, frei Buonagracia de Bérghamo,

²¹¹ “Afirmava que era perfeitamente legal a um papa modificar as decisões de seus antecessores, ainda mais um número considerável de proposições contidas na citada bula de Nicolau III, concernentes ao estilo de vida Menorita e ao verdadeiro significado de pobreza já tinham sido revistos inúmeras vezes” Cf. SOUZA, Armênia Maria de. *O pontificado de João XXII (1316-1334) ...*, Op. cit., p. 34.

²¹² Segundo Nachman Falbel a palavra heresia (do grego hairesis, hairein, que significa escolher) acompanhou a vida da Igreja desde os inícios, e para os escritores eclesiásticos o termo designava uma doutrina contrária aos princípios da fé oficialmente declarada. Ver em: FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva/Khronos, 1976, p. 13.

²¹³ MAGALHÃES, A.P.T. Op. cit., p. 109

²¹⁴ MERLO, Grado G. Op. cit., p. 176.

um apelo para que o papa revogasse tal bula²¹⁵, mas o movimento causou impaciência a João XXII que optou por mandar prendê-lo por cerca de um ano. Ademais, o papa republicou a *Ad conditorem canonum*, com o escopo de negar a noção de *simplex usus facti*²¹⁶, o qual sabemos, era de extrema valia para os franciscanos.

Nesse ínterim, João XXII, por meio desta documentação, legitimava a anulação dos estatutos de seus antecessores, caso estes não fossem mais úteis, uma vez que, segundo o papa, alguns destes causavam mais conflitos do que resoluções. No início da bula há uma referência a *Exiit* de Nicolau III, reiterando: “Não há dúvida de que é tarefa do fabricante dos cânones agir quando vê que os estatutos emitidos por ele mesmo ou por seus predecessores prejudicam em vez de ajudar, antes que possam causar mais danos”.²¹⁷A bula também fazia menções ao estatuto de Gregório IX. João XXII, anulando as bulas de seus antecessores, optou por resolver a questão no tocante a Regra franciscana, em uma de suas principais premissas, isto é, não ter propriedades, seja individual ou em comum. No entanto, sendo a Sé Romana a detentora de todos os bens e os procuradores da Ordem os responsáveis por manusear as moedas, desse modo, segundo o papa, estes poderiam trocar bens. Outro ponto que causou complicações entre alguns franciscanos e o papa centra-se na questão da vivência da pobreza. De acordo com o Sumo pontífice a prática da pobreza era impossível, pois mesmo os bens sendo reservados à Santa Sé, os frades ainda faziam uso deles. Desta forma, João XXII argumentava sobre a impossibilidade de se separar propriedade de uso.

O *usus facti*, segundo João XXII se opunha à lei; dessa maneira, somente o *usus simplex* poderia permanecer.

O uso de consumíveis sem propriedade é impossível. [...] Dizer, de fato, que em tais coisas é possível estabelecer uso de direito, ou de fato, separado da propriedade da coisa, ou senhorio, é contrário à lei e conflita com a razão; e não parece ter sido intenção de nosso predecessor reservar o senhorio de tais bens à Igreja Romana. Pois a pessoa sã poderia acreditar que era intenção de tão grande pai manter o senhorio para a Igreja Romana, e o uso para os Irmãos, de um ovo, ou um queijo, ou uma côdea de pão, ou outras coisas consumíveis? que normalmente são consumidas imediatamente? Na verdade, não parece provável, especialmente porque ele reservou à Igreja Romana o senhorio apenas daqueles bens cujo simples uso de fato possa pertencer aos Irmãos da referida Ordem. Isso não pode, de modo algum, ser encontrado nas

²¹⁵ Esse evento aconteceu em 14 de janeiro de 1323.

²¹⁶ LAMBERT, Malcolm D. *Op. cit.*, p. 220.

²¹⁷ There is no doubt that it is the business of the maker of the canons to take action when he sees that statutes issued by himself or by his predecessors harm rather than help, before they can do further harm. Ver em: Bula "Ad conditorem canonum" de João XXII. Disponível em: <<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wadc.html>> Acesso em: 17 agosto de 2022.

coisas consumíveis pelo uso, nas quais não se pode estabelecer ou ter direito de uso, nem uso de fato, separado da propriedade da coisa ou do senhorio.²¹⁸

O ponto observado a partir dos grifos na citação da bula de João XXII afirma o fato de ter conferido a impossibilidade de separar uso de propriedade. Dessa forma, era insustentável a praticabilidade da pobreza visto que os frades, se usassem alguma coisa, seriam proprietários dela, mesmo se fosse para sua sobrevivência. O interessante é que o papa, mesmo atribuindo consonância entre uso e propriedade, excetuou as igrejas, habitações, livros, oratórios, sendo estas propriedades da Santa Sé e de uso dos frades. O Sumo pontífice, desse modo, separou os bens destinados a prática religiosa e sagradas ao conceito de “*usus facti*”, esta foi a justificativa para estar sob domínio jurídico especial²¹⁹.

Os frades não receberam essas modificações de forma passiva, apesar de João XXII justificar seu movimento visto as problemáticas com a quais a Igreja Romana se deparou, pois, as declarações da *Exiit*, na visão do pontífice, trouxeram prejuízos à instituição, logo a propriedades de uso e consumo passaram a ser da própria Ordem. Assim se iniciavam os conflitos entre a Ordem, na sua maior parte a corrente dos espirituais e o pontificado de João XXII. O papa apontava que não era justo aos frades afirmarem viver a praticabilidade da pobreza, isto porque não é possível fazer uso de fato de uma coisa sem se ter certo direito sobre ela, da mesma forma que não se pode fazer o consumo de algo sem ter certo direito de propriedade (*dominium*) sobre ele. Pela sobrevivência dos frades, a partir da bula, estes não poderiam renunciar ao direito de propriedade sobre as coisas que consumiam, o que atenuou os conflitos²²⁰.

A ambiência era favorável à discordância desde os outros pontificados. Entretanto, com a declarada *Ad conditorem canonum*, esta base se fortaleceu, visto a premissa de João XXII em negar a observância da vivência da pobreza por parte dos frades. Mas a contenda eclodiu em

²¹⁸ Percebe-se uma separação entre usos duráveis e usos consumíveis. Ver original em inglês: Use of consumables without ownership is impossible [...] To say, indeed, that in such things it is possible to establish use of right, or of fact, separate from ownership of the thing, or lordship, is opposed to the law, and conflicts with reason; and it does not seem to have been the intention of our predecessor to reserve lordship of such goods to the Roman Church. For what sane person could believe that it was the intention of so great a father to keep the lordship for the Roman Church, and the use for the Brothers, of an egg, or a cheese, or a crust of bread, or other things consumable by use, which are often given to the Brothers themselves to consume on the spot? Truly, it does not seem probable, especially since he reserved to the Roman Church the lordship only of those goods of which simple use of fact can belong to the Brothers of the said Order. This can by no means be found in things consumable by use, in which neither a right of using, nor a use of fact, separate from ownership of the thing or lordship can be established or had. Cf. *Ibidem*(grifo nosso).

²¹⁹ MERLO, Grado G. *Em nome de São Francisco...*, *Op. cit.*, p. 179.

²²⁰ *Ibidem*.

22 de novembro de 1323, com a publicação da *Cum inter nonnullos*, que declarava herética a concepção que Cristo e os apóstolos nada possuíram. Nesse âmbito, é essencial analisarmos as bulas proferidas por João XXII. A primeira retirava dos frades a experiência de um de seus pilares: a pobreza; a segunda negava a identidade e a base ideológica do movimento, bem como sua razão para existir: viver a pobreza a partir da *Imitatio Christi*.

É exposta nas primeiras linhas da *Cum inter nonnullos*:

Uma vez que entre não poucos eruditos acontece muitas vezes ser posto em dúvida, se é para afirmar pertinazmente, que Nosso Redentor e Senhor Jesus Cristo e Seus Apóstolos não tiveram nada individualmente, nem mesmo em comum, deve ser censurado como herético, coisas diversas e opostas opinando sobre isso, nós, desejando pôr fim a esta disputa, depois de [ter ouvido] o conselho de nossos irmãos [os cardeais] por este édito perpétuo, declaramos que uma afirmação pertinaz desse tipo, onde as Sagradas Escrituras, afirmam em muitos lugares que eles não tinham poucas coisas, contradizem-no expressamente, e quando supõe abertamente que a mesma escritura sagrada, através da qual certamente os artigos da fé ortodoxa são provados em relação às coisas supracitadas, contém o fermento de falsidade e, conseqüentemente, tanto no que diz respeito a tais quanto a essas coisas, esvaziando toda a fé nelas, torna a fé católica duvidosa e incerta, tirando sua demonstração, é respectivamente ser censurado como errôneo e herético²²¹.

Tal ação pode ser interpretada de formas diferentes, contudo partimos da premissa que, como visto nos outros pontificados, as ações dos papas eram de agir intermediando os conflitos no interior da Ordem, bem como desenvolvendo um aparato jurídico a partir das bulas para que chegassem em um ponto semelhante no tocante a pobreza²²². Entretanto, as ações de João XXII iam além de ser uma constituição papal que buscava mitigar os “pontos duvidosos” da regra franciscana, mas visava expor sua oposição à vivência da pobreza de Cristo e dos Apóstolos. Ademais, seu pontificado representou mais conflitos entre a Ordem e a Cúria, visto que desde

²²¹ Citação original: Since among not a few scholarly men it often happens that there is called into doubt, whether to affirm pertinaciously, that Our Redeemer and Lord Jesus Christ and His Apostles did not have anything individually, nor even in common, is to be censured as heretical, diverse and opposite things being opined concerning it, We, desiring to put an end to this contest, after [having taken] the counsel of our brothers [the cardinals] by this perpetual edict do declare that a pertinacious assertion of this kind, when sacred scriptures, which assert in very many places that they had not a few things, expressly contradict it, and when it supposes openly that the same sacred scripture, through which certainly the articles of orthodox faith are proven in regards to the aforesaid things, contains the ferment of falsehood, and consequently, as much as regards these things, emptying all faith in them, it renders the Catholic Faith doubtful and uncertain, taking away its demonstration, is respectively to be censured erroneous and heretical. Cf. Bula "Cum inter nonnullos" de João XXII. Disponível em: <<http://www.franciscanarchive.org/index2.html>> Acesso em: 22 agosto 2022 (grifo nosso).

²²² Sabe-se como já pontuado que mesmo que fosse este o ideal, as constituições papais acerca da pobreza acirram os atritos entre os pares no interior da Ordem.

a primeira geração do movimento Franciscano o pilar da pobreza era chave crucial para seu *modus vivendi*, bem como acirrou os conflitos entre os minoristas e a corrente franciscana.

Novamente, para afirmar pertinazmente no [assunto anterior], que o direito de uso não deveria se relacionar de forma alguma a Nosso supracitado Redentor [e] a Seus Apóstolos para aquelas [coisas], que as escrituras sagradas testemunham que eles tiveram, ou que eles não teriam o direito de vendê-los ou doá-los, ou por causa deles [o direito] de adquiri-los, coisas que, no entanto, a Sagrada Escritura testemunha que eles fizeram em relação às coisas mencionadas, ou supõe expressamente que eles poderiam ter agido assim, uma vez que tal afirmação evidentemente restringia que seu uso [das coisas] e sua conduta, no que diz respeito às coisas mencionadas, não fossem justas, o que certamente no que diz respeito ao uso, conduta ou ações de Nosso Redentor, o Filho de Deus, é perverso opinar, Nós declaramos, depois de [ter ouvido] o conselho de nossos irmãos [os cardeais], esta afirmação pertinaz ser merecidamente censurada como contrária à Sagrada Escritura, inimiga da doutrina católica e herética²²³.

Desse modo, João XXII considerava herético o ideal de pobreza pautada na compreensão que Cristo e os Apóstolos nada tiveram, assim como sustentar que estes não tinham o direito a nada de que faziam uso e sim o uso de fato. Segundo o papa, é exposta na escritura sagrada que Jesus e seus Apóstolos tinham bolsa e que tal objeto corroborava com a ideia de que sim, faziam uso de moedas e possuíam propriedades. Todas essas modificações levaram a Ordem a uma crise institucional, pois, como já mencionamos, João XXII havia retirado da Igreja os direitos sobre as coisas e propriedades dos franciscanos (móveis e imóveis), princípio da Regra, e ainda considerado herético a defesa de um *modus vivendi* como reflexo de Cristo. Desse modo, era herético, a partir desses movimentos, o ideal de Francisco e da união formada como expressão de uma nova espiritualidade leiga que buscava viver espelhando-se em Cristo.

As atitudes de João XXII resultaram em conflitos severos com a corrente dos Espirituais; as ações do papa iam contra sua ideologia e os discordantes, por não as aceitarem pacificamente, acabaram por ser perseguidos e excomungados naquele pontificado. Os atos

²²³ Original: Again to pertinaciously affirm in the preceeding [matter], that the right to use would not by any means have pertained to Our aforesaid Redeemer [and] to His Apostles for those [things], which sacred scripture testifies they had had, or that they would not have had the right to sell or given them away, or on account of these [the right] to acquire them, which things nevertheless sacred scripture testifies that they did in regard to the aforesaid things, or supposes expressly that they could have acted thus, since such an assertion evidently would constrain that their use [of things] and their conduct, as regards the aforesaid things [were] not just, which certainly as regards the use, conduct or deeds of Our Redeemer, the Son of God, is wicked to opine, We do declare, after [having taken] the counsel of our brothers [the cardinals], this pertinacious assertion to be deservedly censured as contrary to sacred scripture, inimical to Catholic doctrine, and heretical. Cf. Bula "Cum inter nonnullos" de João XXII. Disponível em: <<http://www.franciscan archive.org/index2.html>> Acesso em: 22 agosto 2022(grifo nosso).

constitucionais do papa eram opostos às correntes franciscanas – Comunidade e Espirituais – tanto que surgiram críticas às bulas promulgadas por João XXII. Entretanto, o papa publicou em 10 de novembro de 1324 a bula *Quia quorundam* como resposta aos críticos das bulas anteriores. Vale ressaltar que um dos críticos de suas bulas foi Luís IV da Baviera, mencionado no capítulo anterior, o qual, nesse interim, chegou a considerar João XXII herético²²⁴.

Mesmo com todas as conturbações acerca da Questão Franciscana não houve ruptura imediata entre o papa e os franciscanos, isto por conta de alguns pares que ficaram ao lado do papa, como é o caso do Frei Álvaro Pais, bispo de Silves (1270-1349)²²⁵. Em 1327, João XXII declarou herético o então ministro geral da Ordem, Miguel de Cesena²²⁶, contexto este que se intercala com o ato do imperador Bávaro sair em defesa da pobreza cristã e franciscana, declarando o papa como o "anticristo místico"²²⁷. Ademais, João XXII mandou prender Cesena, Guilherme de Ockham, Buonagracia de Bérgamo (1265-1340), Angelo Clareno (1247-1337) sob a acusação de "defensores" dos heréticos e de heresia²²⁸.

Em suma, o exame que propomos defender perpassa a questão das diferenças entre as jurisdições papais. De um lado, vê-se que as propostas dos papas eram em um sentido de justificar o conceito de pobreza a partir de um ponto de consonância entre os entes da Ordem. Por outro, observa-se proporção contrária ao ideal previsto, visto que as tentativas acabaram acirrando conflitos. Sabe-se que João XXII encerrou as preliminares que buscavam espaços harmônicos entre a própria Ordem, bem como a relação dos frades com a Igreja, e buscou resolver a problemática redigindo propostas contra o que era defendido por todo o movimento franciscano, isto é, a noção de pobreza. Segundo Verônica Aguiar (2010), as ponderações do papa às interpretações acerca da Regra e, conseqüentemente, à pobreza, se fizeram dentro dos limites estabelecidos pela Cúria papal, o que não era usual para outros grupos religiosos²²⁹. Parte-se, então, para a conclusão de que a busca por praticar o ideal de pobreza franciscano se configurou mais em uma discussão teórica do que prática, uma vez que a praticabilidade representava uma afronta à Igreja. O Sumo pontífice não só negava a vivência da pobreza, mas

²²⁴ FALBEL. *Os Espirituais... Op., cit.*, p. 170-171.

²²⁵ Importante para o conhecimento acerca de Álvaro Pais: Souza, Armênia Maria de. A concepção de Pobreza Franciscana. OPSIS, Catalão, v. 10, n. 2, p. 120-140 - jul-dez 2010. SOUZA, Armênia Maria de. A sociedade medieval no Estado e pranto da Igreja de Álvaro Pais, Bispo de Silves (1270-1349). 243 f. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

²²⁶ Sobre o governo de Miguel de Cesena e seu desentendimento com o papa, cf. J. A. C. R. Souza, "Miguel de Cesena. Pobreza Franciscana e poder cclesi.istico", in: *Itinerarium* (Braga) XXXIV (1988), 11. 130-131, pp. 191-2:H.

²²⁷ MERLO, Grado. *Op. cit.*, p. 182.

²²⁸ *Ibidem*, p. 182.

²²⁹ AGUIAR, Verônica Aparecida Silveira. *A construção da norma no movimento franciscano...Op. cit.*, p. 127.

limitava os pares da Ordem, perseguindo, prendendo e condenando-os. Mais tarde, João XXII declararia que nada dissera além do que se encontrava escrito nos textos dos padres apostólicos. Porém, entre seus atacantes, “encontrava-se o magistral Guilherme de Ockham, que utilizaria a sua pena para demolir, não somente a posição do papa quanto à "visão beatífica", mas principalmente a sua autoridade espiritual"²³⁰.

2.2.1 – Guilherme de Ockham durante o papado avinhonense.

A negação da chamada *plenitudo potestatis* ao papa, por parte do menorita Guilherme de Ockham, no que se refere ao contexto histórico, converge no amplo movimento a partir da transição do século XIII para o XIV, de declínio do Império enquanto poder universal, somada a busca por uma autonomia jurídica desta instituição, o que, por outro lado, levou a mudança na concepção da autoridade papal. Como consequência desse processo surgiram querelas entre *o regnum* e *o sacerdotium*; passariam a opor à autoridade papal a figura de monarcas, como já salientado no primeiro capítulo da dissertação.

Com efeito, observava-se, neste *locus*, uma diferença entre as pretensões do pontífice e a nova ordem social e política. À exemplo, os reis preocupados em consolidar seu poder político (que, neste momento, significava forjar o próprio Estado). Ademais, ganhava importância a chamada elite, ligada à pequena nobreza, que se acreditava encarregada de defender a nova cultura política, em contraposição com a busca de autonomia do poder, em todas as esferas, pelo papa²³¹. Um aspecto significativo da ampliação do poder dos reis e do prestígio das monarquias foi a própria transferência do papado para a cidade francesa de Avinhão, a partir de 1309, sob o papa Clemente V, visto que este pontífice atendia à expectativa de Filipe IV, rei da França, que tinha como objetivo utilizar-se da instituição eclesiástica com a finalidade de opor-se a seus inimigos políticos.

De acordo com Ana Paula Magalhães, mesmo após a morte de Bonifácio VIII, Filipe IV seguiu empenhado em realizar o processo do finado papa, contudo foi repreendido pelo seu sucessor, uma vez que Bento XI (1303-1304), invalidou todas as condenações ao rei e aos seus conselheiros. Mesmo a par desses processos, o sucessor de Bento, Clemente V (1305-1314), invalidou todas as atas que pudessem lesar o rei e transferiu a sede pontifícia para a cidade francesa de Avinhão (1309).

²³⁰FALBEL. *Os Espirituais... Op. cit.*, p. 174.

²³¹MAGALHÃES, A. P. T. O papado avinhonense e os poderes civis: as décadas de 30 e de 40 do século XIV a partir de três obras de Guilherme de Ockham. *HISTÓRIA*, São Paulo, 27 (2): 2008, p. 225.

O pontificado de João XXII (1318-1334) foi o segundo com sede na cidade francesa; nele observa-se o auge do centralismo da Igreja em torno da figura do papa, que se tornaria uma característica marcante de todo o papado avinhonense, o qual terminou em 1377, com Gregório XI (1370-1378). João XXII demonstrava personalidade forte e séria em termos políticos; em contrapartida, em seu governo, defendeu vivamente a tese de sua superioridade sobre o Império, bem como aquela de que o poder do imperador provinha do papa. Em vista desta questão, caberia a ele (papa) o direito de nomeá-lo, controlá-lo e julgá-lo – postura que seria endossada por seus sucessores, a saber, Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352).

Assim, observamos o cruzamento de questões – que envolviam relações de cunho conflitante entre os poderes civil e eclesiástico – com a produção de três importantes tratados do franciscano inglês Guilherme de Ockham²³²: *III Parte do Diálogo* (1338-41), o *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico* (1340-41), e *Sobre o poder dos imperadores e dos papas* (1347). Trata-se de opúsculos representativos das questões políticas fundamentais das décadas de 30 e de 40 do século XIV. Ockham já em seus primeiros textos²³³ negava a *plenitudo potestatis* ao papa, refutando, bem como criticando, as teses hierocráticas – utilizando como aporte a chamada liberdade evangélica e a preeminência do imperador –, tema recorrente em toda a sua obra política.

Como é sabido, Ockham não terminou seus estudos na Universidade de Oxford; embora estivesse academicamente preparado para desempenhar o cargo de professor de teologia, o frade não exerceu a função de *Magister actu Regens*, em virtude das opiniões externadas em seus textos como *Quodlibeta Septem* (1324), *Comentário às sentenças*, o que levantou polêmicas entre os dominicanos da Universidade. Com efeito, em 1324, o frei Guilherme de Ockham recebeu uma convocação pontifícia que o orientava a comparecer em Avinhão com o fito de esclarecer seus escritos. Vale ressaltar que o chanceler da supracitada universidade, João Lutterell, já havia reunido afirmações contrárias à obra do filósofo; ademais, tal ação se intensificou, visto que o então chanceler havia sido demitido do cargo que ocupava na Universidade, levando-o até Avinhão para haurir suas reclamações sobre os textos de Ockham.

²³² A saber algumas outras obras que retratam esses conflitos: *Pode um príncipe* (1338), *Consulta sobre uma questão matrimonial* (1341-1342), *Oito questões sobre o poder do papa* (1340- 1341). Este último foi utilizado nesta pesquisa como fonte primária o qual é presente no terceiro capítulo.

²³³ Um exemplo é o texto *An princeps* (c.1338-1339) de treze capítulos, os quais, os seis primeiros destinavam-se a crítica a plenitude do poder pelo papa. Muitas vezes, atribui-se a ele o seguinte título, completo, expressão de parte do conteúdo do tratado: *Pode um príncipe, quando o requerem as necessidades bélicas, receber bens das igrejas, mesmo contra a vontade do papa? (An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum etiam invito papa?)*.

Lá, Lutterell, informou o papa sobre os principais problemas da Universidade e acusou Ockham de heresia.

Desse modo, o pontífice recebeu o exemplar da obra, acompanhado de “duas listas, uma das quais contendo as heresias e os erros que ensinara, num total de 56; outra explicitando quais os pontos da doutrina cristã os mesmos feriam”²³⁴. Tais arquivos foram preparados com zelo por Lutterell. Acerca dos textos do filósofo, o pontífice confiou ao dominicano Tiago de Concoz a análise dos 56 erros, dos quais reduziu 5, contabilizando 51 erros²³⁵.

Ao término do ano acadêmico de 1323-1324, o frei alojou-se no convento dos Menores para se inteirar sobre a conflituosa contenda entre João XXII e seus irmãos, em virtude da condenação da pobreza absoluta como heresia, bem como soube das rivalidades entre o Império e o papa. Desse modo, o pontífice nomeou uma comissão de 6 *magistri* a qual foi incumbida de “verificar se os 51 artigos doutrinários, contidos na lista preparada por Lutterell, encontravam-se realmente nos escritos de Ockham; em segundo lugar, deveriam formular um parecer sobre as doutrinas ockhamistas²³⁶”. A comissão só veio a apresentar conclusões iniciais acerca dos artigos dois anos depois, fazendo com que Ockham permanecesse em Avinhão por cerca de três anos; durante esse tempo ele se aproxima do imperador Luís IV da Baviera, que como já ressaltado tinha divergências com o papa. Basicamente houve dois processos; no primeiro não foi pontuada pela comissão nenhuma posição de heresia ou a palavra herege; contudo, o papa pediu para reexaminar de forma rígida esses documentos, registrando-se então o segundo processo, este concluído em 1327²³⁷.

Em suma, os integrantes da comissão concluíram sobre os 51 artigos: 7 heréticos, 37 falsos, 4 considerados sem fundamentos e 3 foram censurados. Tampouco sugeriram uma punição ao filósofo, visto que esperavam uma resposta vinda dele. Todavia, com todos os acontecimentos envolvendo a Ordem, Ockham, juntamente com alguns irmãos espirituais, como o ministro Geral Miguel de Cesana, fugiram na noite de 26 de maio de 1328 de Avinhão, buscando a proteção do Bávaro. Chegaram em Pisa em 9 de junho e posteriormente passaram a residir em Munique. Essencialmente, é notável a modificação intelectual, política e social em

²³⁴ SOUZA, J.A C.R. *As relações de poder na Idade Média Tardia...*, *Op. cit.*, p. 99-100.

²³⁵ *Ibidem*.

²³⁶ Cf. A. GHISALBERTI, Guilherme de Ockham, trad. Luis Alberto De Boni, Porto Alegre, EDIPUCRS. 1997, p. 19. Cf. também A. PELZER, Les 51 articles de Guillaume Occam censures em Avignon en 1326, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 18 (1922), p. 24-270.

²³⁷ Os assuntos contidos nesses artigos eram diversos, pode-se compreender que este tenha sido um motivo para a demora por parte da comissão. Entre os assuntos encontra-se, a questão da Eucaristia, o problema da aniquilação da substância do pão, sobre a Consagração. Para saber mais sobre estes temas ver: SOUZA, J.A C.R. *As relações de poder na Idade Média Tardia...*, *Op. cit.*, p. 101-105.

Ockham, de um aspirante a professor de teologia a crítico do papa João XXII, o que o levou a contestar as bulas daquele papa contrárias à pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos. Segundo o professor José Antônio de Souza, esta fase se estendeu até o ano de 1337²³⁸ e tal questão foi embebida por ideais que contrariavam a tentativa de autonomia da plenitude do poder pelo papa. A temática político-religiosa fez suas primeiras aparições nos escritos do menorita a partir de sua fuga de Avinhão, passando a criticar os propósitos da hierocracia, bem como a visão de João XXII em ser detentor da *plenitudo potestatis* e seus desdobramentos na esfera temporal. Cabe enfatizar que sob estes fundamentos o “Franciscano se transforma em um pensador político”²³⁹.

Na intenção de delinear um cenário específico acerca desses desentendimentos, observa-se a situação desconfortável dos Menores fugitivos (dissidentes de Munique) visto que estes não sabiam como a política imperial iria reagir, podendo estar a favor ou contra as disposições de Avinhão. Nesse sentido, em busca de libertar o imperador das influências da sede, o frade inicia a escrita de seus tratados políticos²⁴⁰. Tais escritos foram elaborados no arco de dez anos compreendidos entre 1336/37 e 1347, possível ano da morte de Ockham, provavelmente sem ter se reconciliado com a Ordem e a Igreja.

De toda forma, é fato que a temporada em Avinhão fez com que Ockham tivesse contato mais direto com Miguel de Cesena, então Ministro Geral da Ordem dos Menores, sendo a pedido deste que o Menorita Inglês passou a ocupar-se detidamente na análise das bulas de João XXII, bem como, após a morte do Geral, tenha recebido do próprio a guarda do selo da Ordem. Em sua obra *Epístola ad Fratres Minores*, a qual consiste em uma carta aberta enviada por ele a seus confrades franciscanos, os quais, em virtude do Capítulo Geral da Ordem dos Frades Menores se encontravam reunidos na cidade de Assis, durante a Festa de Pentecostes em 15 de maio de 1334, o frade afirma:

Saibais, então – e o sabemos todos os cristãos – que passei quase quatro anos em Avinhão antes de perceber que o pontífice caíra no abismo da heresia. De fato, não estando disposto a aceitar pacificamente a ideia que um homem, ao qual fora confiado um encargo assim prestigioso, pudesse impor, como

²³⁸ A saber algumas obras que retratam tal viés: *Opus nonaginta dierum* (c.1333-1334), *Dialogus I* (c.1333-1334), *Epístola ad Fratres Minores* (1334), *De dogmatibus papae Iohannis* (1334), *Tractatus contra Iohannem XXII* (c.1335).

²³⁹ SOUZA, J.A C.R. *As relações de poder na Idade Média Tardia...*, *Op. cit.*, p. 103.

²⁴⁰ A saber: *Tractatus contra Benedictum XII* (c. 1337-1338), *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, (c. 1338-39), *Breviloquium de potestate papae*, (c. 1340-41) *Octo quaestiones de potestate papae*, (c. 1340-41) *Consultatio de causa matrimoniali* (c. 1341-42) - também denominada *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* -, *De imperatorum et pontificum potestate*, (c. 1341-42) *Dialogus III* (c. 1340-41).

obrigatórias, afirmações heréticas, não me preocupei em ler nem em me apossar dos textos das suas decretais viciadas de heresia. Mas em seguida, tive a ocasião de ler e estudar com atenção, sob a ordem de um superior, três destas supostas constituições – na realidade se trata de danosas heresias – a *Ad conditorem*, a *Cum inter* e a *Quia quorundam*. Nelas encontrei um grande número de teses heréticas, errôneas, absurdas, ridículas, fantasiosas e privadas de qualquer lógica, todas igualmente contrárias à verdadeira fé, à moral, à razão natural, à certeza da experiência e à caridade fraterna²⁴¹.

Sob essas circunstâncias, o filósofo se opôs às ações de João XXII ante a ‘Questão Franciscana’, uma vez que o uso da palavra heresia pelo Venerabilis Inceptor dizia respeito à doutrina da pobreza absoluta de Cristo, bem como negou a *plenitudo potestatis* aos papas de Avinhão. Sob a ótica de Ockham, os pontífices de Avinhão “transgrediam os direitos das autoridades políticas – sobretudo os do imperador – ao atuar para além dos limites estabelecidos para o poder espiritual no mundo”²⁴².

2.3. – A perspectiva de Guilherme de Ockham acerca da Querela Franciscana.

Contribuindo para a discussão que abrange a pobreza franciscana como elemento que se forja não somente como questão religiosa, mas também de posicionamento político, optou-se por analisar a ‘Questão franciscana’ compreendida pela perspectiva de nosso biografado. Este se envolveu nas contendas em torno da pobreza a partir de um posicionamento político, se colocando em prol do *usus pauper* e se contrapondo à posição papal, principalmente no pontificado de João XXII. O franciscano Guilherme de Ockham defendeu a Ordem de São Francisco contra as acusações feitas pelo Papa sobre a suposta ilegalidade em que viveriam os franciscanos. Todavia, é importante compreender a posição deste frade por um viés político e crítico em relação aos abusos do poder espiritual, já que o movimento dos defensores da pobreza transcendia uma esfera espiritual/religiosa, pois consistia em uma crítica ao poder político e material da Igreja e ainda questionava as pretensões que não promovessem a liberdade²⁴³.

Desse modo, Ockham compreendeu as ações de João XXII em relação à Ordem de Francisco como um ato de heresia²⁴⁴, o que tornava o papa ilegítimo, na concepção do filósofo.

²⁴¹ Tradução de William Saraiva Borges. OCKHAM, Guillelmus de. Opera Política III – Epistola ad Fratres Minores, Tractatus contra Ioannem XXII et Tractatus contra Benedictum XII. Edidit Hilary Seton Offler. Manchester: University Press, 1956, p. 06 (Grifo nosso).

²⁴² MAGALHÃES, A. P. T. *O papado avinhonense e os poderes civis...*, Op. cit., p. 238.

²⁴³ 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, p. 168.

²⁴⁴ Esta é a premissa maior do filósofo contra os atos de João XXII.

O frade enumerou vinte e nove erros na definição de João XXII sobre a pobreza de Cristo, além de confrontá-lo em relação ao ato de contradizer seus antecessores²⁴⁵. Ele interpretou que o papa defendia o uso dos bens pelos franciscanos, ainda que a posse particular ou comunitária não fosse deles, fazendo com que eles não fossem considerados pobres. A refutação consistia em afirmar que, ao fazerem uso dos bens, apropriavam-se dos benefícios deste uso. O papa procurava provar que o argumento do uso pobre ou simples uso (*usus pauper*) dos bens era inútil à discussão da pobreza de Cristo, ao que Ockham se opôs, classificando tal fundamento como heresia, considerando este um dos grandes erros do papa que o colocava, segundo o frade, na posição de herege.

Ora, em razão dos erros e das citadas doutrinas heréticas – as quais se acrescentam muitas outras – decidi subtrair-me à autoridade desse pseudopapa 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. Com efeito, ele incorre, sem dúvida alguma, nas sanções previstas pelas leis promulgadas tanto pelos concílios gerais quanto pelos seus predecessores sobre a cátedra romana²⁴⁶.

Segundo Ockham o fato de o papa ir contra as Sagradas Escrituras o classificava como ilegítimo, isto é, um pseudopapa, pois ao fazê-lo incorria em heresia, tornando-se consequentemente um herege. A premissa do Menorita se fundamenta no fato de que João XXII, ao negar a pobreza de Cristo e dos Apóstolos, contradisse manifestamente os textos bíblicos, os quais atestam, em múltiplos passos, quão paupérrimo foi o *modus vivendi* do Filho de Deus e daqueles que primeiramente o seguiram. Com efeito, um papa herege não poderia ser considerado um papa legítimo.

O problema da pobreza foi o tema principal do primeiro escrito político do teólogo inglês, o *Opus nonagintadierum*, texto publicado em 1333 e assim intitulado pois, segundo o próprio Ockham, foi escrito em 90 dias²⁴⁷. De acordo com Esteban Peña Eguren²⁴⁸ a obra tinha por propósito comentar os já mencionados três documentos promulgados por João XXII a

²⁴⁵ OCKHAM, Guilherme de. Obras Políticas. Tradução, apresentação e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza, V 2. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999. p. 220-253.

²⁴⁶ OCKHAM, Epistola, *Opera Política III...*, *Op. cit.*, p. 15 (grifo nosso).

²⁴⁷ OCKHAM, W. *Opus nonagintadierum*. In: *Opera política* (v. 2), ed. Hilary Seton Offler et al. Manchester: Manchester University Press, 1974, p. 857.

²⁴⁸ EGUREN, E. P. *La filosofía política de Guillermo de Ockham*. Madrid: Encuentro Ediciones, 2005, p. 168.

respeito da pobreza²⁴⁹. Ockham inicia sua tese em defesa da pobreza por meio de uma análise histórico-teológica da propriedade, fazendo uma digressão ao período em que Adão e Eva viviam no paraíso, isto é, antes do pecado original. O teólogo inglês, à luz das escrituras e desse exercício, conclui que naquele momento não havia divisão de propriedades, mas apenas e tão somente a distribuição comum do uso das coisas²⁵⁰. Neste sentido, para Ockham, como não havia propriedade no estado de pureza, ou seja, na ausência do pecado, a propriedade sobre as coisas não seria, portanto, criação divina, mas sim humana.

É perceptível este argumento em sua outra obra, *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, na qual o frade assinala:

A menor prova-se pelo estado de inocência: Vê-se que Adão no estado de inocência, antes que Eva fosse formada, teve sozinho o domínio de todas as coisas temporais, como estivesse sozinho, não pôde ter o domínio comum naquele momento, pois sabe-se que a comunhão requer diversas pessoas. E que tenha sido senhor, antes da formação de Eva, vê-se que *Eclo* 17 demonstra expressamente, pois aí se diz (*Eclo* 17,14): ‘Deus da terra criou o homem... Fê-lo temido por todos os seres vivos, fê-lo senhor dos animais e dos pássaros²⁵¹.

Mesmo senhor, tudo estava à disposição de ambos, tanto que a primeira divisão de domínio que se tem notícia na Bíblia foi a que ocorreu entre Caim e Abel, isto é, justamente após a saída do Éden²⁵²

A partir das Escrituras Sagradas, Ockham contestou João XXII, com o objetivo de defender sua tese de que a simples posse sem direito de domínio, ou seja, sem a possibilidade de exercer o direito de venda, não fazia com que alguém, ou seja, os franciscanos não pudessem ser chamados de pobres. Outra crítica feita pelo teólogo é a afirmação de que a propriedade comum ou coletiva dos bens também seria contra a plenitude da pobreza evangélica: “Por conseguinte, possuir bens em comum, ainda que fossem poucos, minimizava a pobreza evangélica”²⁵³. Entretanto, entre os graus de pobreza, não possuir bem no âmbito particular e coletivo seria o auge da perfeição evangélica, seguindo o modelo de Cristo, tal qual os franciscanos.

²⁴⁹ O texto também visava criticar a bula *Quia vir reprobus*, por meio da qual João XXII havia deposto o ministro geral da ordem Miguel de Cesena e determinado a eleição de um novo.

²⁵⁰ EGUREN. E. P. *La filosofía política de Guillermo de Ockham...*, *Op. cit.*, p. 169.

²⁵¹ OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico...*, *Op. cit.*, p. 96-97.

²⁵² EGUREN. E. P. *La filosofía política de Guillermo de Ockham...*, *Op. cit.*, p.171.

²⁵³ OCKHAM, Guilherme de. *Obras Políticas...*, *Op. cit.*, p. 235.

O Menorita Inglês compreendia a Regra franciscana como a busca da perfeição evangélica, que devia ser interpretada aos moldes da pobreza de Cristo e de seus Apóstolos, que não possuíam bens. Desse modo, o então Vigário de Cristo se declarou contra a pobreza evangélica, agindo principalmente de forma a conduzir ações de cunho repressivo contra o grupo de Espirituais. Ockham atuou na acusação do Sumo pontífice, não apenas pelos conflitos existentes entre este e os frades franciscanos, mas também ante a *plenitudo potestatis*, uma vez que o papa havia revogado as bulas *Exiit qui seminat* e a *Exivi de paradiso*, ambas de seus antecessores, o que de acordo com o franciscano não era legítimo.

Relativamente aos ataques do Papa João XXII, que invocava a tradição do Direito Romano sobre os direitos das coisas, o objetivo de Ockham era mostrar que o uso de um bem sem dono, abandonado ou simplesmente sem impeditivos legais por uma norma jurídica positiva (*jus fori*), não levaria à conclusão de que os Frades menores estariam se apropriando destes bens, tampouco que eles estariam incorrendo em um uso sem resguardo jurídico. De acordo com Ockham, os Frades menores estavam usando bens por meio de uma licença de uso. Tal licença está fundamentada na ideia de que sempre que não houvesse impeditivos de *jus fori*, os Frades menores não poderiam renunciar ao direito natural de usar estes bens²⁵⁴. O professor, William Saraiva, reitera este ponto, uma vez que, na intenção de defender esta premissa, Ockham utilizou-se do argumento da liberdade para apontar que, mesmo o pontífice exercendo significativo 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)”²⁵⁵.

Enquanto crítica à *plenitudo potestatis papalis*, Guilherme de Ockham tinha nítida preocupação de limitar o poder papal. A forma pela qual concebeu este feito verifica-se em separar o poder do pontífice em relação ao direito natural e divino. Isto ocorreu porque no século XIV o poder da Igreja era imenso e havia a afirmação por parte dos hierocratas de que o

²⁵⁴ Texto original: Whoever uses without right uses unjustly: Here the attacked supposes that someone can use something without a right. This should be understood of the right of the forum, for no one can use any thing without any natural right, since natural right is common to all, dist. i, c. Ius naturale\ and so it is certain that the attacked speaks of the right of the forum. If he says that he uses it justly, it follows consequently that he uses it also by right: It is true that it follows that he uses it by right of heaven or by right of the forum. Because what is done justly is done also by right: It is true that it is done by right of heaven or by right of the forum; but it need not always be done by right of the fórum. Cf. OCKHAM, Guilherme de. A letter to the Friars Minor and other writings. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 57.

²⁵⁵BORGES, William Saraiva. A Liberdade religiosa e política..., Op. cit., p. 53 (grifo nosso).

poder papal estava acima do poder temporal pelo fato de ser, aquele, de origem divina, sendo este um dos temas principais nas obras do franciscano.

Ockham objetivava suprimir a tese da superioridade do poder espiritual sobre o temporal, situando-os como poderes distintos e legítimos, reafirmando que ambos eram limitados e precisavam ser respeitados; caso contrário colocariam em risco o direito à liberdade dos homens, uma vez que a plenitude do poder e liberdade são contraditórias. É oportuno apontarmos que, por mais que os conflitos entre o papa e os opositores às pretensões pontifícias viessem já de longa data, ninguém havia argumentado acerca destes conflitos sob a concepção da liberdade, algo inédito com o frade inglês²⁵⁶. Ockham interpretava que, pela lei evangélica, era infundado que os cristãos se tornassem servos do papa, assim como não era legítimo o líder religioso onerar os fiéis contra a vontade destes. Caso tentasse fazê-lo, o ato não possuiria valor jurídico, portanto, seria nulo²⁵⁷.

Assim, Guilherme de Ockham se posicionou contra as atitudes daqueles papas que, na sua concepção, abusavam do poder espiritual: estes deveriam ser tratados, novamente, como heréticos visto que, pela lei evangélica os seres humanos são livres e deve ser respeitado o direito à liberdade; qualquer tentativa de imposição ou de jugos contrários à mesma lei deveria ser anulada, sendo responsabilizado quem o fizesse, mesmo que fosse o papa. Este argumento justificava a liberdade dos frades espirituais fazerem uso da pobreza, bem como de afirmar que viviam sob o exemplo de Cristo. O franciscano compreendia que o poder entregue ao pontífice deveria estar a serviço de indivíduos, ou seja, de pessoas concretas, com as mesmas capacidades e necessidades dos que governam e, por consequência, o bem comum deve ser priorizado em relação ao particular.

Para melhor ilustrar esta ação, faz-se relevante lembrar o momento em que Pedro se torna vigário de Cristo. O frade observava, a partir das escrituras, que Cristo, colocando o supracitado apóstolo como o condutor das ovelhas, quis provê-las primeiramente e não prover a Pedro. Ao contrário, se Pedro tivesse recebido a chamada plenitude do poder, Cristo teria em primeiro lugar providenciado a honra deste, mas não o fez, o que deixa claro a não plenitude

²⁵⁶DE BONI, L. A. *O debate sobre a pobreza... Op. cit.*, p. 45.

²⁵⁷ “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, 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. E se o tentar fazer, tal fato não tem valor jurídico e, pelo direito divino, é nulo. Se, pois, lançar sentença contra quem se opõe, tal sentença será nula, como proferida por quem não é juiz no processo, segundo aquela regra (c. 26, in VI, De reg. iuris, "Ea quae". 5,12): "Aquelas decisões que são tomadas pelo juiz, se não competem a seu ofício, carecem de força legal". Cf. OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico...*, *Op. cit.*, p. 50.

do poder nem a Pedro, nem os seus sucessores, visando assim o bem comum²⁵⁸. Destarte, o poder deve estar a serviço do bem comum e não ao particular, ou seja, o bem do governante.

No cenário conflituoso entre João XXII e o grupo dos Espirituais, é possível perceber que Ockham observa a querela da pobreza pelo viés político, uma vez que o ato do bom governante é buscar o bem comum, respeitando a liberdade divina, o que na visão do franciscano, não foi feito por João XXII, ao perseguir os Espirituais e condenar a pobreza franciscana, a qual se moldava no *modus vivendi* de Cristo. Desse modo, percebe-se que os franciscanos, essencialmente os Espirituais, estavam longe de serem dotados de um modelo unívoco de interpretação das problemáticas daquele momento e as modalidades do pensamento menorita se articularam em uma ampla e variada rede de propostas, em que o religioso e o político não se dissociavam.

Podemos afirmar que a questão da pobreza mudou a vida pessoal, intelectual e também acadêmica de Guilherme de Ockham, visto que não há registro de escrita de cunho político ou que se refira à temática da pobreza que seja anterior à sua estadia e fuga de Avinhão (1324-1328). Nesse contexto, Guilherme de Ockham elaborou uma produção polêmico-política significativa do conjunto das transformações sociais e políticas ocorridas naquele momento. É justamente no cruzamento da questão da pobreza com a causa de Luís da Baviera que se encontra o eixo da controvérsia desenvolvida pelo menorita ao longo de seus vários tratados de natureza política. A qualidade de herético de João XXII consistiu no tema central de todos os tratados do menorita inglês até o ano de 1338 (quando o Império se tornou o cerne das discussões).

Dessa forma, no entender do frade, ambas as lutas – aquela da Ordem Franciscana (ou de parte dela) relacionadas à pobreza, bem como aquela do imperador contra o papa – perfaziam aspectos de um só problema: a questão da defesa dos direitos invioláveis²⁵⁹. De acordo com Boehner, no entender de Ockham, os franciscanos lutavam por um direito garantido pelas

²⁵⁸ “De fato, confiando suas ovelhas a Pedro, Cristo não quis em primeiro lugar providenciar pela honra, o proveito, a tranquilidade ou a utilidade de Pedro, mas quis providenciar principalmente pela utilidade das ovelhas. Por isso não disse Pedro: "Domina minhas ovelhas", nem disse: "Faz de mim Ovelhas o que te aprouver, que venha a redundar em teu proveito e honra", mas disse: "Apascenta minhas ovelhas, como se dissesse: Faz o que vem em favor da utilidade e da necessidade delas, e sabe que não foste colocado à frente delas para teu proveito, mas para proveito delas. Não há nada a admirar nisto, pois o bem comum deve ser preferido ao particular, e por isso Cristo, colocando o bem-aventurado Pedro à frente de suas ovelhas, quis prover primeiramente as ovelhas, e não a Pedro. Se este, porém, tivesse recebido de Cristo a mencionada plenitude do poder, teria o Senhor providenciado primeiramente pelo apóstolo e a honra deste, e não pelas ovelhas. Conclui-se então que Cristo não deu tal plenitude de poder nem a Pedro nem a seus sucessores”. Ibidem, p. 50-51.

²⁵⁹MAGALHÃES, A. P. T. *O papado avinhonense e os poderes civis...*, Op. cit., p. 241.

Sagradas Escrituras e por decretos de papas anteriores, ao passo que o imperador lutava por um direito garantido pelas leis divina e natural²⁶⁰.

Tendo como primeiro objetivo atacar as posturas do papa João XXII (e, posteriormente, de seus dois sucessores, Bento XII e Clemente VI) – incluindo suas determinações acerca dos Espirituais Franciscanos – e, paralelamente, visando a defesa do poder imperial e do poder civil em geral, a chamada obra política de Guilherme de Ockham estabelecia, em suas linhas fundamentais, *via média*, uma vez que questionava qualquer manifestação abusiva de poder, seja por parte do Vigário de Cristo, seja do imperador. Para tanto, o menorita dedicou-se a estabelecer em que consistia o poder do imperador e os poderes civis em geral, por intermédio do estabelecimento de limites ao poder papal, em busca de harmonia entre os poderes. Sob o ponto de vista histórico, a ação de Ockham em delimitar as esferas de atuação do *regnum* e do *sacerdotium*, pode ser interpretada como algo excepcionalmente original, como observa a professora Ana Paula Magalhães²⁶¹, entretanto essas concepções eram radicadas nas condições históricas do século XIV.

De fato, ao analisar as contendas da pobreza e da disputa da plenitude do poder é perceptível uma correlação entre elas, isso porque, em muitos momentos, Ockham utilizou o argumento da liberdade para relatar os direitos individuais dos cristãos, bem como no ato da crítica a João XXII, que, perante o frei, agia contra a liberdade religiosa ao tratar dos assuntos referentes a pobreza franciscana. Concluímos que a questão da senhora pobreza, para o filósofo, se intercalava com a querela do poder, sobretudo, na crítica ao ideal hierocrático e ao projeto teocrático. Neste ponto, o nosso terceiro capítulo se propõe pensar a noção de *libertas* e a posição de Ockham, sobretudo acerca da *plenitudo potestatis*.

²⁶⁰ BOEHNER, Ph. - “Ockham’s political ideas” in BUYTAERT, E.M. (ed.) - Collected articles on Ockham. Nova Iorque: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958, p. 442.

²⁶¹ MAGALHÃES, A. P. T. *O papado avinhonense e os poderes civis...*, *Op. cit.*, p. 242.

CAPÍTULO 3

A CONSTRUÇÃO DA INFALIBILIDADE PAPAL E A CRÍTICA DE GUILHERME DE OCKHAM A *PLENITUDO POTESTATIS*.

A *plenitudo potestatis papalis in spiritualibus et in temporalibus*, postura adotada pela doutrina hierocrática, é, irrefutavelmente, responsável pelas recorrentes disputas de poder entre Igreja/Papado e Império/Reinos. Estas se gestaram de diversas formas, seja pela via teórica, jurídica ou mesmo bélica, desde o surgimento do Cristianismo, durante toda a Idade Média e, ainda o são na atualidade.

Nas laudas anteriores, tratamos, ainda que em pequena escala (visto a longa genealogia acerca desta contenda), um escopo desse processo de alternância entre os dois poderes. Trocando em miúdos, na Cristandade, durante seus mais de mil anos de efetiva existência, ora o poder temporal/régio era hierocraticamente absorvido pelo poder papal/espiritual (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). Tais disposições parecem estranhas quando retomamos expressivamente os Evangelhos Sinóticos, com as citações de Cristo: “dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”²⁶². E, além disso, de acordo com o Evangelho de São João, que também declarou: “meu reino não é deste mundo”²⁶³.

Dessas afirmações se pode inferir que, para o filho de Deus, os poderes eram distintos e independentes. Estas passagens eram conhecidas pelos eclesiásticos, bem como seu principal líder, o sumo pontífice. Desse modo, por que alguns dos vigários de Cristo pretendiam serem detentores de uma plenitude de poder em ambas as esferas? Este e outros pontos, como a origem do poder (papal e imperial) passam a serem delineadas neste último capítulo, bem como o argumento da liberdade, que é o ponto de chegada ao qual nos debruçamos e que se relaciona à querela da plenitude do poder.

A doutrina da plenitude do poder papal é apresentada, discutida e refutada por Ockham em diferentes momentos de sua Opera Política, e essencialmente, nas obras as quais utilizamos como fonte primária de nossa pesquisa. Nestes textos, Ockham também expõe sua crítica à infalibilidade do papa, argumento construído pelos hierocratas, o qual também analisaremos nesta seção como produto para o desenvolvimento de sua Filosofia Política.

²⁶²Mateus 22, 15-22; Marcos 12, 13 -17; Lucas 20, 20-26.

²⁶³João 18, 33 - 36.

3.1 – A *Arché* do poder e a querela entre os poderes.

Sabe-se que o conceito de Poder passou por transformações oriundas da passagem de uma “velha história política” para uma “nova história política”. Entre estas transformações, estavam as novas interpretações sobre este conceito, as quais possibilitaram o surgimento de novos objetos de estudo, ou mesmo de re-interpretações de pesquisas elaboradas nessa área. Na medievalística, um exemplo desta renovação pode ser percebido por uma publicação organizada por Jacques Le Goff, em 1968, mas que também foi proferida em um Colóquio realizado em Paris, em 1969, intitulado *Héresies et Sociétés dans l’Europe pré-industrielle*. Desse modo, entendemos que esses objetos só puderam surgir quando se transmudou efetivamente a noção de poder com a qual até então os historiadores haviam operado.

Quando analisada a estrutura do poder no Medievo, percebemos uma abordagem do poder voltada a centralidade política e ao núcleo das grandes instituições, e ainda, em certos casos, o uso da violência como forma de expressar poder e autoridade, ao ponto que atentaram para o fato de que o poder ultrapassa tais estruturas e que este não reside exclusivamente no seio das estruturas sociais dominantes, faz-se possível a difusão de exposições diferentes acerca deste conceito. O campo de estudos acerca do poder expandiu-se, levando em conta agora os sentimentos, amizade, parentesco, discursos, imagens, entre outros. O poder é para a compreensão da dinâmica social, um fenômeno privilegiado²⁶⁴. Conforme Marcelo Cândido da Silva, a história política não se reduz à história das instituições, o poder se manifesta através das relações sociais, e estas, constituem o cerne do que entendemos como “instituições”²⁶⁵. Esta colocação pode ser observada quando voltamos ao objeto de estudo tratado nesta pesquisa.

Como já exposto nos capítulos anteriores, vimos um processo político-teológico de disputa pelo poder entre os representantes dos poderes espiritual e temporal. A partir desta questão-chave, tem-se o desenvolvimento de uma série de ideias, que culminaram, no século XIII, em uma doutrina elaborada, a *plenitudo potestatis*. A ideologia hierocrata, a qual defendia a plenitude do poder papal, buscou elaborar argumentos os quais conduziam ao ideal de que o Vigário de Cristo era insuscetível a erros e falhas. Este seria um dos motivos para que o papa possuísse ambos os glégios, a qual Ockham criticou. Sob este prisma, se faz necessário prescurtar acerca da *arché* (princípio originário) do Poder, mesmo que em formato amplo, para

²⁶⁴SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. In: Revista Signum, 2013, vol. 14, nº 1, p. 101; p. 96.

²⁶⁵ *Idem*, p. 93.

compreender a posição de Ockham sobre o poder e autoridade dos representantes das esferas, bem como suas delimitações.

Ao se debruçar acerca do poder na Idade Média, Grossi (2016), analisou o poder político, e enfatizou que, no período medieval, este caracteriza-se pela sua incompletude, visto a ausência do sujeito político capaz de abarcar a multiplicidade de centros políticos e sociais, isto é, a impossibilidade de exercer ação autônoma para uma pluralidade de presenças. Conforme a expressão desse autor, o mundo político-jurídico afeiçoa-se a um mundo de múltiplos ordenamentos jurídicos, por ser um mundo de autonomias²⁶⁶. Na sociedade medieval corporativa, prevalece uma noção de autogoverno das partes que coexistem na *societas christianitas*, enquanto corpo não só espiritual, mas também político e social. Pacaut (1989) expôs que a Igreja não é apenas uma associação estabelecida sobre necessidades ou fundamentos espirituais, mas que é igualmente uma *civitas* visível, com seus chefes, hierarquia, seu *popolo*, seus bens e suas leis, o que bem atesta sua materialidade. Com efeito, a “cidade” é a corporificação da *Ecclesia* no âmago da qual coexistem os diferentes ofícios políticos²⁶⁷.

Entretanto, é válido ressaltar o limite dessas autonomias destes representantes, que somente coexistem em relação aos outros corpos e, em especial, ao corpo da sociedade cristã em sua completude. Sob este cenário, um termo fulcral a compreensão desse processo de poderes, é a Jurisdição, que se traduz como o *locus* em que cada corpo político pode “dizer o direito” (*ius dicere*) no âmbito de sua relativa autonomia, mas sem que nenhum desses corpos possa almejar o monopólio. A *iurisdictio* estava inteiramente relacionada a existência de uma comunidade organizada. Desse modo, o poder normativo advém da coexistência dos indivíduos “*habeant in unum corpus*”, momento em que multiplicar-se-iam as jurisdições e autonomias²⁶⁸.

Essa concepção de unidade era explicada por intermédio de alegorias ao “corpo”, composto por membros que exerciam funções próprias e hierarquizadas. Apesar disso, a existência da unidade, representada pelo corpo, era condicionada à autonomia de seus membros. Desse modo, *iurisdictio* para além de sua definição formal e etimológica, representava a ideia política e social de jurisdição: o espaço autônomo e vital, em que cada corpo exerce seu poder específico cumprindo a sua função. Assim, esse conceito também se refere ao poder que essas personalidades coletivas têm de dizer o seu próprio direito com suas regras, normativas e outros instrumentos de expressão política, desse modo, ao passo que os representantes primordiais do

²⁶⁶GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. Tradução de Denise Rossato Agostinetti e revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014, p. 50.

²⁶⁷PACAUT, Marcel. *La Theocracie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris: Cerf, 1989, p. 153.

²⁶⁸GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval... Op. cit.*, p. 245-247.

“corpo” começaram a ditar seus direitos, bem como a hierarquizar suas funções e poderes, introduziu a disputa entre estes.

Uma observação pertinente foi proposta por Guimarães (2017), na qual este pondera que um dos motivos para a existência da disputa entre os poderes se dá pela ideia de universalidade presente na estrutura da religião cristã, o que vem de encontro à ideia de governo do povo. Desse modo, certas determinações teológicas cristãs não se unem com a divisão de poderes, visto que só há um Deus, único e supremo, e neste reside todo o poder. Por esta razão, qualquer outra estrutura ou instituição que ameace o supremo poder cristão é alvo de críticas e ataques por parte dos seguidores de Cristo. O que leva a coligir que, a disputa entre espiritual e temporal têm raízes, também, na estrutura teológica do pensamento cristão²⁶⁹. De Boni, esclarece a problemática filosófica acerca da querela entre o poder temporal e o poder espiritual da seguinte forma:

A noção de unidade do poder estava latente nas grandes disputas entre o papa e a autoridade leiga, e mesmo nas querelas entre o sumo pontífice e os patriarcas orientais: às noções jurídicas herdadas do império, somavam-se as convicções teológicas, afirmando ser vontade divina que houvesse uma só e tão somente uma autoridade suprema sobre a terra. Para os clérigos, tal autoridade deveria ter um cunho primeiramente religioso. Parecia lógico, então, que, ao colocar-se o problema a nível interno, houvesse a pergunta a respeito de quem dispunha da autoridade suprema dentro da Igreja. No Oriente, defendeu-se mais uma federação de igrejas, atribuindo-se igual dignidade a todos os patriarcados. Já no Ocidente há, desde o início uma supremacia da sé romana e aos poucos, e nem sempre sem dissonâncias, o papa tornou-se o líder eclesiástico incontestado²⁷⁰.

Tais disposições sobre o poder aparecem como problema político, jurídico e teológico, o qual foi analisado por diversos teóricos no transcurso do século XIII ao XIV, assim como para nosso biografado.

Guilherme de Ockham criticou a doutrina hierocrata em suas obras políticas. Neste sentido, é possível observar que na *Terceira parte do Diálogo*, o frade, em todo o corpo do texto, analisa e expõe sua concepção acerca da questão. O Livro I do Tratado I, intitulado *Sobre o poder do papa e do clero*, trata essencialmente sobre a amplitude do poder, isto é, a extensão do poder espiritual e temporal, bem como as origens da diligência destes poderes aos seus

²⁶⁹GUIMARÃES, P.H. O poder espiritual e o poder temporal no discurso filosófico da Idade Média. In: *Ensaios Filosóficos*, Volume VII – abril/2013, p. 102-103.

²⁷⁰DE BONI, Luis A. Introdução. 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, p. 234. (grifo nosso).

respectivos representantes, ordenada em uma metodologia dialética e quase sofística²⁷¹. Já no Brevilóquio, percebemos uma estrutura metodológica diferente, pelo fato de ser mais conciso, a escrita é mais direta, e retratou sua crítica a *plenitudo potestatis*. No que tange as *Oito questões sobre o poder do papa*, Ockham, de forma similar a *III parte do Dialogus*, evidencia uma metodologia de confronto dialético, rigorosa análise conceitual e lógica das várias proposições e das fontes, as quais utilizam como crítica ao debate em questão. Vale lembrar que estas obras foram escritas em períodos próximos, e que, em ambas, foi utilizado o argumento da liberdade como premissa para a fundamentação do parecer em relação a investida papal sobre os poderes.

Sob concepção de que os papas - São Pedro e seus sucessores - receberam poderes de Cristo, pelo direito divino, e alguns homens tiveram acesso a poderes pelo direito humano, é pertinente questionar a amplitude e à natureza do poder papal, tais como: Quanto é este poder? Ou seja, a “quantidade” (ou a extensão) de poder, que o romano pontífice tem, ou pode vir a ter, em relação a assuntos espirituais e temporais. Ademais, também é válido conhecer a origem (*Arché*) do poder do papa, isto é, qual poder lhe foi atribuído pela lei divina e qual poder lhe foi assegurado por leis humanas (civis e/ou canônicas). Estes questionamentos foram delineados, no *Diálogo*, pelo discípulo, com pretensão de levantar pontos de vistas diversos, para, no fim, reproduzir a ideia do filósofo em questão.

A partir do exame da plenitude do poder papal, visto sua prerrogativa de abarcar ambas as esferas dos poderes, deve-se questionar qual poder o papa tem sobre assuntos espirituais, pessoas eclesíásticas e leigos? O poder se exerce por lei divina ou humana? A indagação se torna mais interessante quando fazemos um paralelo à construção de um ideal de infabilidade incorporado a figura dos papas. A hierocracia radical, também chamada pelo professor Esteban Peña Eguren como curialismo radical, a qual defendia que o papa possuía, regularmente, a plenitude do poder espiritual e temporal, sob amparo da lei divina e sendo restringida somente pela própria lei divina e/ou pelo direito natural, foi extensamente fundamentada e combatida por Ockham. Neste processo, desenvolveu-se um ideal de suposta infabilidade papal, isto é, o Sumo pontífice seria entendido como infalível²⁷². Desse modo, se justificava, a partir da

²⁷¹Aqui trato da base sofista como aquilo que é da natureza do sofisma ou em que há sofisma, isto é, que possui as teses da filosofia sofista, bem como o relativismo, e para nosso caso, essencialmente a retórica, Ockham utilizou-se do método dialético entre os argumentos e opiniões: contrárias e favoráveis, em que eram expostas as seguintes visões, segundo Esteban Peña Eguren: curialismo radical, curialismo espiritual, curialismo misto, anticurialismo e via média, sendo a última, deduzida pelos pesquisadores, a qual compartilhamos da opinião, como a perspectiva do frade, visto que este, ocultava tanto o próprio ponto de vista, como aquele defendido pelos seus opositores. Cf: 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.

²⁷² Podemos considerar tal posição de cunho hierocrático como referências ao pensamento neoplatônico.

concepção deste grupo, o exercício do poder (espiritual e temporal) sob a égide de um único representante, ou seja, o Vigário de Cristo.

Dentre as obras políticas do frade é expresso em maior escala os ideais desta corrente hierocrata radical, o que nos leva a compreender que esta, também, foi a mais debatida pelo Menorita. Nas *Oito questões*, Ockham sinaliza a posição da hierocracia, os quais afirmavam que “[...] o papa possui a plenitude do poder nas esferas espiritual e temporal, de forma 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”²⁷³. No *Brevilóquio*, a fim de demonstrar a “raiz dos erros”²⁷⁴ o *Venerabilis Inceptor*, reproduz a afirmação hierocrata: “[...] 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”²⁷⁵.

Na *Terceira parte do Diálogo*, o frade, lista diversos argumentos em prol da defesa do curialismo radical, a maioria pautados nas Sagradas Escrituras e no Código de Direito Canônico. Destaca-se, o célebre “Tu es Petrus etc.”, recolhido do Evangelho de São Mateus²⁷⁶.

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 Putant²⁷⁷.

²⁷³ Oito questões, questão I, cap. 2, trad. Souza, p. 23.

²⁷⁴ Brevilóquio, livro II, cap. 1, trad. De Boni, p. 46.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 46.

²⁷⁶ Conferir: Mateus 16, 18 – 19.

²⁷⁷ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 2, trad. Souza, p. 72 (grifo nosso). Este mesmo argumento foi utilizado nas demais obras políticas de Ockham, como é percebido no Brevilóquio: “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). E, também, nas Oito questões: “[...] sem ter estabelecido exceção alguma, nem sobre as coisas espirituais nem sobre os 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 no temporal, o papa possui a plenitude do poder” (Oito Questões, questão I, cap. 2, trad. Souza, p. 24).

A forma que os hierocratas compreendiam a figura do papa pode ser observada a partir da citação acima como uma extensão de Pedro, desse modo, a jurisdição de Cristo teria sido passada a Pedro e a seus sucessores, isto é, por poder divino, já os imperadores só possuiriam jurisdição sobre as coisas temporais mediante a concessão do próprio papa. 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 (*exordinatione Christi*) e que, por essa razão, é intangível e inalienável²⁷⁸. Ademais, por seus vigários, aclamariam a busca pela santidade, o que os tornavam insuscetíveis a erros, ou seja, infalível, visto que Cristo não entregaria 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), àquele que poderia recorrer ao erro. 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 sociedade²⁷⁹.

O frade inglês foi contrário à construção de infabilidade exercida pelos papistas, uma vez que, embora ele fosse o representante de Cristo na Terra, primeiramente ele era um ser humano e como tal poderia se influenciar externamente, seja por interesses políticos, econômicos etc., e incorrer em erro. O papa possuiria, nesta concepção, autoridade – *autorictas* –, a qual é fulcro do corpo cristão, mas não a capacidade de nunca errar, ser infalível, já que é homem é também passível a cometer falhas, desatinos e imprecisões.

Vale ressaltar que, no tocante as posições acerca do poder, houve uma postura anti-hierocrata, a qual, para estes não há ligação direta entre a cosmogonia, isto é, a base espiritual e a política. Segundo estes, não existe fundamento nas proposições que validam a suposta superioridade do poder espiritual em detrimento do temporal pelo fato do Reino de Deus ser superior ao mundo dos homens. Este discurso é visto na obra *O Defensor da paz* de Marsílio de Pádua (1280-1342).

Para os anti-hierocratas, dois poderes são realidades distintas. Para além das questões burocráticas, pode-se afirmar que estes discursos, a saber, hierocrata e anti-hierocrata, não tem por diferenças apenas a ordem de preferência (um poder X, superior ao Y, e vice-versa), mas há distinção quanto à concepção do poder. Assim, para os hierocratas, o poder é uma delegação superior, enquanto para os anti-hierocratas, o poder é uma construção humana. Filosoficamente,

²⁷⁸PEÑA EGUREN, La Filosofía Política de Guillermo de Ockham, p. 418.

²⁷⁹ Vale ressaltar que este não foi o único argumento utilizado pelos defensores das teses curialistas e expresso por Ockham em sua Opera política, é visto muitos outros, trago e enfatizo este por ser o de maior repercussão.

o que está na raiz do embate entre espiritual e temporal é a natureza do poder. Sob essa ótica, faz-se necessário compreender, mesmo que brevemente e ainda de forma simplória, a natureza dos poderes (espiritual e temporal), para fim de delinear a forma absolvida por Ockham.

3.1.1 – Do poder do papa e do clero

A teoria do poder do papa não subsistia sem que a origem divina de sua função fosse demonstrada claramente. Por isso, as discussões teológicas - e que são, ao mesmo tempo, políticas - partiam dos versículos bíblicos que sustentavam a existência de um bispo que exercia um governo espiritual e disciplinar sobre todos os outros. Desse modo, valorizou-se a importância da autoridade deste “um por todos”, isto é, o papa por todos os cristãos e para o fortalecimento da Igreja.

A natureza dos poderes não é, como um todo, uma temática oriunda do período Medieval, ao ponto que observamos a antiguidade, bem como ao analisarmos os clássicos da filosofia, como Platão (aprox. 428 - 348 a.C)²⁸⁰ e Aristóteles (384-322 a.C)²⁸¹, é visível tal abordagem. Na passagem da Antiguidade ao Medieval, encontramos os contornos precisos do problema na Cidade de Deus de Agostinho de Hipona (354-430). Opondo a Cidade dos Homens à Cidade Divina, Agostinho aplica a lógica dual de Platão sobre a análise cristã, sendo a Cidade dos Homens a cidade do pecado, e a Cidade de Deus, a da salvação, separando, assim, o humano do divino, e “aquele” com maior proximidade com o divino, mais próximo do Bem supremo e da verdade. Ora, ao papa não caberia a maior proximidade com o celestial? O ideal agostiniano é evidente, como é mostrado na transcrição do livro XIV da Cidade de Deus:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloriosa-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória de Deus, testemunha de sua consciência²⁸².

²⁸⁰ Em a República de Platão, o filósofo, Platão expõe a importância de dividir as funções do Estado, para que não estivessem concentradas nas mãos de uma só pessoa, na qual, afirmava que o homem perde sua virtude se tiver em suas mãos o poder concentrado e, por este motivo, a não separação dos poderes era tão prejudicial. Para saber mais: PLATÃO. A República. Trad. Enrico Corvisieri, São Paulo: Nova Cultural, 2004.

²⁸¹ Aristóteles acreditava que atribuir a um único indivíduo o exercício do poder era, além de perigoso, injusto, isso porque uma única pessoa não poderia ser capaz de prever tudo aquilo que sequer a lei era capaz de prever. Para saber mais: ARISTÓTELES. A Política. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

²⁸² Agostinho, Cidade de Deus, Livro XIV, p.458

Na corrente escolástica, já na baixa Idade Média, Tomás de Aquino (1225-1274) também observa a natureza dos poderes e elucida um equilíbrio entre o poder espiritual e temporal. Para ele, o poder temporal, parte de uma instituição natural, cuja finalidade consistiria em promover e assegurar o bem comum, próximo ao dizeres de Aristóteles²⁸³. Aquino afirma no tratado “*De regno*” que: “Por onde o homem cristão tem precisão daquele cuidado espiritual, pelo qual seja dirigido ao porto da salvação eterna, cuidado esse proporcionado aos fiéis pelos ministros da Igreja de Cristo”²⁸⁴.

Sob o prisma eclesiástico, o poder espiritual, representado pela figura do Sumo pontífice, teria sido concedido a ele por intermédio de Cristo, uma vez que destinou este poder a Pedro e seus sucessores. Ademais, por este motivo, segundo prerrogativas hierocráticas, o papa teria um absoluto poder tanto na esfera espiritual quanto no âmbito temporal, visto a doutrina do Primado de Pedro (*Commissio Petri*) e a doutrina do Poder das Chaves (*Potestas Clavium*), como já postulado. Ademais, pelo fato da qualidade do mesmo ser proveniente de Deus, todo o poder passaria pelo papa e este delegaria aos potentados civis suas atribuições. Desse modo, o romano pontífice, conseqüentemente, teria direito sobre o império terreno, ou seja, o poder secular dele dependeria, sendo necessário a obediência à Sé Apostólica, importante para a obtenção da salvação. Portanto, o papa não poderia expressar-se contra a Lei divina ou mesmo ao direito natural²⁸⁵.

Na Terceira Parte do Diálogo, por meio de sua metodologia sofisticada, sobre uso da retórica, é exposto por Ockham pressupostos de cunho hierocrata, isto é, pontos que corroborassem ao ideal de plenitude do poder papal²⁸⁶, fundamentados na supracitada delegação de poder a São Pedro e seus sucessores, a qual evidencia:

²⁸³Didaticamente é interpretado que Agostinho faz uso de grande influência das obras de Platão, assim como Tomás de Aquino de Aristóteles. Talvez podemos fazer uso do termo “cristianização” dessas obras.

²⁸⁴TOMÁS DE AQUINO, *De Regno* (trad. port. Francisco Benjamin de Souza Neto), Editora Vozes, Petrópolis, 1997, p. 27.

²⁸⁵Cito aqui alguns fragmentos dos quais nas fontes utilizadas na pesquisa.

“[...] 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).

“[...] 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).

²⁸⁶Argumentos aduzidos a favor da plenitude do poder papal estão presentes nos capítulos 2, 3 e 4 do Livro I do Tratado I da Terceira Parte do Diálogo, entretanto estes pressupostos eram revividos pelo mestre (Ockham) em outros capítulos e assim contestados. Para fins didáticos, a respeito da plenitude do poder papal (capítulo 1), Ockham argumenta a favor das quatro opiniões de que discorda (capítulos 2, 3, 4, 10, 11, 13 e 15), do Livro I do Tratado I, e posteriormente argumenta a favor da quinta opinião, com a qual, ele concorda e defende.

[...] 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.²⁸⁷

Esta, talvez, fosse a maior das alegações que circundavam a defesa da *plenitudo potestatis*, a contundência em torno da disposição divina pelo próprio Cristo elevava a posição de Pedro e seus sucessores, a qual, Ockham qualificou como heresia.

Vale lembrar que a Cúria Romana era detentora de forte influência na Igreja e, conseqüentemente, indicava seus rumos. A dúvida interpretação acerca do mandato de Cristo à Pedro, foi fermento para um debate sobre os poderes. Em razão da força influenciadora da Cúria Romana, desenvolveu-se aquela “teoria hierocrática, afirmando que o papa, enquanto vigário de Cristo, estava revestido de poderes extraordinários e, mais do que isso, que era através dele que se constituía todo o poder neste mundo.”²⁸⁸

Consoante a este pensamento, há a análise que De Boni fez ao tratar da ideologia hierocrata, ao ponto que estes, aplicavam à realidade política uma metafísica neoplatônica da qual compreende-se “da unidade e a da subordinação do imperfeito ao perfeito, deduzia-se das emanações sucessivas, a partir do Uno, também a procedência do poder que, tendo sua origem em Deus, descia, primeiramente, ao sumo pontífice, e desse se estendia para as demais autoridades, todas inferiores a ele.”²⁸⁹ Um dos argumentos para justificar sua infalibilidade dentro das esferas (espiritual e secular).

3.1.2 – Do poder temporal e dos imperadores

O entendimento sobre o poder temporal, conhecido também como real, terreno ou secular, encontra na Idade Média uma fundamentação de tempos anteriores, mas precisamente, aos apóstolos. Na epístola aos romanos, São Paulo afirma que: "Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus e as que existem, foram estabelecidas por Deus."²⁹⁰. Desse modo, uma vez que o poder advém de Deus, este, estaria ligado ao mistério e ao sagrado. O que nos leva a afirmar que o poder é legítimo no cristianismo medieval, seja em qualquer forma - espiritual ou terreno –visto que provém de Deus. Embora

²⁸⁷ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 4, trad. Souza, p. 78(grifo nosso).

²⁸⁸DE BONI. O não – poder do papa em Guilherme de Ockham. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 113-128, set 2006, pp. 114.

²⁸⁹*Idem.*

²⁹⁰ Carta aos Romanos 13,1.

imperadores, reis e papas discutissem a forma desta proveniência, ou mesmo a hierarquia entre os poderes, todos partiam da origem divina do poder.

No limiar do século XIII algumas importantes proposições foram hauridas nos textos dos hierocratas, segundo as quais, naquela convicção, “o império provém do papa”, que, por sua vez, foi fundamentada na decretal *Venerabilem*²⁹¹ (1202), a qual Inocêncio III oficializou a teoria política da *Translatio Imperii*,²⁹² e “que não pode haver um verdadeiro império a não ser que ele provenha do papa”²⁹³, dessa forma, nessa concepção, não haveria sequer um ser haurido de domínio e poder político ou mesmo jurisdição²⁹⁴ legítimos e verdadeiros senão aqueles que existem na *Societas Christiana*, caso algum indivíduo afirmasse-se com tais qualidades seria rotulado como “falso” e “herético”.

O Menorita inglês buscou refutar as mencionadas proposições, por se apresentarem como ‘falsas’ e ‘heréticas’, a partir de argumentos teológicos, visto que, se atesta nas Sagradas escrituras que houve representantes do poder secular, um império e uma jurisdição temporal verdadeiros, mesmo antes da Igreja Católica, o que caracteriza a máxima de Inocêncio como falsa. Foram utilizados como exemplos o Evangelho de Lucas: 2, 1, se referindo à ordem de César Augusto, quanto a fazer um recenseamento de todos os habitantes do Império Romano; também aludindo ao imposto que devia ser pago pelos judeus ao imperador romano, também em Mateus, 22, 21, onde Cristo afirmou: “Daí a César o que é de César”, isto é, houve um verdadeiro César e este não obteve o poder em virtude do papa. Ademais, conforme a citação do patrístico Agostinho, não é pelo fato de muitos dos imperadores pagãos terem abusado da autoridade que tinham que se pode inferir que ele não era legítimo e verdadeiro.²⁹⁵

O axioma proposto pelo papa é visto por Ockham como uma heresia, visto que, também na Sagrada Escritura, reis pagãos tinham e exerciam poder, verdadeiro domínio e jurisdição

²⁹¹ Cf. texto em vernáculo in Jose Antônio de C. R. de SOUZA/João Morais BARBOSA O reino de Deus e o reino dos homens As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort), Coleção Filosofia 58, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, p. 131–133.

²⁹² Mecanismos de transferência do poder de um governante por meio de consagrações papais.

²⁹³ In.C.R. De Souza, José Antônio. As origens do poder imperial e secular nos escritos de Guilherme de Ockham. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía [en linea]. 2010, 27, p. 117. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133110005>.

²⁹⁴ Dominação e jurisdição, à época, por tradição, eram facetas de poder.

²⁹⁵ Evangelho de *Lucas 2, 1*: “Foi promulgado um edito de César Augusto, no qual ordenava que todo mundo fosse recenseado”.

Evangelho de *Mateus 22, 21*.

Sobre Agostinho: “A perversidade da ação tirânica não será louvada, ainda que o tirano trate seus súditos com a clemência régia. Nem se vitupera a instituição do poder régio pelo fato de um rei se deixar conduzir pela crueldade tirânica. De fato, uma coisa é querer usar de modo justo o poder injusto e, outra, é querer usar injustamente o poder justo”. Dessas palavras se deve entender que alguém pode abusar dum poder e dum senhorio verdadeiro e, assim, do abuso cometido pelos infieis não se pode comprovar que entre eles não havia nem senhorio nem poder do gládio material verdadeiros...”. (Agostinho, De bono coniug. 14, PL 40, p. 384-385).

temporal sobre o território que governava e os bens que nele habitavam. No Brevilóquio, “Demonstra-se em primeiro lugar pelas autoridades do Antigo Testamento que fora do povo de Deus houve verdadeiro domínio das coisas temporais e verdadeira jurisdição temporal”²⁹⁶ como é o caso do poder do faraó²⁹⁷.

Nossa intenção não é produzir um estado da arte acerca dos diversos fragmentos utilizadas pelo *Doctor Invincibilis* que fundamentam sua crítica aos dizeres da origem do poder temporal mediado pelo Vigário de Cristo²⁹⁸, todavia, a partir do exposto, colige-se que o poder concedido ao imperador parte de uma origem primária, isto é, Deus; entretanto, para nosso biografado, o mesmo também é fundamentado pelo Direito humano (povo), visto que os indivíduos conferem jurisdição aos imperadores, desse modo, dispondo os mesmos de poder, juntamente com o aspecto divino. Nas supracitadas obras do frade encontram-se fragmentos que reverberam o papel do povo no que tange ao poder secular.

No prolixo, *III Dialogus*, é exposto:

[...] o poder de instituir leis e direitos humanos esteve no princípio e de modo principal no povo, e o povo depois o transferiu ao imperador. Assim, os povos, os romanos, por exemplo, e outros, transferiram para outros o poder de instituir leis, às vezes para os reis, às vezes para outros de dignidade e poder menor e inferior. Isto pode ser demonstrado não só pela história e pelas crônicas, mas em parte também pela Sagrada Escritura.²⁹⁹

A ênfase é colocada sobre a função do povo em instituir poder a homens, entre este, uns poderiam receber poder unicamente por disposição divina, como foi o caso de Moisés, outros o recebem por meio de disposições da vontade humana. Em Ockham, o “povo conferiu ao imperador o poder de legislar. Por isso, o direito humano faz parte dos direitos imperiais. No entanto, outrora, ele não fazia parte daqueles em razão de pertencer aos homens, pois Deus, inicialmente, o concedeu aos nossos pais e aos seus descendentes”.³⁰⁰

²⁹⁶Brevilóquio, livro III, cap. 2, trad. De Boni, p. 98(grifo nosso).

²⁹⁷*Gênesis*, 35falando a respeito do legítimo poder do Faraó, José disse: “E guarde-se todo trigo sob o poder do faraó”.

Gênesis, 20-21, 23, está escrito: “Assim, José comprou toda a terra do Egito; de fato, todos os egípcios venderam seus campos por causa da grande fome que havia. E ele submeteu-a e todo o seu povo ao Faraó”. E o texto continua: “Como vedes, o faraó é o senhor de vós e de vossa terra”.

²⁹⁸ Para saber mais sobre confira: C.R. De Souza, José Antônio. As origens do poder imperial e secular nos escritos de Guilherme de Ockham. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [en línea]. 2010, 27, p. 115-152. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133110005>.

²⁹⁹Brevilóquio, livro III, cap. 14, trad. De Boni, p. 121(grifo nosso).

³⁰⁰Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro II, cap. 2, trad. Souza, p. 72(grifo nosso).

“O império provém, pois, de Deus conforme o terceiro modo, porque provinha de Deus, mas a ordenação humana também concorria, de tal forma que os homens, que tinham o poder de conferir jurisdição temporal a alguém, a conferiam de fato ao imperador, assim como verdadeiramente lhe conferiram e transferiram de si para ele o poder de fazer leis. Contudo, depois que recebeu de Deus e dos homens a jurisdição, o imperador não dependia regularmente de ninguém além de Deus, embora pudesse casualmente depender também dos homens, pois que o povo tinha o direito de corrigir em algum caso o imperador.”³⁰¹

A capacidade dos seres humanos em depor um ser de poder positivo era proveniente do Criador, este “dom” se “desdobrava-se em três perspectivas: eles eram capazes de escolher os seus líderes e de lhes atribuir um poder jurisdicional, com as seguintes dimensões: administrativa, legislativa, judiciária e punitiva; confiaram-lhes seus primitivos direitos humanos individuais”³⁰². Dito isso, sob o *locus* Ockhamiano, o poder secular/temporal, tem sua origem em Deus e autoridade nos indivíduos particulares, e não sob nenhuma disposição papal.

Em síntese, como teólogo e filósofo, Ockham, afirmou que a instituição do poder secular dependia do Direito divino – ambos os poderes têm origem em Deus -; é nas exigências dos seres humanos, conforme atestavam a experiência e as fontes documentais que perscrutou. Entretanto, o professor José Antônio (2010), nos adverte a jamais indicar que o Menorita Inglês afirmou que tal fato podia ser considerado natural, em sentido absoluto, uma vez que, dessa maneira estaria negando o plano idealizado originariamente pelo Criador para os seres humanos e negando a própria experiência cotidiana do pecado, inclusive, conforme o revelado pela Escritura Sagrada.³⁰³

Ainda que não seja a proposta desta pesquisa, é interessante observar a importância do indivíduo, no *corpus ockhamiano*. Seja no eixo político, teológico, ético ou mesmo epistemológico, é possível perceber o papel do homem crucial para o desenvolvimento destas noções. Vale ressaltar que Ockham foi considerado como “príncipe dos nominalistas”, este, considerava que o universal não fosse real, segundo o autor, a realidade é essencialmente individual, o que caracteriza Ockham como um nominalista³⁰⁴. No século XIV surge um

³⁰¹Brevilóquio, livro IV, cap. 6, trad. De Boni, p. 138 (grifo nosso).

³⁰²SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As origens do poder imperial e secular nos escritos de Guilherme de Ockham...*, Op. cit., p. 148.

³⁰³*Ibidem*, p.151-152.

³⁰⁴ Segundo Ulmann, nominalismo “é a afirmação da absoluta singularidade e concretude do real: às idéias gerais (conceitos universais), ainda que existam, não corresponde nada de universal (essência), mas só um conjunto ou coletividade de indivíduos”. Assenta num princípio negativo a posição metafísica de Occam, conforme a assertiva, a seguir, que perpassa todo o seu pensamento: “Nenhuma natureza real é comum, nem existe, de parte da coisa, alguma natureza comum segundo qualquer ser (esse)” ...Vemos, por essas definições, que o nominalismo se caracteriza como anti-realista, opondo-se à concepção aristotélica e ao realismo exagerado: o singular não pode tornar-se universal, e este não pode aplicar-se ao singular. Isso significa, em outras palavras que o nominalismo

problema que ficaria conhecido como, a querela dos universais, Ockham desenvolveu teoria acerca dela procurando demonstrar a superioridade dos particulares, ou seja, os objetos, em detrimento dos universais. Para o nominalista, os indivíduos são a única realidade existente. Os universais não existem na natureza, mas apenas na mente daquele que pensa sobre os indivíduos que percebe. São nomes que atribuímos às coisas singulares/individuais. Portanto, as formas verbais por meio das quais a mente humana estabelece uma série de relações de exclusiva dimensão lógica. Dessa forma, os universais são sinônimos do conhecimento extraído de muitos objetos individuais. Se cada realidade singular provoca um conhecimento também singular, a repetição de muitos atos de conhecimento relativos a coisas semelhantes entre si gera no intelecto conceitos que não significam uma coisa singular, mas uma multiplicidade de coisas semelhantes entre si. Assim, se o nome "Sócrates" se refere a determinada pessoa, o nome "homem" é mais genérico e abstrato, porque se refere a todos os indivíduos que podem ser indicados pela forma geral e abreviatura típica daquele conceito, que por isso é chamado de universal.

Essa posição é refletida ao examinarmos as obras políticas de Ockham e, conseqüentemente, sua crítica a *plenitudo potestatis*, ao ponto que o poder, seja do governante secular, ou mesmo de cunho espiritual, (universal) só são legitimados pelos indivíduos (particulares). A oposição, universal e particular, ficou conhecido como conhecimento intuitivo³⁰⁵, Ockham defende que este saber é empírico, se refere à existência de um ser concreto, mostra o real na sua verdadeira forma, este, singular, que para nossa temática são os indivíduos; já o conhecimento abstrato não pode fazer o mesmo, pois, se trata de pensamentos e imaginações, criações, recorrente ao universal, como o poder dos representantes das esferas espiritual e temporal, legitimados pelos particulares.

3.2 – Dos argumentos contestatórios a doutrina hierocrata: os tratados políticos de Guilherme de Ockham.

Como já explicitado, debatido e comprovado, o *Venerabilis Inceptor*, apresentou duras críticas a doutrina da plenitude do poder papal, refutando, inclusive, os argumentos utilizados pela própria hierocracia. Muitos argumentos, de caráter teológicos e filosóficos, bíblicos e

occamiano se fundamenta na negação da universalidade, no sentido ontológico tradicional (ULMANN, 2000, p. 240-241).

³⁰⁵ O chamado conhecimento intuitivo do Menorita, ou seja, que o homem precisaria conhecer para comprovar a realidade das coisas, contribuiu para o ascender da ciência moderna, considerando que as explicações de Ockham favoreceram o empirismo, o que conseqüentemente levou os homens a fazerem descobertas e interpretarem o mundo com uma visão que se contrapunha ao conhecimento embasado somente pela fé.

jurídico-canônicos, de autoridade e de razão foram arrolados pelo filósofo Inglês com o intuito de refutar essa doutrina. Incubimo-nos, nesta seção, de exibir e esclarecer alguns das principais premissas visadas pelo Menorita em suas obras políticas. Apontamos que, sob a ótica dele, as ações de João XXII se reduziam a heresia, isto porque iam na contra-mão das Escrituras Sagradas.

Como teólogo, Ockham considera seu papel de estabelecer os limites dos poderes, e utiliza a hermenêutica bíblica, para fazê-lo. É notório dizer que o princípio *lex christiana (vel evangelica) est lex libertatis*, está presente em todas as Obras Políticas de Ockham³⁰⁶, ademais, é o primeiro argumento, sendo sua premissa maior e por meio dele se arrolam os demais argumentos. Vale ressaltar que esse princípio é o mais longo (verboso), e conseqüentemente, o mais examinado pelos estudiosos da área. Optamos por abordarmos este argumento primeiramente em razão da noção de liberdade ser o ponto de chegada nesta pesquisa, a partir dele serão aduzidos outros pontos relacionados a condição de *libertas*. Outra alegação contra a hierocracia, essencialmente ao papa João XXII, são as heresias nas ações e ideologias destes. A alegação em virtude da concepção de autoridade também foi utilizada como contestação a base hierocrata e encontradas em seus trabalhos.

O argumento acerca da liberdade foi reiterado em suas diversas obras políticas, em função da delimitação das fontes primárias desta pesquisa, observa-se a relevância de transcrever palavra do *argumentum libertatis* expresso nas mesmas.

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. [...]
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 possuíse tal plenitude do poder, a própria lei evangélica possuiria uma intolerável

³⁰⁶Na Terceira Parte do Diálogo, o argumento da liberdade está presente no 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. Contra Benedito, livro VI, cap. 4, trad. Souza, p. 29; Pode um príncipe, capítulos 2, 5 e 6, trad. Souza, pp. 82-86, 102-117.

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. [...]

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 tale 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 no temporal [*ergo papa non habet a Christo talem plenitudinem potestatis tam in spiritualibus quam in temporalibus*]³⁰⁷

Todos os grifos enfatizam a noção teológica de Ockham, para ele, a lei cristã é lei de liberdade, obviamente para o cristão. Nas Oito questões, a exemplo, é expresso por ele que este argumento é considerado o mais sólido, o que reafirma nosso ponto de chegada. Absolvendo-se da autoridade³⁰⁸ das Sagradas Escrituras e pais da Igreja, o Menorita inglês afirma que a lei evangélica-cristã comparada à lei mosaica, é uma lei de perfeita liberdade.³⁰⁹ Relacionando a noção de liberdade à crítica a plenitude do poder papal, se o papa possuísse a plenitude do poder, então a lei cristã seria uma lei de servidão e, até mesmo, maior do que a servidão que houvera na lei mosaica. A proposição a qual o frade defendeu é pautada no absurdo, visto que caso o papa possua poder em ambas as esferas, os cristãos se tornariam servos o que é contrário a condição livre.³¹⁰ O sumo pontífice, com tamanho poder, poderia realizar muitas arbitrariedades³¹¹, o que seria oposto a ideia liberdade. Arroladas a esta premissa, Ockham conclui que a pretensa *plenitudo potestatis papalis* é falsa e herética³¹².

³⁰⁷ Brevilóquio, livro II, cap. 3, trad. De Boni, p. 47-48(grifo nosso); Oito questões, questão I, cap. 6, trad. Souza, p. 41-42(grifo nosso); Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 84-85(grifo nosso).

³⁰⁸ O uso das autoridades, sagradas ou intelectual, fundamentavam como referência a tese de teóricos medievais.

³⁰⁹ Ockham encontrou nas seguintes passagens referenciais que afirmavam sua tese de liberdade cristã, confira: Tiago 1, 25; Gálatas 2, 3 - 5; 5, 12 -13; 4, 31 - 5, 1; 2 Coríntios 3, 17; Atos dos Apóstolos 15, 10; 19 - 20; 22 - 23; 28 - 29.

³¹⁰ “A premissa menor do predito argumento, a saber, que a Nova Lei ou evangélica seria uma lei de servidão intolerável e maior do que a houve na Antiga Lei, se, mediante a instituição de Cristo, o papa possuísse a plenitude do poder tanto na esfera espiritual quanto no temporal, de modo algum precisa de demonstração. De fato, se assim fosse, todos os cristãos seriam escravos e nenhum seria de condição livre”. Cf. Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 87.

³¹¹ É possível citar alguns exemplos como destituir imperadores, privar os cristãos leigos de seus bens, impor coisas sobre este, sem a possibilidade de desobediência, entre outros.

³¹² “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 também herética, dado que 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. 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

Com efeito, o filósofo retoma ao clássico Aristóteles³¹³, ao ponderar a função de um governante/representante; ora, o papa é o representante do poder espiritual, sua autoridade é para servir e não transformar o povo em servos. “[...] as leis civis devem ser instituídas não em vista de algum proveito particular, mas do bem comum logo, com muito maior razão o principado espiritual foi instituído em vista do bem comum, e não para honra de quem quer que seja”³¹⁴. Na *Terceira parte do Diálogo*, o franciscano debate com seu discípulo sobre o valor da servidão, a qual, semelhante a palavra no *Brevilóquio*, se referindo ao Pontífice é exposto:

De fato, quem é menor, serviçal e escravo dos outros, sobre os quais não deve exercer um poder, não possui a plenitude do poder sobre eles tanto na esfera espiritual quanto no temporal. De fato, quem possui tal plenitude do poder sobre os outros é o senhor deles. Ora, nenhum senhor pode ter um poder maior sobre quaisquer outros do que a plenitude do poder. Ora, com respeito à mesma pessoa, ninguém é servo ou senhor. Quem tem igualmente a plenitude do poder sobre os outros pode e deve precipuamente exercer o poder sobre eles. Ora, o papa é o menor, o serviçal e o servo dos cristãos, sobre os quais não deve exercer o poder, como atesta Cristo [...].³¹⁵

A fim de fundamentar seu ideal, Ockham hauriu-se de fragmentos da *Sagrada Escritura*, tais como em *Mateus 20*, Cristo aos Apóstolos: “Sabeis que os príncipes das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim; ao contrário, aquele que quiser tornar-se grande entre vós seja aquele que serve, e o que quiser ser o primeiro entre vós seja o vosso servo”³¹⁶, e ainda em *Mateus 23*, Cristo disse: “Quem for o maior entre vós será vosso servo”³¹⁷. No *Evangelho de Marcos 9*, declarou: “se alguém quiser ser o primeiro, será o último e o servo de todos”³¹⁸, ademais, no capítulo 10 é expresso: “Sabeis que os que parecem querer governar os gentios os dominam e os seus príncipes possuem um poder sobre eles. Não sera assim entre vós, mas qualquer um que quiser ser o maior será vosso servo, e qualquer um que quiser ser o primeiro será o servo de todos”³¹⁹ e por fim é visitado o *Evangelho de Lucas 22*, onde Cristo disse aos Apóstolos: “Os reis dos gentios os dominam e os que têm poder sobre eles são chamados de benfeitores. Vós não deveis ser assim, mas o que é o maior entre vós e

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”. Cf. *Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 87-88(grifo nosso).

³¹³Aristóteles, *Política* 3, 6; 12786.

³¹⁴*Brevilóquio*, livro II, cap. 3, trad. De Boni, p. 51.

³¹⁵*Terceira Parte do Diálogo*, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 99-100(grifo nosso).

³¹⁶*Mateus*, 20, 25-27.

³¹⁷*Mateus* 23, 11.

³¹⁸*Marcos* 9, 34.

³¹⁹*Marcos* 10, 42-44.

tem a precedência deve ser como o que serve”³²⁰. Fazendo uso da autoridade sagrada, é concluído que o primeiro, espiritualmente, entre os cristãos, efetivamente é o Pontífice, conseqüentemente, “o menor, o serviçal e o servo dos outros, sobre os quais não deve exercer o poder. Logo, não possui tal plenitude do poder”³²¹.

Em suma, a questão do papel de um representante foi analisada por Ockham, é sua conclusão, assim como de muitos outros teóricos políticos, afunilou para o ideal de bem-comum, esta, é fundamentada na oposição a servidão; ora, um representante que impõe disposições eclesiásticas ao seu bem querer, que por meio de suas arbitrariedades retira a escolha do homem, não estaria visando o bem-comum, tampouco a liberdade dos cristãos, portanto, se aproximando da tirania.

Em vista do exposto, e aqui retomo também o item 1.4.1, referente ao primeiro capítulo, é importante reafirmar-se que a noção de *libertas*, foi ponto nevrálgico em sua crítica a *plenitudo postestatis papalis*, uma vez que a própria noção de plenitude (universal) é contraposto por liberdade (singular). Esta última é particular a cada um dos cristãos no *corpus ockhamiano*, isto é, em Ockham, o homem é livre; mas em que sentido? Qual a essência da noção de liberdade sob o prisma dele? A liberdade a qual observamos refere-se à vontade, escolha. É válido poderar que não busquei fazer uma nova reflexão sobre ela, isto porque esta análise foi feita no item supracitado, nosso fito circunda em torno da reiteração desta seção, bem como, realizar a ponte entre a noção de liberdade de vontade e as ações de cunho herético realizados pelo papa João XXII, na perspectiva ockhamiana.

Enquanto franciscano, Ockham defende a liberdade como característica essencial do ser humano, e pelo fato do indivíduo ser livre, possui autodeterminação. Isto poderia ser analisado sob a influência da Ordem de Francisco, no tocante à vontade, a dimensão do querer. Segundo Lottermann, “de um modo geral, os pensadores franciscanos afirmam que o fator preponderante nas escolhas e na construção do ser humano é à vontade”³²². Todavia, é necessário lembrar que Ockham não pode ser rotulado como um voluntarista radical, visto que ele dava valor imensurável ao intelecto, como é observado em suas obras estritamente filosóficas no campo da lógica.

A posição de Ockham é direta no tocante ao tema liberdade, sem ela a pessoa humana é incapaz de escolher e de construir a sua vida, não sendo capaz de se autodeterminar-se,

³²⁰Lucas 22, 25-26.

³²¹ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 100.

³²²LOTTERMANN, Cláudio André. A liberdade da vontade em Guilherme de Ockham: a autodeterminação do indivíduo. Scintilla, Curitiba, v. 19, n. 1, jan./jun. 2022, pp. 143-166. p. 144.

portanto, a liberdade é cara para ele em âmbito filosófico e teológico, o que conclui a ligação deste conceito a outros temas de sua filosofia, tais como a singularidade e o seu pensamento político. Ora, a vontade faz parte do campo da práxis, bem como a ética e a política. Ockham diz: “Práxis em primeiro lugar se diz do ato da vontade, dado que é o primeiro em nosso poder, e nada está em nosso poder senão por meio dela”³²³. Mas como praticar à vontade, ou seja, a própria liberdade, quando existem representantes que impõem arbitrariedades sobre os cristãos?

Neste ponto, se torna importante voltarmos nossa atenção a ações de João XXII que, segundo o Menorita inglês, conduziam suas ações a fim de restringir a liberdade de certas comunidades leigas e de limitar a observância de uma Regra, cara a estes. Aqui se referindo aos espirituais franciscanos. Ockham compreende a ação do papa em razão de necessidade: “tudo o que deve ou não deve ser feito, em razão da necessidade”³²⁴. O pontífice como cabeça do poder espiritual possui disposições para graus de necessidade³²⁵, isto é, aquilo imprescindível para preservar a fé, e mesmo se este ordene coisas que fogem a necessidade, mesmo sob o risco de excomunhão, não se deve obedecê-lo. Na visão ockhamiana, as ações de João XXII aos espirituais, e conseqüentemente suas ações mediante a revogar as disposições políticas dos papas antecedentes, foi de ordem contingente e que feria a liberdade evangélica, deste modo, uma ação herética³²⁶.

De fato, a noção de heresia é fundamental como elemento contestatório a doutrina da plenitude do poder, pois, de acordo com Ockham, o mencionado João XXII teria incorrido em patentes heresias, visto que a pretensa plenitude de poder, igualmente contradiria as perícopes bíblicas e os cânones eclesiásticos então vigentes. Ademais, esta noção também foi utilizada no tocante aos motivos do papa não poder ser a mesma cabeça de campos distintos (espiritual e temporal). Ockham afirma:

Ora, no caso duma heresia o papa poderá arrastar muita gente para a sua heresia e perversão, por causa da magnitude do / perigo que ameaça a Igreja

³²³“Praxis primo dicitur de actu voluntatis, cum ipsa sit primo in potestate nostra, et nulla alia sit in potestate nostra nisi mediante ea” Cf. OCKHAM, Scriptum in Primum Librum Sententiarum, prol., q. 10 (Opera Theologica, v. 1, p. 292, lin. 17-19).

³²⁴Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 17, trad. Souza, p. 114.

³²⁵ Necessidade como oposição a contingência.

³²⁶ Vale lembrar que muitos dos espirituais não acataram a determinação papal de que deveriam possuir bens materiais: “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).

universal, se ele tornar um herege, e por causa da autoridade e do poder, tanto espiritual quanto secular que possui, graças aos quais, se crê que exceda as demais pessoas. Dá ser razoável que, ele seja enquadrado antes na pior do que na melhor condição, e para mais, devido, especialmente, se tratar daquela pessoa que tem o poder de promulgar os cânones apropriados³²⁷.

O que aduz a conclusão do papa, por ser passível a erros e, não possuir a referida infabilidade, não reter para si o poder das duas esferas, pois se conduzisse alegações, bem como ações de heresia, levaria muitos ao erro.

Outra questão válida de ser analisada refere as limitações do uso do poder. O filósofo explicita que o papa “não deve regularmente se ocupar com assuntos seculares”³²⁸. Para o pensador os poderes espiritual e temporal são distintos, cabe ao papa os “assuntos espirituais”, “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”³²⁹; e aos imperadores, “assuntos seculares”, que competem aos leigos, jurisdição coercitiva régia; embora, o papa tenha recebido certa jurisdição coerciva de Cristo, mas apenas para punir os crimes eclesiásticos, àqueles contra a lei cristã, como admoestar, separar da comunhão, mas nada além disso.

Como já exposto, Ockham é um pensador que escreve sobre a querela dos poderes por uma *via média*. No que tange a sua concepção de liberdade, é possível notar o mesmo processo, uma vez que para o frade inglês, o papa não deve possuir a plenitude do poder, Ockham deixa em seus tratados, essencialmente na *Terceira Parte do Diálogo*, que o sumo pontífice não deve ser proprietário dos dois poderes, mas que em casos particulares o papa poderia possuir essa plenitude, mas de forma ocasional e efêmera para que o poder máximo nas mãos de um não entrasse em conflito com a liberdade dada por Deus e a natureza:

[...] 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

³²⁷ Oito questões, questão I, cap. 17, trad. Souza, p. 87(grifo nosso);

³²⁸ *Ibidem*, p. 95.

³²⁹ SARAIVA, William. *A liberdade religiosa e política...*, *Op., cit.*, p. 69.

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.³³⁰

Outro exemplo é exposto na obra, *Oito questões sobre o poder do papa*, em que colige, a partir do *livro extra das decretais*, que compete ao juiz eclesiástico suprir a negligência do juiz secular³³¹. Entretanto, estas seriam ocasiões extremas e momentâneas para os dois gládios estarem sob a regência de uma figura episcopal, não supostamente duradoura, visto que liberdade e vontade estão relacionadas no pensamento ockhamiano.

Arrolado aos supracitados argumentos que desaprova a doutrina *plenitudo potestatis*, é proferido o ideal de autoridade. Para aquele grupo que fez a defesa do exercício do poder, pela figura do papa, em ambas as esferas, a entrega direta a Pedro, e conseqüentemente, seus sucessores, indicava uma maior autoridade, inclusive, pelos assuntos de cunho temporal. Ademais, sob esta opinião, é nele (papa) que se reside toda a autoridade. Para Ockham, pelo contrário, esse tipo/estilo do exercício do poder era considerado como algo de nível inferior, isso porque a autoridade é qualificada como ‘mais perfeita’ quanto ‘mais livres’ forem os indivíduos que recebem esse exercício e, ainda, quanto maior for a intenção de gerar o bem daqueles sobre os quais impera³³². A reflexão sobre autoridade também pode ser relacionada com a noção de liberdade, uma vez que, na concepção ockhamiana o apreço e a dignidade de um governo são medidos pela dignidade que é reservada aos súditos, e não pela extensão de seus comandos. Nesta acepção o valor de autoridade se dá pelo grau de liberdade de que gozam os regidos. Caso o papa tivesse tal plenitude de poder, em fazer tudo o que não se opõe ao direito natural e a lei divina é autoridade que se exerce sobre escravos, não sobre livres³³³.

Se assim fosse, todos os cristãos, tanto os imperadores como os reis e seus súditos, seriam escravos dele, no mais estrito sentido do termo, porque nunca houve nem haverá alguém que, de direito, tenha maior poder sobre qualquer

³³⁰ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, pp. 113-114 (grifo nosso).

³³¹ “[...] Ora, julgar aqueles que estão envolvidos com crimes seculares parece ser máxime incompatível com as atividades da ordem sacerdotal, e, no entanto, não é, porque, de fato e de direito, o ato de julgar tais crimes compete ao juiz eclesiástico no caso de haver negligência do juiz secular”. (*Oito questões*, questão I, cap. 3, trad. Souza, p. 30). [...]

“Em suma, embora o supremo poder laico não se coadune com aquele que exerce o supremo poder espiritual, nem em razão da ordem sacerdotal e, tampouco, devido à atividade administrativa, todavia, na verdade, não se lhe coaduna por causa da condição papal, ao qual não é compatível com muitos atos judiciais da competência daquele que exerce o supremo poder laico, conquanto possa ser compatível com os mesmos atos no que se refere à sua substância, do mesmo modo que ela não é compatível com o manter relações sexuais, embora, quanto à substância desse ato, não se lhe oponha”. (*Oito questões*, questão I, cap. 20, trad. Souza, p. 97).

³³²Cf. DE BONI, Luís Alberto. *O não – poder do papa em Guilherme de Ockham...*, Op., cit, pp. 122.

³³³*Idem*.

homem do que aquele que sobre ele pode tudo o que não repugna ao direito natural e ao divino³³⁴.

Em uma suposição lógica, o representante do poder papal tem um dos “mais perfeitos” principados, e, por sua vez, não possui escravos, desse modo se infere que ele também não tem a plenitude de poder.

Ockham também considerava aquele que representasse o poder secular deveria ser possuidor de muitos bens e que este era escolhido e legitimado pelo direito humano, já aquele que representasse o poder eclesiástico se dispunha em ministério, isto é, um trabalho a serviço dos fiéis. Deste modo, não cabia ao papa dominar, e sim ministrar, o que corrobora com a premissa da autoridade do papa ser para servir.

O principado papal não foi menos instituído em vista da utilidade comum dos fiéis, que o principado secular moderado e justo em vista da utilidade dos súditos; deste diz um sábio do mundo³³⁵ que foi instituído para utilidade dos súditos; logo, o principado papal não foi instituído por Cristo em vista do papa, mas dos fiéis.³³⁶

Relembramos que no *Brevilóquio*, é definido outro motivo para o papa não possuir a plenitude do poder exposto na nota 259 desta pesquisa.

Os pontos arrolados podem ser relacionados com uma leitura clássica que Ockham conhecia muito bem, Aristóteles, no que tange ao conceito de governo e arrolado a isto, o de tirania. Poder tirânico é de usurpação e não visa o sumo bem; ora, caso o papa detesse todo o poder, neste sentido o usurpando, visto que ele não é seu por direito, o Pontífice estaria promovendo um dos piores governos, a tirania. A tirania papal castraria a liberdade dos fiéis, dotados por Deus, de liberdade e razão. Pelo fato de o principado do papa não ser semelhante

³³⁴ Brevilóquio, livro II, cap. 4, trad. De Boni, p. 49.

³³⁵ Ockham se refere à Aristóteles.

³³⁶ Arrolados a esta defesa ainda podemos citar:

“Demonstra-se pois que alguém é pastor, somente se guardar as ovelhas, protegendo, defendendo e vigiando, se não procurar os ganhos terrenos, mas os celestes, se não defender seus interes-ses, mas os dos outros, de tal modo que não deseje o episcopado pela ambição do dinheiro, mas para aumentar a fé do povo, a fim de que com os fiéis e para eles receba a retribuição eterna”.

[...]

“Destes textos conclui-se que o bispo de Roma, se quer ser considerado como o primeiro entre os bispos, deve procurar não a própria honra, para poder dizer que tem a plenitude do poder sobre todos os fiéis, mas a utilidade dos outros, de tal modo que só se atribua o poder considerado necessário e útil aos fiéis; não existindo, pois, a mencionada plenitude”.

[...]

“Ora, foi visto acima que o papa não recebeu de Deus o poder para a destruição, mas para a edificação dos fiéis. Segue-se, pois, que o papa não recebeu de Cristo tal plenitude do poder”. (*Brevilóquio*, livro II, cap. 5, trad. De Boni, p. 51-53).

ao tirânico, já que seu principado se assemelha ao paterno; finalmente, porque “[...] na pessoa dos apóstolos foi interdito ao papa e aos demais prelados exercer sobre os fiéis, em quaisquer assuntos, tanto poder quanto os reis e príncipes exercem sobre seus súditos.”³³⁷

Estes são uns dos principais argumentos contestatórios à plenitude do poder papal, reintero a importância dada pelo filósofo a liberdade, esta noção está no âmago de sua teoria, a qual ele recorre em várias ocasiões. Para ele, a liberdade pertence à constituição do homem, é um direito natural do indivíduo e do cristão e, como tal, não poderia ser restringida por leis positivas de nenhuma proveniência, seja eclesial ou não. Isso porque o papa não pode tirar de alguém os direitos que não foram concedidos por ele. Para fundamentar sua ideia, é retirada da Sagrada Escritura as palavras do Apóstolo: “a religião cristã não priva a ninguém de seu direito”³³⁸, o que leva a concluir que “não pode privar as outras pessoas de gozarem das liberdades, as quais lhes foram concedidas por Deus ou pela natureza”³³⁹.

Este talvez seja o ponto de maior oposição entre Ockham às pretensões de *plenitudo potestatis*, isto porque, no *locus* dele, “onde existe plenitude de poder, a liberdade passa de direito fundamental a simples concessão; o homem passa da situação de livre à de condicionalmente livre ou de escravo”³⁴⁰. O ‘princípio liberdade’, isto é, nesta concepção, a própria lei cristã se distingue da lei judaica, desse modo, por ela, ninguém é levado a escravidão, nem mesmo é imposto jugo pesado sobre as costas de outrem, ou mesmo, cerimônias de culto exterior, tão pesadas como eram as do culto judaico³⁴¹, pelo contrário, ela é aquilo que parte da vontade humana³⁴². Por tudo que fora expresso até aqui, constitui-se em erro afirmar que o papa possui a plenitude do poder.

³³⁷Brevilóquio, livro II, cap. 17, trad. De Boni, p. 54.

³³⁸Tito 3,1.

³³⁹ Brevilóquio, livro II, cap. 17, trad. De Boni, p. 70.

³⁴⁰DE BONI, Luís Alberto. *O não – poder do papa em Guilherme de Ockham...*, *Op., cit.*, pp. 126.

³⁴¹Tito 3,1.

³⁴¹ “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 tão grande quanto o que oprimia os judeus”. (Brevilóquio, livro II, cap. 4, trad. De Boni, p. 49).

³⁴²Ockham, então, defende a limitação do poder papal e chegou a expor estes limites. Esses são alguns:

“O sumo sacerdote da lei antiga, além dos preceitos cerimoniais, sacramentais e judiciais expressos na lei, não podia prescrever ou estatuir ao povo novas tradições, principalmente se notórias por serem onerosas; assim também o sumo sacerdote da lei evangélica, além do que está prescrito no Novo Testamento, não pode introduzir novidades, principalmente se onerosas e graves aos fiéis, se não houve culpa por parte deles, nem necessidade urgente ou manifesta utilidade, para que a lei nova não seja de maior servidão que a antiga.”

[...]

“nada se pode impor contra a vontade dos que a observam, ainda mais se grave e que represente uma supererogação, ou que não seja de expresso direito natural ou divino, se não for por culpa deles, ou em caso de necessidade urgente e de manifesta utilidade. (Brevilóquio, livro II, cap. 17, trad. De Boni, p. 70).

[...]

O referido ponto, esclarecido como certo, nos coloca em reflexão - segundo o pressuposto ockhamiano, eis que esta liberdade definida pela lei perfeita, a lei cristã ou liberdade cristã/religiosa pode, também, ser entendida como liberdade política?

3.3 – A liberdade cristã como prática política.

Na análise do professor William Saraiva³⁴³, a liberdade evangélico-cristã, no *corpus ockhamiano*, deve ser entendida duplamente, como liberdade religiosa e política, apesar de haver interpretações que digam o contrário³⁴⁴. Concordamos com a posição do supracitado professor, visto que ao defender a liberdade evangélico-cristã, mesmo sendo uma lei religiosa, espiritual, Ockham não estipulou que lei libertasse o ser humano apenas espiritualmente. Neste sentido, não existe condições ou cláusulas que exponha ou defina a unicidade para esse fim, o que subentende que a liberdade pode ser entendida, tal qual ao espaço temporal, isto é, político³⁴⁵.

O Menorita Inglês procura evidenciar em meio à dialética – mestre e discípulo – que a noção de *libertas* vai além do viés religioso. Destarte, não seria o papa o possuidor da plenitude do poder, mas a liberdade evangélico-cristã é que possui essa plenitude, como pode ser observado nos comentários de Guilherme de Ockham a *Segunda Carta de São Paulo aos*

“Se o papa tivesse o poder de nesses casos instituir leis obrigatórias para os cristãos contra a vontade deles, poderia obrigar um fiel a, contra a vontade, entrar para uma ordem religiosa, ou impor a alguém um jejum contínuo a pão e água, mesmo fora do caso de necessidade extrema, ou obrigar arbitrariamente outrem a renunciar à propriedade de todos os seus bens. Poderia assim, por direito, oprimir os cristãos com maiores deveres do que foram oprimidos os judeus, o que manifestamente se opõe à liberdade evangélica”. (*Idem*, grifo nosso, p. 78-79).

³⁴³ Cf. SARAIVA, William. A liberdade religiosa e política: um estudo a partir do III Dialogus de Guilherme de Ockham. 2017. 85 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017.

³⁴⁴ “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, apud. SARAIVA, William. *A liberdade religiosa e política...*, *Op., cit.*, p. 65).

³⁴⁵ Muitos pesquisadores de Ockham reafirmam tal premissa:

“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...*, *Op., cit.*, p. 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 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 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).

Coríntios: “[...] “Onde está o Espírito do Senhor, aí há liberdade”³⁴⁶, extraindo o juízo de que a liberdade é colocada em sentido amplo³⁴⁷. Portanto, o Apóstolo entende que onde está o Espírito do Senhor, não há somente a liberdade da servidão oriunda 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.

A liberdade cristã da Nova Lei, segundo Ockham sustenta o ideal de que “por força da lei evangélica, ninguém era levado a uma escravidão maior do que aquela que havia na Antiga, isso, em razão da lei evangélica, ninguém pode se tornar escravo do papa³⁴⁸”. Dito isso, segundo o Menorita inglês, a plenitude do poder papal é oposta a liberdade, pois “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”³⁴⁹. Ockham, ao analisar as ações de João XXII, e os absurdos, em sua ótica, dos quais o papa poderia cometer no campo secular caso tivesse o pleno poder, enfatiza o aspecto político da Antiga Lei, e conseqüentemente, 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 jeito³⁵⁰.

Os argumentos buscavam evidenciar que a *libertas christiana (vel evangelica)* não representaria somente o campo religioso, mas é também político. O professor William expôs em sua dissertação uma interpretação, que concordamos, na qual defende um duplo sentido ao tratar sobre a lei evangélico-cristã e sua libertação da Lei Mosaica, em primeira instância, esta libertação se dá em cunho espiritual, da observância dos preceitos mosaicos, à exemplo a circuncisão; mas também liberta, temporalmente (segunda instância), da magnitude desta servidão que havia na lei mosaica, isto é, liberta de toda e qualquer servidão exterior, seja igual

³⁴⁶ Cf. *Coríntios* 3, 17.

³⁴⁷ “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” (Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 92).

³⁴⁸ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 7, trad. Souza, p. 93.

³⁴⁹ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 5, trad. Souza, p. 87

³⁵⁰ *Idem*.

ou de maior peso do que aquela que havia na Lei de Moisés³⁵¹. Entretanto, não se deve atribuir a princípio de emancipação àqueles que, por sua vez, for escravo ou servo por força de outras legislações ou por outra razão que não a lei cristã.

A questão aqui exposta tem como pano de fundo os fatores que levam alguém a escravidão, e mesmo se por algum motivo lícito e justo alguém se tornar escravo ou servo de outrem, a lei cristã não será, por isso, anulada, uma vez que, a mesma, consiste na negação da coerção e do constrangimento externo, desse modo, caso alguém fosse levado à condição servil, a liberdade evangélica não seria anulada. Todavia, por mais que a liberdade de ninguém pode ser tolhida, a lei evangélica não liberta absolutamente de toda e qualquer servidão, isto é, não alforria os que já estariam nessa condição, mas é uma liberdade perfeita, e não perfeitíssima, pela lei, ninguém poderá ser escravizado³⁵². Vale relembrar os quatro sentidos ockhamianos de liberdade, elencados por Léon Baudry citados no início desta pesquisa³⁵³; ora, é perceptível a aceção de liberdade como ausência de coerção e/ou constrangimento externo nesta questão³⁵⁴. Desse modo, a *lex evangelica* não pode legitimar qualquer forma de dominação ou opressão que prive, seja o cristão, o pagão ou o infiel da inalienável liberdade concedida a todos por Deus e pela natureza.

Não só os direitos dos imperadores, dos reis e de outros devem ser excetuados do poder concedido a Pedro e a seus sucessores por aquelas palavras de Cristo: "Tudo o que ligares", mas também as liberdades concedidas aos mortais por Deus e pela natureza, de tal modo que o papa nada pode impor de oneroso, principalmente notório, a quem quer que seja que não se submete de modo especial a ele, se para tanto não houver causa nem culpa³⁵⁵.

Sobre estas preposições, colige que a liberdade não se restringe apenas ao espiritual, mas é amplificada ao campo político, visto que, termos como escravidão e/ou servidão são a priori civis e seculares, e a posteriori, espirituais. O que é também explicitado nas *Oito questões*:

[...] 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,

³⁵¹ SARAIVA, William. *A liberdade religiosa e política...*, *Op., cit.*, p. 69.

³⁵² “[...] 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).

³⁵³ Conferir: Introdução, nota 11.

³⁵⁴ Cf. BAUDRY, Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham, p. 135.

³⁵⁵ Brevilóquio, livro II, cap. 17, trad. De Boni, p. 76- 77 (grifo nosso).

ela não implica em tanta servidão quanto houve na lei mosaica no que concerne às cerimônias e às práticas exteriores³⁵⁶.

Estes argumentos coligem a compreensão sobre a plenitude de poder defendida pelos Sumos Pontífices romanos, estes que, buscavam legitimar o uso dos poderes - espiritual (religiosa) e temporal (política) – em uma única pessoa, o papa. Ockham, por sua vez, colocou em xeque tais argumentos. Ora, a liberdade evangélico-cristã (*lex christiana est lex libertatis*) é, justamente, o princípio que refuta a plenitude do poder reivindicado pelos pontífices, regularmente, em ambas as esferas, logo, a liberdade na concepção do *corpus ockhamiano* demonstra que a liberdade religiosa é também política, pois se fosse unicamente espiritual, não poderia impugnar o pretense poder temporal dos papas; mas só seu poder espiritual.

Diante do exposto, é possível perceber a partir das obras políticas do frade que a liberdade evangélico-cristã pode ser entendida não em único sentido, mas em três, sendo o primeiro, como liberdade religiosa, espiritual, com a função de libertar os cristãos da servidão do pecado; o segundo, com liberdade político-religiosa, por libertar os cristãos da Lei Mosaica, ou seja, a lei de Moisés. Aqui, podemos entender a libertação em dois sentidos, em relação ao saber religioso (ritualístico, litúrgico e espiritual) e político (temporal, secular e civil); e ainda, como terceiro, sendo a noção de liberdade essencialmente política, a qual expõe que ninguém pode ser escravizado, nem submetido à servidão nem subjugado por qualquer mortal, seja o líder religioso e vigário de Cristo, papa. Tampouco, a liberdade não alforria o sujeito que já for escravo ou servo por força de outras legislações ou por outra razão que não a lei cristã.

3.4 – Entre *regnum* e *sacerdotium*, perspectiva de poder no pensamento do franciscano inglês.

Espiritual e temporal, *sacerdotium* e *regnum*, dois âmbitos da mesma problemática: o governo da *respublica christiana*. Sabe-se, a partir do exposto que, na concepção do Sacerdócio, o “Império é só mais um reino entre os outros”³⁵⁷, já na perspectiva do Império, essencialmente com seus representantes cercados de administradores competentes, expressavam o direito de jurisdição dentro de seus territórios. Cabe refletirmos que apesar destas disputas, ambos os lados estavam, de certa forma, preocupados com o controle do

³⁵⁶Oito questões, questão I, cap. 6, trad. Souza, p. 41 (grifo nosso).

³⁵⁷ Cf. GUENÉE, Bernard. O Ocidente nos Séculos XIV e XV - os Estados. São Paulo: Pioneira, 1981, p. 54.

homem (*homo christianus*), o indivíduo que, em seu estatuto político, associa o cristão e o súdito.

Como já afirmado, a postura de Guilherme de Ockham em relação à *plenitudo postestatis papalis* é de crítica, mas isso não significa dizer que ele se encaixe no campo do naturalismo exacerbado de Marsílio de Pádua em que subordina a Igreja ao “Estado”, visto no *Defensor Pacis*, obra que, aliás, ele conhecia muito bem. O *Venerabilis Inceptor* teve o mérito de apresentar uma *via media*. Mas o que isso significa? O princípio de não supremacia de nenhum dos poderes, independentemente de sua natureza ou origem, mas a abertura de uma perspectiva não só para a autonomia de ambos nas suas respectivas esferas de atuação, mas também, para a colaboração recíproca das autoridades seculares e eclesiásticas em virtude do bem-comum.

O franciscano defende a independência do poder imperial, desse modo, não o dessacralizou; afinal, todo poder vem de Deus. Como analisamos, a essência é originada em Deus, mas é efetivada pela razão e vontade dos homens. “[...] para Ockham a efetivação daquela capacidade de escolher alguém como chefe político de uma comunidade, ocorria normalmente quando os seres humanos, atentos à recomendação da inteligência agiam nesse propósito”³⁵⁸. Essa defesa é observada por renomados estudiosos de Ockham:

Aunque Occam defendía la independencia de los jefes y de los gobiernos temporales del poder de la Iglesia, no sostenía en modo alguno el absolutismo político. El principio filosófico y jurídico sobre el que se apoyaba era que todos los hombres nacen libres y tienen el derecho natural de elegir los propios gobernantes, comparable al derecho natural de la propiedad privada.³⁵⁹

Entretanto, a Igreja buscava afirmar-se diante do poder temporal, lutar pela sua jurisdição em uma Europa fragmentada. Unificar os poderes em um único campo seria deter o poder e a suprema autonomia sobre tudo e todos. Porém, cada vez mais, se tornava difícil o exercício do poder em todos os reinos que emergiam e conquistavam a soberania em seus territórios. Ockham, por sua vez, não aceitou, bem como, não atribui a plenitude do poder ao pontífice no âmbito político, nem mesmo no âmbito espiritual. O poder do papa, segundo ele, deve referir-se ao *ministrativus*, ou seja, um poder de serviço, não dominativo. A fim de explicar a autoridade política, o Menorita parte de argumentos uma vez utilizados em suas teorias sobre

³⁵⁸Cf. José A. de C. R. de. *As Idéias de Guilherme de Ockham... Op., cit*, p. 310-311.

³⁵⁹MERINO. História de la Filosofía Franciscana, p. 363. In. BARRIEL, M. S. Regnum e sacerdotium no pensamento franciscano medieval. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano IV, n. 12, janeiro 2012 - ISSN 1983-2850, p. 9.

a propriedade. O ponto chave desse argumento circunda a ideia de *dominium*, aqui entendido como um conjunto de direitos pessoais, de realidades passíveis de serem apropriadas. “El *dominium* para el maestro inglés implica tanto el derecho de disponer o de reivindicar algo ante um tribunal como el derecho de poder gobernar sobre personas o cosas”³⁶⁰. Desse modo, a atribuição do poder temporal e a propriedade privada (questão da pobreza) partem, portanto, do mesmo princípio. Ora, se Deus concedeu o domínio ou de propriedade aos seres humanos, é porque lhe são necessários e indispensáveis à sua realização, enquanto vivem neste mundo³⁶¹, e caberia ao representante do poder secular lidar com o domínio das coisas seculares.

Portanto, o poder de apropriar-se das coisas temporais (foi dado por Deus ao gênero humano, a uma pessoa, a pessoas ou a um colégio; e por razão semelhante foi dado por Deus, sem o ministério e a cooperação humana, o poder de instituir chefes com jurisdição temporal, pois a jurisdição temporal pertence ao número daqueles bens necessários e úteis para viver-se bem e politicamente, segundo testemunha Salomão (Pr 11,14): "Onde não há governador, o povo se dispersa".³⁶²

Desse modo, cabia ao povo, após a expulsão de Adão e Eva do paraíso³⁶³, escolher chefes políticos, e instituí-los de poder para castigar os maus, a fim de que a ordem e a paz social pudessem ser conservadas, visando o viver bem. Assim, pode-se afirmar que Deus também deu aos seres humanos em geral o poder para instituir líderes ou chefes sobre si mesmos³⁶⁴, justificando a independência do poder *regnum*.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 9.

³⁶¹ “Quanto ao domínio dado aos primeiros homens, para si e para sua posteridade, diz Gn 1, 27s: “Criou-os homem e mulher. Deus os abençoou e disse: ‘Frutificai e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a. Dominai sobre os peixes do mar, sobre os pássaros dos céus e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra’. Deus disse: ‘Eis que eu vos dou toda a erva que dá semente sobre a terra, e todas as árvores frutíferas contendo em si mesmas a sua semente, para que sirvam a vós de alimento’. Quanto ao poder de apropriar-se das coisas temporais, tem-se ao menos de modo implícito em Eclo 17,1s, onde se lê: “Deus criou o homem da terra, formou-o segundo a sua própria imagem; e o fez de novo voltar à terra. Revestiu-o de força segundo a sua natureza”. E diz a seguir: “E deu-lhe domínio sobre tudo o que está na terra”, isto é, deu a ele e a sua posteridade o poder de dispor das coisas terrenas, que a reta razão apontar como necessárias, convenientes, decentes e úteis não só para viver, mas para bem viver. Por isso acrescenta a seguir: deu-lhes “inteligência, língua, olhos, ouvidos e juízo para pensar”, coisas que são necessárias e úteis para bem viver tanto a vida solitária quanto a política, e na comunidade perfeita.” (Brevilóquio, livro III, cap. 7, trad. De Boni, p. 112).

³⁶² *Idem*, p. 113.

³⁶³ A referência a Adão e Eva se dá pela própria ótica do franciscano, o qual entende que após a expulsão do paraíso, os descendentes destes tornaram-se propensos a fazer o mal, sendo necessário ao viver bem alguém que pune os maus no meio temporal.

³⁶⁴ “[...] primeiramente deve-se saber que o poder de instituir leis e direitos humanos esteve no princípio e de modo principal no povo, e o povo depois o transferiu ao imperador. Assim, os povos, os romanos, por exemplo, e outros, transferiram para outros o poder de instituir leis, às vezes para os reis, às vezes para outros de dignidade e poder menor e inferior. Isto pode ser demonstrado não só pela história e pelas crônicas, mas em parte também pela Sagrada Escritura. Contudo, por amor à brevidade, não o farei. Disto, porém, conclui-se evidentemente que os direitos humanos não foram somente os direitos dos imperadores e dos reis, mas também dos povos e de outros, que receberam dos povos o poder de criar e constituir direitos, e, além disso, são direitos humanos os costumes

Objetivando criticar as posturas do papa João XXII (e, posteriormente, de seus dois sucessores, Bento XII e Clemente VI), a fim de defender o poder imperial e civil em geral, e, paralelamente, atacando a posição destes acerca dos Espirituais Franciscanos, os tratados políticos de Guilherme de Ockham estabelecia, em suas linhas fundamentais, uma valorização do poder temporal. A fórmula para essa execução foi a negação de uma supremacia do poder (um sobre o outro), e essencialmente, o limiar estabelecido para qual fossem o poder do imperador e os poderes civis em geral por intermédio do estabelecimento de limites ao poder papal. Ora, ao papa não cabe assuntos seculares, visto que a ele não cabe o uso de coerção.

No livro 1 da *Terceira parte do Diálogo*, a partir do pedido do discípulo, o mestre (Ockham) expõe o que cabe ao Vigário de Cristo, sendo argumentos claros e sucintos; as coisas seculares devem ser administradas pelos governantes civis e as espirituais, pelo sumo pontífice, assim, o papa poderia corrigir e punir os pecadores, o que compete ao poder espiritual que possui, bem como as causas que se relacionam com Deus concernem ao papa em virtude de seu poder espiritual. Entretanto, é, de fato, nos capítulos 16 e 17, que é definida a posição do frade ante ao poder:

[...] 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.³⁶⁵

O mestre ainda busca delinear como esta opinião deve ser entendida. Pelo ordenamento de Cristo, o papa não pode intervir, regularmente, em assuntos seculares, como já pontuamos, isto porque, competem aos leigos (imperadores, reis, príncipes e outros), todavia, em caso extremo, e por vezes perigosos, o papa pode fazer interferência, como quando houver: perigo para os cristãos, risco de subversão da fé e/ou conversão para o mal e, essencialmente, quando não houver nenhum leigo disposto e capaz de enfrentá-las; nestes casos o papa poderia, por direito divino, fazer tudo que a reta razão lhe ditasse como proveitoso ao bem comum e à

louváveis e úteis introduzidos pelos povos. Por isso, como o poder de apropriar-se das coisas temporais foi dado por Deus ao gênero humano, as coisas temporais, possuídas por direito humano, podiam ser possuídas não só pelas leis dos imperadores e reis, mas também pelos costumes louváveis e úteis e pelos direitos e ordenações humanas introduzidos pelos povos e por aqueles que receberam dos povos poder e autoridade. E de fato, antes que existissem imperadores e reis, inumeráveis domínios próprios foram possuídos por tal direito humano[...]" (Brevilóquio, livro III, cap. 14, trad. De Boni, p. 121).

³⁶⁵ Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, p. 112 (grifo nosso).

preservação da fé.³⁶⁶ Ou seja, somente em uma dada circunstância, não havendo nenhuma outra autoridade que pudesse governar a Cristandade em matéria temporal, o papa poderia dispor arbitrariedades sobre este.

Correlativo ao proposto, Ockham ainda compreende que o pontífice também não teria a plenitude do poder nem mesmo na esfera espiritual, visto que, com base na lei divina, o papa não pode impor super-rogações aos fiéis, sem motivo razoável e seu poder não pode ser maior do que àquele que tudo originou.

[...] não se pode demonstrar que o império provém do papa, pois Cristo não entregou todo seu poder a nenhum vigário, visto que isto não era conveniente nem ao vigário, a fim de que, cheio de soberba não caísse na armadilha do demônio, nem aos súditos, a fim de que, para o mal deles, não lhes fosse imposto legalmente algo de insuportável por um homem talvez estulto e ímpio.³⁶⁷

O autor exalta a superioridade do poder divino, dado por Deus à Cristo, constatadas no Evangelho de Mateus: “Todas as coisas me foram dadas por meu ‘Pai’”³⁶⁸; todavia, ao receber o poder d’Ele é ter poder sobre todas as coisas: “Toda autoridade me foi dada no céu e na terra”³⁶⁹ não significa que o papa, por ser Vigário de Cristo, pela sucessão petrina também teria poder sobre todas as coisas, dito isso, não se pode afirmar que o poder de que dispõe o papa seja igual ao de Cristo, segundo a interpretação ockhamiana o que deve ser lembrado é que estas palavras são dirigidas a Cristo e não ao sucessor de Pedro,³⁷⁰ por este motivo, ele afirma

³⁶⁶ “[...] por força da lei divina ou mediante uma disposição de Cristo, o papa não pode se intrometer na organização dos assuntos seculares, posto que convém e compete que esses assuntos sejam administrados pelos leigos, exceto quanto ao direito de receber dos leigos os bens temporais necessários ao seu sustento e ao desempenho do seu ofício e, por isso, ele não recebeu de Cristo o poder de dispor e organizar regularmente os assuntos seculares, os quais se sabe que são da competência dos reis, dos príncipes e de outros leigos. Entretanto, ocasionalmente ou num dado caso, a saber, quando os assuntos seculares forem tratados pelos outros com risco de perigo à comunidade dos cristãos ou da subversão da fé, ou num caso similar em que se convertessem para o mal e não houvesse algum leigo que quisesse e pudesse evitar esse perigo, e na hipótese de ele ser iminente, por força da lei divina, o papa teria o poder de fazer qualquer coisa na esfera temporal que a reta razão lhe ditasse como necessária a ser feita em proveito do bem comum, da preservação da fé. E, assim, em tal caso, de certo modo e condicionalmente, o papa teria a plenitude do poder sobre a esfera temporal, não porque os bens temporais, então, se tornariam dele quanto à propriedade e ao senhorio, nem que poderia dispor desses bens conforme o seu arbítrio, mas porque não havendo ninguém, nem um rei nem um outro leigo que pudesse fazer algo a respeito de qualquer assunto temporal que, então, o papa não o pudesse fazer, se fosse proveitoso fazer isso e não houvesse um outro que convenientemente pudesse fazer tal coisa, nesse caso, (o papa) não teria simplesmente a plenitude do poder sobre a esfera temporal, mas a teria apenas de certo modo e ocasionalmente”. (Terceira Parte do Diálogo, tratado I, livro I, cap. 16, trad. Souza, p.112-113)

³⁶⁷ Brevilóquio, livro III, cap. 14, trad. De Boni, p. 174.

³⁶⁸ *Mateus* 11, 27.

³⁶⁹ *Mateus* 28, 18.

³⁷⁰ Para mais: SILVA, Cleiton Pereira da. *A lógica do poder na perspectiva de Guilherme de Ockham...*, *Op. cit.*, p. 62.

que “por estes textos e outros semelhantes, não se pode demonstrar que o poder do papa é igual ao poder de Cristo”³⁷¹.

Por esse motivo, sabendo que o poder do papa não é igual ao poder de Cristo, ele (Pontífice) somente em casos muito específicos poderiam ordenar sobre o campo espiritual e secular, como em razão de algum delito ou por extrema necessidade, ademais, suas ações não poderiam causar perigo a nenhum indivíduo. Vale ressaltar a dificuldade que o próprio biografado encontrou em determinar os casos particulares e concretos, entretanto, deveria saber que o império não provém de seu poderio e que o mesmo é válido e independente tal qual o seu.

A partir da perspectiva histórica, a concepção de delimitar as esferas de atuação do *regnum* e do *sacerdotium*, estabelecida pelo frade inglês e por alguns de seus contemporâneos, revelou-se excepcionalmente original. E, no entanto, tratava-se de concepções radicadas nas condições históricas do século XIV. Como partícipe direto de alguns dos principais eventos da querela entre papa e imperador, o franciscano defende a independência dos poderes, já que ambos viriam de Deus na perspectiva ockhamiana, entretanto, os poderes possuíam atribuições terrenas. Desse modo, é preciso entender que, ao contrário daquilo que é divino, os poderes terrenos possuem limites, e eles precisam ser estabelecidos. As coisas divinas são eternas e ilimitadas, as coisas terrenas comportam limites e possuem uma dada extensão como o poder do papa e do imperador. A autoridade neste sentido é provinda de Deus, porém, a razão humana deveria efetivar os poderes recebidos, visto que estes poderes existem em prol da necessidade humana.

Com efeito, a ideia de um consenso social, a qual cria uma espécie de contrato a fim de constituir os governantes e atribuir-lhes o poder, representava um momento de inovação e de mudanças de costumes à sociedade cristã medieval. Segundo a historiadora Ana Paula Magalhães:

A concepção de que o poder não se originava nem exclusivamente da lei divina e tampouco meramente da lei natural, mas tinha por origem direta o povo – tal pressuposto transformava Ockham num possível fundador (embora de maneira absolutamente involuntária) da ciência política³⁷².

Dito isso, entende-se que, na concepção ockhamiana, Império e Igreja são poderes universais, visto que são amplos no interior da cristandade. No entanto, tudo se relaciona com

³⁷¹ Brevilóquio, livro III, cap. 14, trad. De Boni, p. 158.

³⁷² MAGALHÃES, A. P. T. *O papado avinhonense e os poderes civis...*, *Op. cit.*, p. 242 (grifo nosso).

a origem e o exercício do poder; ora, de fato a origem é divina, mas seu exercício é temporal, e sua causa primeira, o povo; ademais, eles têm a função de delegação do poder, visto que ele é uma investidura.

Em suma, reiteramos novamente que, nas relações de poder entre o imperador e o papa, e a partir de sua origem, Ockham defendia o que podemos chamar de dualismo político, a equilibrada relação de harmonia entre ambos em prol do sumo-bem. Sem uma hierarquia, nem mesmo subordinações, mas um trabalho em esferas e de reciprocidade, desse modo, toda a coletividade se beneficiaria e o Império e o Papado não estariam reduzidos à uma longa disputa desgastante pela hegemonia sobre a cristandade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A elaboração desta pesquisa traz consigo contribuições em diferentes campos, primeiramente como fruto acadêmico do saber, disseminar o conhecimento, repensar verdades, deixar perguntas, e outra no campo pessoal, enquanto profissional da área da educação, e entusiasta da Filosofia. Debater conceitos filosóficos como liberdade, princípios antropológicos, políticos, éticos é refletir sobre o desdobrar do tempo no passado, presente e futuro, imperativo a todos. A pesquisa trouxe algumas dificuldades ao longo de sua realização, entretanto muitos dos objetivos e hipóteses articuladas foram alcançadas, algumas modificadas e/ou descartadas, tudo isso contribuiu para a melhoria desta Dissertação de Mestrado.

A *plenitudo potestatis* à luz do pensamento ockhamiano, é um tema que, de fato, foi analisado pelo olhar histórico, e filosófico, por grandes pesquisadores; no entanto, o que seria do conhecimento se nós, enquanto pesquisadores acreditássemos que existe uma verdade absoluta? Talvez não chegaríamos as invenções e na cientificidade de hoje. De todo modo, algo é certo, a importância da hermenêutica é percebida, na maior parte das vezes, pelo pesquisador ao “fim” de sua pesquisa. O *corpus Ockhamiano*, dentro deste contexto histórico, já foi analisado apenas com seus vieses teológicos, o que faz sentido, ele era um clérigo, estudioso da teologia, mas também um filósofo, o que justifica a relevância dos estudos sobre ele nesta área. Todavia, a ideia, seus pressupostos metafísicos e suas obras se dão em um espaço e tempo específico, daí a necessidade da história. Se é ensinado nas escolas que não podemos retirar tais características do teórico, do momento em que vive, isto é, de seu contexto; ora quando nos debruçamos no estudo ockhamiano isso se mostra com maior sentido.

Como filósofo do período medieval, essencialmente da corrente escolástica, seguiu a visão de seu tempo, os temas e debates que estavam em voga quando desenvolveu a sua filosofia, e foi conduzido a se inteirar das questões políticas, visto sua necessidade de ter comparecido a sede do papado em Avinhão, a fim de esclarecer suas ideias à Cúria Romana. Neste interim, se envolveu na querela da pobreza e conjuntamente, na do poder, fugindo com seus confrades em busca de defesa oferecida por Luís IV da Baviera, iniciando a escrita de suas obras políticas.

Mesmo que não tenhamos o objetivo de delinear axiomas inquestionáveis, o qual não é possível, vale esclarecermos algumas lacunas, uma delas referente a postura adotada pelo franciscano. Guilherme de Ockham não foi um revolucionário, pelo contrário, tinha grande respeito pelas leis e costumes e, sobretudo, pela Igreja. Todavia, criticava qualquer forma de

autocracia por ser contrária ao respeito à liberdade. Segundo seu juízo, o papado de *Avignon* extrapolara suas prerrogativas. Era preciso teorizar sobre os limites das atribuições do papa, bem como sobre o controle que o concílio deveria exercer. A tese do *Venerabilis Inceptor*, pelo ponto de vista político e ético, é a de que a interpretação das regras da política deve seguir os parâmetros racionais naturais ao indivíduo, esta é, a melhor escolha quando se refere a tais pontos. Em casos de ditames religiosos, oriundos da Sagrada Escritura, os mesmos só devem ser aceitos se interpretados a luz da razão. Desse modo, não se deve agir neste campo por mera vontade do papa.

Quando se tratava sobre os motivos que levaram Ockham a escrever seus tratados, a saber, a disputa entre o papa João XXII, eleito papa em 1316 e o imperador Luís IV da Baviera, eleito pelos príncipes eleitores em 1314, a qual tange a questão de sucessão ao trono imperial e, também, o conflito entre o papa e os franciscanos, sobretudo o grupo dos espirituais, acerca da pobreza evangélica franciscana; bem como, a concepção do filósofo é que em nenhum destes pontos levantados vale de uma vontade específica do papa, por meio de decretos papais, e sim de caráter teórico, que devem ser resolvidos pelas ferramentas da razão. Por assim dizer, a série de conflitos pelos quais Ockham se encontra não foram fruto de um acidente pessoal, é parte da história da filosofia medieval.

Podemos dizer que Guilherme de Ockham promoveu uma ruptura com os teóricos da Idade Média central, que propuseram o modelo de sociedade cristã pautada na *Ordo clericalis* – ordem clerical – sobre a *Ordo laicalis*, ordem laica. Os intelectuais daquele momento no Medievo, influenciados da teoria neoplatônica traduziam uma hierarquia entre uma ordem celeste, superior e a ordem terrestre, inferior, desse modo, aquilo que é natural seria subordinado ao espiritual, inclusive os poderes. Esta premissa vigorou pelo período reformista (século XI-XII), vivo nos discursos a fim de tornar a Igreja independente e superior; ora, Ockham não concordou com estes discursos, que ao longo dos séculos foram se transformando em uma doutrina. Apesar de defender a dualidade no campo do poder, ele não afirma a administração do secular por parte do espiritual, ademais, os segmentos do poder, bem como seus representantes, possuem atribuições terrenas, visto que foram constituídos em função de necessidade concreta, em prol dos indivíduos.

Quando o filósofo se viu dentro destas querelas, surgiu com um principal argumento amplamente presente em sua produção que remonta aos campos da filosofia e lógica. Ele o utiliza para defender a pobreza-evangélica franciscana e contra a pretensão papal a *plenitudo*

potestatis, dentro das preposições políticas. Faz uso a liberdade da lei evangélica que atinge todos os cristãos.

Os dilemas políticos em torno da relação de liberdade e poder se estendem até a atualidade. Esse debate parte de constituições pelas modernas democracias. Aqui se vê a atualidade de Ockham. Para o Menorita inglês, a intenção do papa em possuir a plenitude do poder nas duas esferas, era uma equívoca interpretação da doutrina cristã, visto que o poder do pontífice é limitado por ser terrestre, a qual, também seria ilegítimo, uma vez que a relação do papa e dos cristãos é dialética, ou seja, o papa só possui poder porque existe o conjunto de individuais que formam a Igreja (universal). Isso é válido ao imperador da mesma forma. O que observamos em Ockham é a importância dada ao indivíduo, este é a causa imediata do poder - o povo. Desse modo, se tratando de poderes terrestres, este só existe *a posteriori*, isto é, em função de um povo, na posição pastoral, isto é, visando o viver bem deste povo, em suma, o bem-comum.

Neste processo, o frade, por meio de seus escritos e ensinamentos, mostrou a população que era possível entender sobre a vida social, política e do universo como todo, e que o entendimento acerca deles dependia dos próprios indivíduos, do uso da sua razão. A partir da defesa do ser humano como ser de razão e liberdade como assegura Manfredo Oliveira, “[...] ser humano, ser da transcendência e do engajamento, em seu cerne, não simplesmente tem liberdade, mas é no mais profundo de si mesmo liberdade”³⁷³, e por ser um direito inalienável, tal liberdade não pode ser retirada ou amenizada por um ser que possui poder a serviço dos indivíduos. A referida defesa da liberdade representa o fundamento de não contradição já conhecido pela filosofia aristotélica, ora se o papa possuísse a plenitude do poder não se seria possível a efetivação do direito natural do povo, sua liberdade, isso se dá por plenitude de poder e liberdade serem contraditórios. Desse modo, o melhor panorama teológico político seria cada uma das partes (espiritual e secular) apropriarem-se de sua finalidade original promovendo um regime de mútua colaboração.

Com efeito, é mister dizer que os intelectuais influenciaram nas transformações do pensamento dos seres humanos. Eles obtiveram a função de ensinar de forma reflexiva, em outras palavras, eram professores de seu tempo, medievais, buscavam desenvolver nos alunos o uso do pensamento e da reflexão, a princípio, nas escolas urbanas e depois dentro das universidades, o que Ockham buscou fazer. Os seus ensinamentos favoreceram o questionamento sobre o mundo e a observação da natureza, o que conduziam a formulação da

³⁷³OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética, direito e democracia. São Paulo: Paulus, 2010, p. 139.

consciência histórica dos alunos. As teorias do Menorita possibilitaram aos indivíduos, um pensamento fundamentado na realidade e na prática, o que fomentarão novas formas de percepção do mundo e da existência do ser humano. Em questões pedagógicas, pode-se ponderar a importância desse estudo, visto que este torna-se relevante devido ao caráter precursor do pensamento ockhamiano em relação a outros pensadores medievais da primeira metade do século XIV. A partir de seus ensinamentos e de seus métodos, várias questões que aparentavam uma veracidade inquestionável, passaram a ser controvertidas e avaliadas com reflexão. Ockham, desse modo, buscou “encorajar o homem a enfrentar a sua própria capacidade de refletir, entender e interpretar as questões do poder divino e do poder temporal”³⁷⁴, entre outros.

Em suma, finalizamos o presente estudo com a consciência da relevância de Ockham, bem como suas obras como chave de leitura de grande valia a compreensão de acontecimentos que marcaram a história, a Igreja, a sociedade e a política, e essencialmente o homem moderno. A análise das obras políticas percebe-se a atualidade destas ideias, um projeto que buscou a garantia do bem comum, dos direitos humanos e negação ao “autoritarismo” em um momento de disputa entre governos, de poderes que só existem sob utilidade do povo.

³⁷⁴ PERIN, Conceição Solange Bution; OLIVEIRA, Terezinha. Guilherme de Ockham: princípio do experimentalismo redefinindo novas ações pedagógicas. Anais da XII semana de Pedagogia e II Encontro de Pedagogos da Região Sul Brasileira da UNIPAR, Akrópolis, Umuarama, v.11, n.4, out./dez., 2003, p. 214-220, pp. 119.

REFERÊNCIAS

FONTES

I. Fontes impressas:

Fontes primárias:

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. 1340-41. Tradução de Luís Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM, Guilherme de. *Terceira Parte do Diálogo*. Trad. José Antônio de C. R. de Souza. Famacão: Ed: Húmos, 2012.

OCKHAM, Guilherme de. *Oito questões sobre o poder do papa*. Tradução, introdução e notas de José A. de C.R. de Souza, (Col. Pensamento Franciscano, vol. 6) co-edição USF/EDIPUCRS. Bragança Paulista/Porto Alegre 2002.

Fontes secundárias:

AGOSTINHO, S. *A cidade de Deus*. V 1 Trad.J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 4. ed. S. Paulo: Paulus, 2002.

Bolla *Quo Elongati* di Gregório IX. In. CAROLI, Ernesto (org.) *Fonti Francescane*, nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare. Padova: Editrici Francescane, 2004.

Bolla *Ordinem vestrum* di Inocêncio IV. In. CAROLI, Ernesto (org.) *Fonti Francescane*, nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze Del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare. Padova: Editrici Francescane, 2004.

Cartas do Sínodo de Worms a Gregório VII (janeiro de 1076). In: BETTENSON. Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. 5ª ed. São Paulo: Aste, 2007. p. 174-176.

CELANO, Tomás de. *Vita Prima e Vita Secunda de São Francisco (I e II)*. Frei José Carlos Pedroso. In-*Escritos e biografias de São Francisco de Assis/Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. Seleção e organização: Frei Ildefonso Silveira, O.F. M e Orlando dos Reis. 8º edição, Petrópolis: Vozes, 1997.

Decreto de Luís IV, *Cunctos Populos* (1328), contra João XXII. In: SOUZA, José Antônio de C. R.; AZNAR, Bernardo Bayona. *Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*. Braga: Axioma, 2016.

GREGÓRIO VII. *Dictatus Papae* (1075). In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média: textos e testemunhas*. São Paulo: UNESP, 2000. p. 128-129.

Ioannes XXII, *Si fratrum*. In: G. Fraille et alii, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. III, Madrid: BAC, 1965.

Ockham, Guilherme de. *A letter to the Friars Minor and other writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Ockham, Guilherme de. *Prova da Existência de Deus*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: abril S.A., 1973/F.

Ockham, Guilherme de. *Opera Theologica*. New York: St. Bonaventure University, 1967-1979.

REGRA BULADA. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). *São Francisco de Assis: Escritos e biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. pp.131-139.

TOMÁS DE AQUINO, *De Regno* (trad. port. Francisco Benjamin de Souza Neto), Editora Vozes, Petrópolis, 1997.

II. Fontes em páginas eletrônicas:

Apparatus Innocentii IV papa in quinque libros decretalium, ed. Francofurtii ad Menum, 1570.

Bula *Exiit qui seminat* de Nicolau III. Versão digitalizada em inglês: <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>. Acesso em: 28 de Julho de 2022.

Bula *Exivi de paradiso* Clemente V. Disponível em: [Historical Documents of the Franciscan Orders \(franciscan-archive.org\)](https://franciscan-archive.org/historical-documents-of-the-franciscan-orders). Acesso em 04 de agosto de 2022.

Bula "Ad conditorem canonum" de João XXII. Disponível em: <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wadc.html> Acesso em: 17 agosto de 2022.

JOHNN XXII. *Quum Inter Nonnullos. Extravag. Ioann. XXII. Tit. XIV. De Verborum Significatione Cap V [1]*", *Decretalium Ccollectiones*, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt Graz, 1959, which was published as as a second volumne of a reprint of the work "Codex Iuris Canonis", ed. B. Tauchnitz, Leipzig, 1879. Disponível em: <http://www.franciscan-archive.org/index2.html> Acesso em: 22 agosto 2022.

BIBLIOGRAFIA:

AGUIAR, Veronica Aparecida Silveira. A construção da norma no movimento franciscano. *Regulae e Testamentum nas práticas jurídicas mendicantes (1210-1323)*. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de história da Faculdade de filosofia, letras e ciências humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

ANDRADE, Maria Filomena. A beatitude no feminino: modelos de santidade e formas de poder. *Discursos: língua, cultura e sociedade*. ISSN 0872-0738. S. 3, nº 2, Abril 2000, p. 71-84.

ARAÚJO, Michele de. Conflitos em cena: Papado, Império e o ideal de pobreza franciscano no embate político e jurisdicional entre João XXII e Ludovico da Baviera. In: *EM NOME DA FÉ: as heresias e sua dimensão política em Portugal e Castela (séc. XIV e XV)*. Tese (de Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História da UNB, Universidade de Brasília, 2019.

BARRACLOUGH, Geoffrey. *Os Papas Na Idade Média*. Lisboa: Editorial Verbo, 1968.

BARBOSA, João Morais. “Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média”. In: *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas – As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média. Homenagem a João Morais Barbosa*. nº 7 – vol. I. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1994.

BARBOSA, João Morais. Fundamentos teóricos da hierocracia no pensamento político da Baixa Idade Média. *Revista da Universidade de Coimbra*, v. XXXVII, p. 149-165, 1992.

BARRIEL, M. S. *Regnum e sacerdotium no pensamento franciscano medieval*. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IV, n. 12, janeiro 2012 - ISSN 1983-2850.

BARROS, José D’Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 15, p. 53-72, dez. 2009.

BARROS, José D’Assunção. História política, discurso e imaginário: aspectos de uma interface. *Seculum – Revista de História*, n. 12, 2005.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*. Rio de Janeiro: Globo. 2006.

BASCHET, Jérôme. Introduction: l’image-objet. In: _____; SCHMITT, Jean-Claude. et BASCHET Jérôme. *L’image. Fonctions et usages des images dans l’Occident médiéval*. Paris: Le Léopard d’Or, 1996.

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

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

- BOLTON, Brenda. A reforma na Idade Média: século XII. Lisboa : Edições 70, 1983.
- BORGES, William Saraiva. A Liberdade religiosa e política: um estudo a partir III Dialogus de Guilherme de Ockham. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.
- BOVO, Cláudia Regina. Em busca da *Renovatio* cristã: simonia e institucionalidade eremítica na correspondência de Pedro Damiano (1041-1072). Tese de (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 2012.
- CERTEAU, Michel de. A Operação Historiográfica. In: CERTEAU, Michel de. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- COELHO, Maria Filomena. A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII). *Locus: revista de história, Juiz de Fora*, v. 22, n. 1, p. 117-137, 2016.
- COELHO, Maria Filomena. Entre Bolonha e Portugal: a experiência política do conceito de *Iurisdictio* (séculos XII e XIII). *Revista da Faculdade de Direito – UFPR, Curitiba*, vol. 61, n. 2, maio/ago. 2016, p. 61 – 93, pp. 62-63
- COLEMAN, J. "Property and poverty", in: B. BURNS(ed.), *Medieval Political Thought*, Cambridge, 1991, p 625 s. M. Mollat, "Pauvres et pauperté dans le monde médiéval", in: *La pauertà d.e/, seculo XII e l.francesco d'Assis, Attí de! cou vegno internazionale*, Assisi, 17-19/10/ 74.
- CONSTABLE, Giles. *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CONTI, Martino. Estudos e pesquisas sobre o franciscanismo das origens. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- COUTO, Johnny Taliateli do. Inocência IV (1243-1254) e o poder decisório dos papas: a destituição de governantes no século XIII. XXIX Simpósio Nacional de História. 2017.
- COUTO, Johnny Taliateli do. Jurisdição, Direito e Bem Comum. O poder decisório papal na destituição de Sancho II. 211 f. Tese (de Doutorado) - Programa de Pós-graduação em História da UFG, Universidade Federal de Goiás, 2019.
- COUTO, Johnny Taliateli do. Rei, Reino e Papado: a destituição de d. Sancho II de Portugal (SÉC. XIII). Dissertação (de Mestrado) - Programa de Pós-graduação em História da UFG, Universidade Federal de Goiás, 2015.
- DE BONI, Luís Alberto. El Pontificado de Bonifácio VIII. In: BAYONA AZNAR, Bernardo; SOUZA, J. A. C. R. Iglesia e Estado. Teorias Políticas y relaciones de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) y Juan XXII (1316-1334). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza. 2016.

DE BONI, Luís 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.

DE BONI, Luís Alberto. O não – poder do papa em Guilherme de Ockham. *Veritas*, Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 113-128, set 2006.

DE BONI, Luís Alberto. O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. *Patristica Et Mediævalia*, vol. 19, 1998.

DENZINGER-HÜNERMANN. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

DESBONNETS, Theophile. Da intuição à instituição. Petrópolis, Rj: Cefepal, 1987.

DIRETÓRIO DA REGRA DE SÃO FRANCISCO: editado, como manuscrito, pelos Franciscanos da Alemanha. Petrópolis: Vozes, 1958.

ECO, Umberto. Idade Média III Castelos, mercadores e poetas. Porto Alegre, RS: Editora Dom Quixote, 2014.

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.

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

ESTÊVÃO, José Carlos. Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval. Em curso, São Carlos, vol. 1, n. 1 2014, p. 05-27.

FALBEL, Nachman. Os espirituais franciscanos. São Paulo: Perspectiva, 1995.

ESTÊVÃO, José Carlos. Heresias Medievais. São Paulo: Perspectiva/Khronos, 1976.

ESTÊVÃO, José Carlos. A luta dos espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria acerca do poder papal. São Paulo: USP, 1976.

FÉDOU, René, L’ Etat au MonyenAge. Paris: PUF. 1971.

FERNANDES, Fátima Regina. Discursos e estratégias de poder na Idade Média peninsular. In: Anais VII EIEM – Encontro Internacionais de Estudos Medievais: Idade Média, permanências, atualização, residualidade. (Org.) Roberto Pontes e Elizabeth Dias Martins. Fortaleza: Premius Editora, 2009.

FOUCAULT, Michel. A Ordem do Discurso. Trad. Laura F. de Almeida Sampaio. Loyola. São Paulo, 1996.

GILSON, Etienne. *A filosofia da Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo. Martins Fontes. 2001.

GOMES, Francisco José da Silva. A Igreja e o poder: representações e discursos. In: RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros (Org.). A vida na idade média. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

GHISALBERTI, Alessandro. Guglielmo di Ockham. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

GRUNDMANN, Hebert. Religious Movements in the Middle Ages. University of Notre Dame Press, 1995.

GROSSI, Paolo. A ordem jurídica medieval. Tradução de Denise Rossato Agostinetti e revisão técnica de Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GUENÉE, Bernard. O Ocidente nos Séculos XIV e XV - os Estados. São Paulo: Pioneira, 1981.

GUIMARÃES, P.H. O poder espiritual e o poder temporal no discurso filosófico da Idade Média. In. Ensaios Filosóficos, Volume VII – Abril/2013.

HARDICK, Lothar. Pobreza, pobre. In: CAROLI, Ernesto (org.). Dicionário Franciscano. Petrópolis: Vozes, 1999, 586-599.

HENRY. S. Lucas, "The low Countries and the disputed Imperial election of 1314, *Speculum*, 1946.

HESPANHA, António Manoel. Às vésperas do Leviathan: instituições e poder político, Portugal – século XVII. Coimbra: Livraria Almedina, 1994.

HOWE, John. Church reform and social change in eleventh century Italy: Dominic of Sora and his patrons. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

HOWE, John. Before the Gregorian Reform: the latin church at the turn of the first millennium. Ithaca, Cornell University Press, 2016.

KANTOROWICZ, Ernst, H. Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

LAMBERT, M. D. Povertá francescana: la dottrina dell'assoluta povertá di Cristo e degli apostoli nell'ordine Franciscano (1210-1323). Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1995.

LE GOFF, Jacques. São Francisco de Assis. Tradução: Marcos de Castro. 10º ed. Rio de Janeiro: Record. 2011.

LE GOFF, Jacques. Os intelectuais na idade média. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2011.

LE GOFF, Jacques. Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale", *Annales*. E.S.C, 1970.

LEFORT, Claude. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LIMA, Marinalva Silveira. A Lectura super Matthaeum de Pedro de João Olivi (ca.1248-1298): estudo sobre a interpretação do Evangelho segundo Mateus, capítulo 16, e seus desdobramentos

para a teoria da plenitudo potestatis papalis. Tese (de Doutorado) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2011.

LORTZ, J. Francisco de Assis: o santo incomparável. Petrópolis: Vozes/Cefepal, 1983.

LOTTERMANN, Cláudio André. A liberdade da vontade em Guilherme de Ockham: a autodeterminação do indivíduo. *Scintilla*, Curitiba, v. 19, n. 1, jan./jun. 2022.

LOYN, Henry R. (org). Dicionário da Idade Média. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

L. PELLEGRINI, “L'ordine francescano e la società cittadina in epoca bonaventuriana. Un'analisi del ‘Determinaciones quaestionum super Regulam Fratrum Minorum’ ”, Laurentianum, 1974.

MAERKI, Thiago de Oliveira. Hagiografia e literatura: um estudo da Legenda Maior Sancti Francisci, de Boaventura de Bagnoregio. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem: Campinas, 2013.

MAGALHÃES, A. P. T. Heresia, Marginalidade e Alteridade: apontamentos sobre o exercício da espiritualidade na Baixa Idade Média. *Dimensões*, Universidade de São Paulo, v. 33, n. 1, p. 61-88, 2014.

MAGALHÃES, A. P. T. Guerra e paz na Ordem Franciscana: o discurso da pobreza como elemento de disputa. In: Baccega, Marcus (org.) *Combates e Concórdias: temporalidades do conflito e da conciliação na tradição medieval*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2018, pp. 69-82.

MAGALHÃES, A. P. T. Os espirituais franciscanos. In. *Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: A Abor vitae crucifixae iesu de Ubertino de Casale*. 1. Ed. São Paulo – USP – programa de Pós-graduação em história social: intermeios. 2016, pp. 64-114.

MAGALHÃES, A. P. T. A ordem franciscana e a sociedade cristã: centro, periferia e controvérsia, *Revista Ágora*, Vitória, n. 23, 2016.

MAGALHÃES, A. P. T. O papado avinhonense e os poderes civis: as décadas de 30 e de 40 do século XIV a partir de três obras de Guilherme de Ockham. *HISTÓRIA*, São Paulo, 27 (2): 2008.

MANSELLI, R. São Francisco. Petrópolis: Vozes, 1997.

MCCREADY, William D. Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory. *Speculum*, vol. 48, n. 4, pp. 654-674, 1973.

MCBRIEN, Richard P. Os Papas: os pontífices de São Pedro a São João Paulo II. 2ª ed. Tradução Bárbara Theoto Lambert. São Paulo. Edições Loyola, 2004.

MERLO, Grado Giovanni. Em nome de São Francisco, História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XVI. Trad. Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes/FFB, 2005.

MOORMAN, John. A History of the Franciscan Order. From its Origins to the Year 1517. Oxford: Clarendon Press, 1968.

NORA, Pierre. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.

OLIVEIRA, C.E. “Ockham leitor da Política de Aristóteles”. In Olhar/ Centro de educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos. Ano 15. Número 28 (Jan-Jun/2013). São Carlos, UFSCar, 2013.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Ética, direito e democracia. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção ethos).

OLIVEIRA, Terezinha. O apogeu e crise de uma época: as universidades medievais. Educere at Educare. Vol. 1, n1, jan/jun. 2006.

PACAUT, Marcel. *La Theocracie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age*. Paris: Cerf, 1989.

PASSOS, José Afonso de Moraes Bueno. Bonifácio VIII e Filipe o Belo, de França. Tese de Doutorado em História Social, USP, São Paulo, 1972.

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.

PERIN, Conceição Solange Bution; OLIVEIRA, Terezinha. Guilherme de Ockham: princípio do experimentalismo redefinindo novas ações pedagógicas. Anais da XII semana de Pedagogia e II Encontro de Pedagogos da Região Sul Brasileira da UNIPAR, Akrópolis, Umuarama, v.11, n.4, out./dez., 2003, p. 214-220.

REYNOLDS, Susan. Secular Power and Authority in the Middle Ages. In: PRYCE, Huw; WATTS, John; DAVIES, R. R. Power and Identity in the middle ages de Essays in Memory of Rees Davies. Oxford University Press, 2007.

ROCHA, André Pereira. Hierocracia ameaçada: a auctoritas e a postestas como conceitos fundamentais na documentação pontifícia de Bonifácio VIII (1235- 1303) e Clemente V (1264-1314). Locus: revista de história, Juiz de Fora, v. 22, n. 1, p. 39-67, 2016.

ROSA, Maria de Lurdes. A santidade no Portugal medieval: narrativas e trajectos de vida. Lusitania Sacra, 2a série, 13-14 (2001-2002), pp. 369-450.

ROSSATO, N. Joaquim de Fiore: trindade e Nova Era. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

RUST, Leandro Duarte. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central. São Paulo: Annablume, 2011.

RUST, Leandro Duarte. A Reforma Papal (1050 – 1150): trajetórias e críticas de uma história. Cuiabá: Ed. UFMT, 2013.

SABATIER, P. Vida de São Francisco de Assis. Lisboa: Edições Franciscanas, 1942.

SILVA, Cleiton Pereira da. A lógica do poder na perspectiva de Guilherme de Ockham. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará, Ceará, 2018.

SILVA, Marcelo Cândido da. A Idade Média e a Nova História Política. *Revista Signum*, v. 14, n. 1, 2013.

SKINNER, Quentin. *Visões da Política. Sobre os Métodos históricos*. Algés: DIFEL, 2002.

SOUZA, Armênia Maria de. O pontificado de João XXII (1316-1334). In: SOUZA, José Antônio de C.R.; AZNAR, Bernardo. (Eds.). *Igreja e Estado: Teorias Políticas e Relações de Poder no Tempo de Bonifácio VIII e João XXII*. 1. Ed., Braga: Axioma - Publicações da Faculdade de Filosofia, 2016.

SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, José Antônio de C. R. De. *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre EDIPUCRS, 1995.

SOUZA, José Antônio de C. R. De. *As relações de poder na Idade Média Tardia à época de Marsílio de Pádua, Álvaro pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: Est edições; Porto, Portugal: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.

SOUZA, José Antônio de C. R. De. *As Idéias de Guilherme de Ockham sobre a Independência do Poder Imperial*. *Revista de História das Idéias*, Coimbra, v. 8, p. 283-313, 1986.

SOUZA, José Antônio de C. R. De. Pedro de João Olivi O.F.M. (1248-1298): très quaestiones quodlibetales sobre o poder papal na esfera temporal. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 36, n. 151, 2006, p. 77.

SOUZA, José Antônio de C. R. De. *As origens do poder imperial e secular nos escritos de Guilherme de Ockham*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía [en línea]*. 2010, 27, p. 115-152.

THÉRY-ASTRUC. Introduction. In: *Cahiers de Fanjeaux*, n° 50, Innocent III et le Midi. Fanjeaux: Éditions Privat, 2015.

TOUCHARD, Jean. *História da Idéias Políticas*. Vol.4. Publicações Europa América Lisboa, 1970.

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.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. A Universidade Medieval. 2 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS. 2000.

ULLMANN, Walter. A History of Political Thought the Middle Ages Londres: Penguin Books, 1965.

ULLMANN, Walter. Escritos sobre Teoria Política Medieval. Buenos Aires: EUDEBA, 2003.