

LUCIANO DANIEL DE SOUZA

AUTORIDADE E PODER: os limites do poder temporal e
espiritual no século XIV, segundo o pensamento de
Guilherme de Ockham

Dissertação apresentada à Faculdade
de Ciências e Letras de Assis –
UNESP para obtenção do título de
Mestre em História (Área: História e
Sociedade).

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Basto
de Albuquerque

ASSIS
2007

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

S729a	<p>Souza, Luciano Daniel de Autoridade e poder: os limites do poder temporal e espiritual no século XIV, segundo o pensamento de Guilherme de Ockham / Luciano Daniel de Souza. Assis, 2007 151 f.</p> <p>Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.</p> <p>1. Okham, Guilherme de, 1280?-1349. 2. Franciscanos. 3. Igreja. 4. Política – História. 5. Idade Média. I. Título.</p> <p>CDD 271.3 320 940.1</p>
-------	--

LUCIANO DANIEL DE SOUZA

**AUTORIDADE E PODER: os limites do poder temporal e espiritual
no século XIV segundo o pensamento de Guilherme de Ockham**

Dissertação apresentada à Faculdade
de Ciências e Letras – UNESP para
obtenção do título de Mestre em
HISTÓRIA (Área: História e
Sociedade).

Data da Aprovação: 07/02/2007

BANCA EXAMINADORA

Presidente: DR. EDUARDO BASTO DE ALBUQUERQUE – UNESP/Assis

Membros: DRA. ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES – USP/São Paulo

DR. RICARDO GIÃO BORTOLOTTI – UNESP/Assis

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Eduardo Basto de Albuquerque, por me orientar no desafio desta Dissertação; sua confiança e indicações precisas foram fundamentais nesta pesquisa. Obrigado pela amizade e atenção sempre disponível.

Aos professores Ana Paula Tavares Magalhães e Ricardo Gião Bortolotti que me acompanharam com interesse desde a Qualificação e aceitaram participar desta banca.

Aos companheiros de estudos de nossa linha de pesquisa na Unesp: Claudia Neves, Elói Gomes, Fernando Cândido, Raquel Parmegiani, Vanessa Fantacussi e Ronaldo Amaral. Unidos a princípio pelo tema da religião e depois pela amizade e colaboração mútua.

Aos meus confrades e amigos que souberam compreender este tempo importante e exigente para o desenvolvimento da Dissertação.

Àqueles que nutriram meu interesse pelos temas medievais e incentivaram o desenvolvimento desta pesquisa: Frei Hermógenes Harada (por ter despertado em mim, no tempo da graduação, a admiração e o estranhamento diante dos temas medievais), Edson Lopes, Wagner Stefani, Josiane Nanussi, Katia.

Aos funcionários da pós-graduação, do departamento de História e das bibliotecas de Assis e Marília que me auxiliaram neste tempo. À Capes pelo financiamento.

AUTORIDADE E PODER: os limites do poder temporal e espiritual no século XIV, segundo o pensamento de Guilherme de Ockham.

RESUMO

A dissertação tem como objetivo compreender a teoria política medieval no século XIV, tendo como referencial as obras sobre o tema elaboradas pelo franciscano Guilherme de Ockham (1280?-1349). A abordagem feita por nós da política medieval do século XIV concentrou-se na pesquisa sobre a relação entre o poder espiritual (Igreja) e o poder temporal (Reino), visando entender qual era a posição de Ockham diante da discussão da *plenitudo potestatis*. Analisamos como o franciscano interpretou os argumentos, os termos e os textos que eram utilizados para provar a proeminência do poder espiritual sobre o poder temporal. Para ele, competia à teologia, em primeiro lugar, sondar que tipo de poder deviam exercer os sacerdotes dentro da sociedade cristã. Procuramos compreender o motivo que levou Ockham a colocar a questão da pobreza evangélica das ordens mendicantes, especialmente a posição defendida pelos franciscanos entre os temas políticos. Nas discussões sobre o poder temporal e espiritual, Ockham defendeu posições que o aproximam de outros teólogos do século XIV e de teorias mais antigas. Porém, sua posição política possui elementos de originalidade que reintroduzem os princípios teológico-cristãos no centro das discussões sobre o poder.

Palavras-chave: Ockham; teoria política medieval; franciscanismo; século XIV; Igreja Medieval.

AUTHORITY AND POWER: the limits of the temporal power and the spiritual power in the fourteenth century according William of Ockham's ideas.

ABSTRACT

This dissertation has as objective to comprehend the medieval political theory in the fourteenth century regarding to the work about this theme done by the Franciscan William of Ockham (1280?–1349). In the approach that we made about the medieval politics of the fourteenth century, we focused our research in the relation between the spiritual power (Church) and the temporal power (Kingdon) aiming to understand which was the Ockham's position referring to the discussion of *plenitudo potestatis*. We analyzed how the Franciscan interpreted these arguments, term and texts which were used to prove the superiority of the spiritual power over the temporal power. He believed it was the theology role to tell what sort of power the clergyman should exert in the Christian society. We try to comprehend the reason that took Ockham to insert the evangelical poverty in the beggar orders, especially in the view of the Franciscan. In the discussions about the spiritual and the temporal power, Ockham supported the opinions which approach from others fourteenth century theologian and more ancient theories. Nevertheless his position has original elements which reintroduce the theological-christian principles in the center of the discussion about the power.

Key words: Ockham, medieval political theory, Franciscan, fourteenth century, Medieval Church.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	
DA SOLICITUDE À PLENITUDE DO PODER PAPAL	12
1.1 Considerações iniciais	13
1.2 Entre a fé e a obediência: vida de Guilherme de Ockham e seus conflitos com os papas	16
1.3 O primado apostólico e a sucessão papal	27
1.3.1 O primado da Igreja de Roma sobre as outras igrejas como primeiro argumento para a plenitude do poder papal	27
1.3.2 O apóstolo Pedro e o primado papal	31
1.3.3 Ockham e o primado papal	35
1.4 A Reforma Gregoriana: separação dos poderes e predomínio do espiritual	38
1.4.1 Aspectos reformadores do pontificado de Gregório VII	39
1.4.2 O <i>Dictatus Papae</i>	41
1.5 A contestação da teoria da <i>translatio imperii</i> de Inocêncio III	42
1.6 Ockham e a <i>Donatio Constantini</i>	51
1.7 A situação política e religiosa no pontificado de Bonifácio VIII	54
1.7.1 A situação interna da Igreja	55
1.7.2 O reino da França, Filipe IV, o Belo (1285-1314) e o conflito com Bonifácio VIII	56
1.7.3 Bonifácio VIII e os espirituais	58
1.7.4 O franciscano Jacopone de Todi e Bonifácio VIII	60
1.7.5 A tentativa de transformar a plenitude do poder em dogma de fé pelo papa Bonifácio VIII através bula <i>Unam Sanctam</i>	61
1.7.6 A <i>Unam Sanctam</i> e Ockham	67
1.8 A coroação e a unção dos reis como argumento para a plenitude do poder	69
1.9 Considerações finais.....	71
CAPÍTULO 2	
GUILHERME DE OCKHAM E A POBREZA EVANGÉLICA	75
2.1 Considerações iniciais	76
2.2 O retorno ao evangelho	78
2.3 São Francisco de Assis: o novo cavaleiro de Cristo e a pobreza evangélica	81
2.3.1 O trabalho e a pobreza dos franciscanos	88
2.3.2 <i>Alter Christus</i> : a interpretação de Ockham da Regra franciscana	94
2.4 O abade Joaquim de Fiore	98
2.4.1 Os franciscanos: sob a inspiração de Joaquim de Fiore?	100
2.5 A pobreza evangélica e o fim dos tempos: interpretações franciscanas da escatologia, da Regra franciscana e da Igreja	103
2.5.1 Pedro de João Olivi	105
2.5.2 Ubertino de Casale	110

2.5.3 Angelo Clareno	113
2.6 Considerações finais	117

CAPÍTULO 3

O PENSAMENTO POLÍTICO DE GUILHERME DE OCKHAM CONFRONTADO COM TEÓLOGOS DO SÉCULO XIV	120
3.1 Considerações iniciais	121
3.2 Egídio Romano: o batismo como instaurador da ordem social	122
3.3 João Quidort: fortalecimento dos reinos	127
3.4 Marsílio de Pádua: a Igreja instituída por necessidade humana e a serviço dos monarcas	134
3.5 A liberdade cristã como prática política	140
3.6 Considerações finais	145

CONCLUSÃO	148
------------------------	-----

REFERÊNCIAS	150
--------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Na Alta Idade Média, a concepção de uma sociedade regida pela fé cristã, pensada, defendida e planejada em séculos anteriores conseguiu tornar-se, em grande parte, uma realidade. A esta sociedade cristã se deu o nome genérico cristandade. 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 a localização geográfica, as divergências não se manifestaram do mesmo modo.

A fé de modo geral, não era apenas uma manifestação particular e intimista para o homem medieval. Ela se desdobrava em estruturas coletivas e visava tornar sacras “instituições” que articulavam a vida social. Chamamos de instituições a política, o direito e a cultura. Por isso, a questão central que se inseria em cada uma das instituições era definir exatamente qual era a melhor compreensão dada para elas pela revelação e pela razão humana, ou seja, qual era, segundo a fé cristã, a melhor forma de se organizar a política, o direito e a cultura. Neste contexto, entendemos porque perguntar, pelo alcance dado por Cristo, ao poder espiritual representou um tema constante entre os medievais, estando presente em diversos textos da época.

Os textos teológico-políticos que tratam do tema, chamavam as formas concretas que tomaram a política e a religião de poderes, nomeando respectivamente a um de temporal e a outro de espiritual. Ainda que não houvesse discordância quanto à nomenclatura adotada, não havia consenso quanto à essência e finalidade de cada um dos poderes.

A falta de consenso, presente durante todo o período da cristandade, assumiu formas características no século XIV. Foi formulado o termo *plenitudo potestatis* pela tradição medieval para expressar a posição que defendida por alguns papas e prelados para a função que os mesmos deviam exercer na cristandade. Nossa pesquisa tem o objetivo de compreender como a *plenitudo potestatis*, tomando como parâmetro a posição do franciscano Guilherme de Ockham, foi defendida e contestada no século XIV. Situamos nossa abordagem nas discussões realizadas pelos medievais, procurando definir a competência dos poderes espiritual e temporal, descrevendo e analisando as principais elaborações teóricas sobre a inter-relação entre os poderes.

Afirmar com certeza a causa dos eventos na história, não nos parece algo fácil e coerente como tem sido demonstrado pelas observações feitas pela Nova História e a história dos *Annales*. Assim optamos, como ponto de partida, considerar mais a influência de certos movimentos, teólogos, reis e papas de modo conjunto na definição sobre o que competia a cada poder a insistir em definições que privilegiem “grandes heróis”, resultando na compreensão de que um indivíduo por si só seria capaz de mudar uma sociedade. Os personagens históricos que são utilizados nessa pesquisa não são interpretados como capazes de sozinhos mudarem uma sociedade, mas participam e contribuem cada qual a seu modo nas questões pesquisadas por nós.

Escolhemos Guilherme de Ockham como personagem principal para análise da inter-relação entre os poderes no século XIV porque encontramos em suas obras, de maneira completa, a dimensão que havia tomado a teoria da *plenitudo potestatis*. As várias obras de Ockham nos possibilitam uma visão abrangente sobre o tema. Entendemos que o pensamento político de Ockham é ainda pouco explorado por causa das edições críticas terem sido publicadas recentemente e também pelo fato da maioria das pesquisas, sobre este medieval, basearem-se na lógica ou na chamada “navalha de Ockham”.

Como fontes desta pesquisa utilizamos as bulas papais e as dos concílios — compostas em diversas épocas e versam sobre a função da Igreja na cristandade —, as obras político-teológicas de Ockham e de outros teólogos do período em que se concentra esta pesquisa. Para a interpretação do pensamento de Ockham sobre a fé e o poder temporal, utilizamos, preferencialmente, as obras chamadas de políticas, publicadas a partir da edição crítica de H. S. Offler cotejadas com traduções em vernáculo e outros idiomas, conforme constam nas referências bibliográficas. Outras fontes são, ainda, as obras de contemporâneos de Ockham que trataram sobre os limites dos poderes no gerenciamento da sociedade medieval.

Fizemos, nesta pesquisa, escolhas terminológicas que necessitam de esclarecimentos. Utilizamos diversos nomes como sinônimos para a palavra papa — como, por exemplo, bispo de Roma, pontífice, soberano pontífice, sucessor de Pedro, entre outros — sem levar em conta a distinção que compreende a etimologia e a interpretação dada a cada um dos termos.

A questão central dessa pesquisa foi chamada por alguns pesquisadores como relação entre Igreja e Estado. Preferimos utilizar os termos poder temporal,

poder espiritual e respectivamente reino e Igreja por serem os termos mais recorrentes entre os textos medievais. Entendemos que o uso do termo Igreja e Estado, ainda que seja recorrente, pode levar a associações com sistemas de outros períodos históricos dificultando o entendimento da dinâmica particular do período medieval.

Outro termo que julgamos importante e que intencionalmente evitamos foi religião. Os medievais não utilizam o termo com o sentido contemporâneo. Para eles, o termo religião era utilizado para designar um grupo de homens ou mulheres reunidos sobre uma regra de vida com inspiração cristã, constituindo, especialmente, o que se chamava de ordem — como por exemplo ordem beneditina, ordem dominicana, etc... Para manifestar a crença na existência de forças ou seres sobrenaturais, a prática de culto interno ou externo prestado a Deus ou à divindade, o termo preferido nas fontes utilizadas é fé. Para os medievais, o termo religião (*religione*) é mais restrito do que fé.

Esta pesquisa está dividida em três capítulos. No primeiro capítulo, demonstramos e discutimos os principais momentos do desenvolvimento histórico da concepção de poder temporal e espiritual dos papas até chegar na *plenitudo potestatis*. Neste primeiro capítulo, procuramos perceber como Ockham fez a interpretação dos conceitos, textos bíblicos e patrísticos que estavam presentes na abordagem da posição da Igreja frente aos reis e imperadores. O tema desemboca no envolvimento dos franciscanos na questão dos poderes pela defesa do ideal da pobreza evangélica.

No segundo capítulo, demonstramos como surgiu a compreensão da pobreza evangélica defendida pelos franciscanos e os motivos que levaram alguns papas a classificarem esta pobreza como heresia. Pesquisamos, também, porque Ockham enumerou a pobreza evangélica como um argumento contra a *plenitudo potestatis*.

No terceiro capítulo, discutimos as posições dos principais teóricos do século XIV sobre o tema desta pesquisa. O objetivo é descobrir se existem e onde estão as diferenças entre Guilherme de Ockham e seus contemporâneos, assim como demonstrar os diversos pontos de convergência entre eles.

CAPÍTULO 1

DA SOLICITUDE À PLENITUDE DO PODER PAPAL

Para o honesto homem contemporâneo, a Idade Média parece ser ao mesmo tempo e contraditoriamente a época dos intelectuais e a época do sacrifício do intelecto, a era do supremo engajamento político e a era da mais completa recusa do mundo. Entre as chamas das fogueiras, as minutas dos processos, os terríveis veredictos e as violências serenas, o viajante da história não sabe o que pensar desses dez séculos que, bizarramente, o fascinam e o decepcionam em igual medida: romances fabricados com imagens contrastantes, ele pensa conhecer o nome da coisa - o eco, aliás, não deixa de chegar a ele: a coisa chama-se "política", pois tudo é político -, mas, precisamente, a vida política da Idade Média parece-lhe mais opaca, mais incompreensível, mais estranha que a de qualquer outra época da história. Como considerar como "políticas" as querelas entre ordens religiosas ou as rixas entre um papa e um rei, mesmo quando este fosse maldito? A presença intensiva do fato religioso, a realidade social da Igreja, a dimensão política do teológico, tudo isso parece hoje excessivamente exótico para ainda poder ter um sentido político. (LIBERA, 1998, p. 447).

1.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A doutrina do poder papal, também chamado de sacerdotal ou espiritual, provém de um longo período anterior aos séculos XIII e XIV, tempos estes nos quais se concentra esta pesquisa. O entendimento sobre o poder temporal, chamado também de real, terreno ou secular, encontra na Idade Média uma fundamentação que vem do tempo dos 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.” (Carta aos Romanos 13,1)¹. Provindo de Deus, o poder estava ligado ao mistério e ao sagrado. Este é o ponto de partida desta pesquisa: o poder legítimo no cristianismo medieval, seja da forma que for — espiritual ou terreno — provém de Deus. Embora imperadores, reis e papas discutissem a forma desta proveniência e a hierarquia entre os poderes, todos partiam da origem divina do poder. Imperadores e papas, reis e cardeais tinham, em suas discussões sobre o modo de governar a cristandade (*cristianitas*), “instrumentos” comuns: a Sagrada Escritura, o ensinamento dos Santos Padres e as aplicações do direito canônico e romano.

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 bispos. A autoridade do bispo de Roma, o papa, foi estabelecida concomitantemente à definição da importância do bispo para as igrejas.

Nos primeiros séculos do cristianismo, encontramos, na hierarquia da Igreja², a preocupação em definir a competência de cada bispo, ou seja, aquele sacerdote designado para o cuidado de uma comunidade, num determinado espaço geográfico. A tarefa do bispo era também zelar pelas definições e pela prática da fé. Para zelar pela fé, os bispos e o papa perceberam a necessidade de combater as chamadas heresias, isto é, o desvio — segundo a versão oficial — do ensinamento cristão. As heresias quebravam a unidade que devia existir naquilo que se devia

¹ Os textos bíblicos que serão citados têm como fonte A Bíblia de Jerusalém (1991).

² Utilizamos nesta pesquisa o termo “igreja” com inicial maiúscula ou minúscula. Quando empregamos o termo “Igreja”, referimo-nos à instituição católica de modo abrangente, sem levar em conta as diferenças regionais, rituais ou administrativas. Quando empregamos “igreja”, referimo-nos às igrejas de um determinado território ou reino, ou destacamos a diversidade da Igreja.

acreditar. Indiretamente, foram as investidas contra a fé oficial que contribuíram para firmarem a escala de hierarquia. Com as afirmações contra as heresias, firmou-se a sé de Roma como parâmetro em questões de consultas sobre a fé.

No século XIV, período de Ockham, já estava definido que o bispo de Roma era quem presidia, de modo universal, a totalidade dos cristãos. Mas os primeiros passos desta primazia foram conquistados com a oposição de vários grupos internos da Igreja que entenderam diferentemente o mandato de Cristo a Pedro: “apascenta minhas ovelhas.” (João 15,15).

Com a união entre o Império Romano e a fé cristã com Constantino Magno (272-337), a defesa do que julgavam a autêntica fé cristã frente às heresias contou com o suporte oferecido pelo imperador. Após cessar o domínio romano, os reinos que ocuparam seu lugar, em traços gerais, continuaram oferecendo suporte para que a hierarquia da Igreja mantivesse o controle sobre os desvios da fé. A proteção dos reis e imperadores gerou, como consequência, a interferência direta nos assuntos da Igreja. Somente na Reforma Gregoriana, com seu auge no pontificado de Gregório VII (1073-1085), foi contestada a manipulação da Igreja pelos reis. Sem esta posição contrária à ingerência, não seria possível uma elaboração teórica e prática da plenitude do poder.

Para abordar o desenvolvimento da teoria da plenitude do poder, consideramos que a Reforma Gregoriana defendeu a autonomia do poder espiritual, abrindo, assim, a possibilidade da formulação explícita da submissão de poder temporal.

Argumentos contrários à primazia papal, utilizados nos primeiros séculos do cristianismo, foram retomados no século XIV quando a Igreja Ocidental quis fazer dos reis vassalos papais. O século XIV conheceu ainda um fato diferente: a sede papal em Avinhão. A idéia da primazia apostólica do papa, defendida pelos teólogos, unia a sé de Roma a São Pedro e São Paulo. Argumentavam eles que o bispo daquela cidade estava ocupando a sede que antes fora de São Pedro e São Paulo. A transferência do papa e da administração da Igreja (cúria papal), de Roma para a cidade de Avinhão, abriu espaço para a contestação do argumento que sustentava a união entre a cidade de Roma — sede comumente aceita dos dois mais importantes apóstolos — e o papa.

A mudança da sede papal gerou a possibilidade de existir, ao mesmo tempo, mais de um papa, conforme veremos adiante nesta pesquisa. Um, estabelecido em

Avinhão, e outro, em Roma, pois ocupava a *Cathedra Petri* na direção dos fiéis. A expressão *Cathedra Petri* (Cátedra de Pedro) era uma referência direta ao múnus de ensinar com autoridade.

O papa Inocêncio III (1198-1216) justificou a liberdade da Igreja frente aos monarcas através da interpretação de alguns acontecimentos conhecidos pelos medievais. Aos anseios da Reforma Gregoriana, que eram alicerçados em base moral e espiritual, Inocêncio III juntou argumentações históricas e jurídicas defendendo que a origem do poder temporal exercido pelos imperadores e reis dependia da concessão do poder espiritual.

A teoria da *plenitudo potestatis* atingiu seu cume através da bula *Unam Sanctam*, de 1302, escrita pelo papa Bonifácio VIII (1294-1303), o qual, por contraditório que possa parecer, não conseguiu exercê-la, tal como descrevia aquele documento, em função de situações adversas dentro (e fora) da organização da Igreja. Entretanto, a interpretação dada por ele dessa teoria ultrapassou a de outros pontífices, o que será demonstrado neste capítulo. Contribuíram para o surgimento das idéias contidas nessa bula, os enfrentamentos entre o papa e o rei Filipe IV, o Belo; bem como a disputa contra os franciscanos, os quais, com linguagem semelhante à do abade Joaquim de Fiore (1135-1202), falavam de um “novo tempo e de uma nova Igreja”.

Este capítulo foi construído com base nas seguintes questões orientativas, observando, sempre, a interpretação dada aos temas por Guilherme de Ockham: Qual era o ponto em que se situava, nos séculos XIII-XIV, a doutrina da *plenitudo potestatis*? Como foi desenvolvida a idéia da plenitude dos poderes em seus momentos principais durante os séculos? Como aconteceu durante os séculos iniciais do cristianismo a supremacia do bispo de Roma sobre os outros bispos?

1.2 ENTRE A FÉ E A OBEDIÊNCIA: VIDA DE GUILHERME DE OCKHAM E SEUS CONFLITOS COM OS PAPAS

Guilherme de Ockham nasceu por volta de 1280, no vilarejo homônimo, pertencente ao condado de Surrey na Inglaterra. É provável que tenha entrado na ordem franciscana em 1306, data em que consta seu nome entre um dos franciscanos ordenados subdiáconos na igreja de St. Mary em Southward. Entrou para a ordem franciscana no momento em que se acirrava um conflito interno entre os espirituais e a comunidade. Supõe-se que tenha chegado para estudar em Oxford no ano de 1307 (GHISALBERTI, 1997, p.15-17).

Oxford era a terceira maior universidade medieval, e desenvolveu-se nesta cidade em detrimento de outros lugares da Inglaterra. Era administrada por um representante escolhido pelo bispo de Lincoln, chamado de chanceler. Os papas consideravam a universidade um importante local de preparação de seus teólogos, daí preocuparem-se com as idéias defendidas em Oxford (ULLMANN, 2000, p.109-111).

Um testemunho datado entre 1258 a 1261, escrito por Tomás de Eccleston (2004, p. 1308), narra o início da ordem franciscana em Oxford. Os franciscanos foram recebidos cordialmente em Oxford por Roberto le Mercer, que alugou uma casa para eles. Através de doações, os franciscanos conseguiram obter um terreno e uma casa que servia para receber aqueles que pretendiam entrar na ordem franciscana. Esta notícia confirma que em Oxford existia uma casa preparatória para os franciscanos. Mas a casa em Oxford não era uma casa comum, era chamada de *studium*. O *studium* era a própria casa onde se estudava a teologia, como também onde havia a atividade de estudar. Tomás de Eccleston (2004, p. 1326-1335) testemunha que a ordem franciscana na Inglaterra primava pela dedicação aos estudos, tornando respeitados os *studium* de Londres, Cambridge, Oxford e Cantuária. Ele deixou uma lista contendo mais de 70 nomes de professores somente em Oxford, o que demonstra que a atividade de ensino e estudo dos franciscanos foi

constante e intensa. Alguns franciscanos foram chanceleres da universidade de Oxford.

É infundada a tradição que defendeu que Ockham teria sido discípulo de outro filósofo franciscano chamado Duns Scotus (1208-1326). Baudry (1949) pesquisou sobre o assunto e concluiu que essa é uma tradição tardia, apresentada no século XVI. Ghisalberti (1997, p.16), bem como a maioria dos pesquisadores sobre Ockham, no momento, aceitam que ele não foi discípulo (aluno) de Duns Scotus.

Guilherme de Ockham permaneceu em Oxford até 1324. A tradição lhe chamou de *Inceptor Venerabilis*, fazendo alusão ao fato de que ele estava preparado para exercer suas atividades como mestre em teologia, mas não recebeu a autorização oficial. Alguns estudos de Brampton defendem que ele tenha se tornado doutor (*doctor*) em teologia, ou seja, atingido o mais alto grau dos estudos em teologia. Na linguagem medieval doutor e mestre coincidem como grau máximo em teologia, aparecendo nos estudos de Brampton mestre como sinônimo de doutor. Brampton apóia-se em documentos em que Ockham se atribui o título de mestre e nos *Septem Quodlibeta* escritas por ele. Uma *quodlibeta* reunia debates entre mestre e alunos, e sua escrita era reservada aos mestres. Segundo Brampton (1963, p. 53-59), Ockham não faria o texto *Septem Quodlibeta* caso não fosse um mestre. Brampton defende que Ockham teria conseguido o título de mestre entre 1324 e 1328, quando residiu em uma escola dos franciscanos, ensinando, debatendo e compondo os *Quodlibeta*. Apesar do autor citado discordar, a maior parte das pesquisas defende que Ockham não foi doutor (*doctor*) ou mestre em teologia, tendo recebido na universidade o título de *magister in sacra pagina* – em tradução livre: mestre em sagradas escrituras (BAUDRY, 1949, p. 82-85; CAMASTRA, 2002, p. 7; MÜLLER, 1999, p. 88).

Os estudos, nas universidades medievais, prescreviam uma formação de 8 anos antes de poder se comentar as sentenças dos quatro livros de Pedro Lombardo (1100-1160). Segundo o esquema da universidade de Paris, de onde proveio grande parte dos professores de Oxford, o teólogo deveria totalizar um período de 14 anos de formação para atingir o grau de doutor (*doctor*). A universidade de Paris reservava o título de doutor somente aos teólogos, enquanto a posição máxima alcançada por um filósofo era a de mestre em artes ou

simplesmente mestre (*magister artium*). Em Oxford, no tempo de Ockham, a denominação parece ser usada indistintamente, uma vez que os teólogos que atingiam a maior titulação eram chamados de mestres (ULLMANN, 2000, p.169-170).

Várias obras foram escritas por Ockham durante o período em que ele esteve em Oxford. Estas obras tratam de diversos temas nas áreas da filosofia e da teologia. Ele mostra uma predileção pela pesquisa de questões da lógica. O destaque de seus trabalhos com a lógica está especialmente na posição que tomou na polêmica da questão dos universais. O próprio Ockham descreve o motivo que o levou a ocupar-se da lógica com tanto afinco:

Com efeito, a lógica é, dentre todas as artes, o instrumento mais apto, aquele sem o que nenhuma ciência pode ser perfeitamente conhecida; [uma arte] que não é consumida pelo uso freqüente, à maneira dos instrumentos materiais, mas que, pelo exercício diligente de qualquer outra ciência, recebe um incremento contínuo. De fato, assim como o artesão que carece de um conhecimento perfeito do seu instrumento, usando-o, adquire um conhecimento maior, assim também o instruído nos sólidos princípios da lógica, quando se dedica com empenho às outras ciências, adquire simultaneamente uma perícia maior nesta arte. Assim, considero que o dito vulgar “A arte lógica é uma arte frágil” aplica-se somente àqueles que negligenciam o estudo da sapiência. (OCKHAM, 1999e, p.117).

A vida de Ockham em Oxford e na ordem franciscana alterou-se em 1323, em função de denúncia de seu ex-chanceler da universidade ao papa João XXII (1316-1334). Jacques Duèse, cardeal do Porto, fora escolhido e eleito papa com o nome de João XXII, substituindo Clemente V (1305-1314). A administração da Igreja pelo papa João XXII foi bastante conflituosa. A demora de dois anos e três meses na escolha do papa, entre os anos de 1314 a 1316, servira para aumentar a instabilidade do Sacro Império Romano-Germânico. Segundo G. Mollat (1949, p. 45), a análise pormenorizada dos atos registrados da Santa Sé em Avinhão (em francês *Avignon*) demonstra que João XXII pode, com razão, ser chamado de grande jurista e administrador: centralizou a administração da Igreja, cortou

despesas e aumentou a influência da Igreja junto aos reinos. Mas G. Mollat (1949, p. 46) aponta que o modo de agir de João XXII abriu a possibilidade de que as preocupações com o “espírito do mundo” fizessem negligenciar o cuidado das “almas”. O pontificado de João XXII foi contestado politicamente pelos conflitos de sucessão do Sacro Império Romano-Germânico.

Com a morte de Henrique VII, chamado de Henrique de Luxemburgo em 1313, surgiu uma disputa pela sucessão entre Luís de Wittelsbach, chamado também de Ludovico ou Luís IV da Baviera (1283-1347) e Frederico de Habsburgo, chamado também Frederico, o Formoso, da Áustria. Os príncipes eleitores se dividiram e cinco apoiaram Luís IV e dois apoiaram Frederico de Habsburgo. Os dois foram coroados em 1314. Não havia uma lei específica que dava direito ao trono àquele que obtivesse a maioria dos votos. Para alcançarem a legitimidade, ambos queriam um posicionamento do papa, aprovando um ou outro como imperador do Sacro Império Romano-Germânico. O papa, a princípio, queria manter a neutralidade, mas, diante do confronto entre Luís IV e Frederico de Habsburgo, reclamou para si o direito de decidir a eleição. O papa recordava aos reis em confronto, que cabia a ele confirmar a eleição do imperador. O imperador que fosse confirmado por ele deveria aceitar a autonomia do papa como governante dos territórios pontifícios na Itália, conhecidos como Patrimônio de Pedro³.

Os confrontos entre Frederico de Habsburgo e Luís IV aconteceram desde 1317, mas se tornaram mais violentos entre 1320 e 1322. Luís IV, em 1322, derrotou Frederico de Habsburgo fazendo-o seu prisioneiro. Logo após, os príncipes confirmaram Luís IV como imperador. O papa não reconheceu a eleição e a confirmação de Luís IV. Segundo Garcia-Villoslada (1988, v. 2, p.78), o papa

³ Os papas na Idade Média participavam de uma realidade dupla: eram monarcas (poder temporal), nos territórios pontifícios e chefes da Igreja (poder espiritual) espalhada nos territórios pontifícios e nos lugares onde os cristãos estavam presentes. Nos territórios pontifícios, eles possuíam o poder temporal e o exerciam de forma direta ou através de representantes. Não era sob o aspecto do governo temporal do papa exercido nos estados pontifícios que se desenvolveram as críticas à plenitude do poder. A tese a que se contrapõem os adversários da plenitude do poder era a que estendia o governo temporal do papa para todo o mundo e não só para os territórios pontifícios. Alguns teólogos e juristas da Idade Média contestaram a suposta origem dos estados pontifícios. Outras vezes, contestaram não a origem dos estados pontifícios, mas as idéias de domínio universal que partiam dos mesmos argumentos que sustentavam a origem dos estados pontifícios. Não era uma preocupação grande por partes dos pensadores medievais que a Igreja tivesse ou não territórios, mas prevalecia a preocupação com a “autonomia” dos poderes e que o papa não ambicionasse a posse direta ou indireta de todos os reinos.

possivelmente tinha intenção de prolongar a vacância do império para continuar administrando-o.

Luís IV, da Baviera, não esperou a confirmação de sua vitória pelo papa. Automeou-se rei dos romanos (imperador) e escolheu um administrador para a Itália, o que contrariava explicitamente as intenções do papa. O papa pediu uma retratação de Luís IV, pois este havia escolhido, sem o consentimento papal, um administrador para a Itália. Mas este não o fez.

O confronto entre os dois assumiu proporções maiores: Luís IV declarou-se súdito da Igreja, afirmando que a venerava como mãe e que era fiel aos seus deveres de cristão. Mostrou reverência ao papa, mas lhe suplicava que lhe desse o que era de direito: a confirmação como imperador. O papa preferiu puni-lo com a excomunhão (GARCIA-VILLOSLADA, 1987, v. 3, p. 79-80). Luís IV, em resposta ao papa João XXII, acusou-o pela heresia contida na Constituição *Cum inter nonnullos*, de 12 de novembro de 1323, sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos, e publicada diretamente contra os franciscanos (DENZINGER, 1996, p. 508-510). Ele acusou publicamente o papa de agir como um juiz injusto, não lhe confirmando o que era de direito e que a ganância de João XXII mergulhava os reinos em guerras. Luís IV julgou que, com o argumento de heresia, podia depor o papa; por isso, ele pede a convocação de um concílio geral da Igreja para depor o papa herege. Como reação à atitude de Luís IV, João XXII ameaçou com a excomunhão todos que o apoiassem e declarou-o interditado para exercer tanto a função de imperador, como a de rei. Como Luís IV julgara João XXII um herege, escolheu como papa um franciscano, sob o nome de Nicolau V (1328-1330). Em Roma, o anti-papa Nicolau V, coroou Luís, o Bávaro, imperador.

O papa João XXII estava também em litígio com os franciscanos. O problema com os franciscanos foi motivado pelas discussões sobre a pobreza de Cristo e a interpretação da Regra aprovada em 1223 pelo papa Honório III (1216 – 1227). As primeiras ações de João XXII contra os franciscanos foram com as bulas *Sancta Romana Ecclesia*, de 30 de dezembro de 1317, e *Gloriosam Ecclesiam*, de 23 de janeiro de 1318. Nestas bulas, o papa condenou os chamados valdenses e a dissidência dos franciscanos chamada de *Fratricelli* ou “Pobres Eremitas” e não os autorizava a existirem como agremiação aceita pela Igreja. A linguagem das duas igrejas, uma carnal e outra espiritual, que segundo o papa, os *Fratricelli* usavam, foi condenada juntamente com as afirmações dos valdenses, que colocavam em

dúvida a função e ministério do sacerdote católico (DENZINGER, 1996, p. 504-507). O papa, diante da resposta hostil dos *Fraticelli* e dos franciscanos sobre a questão da pobreza de Cristo, lançou em 1322 outras duas bulas: *Quia nonnumquam*, em março, e *Ad conditorem canonum*, em dezembro. Na primeira bula afirmava que Cristo e os apóstolos, como chefes da Igreja, tinham propriedades, mas individualmente podiam renunciar a elas. Os franciscanos, descontentes, manifestaram-se novamente. Na segunda bula, em repressão à posição franciscana, o papa devolvia a posse de todos os bens que os franciscanos utilizavam aos próprios frades. Tais bens, conforme o direito, antes pertenciam ao papa e à cúria romana. Esta devolução objetivava demonstrar a contradição dos franciscanos. Se Cristo viveu a pobreza absoluta, o que o papa João XXII negava, os franciscanos não a viviam, pois tinham bens. Foi uma manobra que deixou os franciscanos defensores da pobreza absoluta ainda mais descontentes com os procedimentos do papa.

João XXII, em 12 de novembro de 1323, publicou a bula *Cum inter nonnullos* (DENZINGER, 1996, p. 508-511). Nela, ele demonstrou claramente sua posição frente à questão da pobreza. Declarou que é errôneo e herético afirmar que Cristo e seus apóstolos não possuíram nada, nem em caráter privado ou em comum. Afirmou ainda que Cristo e os apóstolos tinham o direito de comprar, vender e doar. Com esta bula, os frades que discutiam com o papa, em Avinhão, a questão da pobreza procurando uma solução para a situação, passavam a ser tidos como hereges. Os franciscanos partidários da absoluta pobreza de Cristo e dos apóstolos ou se submetiam à bula ou deveriam enfrentar a sorte reservada aos hereges.

Em 10 de novembro de 1324, nova bula foi lançada: *Quia quorundam* (KILCULLEN; SCOTT, 2006a). João XXII condenava, na *Quia quorundam*, a tentativa de distinção entre chave de poder, relacionada à questão administrativa, e chave de ciência, sobre a fé e os costumes. Em 1326, o papa condenou a obra *Postilla super Apocalypsim*, do franciscano Pedro de João Olivi (1248-1298).

O líder da oposição ao papa João XXII, na questão da pobreza franciscana, foi o teólogo e ministro geral da ordem franciscana, Miguel de Cesena (1270-1342). Ele afirmou que o ensinamento do papa era falso, sendo a pobreza de Cristo absoluta. O papa o convocou a Avinhão para que se explicasse. Em 1327 chegou à Avinhão Miguel de Cesena para defender os franciscanos junto ao papa.

Até o ano de 1324 não se encontra documentado nenhum envolvimento direto de Guilherme de Ockham com o papa João XXII, seja no caso de Luís IV ou da pobreza absoluta de Cristo. A influência de Miguel de Cesena é um fator importante sobre a posição que Ockham tomou perante o papa João XXII. Não entendemos com a afirmação anterior que antes de Cesena, Ockham não tivesse uma posição perante as questões políticas e religiosas que movimentavam o seu tempo, mas que o envolvimento se tornou decisivo com a chegada de Cesena em 1327.

A influência de Miguel de Cesena é um fator importante sobre a posição que Ockham tomou perante o papa João XXII. Até o ano de 1324, não se encontra documentado nenhum envolvimento direto de Guilherme de Ockham com o papa João XXII, seja no caso de Luís IV ou no da pobreza absoluta de Cristo. Não entendemos com a afirmação anterior que antes de Cesena, Ockham não tivesse uma posição perante as questões políticas e religiosas que movimentavam o seu tempo, mas que o envolvimento se tornou decisivo com a chegada de Cesena em 1327.

Como já visto, Ockham estava afastado de Oxford por suspeita de heresia em 1324. Ele fora denunciado por um ex-chanceler da universidade de Oxford, chamado João Lutterrell. Foram extraídas 51 teses de seu Comentário às Sentenças e submetidas a uma comissão especial. Segundo descrevem as pesquisas de Ghisalberti (1997, p. 19) e Baudry (1949, p.100), a condenação explícita de suas teses nunca foi pronunciada pela citada comissão e confirmada pelo papa.

A condenação de Ockham aconteceu por causa dos escritos políticos, após seu envolvimento na sucessão do Império e na questão da pobreza de Cristo e dos apóstolos. Ockham estava em Avinhão, aguardando ser chamado para responder à acusação feita contra ele. A polêmica entre o papa e os franciscanos sobre a pobreza de Cristo se acirrava cada vez mais. Miguel de Cesena, quando vai para Avinhão, em 1327, para defender os franciscanos junto ao papa, passou a morar no mesmo convento que Ockham. Ambos, acreditando nos mesmos argumentos, defenderam conjuntamente a pobreza franciscana, afirmando ser ela a única imitação legítima da pobreza de Cristo. Porém, percebendo que o papa estava prestes a condená-los e prendê-los; em 1328, eles fugiram e pediram proteção a Luís IV da Baviera. Ockham passa a residir em Munique.

Os franciscanos que defendiam a pobreza absoluta de Cristo e dos apóstolos perceberam que o papa estava prestes a condená-los e prendê-los em Avinhão. Não restando mais argumentos, Ockham fugiu com Miguel de Cesena pedindo proteção a Luís IV da Baviera. Após a fuga em 1328, Ockham residiu em Munique, provavelmente no convento franciscano, até sua morte entre 1347 e 1349. Em Munique, ele compôs a maioria dos textos que demonstram sua posição sobre a *plenitudo potestatis* que o papa João XXII e outros papas reivindicavam como algo concedido por Cristo ao seu vigário na terra.

Nova reprovação aos franciscanos surgiu em 1329 com o documento papal chamado *Quia vir reprobus*. O nome de Miguel de Cesena aparece nas primeiras linhas, sendo condenado por heresia, condenação que se estendia àqueles que partilhavam de suas idéias sobre a pobreza de Cristo (KILCULLEN; SCOTT, 2006b).

O papa João XXII manteve uma administração sempre conflituosa. Em 1327 condenou a Marsílio de Pádua (1280-1342/1352?). Em 1329 condenou o teólogo Mestre Eckhart (1260-1328) com a bula *In agro dominico*. Foi também o papa que canonizou, em 1323, Santo Tomás de Aquino (1224/1225?-1274).

A sorte de Ockham e dos franciscanos dissidentes, por causa da pobreza de Cristo e da pobreza franciscana, não se modificou no pontificado de Benedito XII (1334-1342). Benedito XII não só reafirmou a condenação aos franciscanos dada por João XXII como instigou Luís IV a não dar mais proteção a hereges que perseguiram a Igreja. A nova condenação aos franciscanos rebeldes aconteceu com a bula *Redemptor Noster*, de 26 de novembro de 1336. Mas em nada resultou a instigação de Benedito XII. Como o papa e também seus aliados, o rei Filipe VI da França e o rei Roberto de Anjou, não assinaram em 1336 o tratado de aliança e a aceitação de Luís IV como imperador do Sacro Império Romano-Germânico, este continuou dando proteção a Ockham e outros condenados de heresia.

De 1328 até sua morte, Ockham produziu diversos textos sobre a questão da administração do poder temporal e espiritual, sendo os mais importantes *Dialogus*, em 1333; *Tractatus Contra Benedictum*, em 1337; *An Princeps*, em 1339; *Breviloquium de potestate papae*, em 1341; *Octo Quaestiones*, em 1342; *De imperatorum et pontificum potestae*, em 1346; e *De imperatorum et pontificum potestate*, em 1347. Ghisalberti (1997, p.23-36) elaborou uma lista completa e atualizada conforme as novas pesquisas das obras de Ockham, com suas

respectivas edições críticas. A edição crítica do *Dialogus* encontra-se em andamento desde 1995, sendo empreendida por John Killculen, George Knysh, Vollper Leppin e John Scott.

Os comentadores de Ockham usam algumas nomenclaturas para classificar as obras. Ghisalberti (1997, p.23-36) classificou-as em três grupos : filosóficas e teológicas; obras duvidosas, e obras polêmico-políticas. Todisco (1998, p. 179-184) e Merino (2003, p. XXIV) ignoram as obras de autoria duvidosa de Ockham, dividindo todas as obras dele em dois grupos: no primeiro colocando as obras filosóficas e teológicas, e no segundo, as obras políticas.

Julgamos que a nomenclatura utilizada para a divisão das obras não seja adequada, segundo os critérios que os mestres das universidades medievais utilizavam para organizar as áreas do conhecimento humano. Separar o que hoje se chama de “política” da filosofia e da teologia, não faz parte do modo como o homem medieval entende o conhecimento humano e o mundo. A “política” – e toda ação no mundo –, no seu grau maior, para os pensadores medievais, deveria ser conduzida a partir de princípios teológicos baseados nas Sagradas Escrituras, ou seja, pela fé cristã. A teologia é a “ciência” mais nobre no sistema medieval e a ela se submetem as demais ciências, especialmente a filosofia. O objeto de estudo é a fé, e a partir dela, o teólogo interpreta o mundo e o ser humano. Entretanto, a concepção de fé cristã para os teólogos não tem a aceção de algo irracional, ou seja, de uma “fé cega”. A teologia é, na sua etimologia, “ciência” ou “conhecimento de Deus”. Assim, o teólogo não poderia desprezar a razão humana, mas sondar ao máximo o mistério de sua fé. O teólogo não sondaria por ter dúvidas de sua fé, mas é a fé que o conduziria à pesquisa. Santo Anselmo (1033/34-1109) definiu o que impulsionava o teólogo na sua pesquisa e como ele lidava com a fé e a vontade de compreender:

Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender. (SANTO ANSELMO, 1988, p. 101).

As obras de Ockham classificadas de políticas demonstram, na verdade, a sua preocupação teológica sobre o exercício do poder, o que se poderá perceber durante essa pesquisa. O teólogo não é definido exclusivamente pelo seu objeto de estudo (seja Deus ou os seres criados), mas pelo modo como interpreta o seu objeto de estudo. A análise do teólogo parte da fé e chega a ela. Assim, também é tarefa da teologia estudos sobre administração das coisas comuns (reino), do direito dos povos e da legalidade de governos. Por isso, julgamos que foi sempre com uma visão teológica que Ockham escreveu as obras classificadas por vários comentadores de “políticas”. Logo, teríamos somente duas divisões segundo o esquema medieval: obras filosóficas e obras teológicas. A edição crítica de Offler (1997) optou por chamar de obras políticas, as obras escritas sobre os temas dos poderes temporal e espiritual; é daí que os comentadores retiraram a nomenclatura para as obras de Ockham. Durante esta pesquisa, optamos — por questão de padronização — por utilizar a linguagem comum dos tradutores e da edição crítica quanto às obras de Ockham.

De Boni (2003, 283-286), comentarista e tradutor para o português de obras de Ockham, usa a expressão teólogo-filósofo para definir o pensamento político de Ockham. Segundo ele, os textos chamados políticos de Ockham seriam todos circunstanciais e não uma elaboração ou comentário completo às idéias aristotélicas sobre o tema. O autor exemplifica seu pensamento, comparando os textos de Ockham com os de Tomás de Aquino, e mostrando que nesse, e não naquele, há uma elaboração acadêmica distanciada dos fatos do cotidiano. De Boni defende que Ockham foi primordialmente um teólogo, opinião com a qual concordamos e que embasa toda essa pesquisa. Assim, consideramos que quando ele citou e comentou os temas da administração da Igreja a partir da filosofia, da história e da teologia, seu ponto de chegada era o melhor modo para o fiel cristão viver neste mundo e alcançar a vida eterna.

Como teólogo, Ockham tratou da idéia fundamental para a plenitude do poder que é o primado papal para toda a Igreja. Essa é a idéia teológica que está na base da construção dos argumentos da plenitude do poder.

Alguns comentadores de Ockham, percebendo o quanto ele se dedicou à lógica, analisam os textos relacionados aos seus envolvimento políticos como uma continuação de sua preocupação lógica. Outros estudiosos procuram demonstrar a origem das idéias políticas de Ockham sob outro viés. Camastra (2002) interpreta

que a originalidade política de Ockham estava ligada à sua teoria do conhecimento e à teologia. Libera (1998), por outro lado, defende que as idéias políticas de Ockham partiram de sua solução para o problema dos universais. Os filósofos medievais discutiram sobre a possibilidade da existência ou não-existência dos universais e que tipo seria esta existência ou não-existência. Estudos atuais defendem que Ockham foi um “terminista”, e não nominalista, na solução do problema dos universais. O nominalismo era a teoria da não-significação do universal, reduzindo o universal a *flatus vocis*, ou seja, a puro som sem qualquer conteúdo. O franciscano seria terminista no sentido de que formulou “uma teoria do uso rigoroso dos termos (mentais ou conceitos, orais e escritos), que respondem às características peculiares da lógica e da linguagem.” (GHISALBERTI, 2001, p. 45). Independente da classificação de Ockham como terminista ou nominalista, os defensores da base ontológica para as idéias de Ockham defendem que elas partiram da solução da questão dos universais.

Há uma outra posição que parte diretamente das questões teológicas e históricas entre Ockham, os franciscanos espirituais e os defensores da plenitude dos poderes. Mcgrade (2002) e Souza (1980) interpretam as idéias políticas de Ockham sem fazer referência direta à sua posição sobre os universais ou sobre sua teoria do conhecimento. As interpretações dos autores citados concentram-se nos aspectos da função do poder entre os medievais, nas correntes canonistas dos papas e juristas dos reis, nas posições teológicas e em outros aspectos que não remetem à questão ontológica.

Entre as duas interpretações, optamos pela posição que aborda o pensamento teológico e político de Ockham, sem fazer referência às questões ontológicas. Motivaram-nos, nessa tomada de posição, as próprias obras teológicas e políticas do autor, pois nelas Ockham não faz referência alguma aos aspectos ontológicos ao tratar os limites dos poderes temporal e espiritual. Não defendemos que, mesmo sem as referências explícitas do autor, não seja possível uma confrontação com a metafísica de Ockham. Partimos do princípio que a pesquisa pela origem das idéias políticas não alteraria o resultado de sua posição política. Julgamos que a relação entre política e ontologia (questão dos universais) ainda seja uma questão aberta.

Um dos primeiros pontos da posição política de Ockham é discutir o primado papal, como ele foi constituído e qual seria sua finalidade.

1.3 O PRIMADO APOSTÓLICO E A SUCESSÃO PAPAL

1.3.1 O PRIMADO DA IGREJA DE ROMA SOBRE AS OUTRAS IGREJAS COMO PRIMEIRO ARGUMENTO PARA A PLENITUDE DO PODER PAPAL

O patriarcado⁴ de Roma foi tomando posição de destaque frente aos outros patriarcados existentes desde o início da propagação do cristianismo. A sede episcopal de Roma, para defender sua importância, em primeiro lugar, apoiava-se em alguns textos bíblicos:

Simão Pedro, respondendo disse: 'Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo'. Jesus respondeu-lhe: 'Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Inferno nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus, e o que desligares na terra será desligado nos céus. (MATEUS 16, 16-19).

Simão, Simão, eis que Satanás pediu insistentemente para vos peneirar como trigo; eu, porém orei por ti, a fim de que a tua fé não desfaleça. Quando, porém, te converteres, *confirma os teus irmãos*. (LUCAS 22, 31-32, grifo nosso).

⁴ A palavra patriarcado era utilizada para as sedes episcopais antigas do cristianismo. O sentido para a palavra vem de patriarca que, no Antigo Testamento, significava um descendente importante e antigo. Patriarca estava ligado à palavra pai, no Antigo Testamento, origem (pai) de um povo.

Outro fator de destaque da sé de Roma foi a importância e influência desta cidade, marcada após o século IV com o reconhecimento do cristianismo como a religião oficial. O bispo da cidade de Roma, importante como capital e centro cultural do império, pode exercer uma força determinante sobre os rumos do cristianismo e do ocidente após o fim do Império Romano.

As outras sedes patriarcais de Jerusalém, de Antioquia, Alexandria, Corinto, Éfeso, argumentavam serem igrejas dignas de fé e importantes, porque cada uma delas havia sido fundada por um apóstolo. Internamente havia entre as igrejas dos primeiros três séculos do cristianismo uma aceitação da proeminência dessas cinco sedes frente às outras igrejas fundadas e dirigidas por um bispo.

Os concílios atestam não só a aceitação das sedes patriarcais como sendo emanadoras da doutrina e dos costumes para toda a Igreja, como vão lentamente aceitando a primazia da sede de Roma.

Com as disputas sobre a doutrina cristã, a consulta ao bispo de Roma cresceu e sua palavra tornou-se relevante. Uma destas disputas foi o surgimento da questão dogmática sobre as naturezas de Cristo, com a qual dividiu as igrejas de Alexandria e Antioquia no século V. O problema gerado era a definição da natureza de Cristo. O bispo de Constantinopla, Nestório, formado na linha teológica de Antioquia, desde o ano de 428, perguntava como podia Jesus Cristo ser uma divindade e ao mesmo tempo criatura humana. Nestório afirmava que em Cristo não havia uma só pessoa, mas duas. Em Alexandria, o bispo Cirilo denunciou Nestório ao papa e ao imperador, em 430. A divisão, provocada pelos dois bispos, fez com que o papa Celestino I manifestasse seu zelo em manter a unidade das duas igrejas e reivindicasse para si a definição desta questão de fé. Foi convocado o Concílio de Éfeso em 431 para discutir a questão, tendo de um lado Nestório e, do outro, Cirilo, este, com os legados papais que continham a decisão do papa. A posição do papa beneficiava Cirilo e trouxe ainda mais divisão ao oriente cristão. O Concílio de Éfeso terminou por condenar Nestório, afastando-o da “[...] dignidade episcopal e de qualquer colégio sacerdotal.” (DENZINGER, 1996, p. 150, tradução nossa).

O desfecho entre a disputa de Alexandria e Antioquia, dois importantes patriarcados, causou problemas no oriente. A participação dos legados papais foi um fator determinante demonstrando o poder que a sé de Roma havia adquirido em questões de fé.

Esta explicação para a primazia da igreja de Roma sobre as outras quer demonstrar como foi surgindo a necessidade da hegemonia de Roma para assegurar a unidade dos cristãos. Não se pode pensar meramente que a igreja romana tenha usurpado os problemas de doutrina da fé, mas na necessidade de um dirigente, ao invés de muitos. As próprias igrejas importantes da antiguidade cristã vão reconhecer a ajuda do “irmão de Roma”, referindo-se ao bispo de Roma.

No segundo século, encontramos a fundamentação teológica para justificar a primazia da sede de Roma entre os que tentam sistematizar a fé cristã. Santo Irineu de Lion (1997), escrevendo contra os hereges, afirmou a primazia da sé de Roma e, da mesma forma, São Cipriano (1979, p.182-187) defendeu esta primazia. Importante é a observação que Ribeiro (1995, p. 51) fez sobre a história da sé de Roma. Para o autor, a primeira fase — em que há a aceitação da sé de Roma como digna de muito respeito — pode ser chamada de primado honorífico; ele afirma também que o uso da palavra “papa” enquanto vocativo – forma que os bispos se chamavam – é costume dos séculos III ao VI .

Os motivos principais, que firmaram a supremacia da sé de Roma, transformaram-se em uma questão que divide historiadores. A exegese católica afirmava que o principal motivo da supremacia da sé de Roma era a associação de São Pedro a Roma. Nesta mesma cidade, São Paulo, entre os anos de 64-67, sofreu seu martírio. Assim Roma possuía as prerrogativas de ser fundada pelos dois grandes apóstolos. O bispo de Roma, tido como um irmão numa sé especial, trouxe para si, e também lhe foi concedido, espontaneamente, a tarefa de zelar pelos cristãos como chefe universal.

O oriente cristão se ergueu diversas vezes contra a pretensão romana. Um exemplo do que afirmamos aqui é um dos cânones do Concílio de Calcedônia do ano de 451. Os bispos reunidos para debater sobre a questão das duas naturezas de Cristo, nas atas de conclusão do Concílio, afirmavam que Constantinopla era a “*nova Roma*”, ou seja, fizeram alusão tanto ao domínio imperial, exercido por Roma, como à importância da sede episcopal aí instalada (TAPIE, 1972, p. 131-132). Mas o papa Leão Magno (440-461) contestou, em carta ao imperador bizantino Marciano, a vontade da sé de Constantinopla de ser considerada a primeira, em importância, após Roma, menosprezando as outras sés apostólicas.

Os bispos reunidos em Calcedônia, para provarem a validade de suas decisões, evocaram para Constantinopla a paridade com Roma. Os motivos para

essa paridade estavam tanto na presença do imperador bizantino Marciano na cidade de Constantinopla, como na influência desta igreja sobre o oriente. A necessidade desta afirmação de paridade fez, de forma indireta, com que se reconhecesse a sede episcopal de Roma como a “cabeça” das outras igrejas.

Encontra-se na primeira parte do Concílio de Calcedônia um testemunho da estima que as igrejas orientais mantinham pela sé de Roma — mesmo existindo algum desacordo com todas as pretensões romanas. O Concílio de Calcedônia buscou mostrar a força que a igreja de Calcedônia representava para decidir questões de fé. Ele demonstrou a unidade, naqueles anos, entre a sé de Roma e os orientais. O concílio reconheceu a importância do bispo de Roma para o zelo da fé legítima. O termo que o concílio preferiu aplicar ao bispo de Roma foi “coluna fundamental contra os heterodoxos.” (DENZINGER, 1996, p. 166-168).

Outro testemunho antigo sobre a autoridade da igreja romana está numa carta do bispo Clemente I ou Clemente Romano. Há divergências quanto à data do exercício episcopal de Clemente I em Roma. As datas que constam em documentos antigos são de 92 a 101 e de 88 a 97. As duas datas são citadas em fontes antigas (DENZINGER, 1996, p. 48). Mesmo com data imprecisa, a carta figura entre os textos mais antigos do exercício do primado do bispo de Roma. O bispo Clemente I escreveu à comunidade de Corinto o seguinte texto:

Escrevemos tudo isto para te repreender. Mas se alguns não obedecem a isto que por meio de nós ele [Cristo] disse, sabemos que estão implicados em uma culpa e em perigo e que não são inocentes. Nós seremos inocentes deste pecado. De fato serão motivos de felicidade e alegria, se, obedecendo a tudo que nós expusemos pelo Espírito Santo, arrancarem, na raiz, a fúria ilegítima da vossa inveja, conforme à exortação que fazemos na paz e na concórdia. (DENZINGER, 1996, p. 50, tradução nossa).

O texto acima citado, hoje existente em versão grega e latina, não tem o tom imperativo de quem governa, mas o tom de uma exortação zelosa. O motivo da carta seria a revolta de alguns presbíteros da igreja de Corinto, afastados injustamente do seu ofício. Mas, apesar do tom pouco imperativo presente na carta, trata-se de uma intervenção da sede de Roma em problemas de outras igrejas, intervenção esta que se tornou cada vez mais freqüente.

A aceitação do primado da sé de Roma teve, desde os primeiros séculos do cristianismo, a oposição no ocidente e no oriente. Porém a maior oposição foi da igreja de Bizâncio, também chamada de Igreja Oriental ou Igreja Grega. A Igreja Oriental não aceitou a pretendida centralização romana e procurava sempre demonstrar sua autonomia. Esta autonomia culminou com a ruptura definitiva entre o oriente e o ocidente cristãos, no período da centralização romana no século XI. A igreja de Bizâncio reconhecia a importância da *Cathedra Petri*, ou seja, a importância do bispo que ensinava na cátedra do apóstolo Pedro, mas não a imposição que o bispo romano requeria como governante absoluto dos cristãos.

Ribeiro (1995, p. 50) afirma que, com a figura do papa, o regime instaurado na igreja era romano na forma e bíblico na fundamentação. Isto é confirmado especialmente pelo modo como a igreja se organizou no sistema de dioceses – termo utilizado pelo império romano para a organização territorial. Também os princípios do direito romano foram incorporados ao direito canônico, aumentando ainda mais a proximidade com o estilo romano de legislar.

A autoridade da sé de Roma desenvolveu-se, gradualmente, apoiada tanto na identificação papal com São Pedro, o príncipe dos apóstolos, que fundara a igreja de Roma, como nas obrigações de pastor conferidas a esse. Tal identificação foi reforçada pelos termos medievais *sollicitudo* e *principatus*. A palavra *sollicitudo* sendo entendida como cuidado. A palavra *principatus* significando a primeira (princípio) das igrejas a ser fundada pelo primeiro entre os apóstolos, Pedro, a quem Cristo teria concedido o poder de ligar e desligar. Convém perceber mais detalhadamente como era entendido o primado do papa a partir da sucessão do apóstolo Pedro.

1.3.2 O APÓSTOLO PEDRO E O PRIMADO PAPAL

Vimos que a base da autoridade papal surgia da interpretação da sucessão do apóstolo Pedro. Sucessão aqui significa a passagem do ofício de governar a igreja do próprio Cristo para Pedro. Este, por sua vez, teria escolhido alguém para sucedê-lo. A doutrina da sucessão apostólica era, e é, aplicada não só para o papa, mas também para todo bispo e sacerdote. Por isso as árvores genealógicas dos

bispos são algo comum na Alta Idade Média. Estas “árvores genealógicas” consistiam em retroceder no tempo até encontrar de qual apóstolo proviria a sucessão.

A sucessão apostólica foi uma forma encontrada para garantir a legitimidade dos chefes das igrejas. É difícil precisar quando a sucessão apostólica passou a vigorar na Igreja. Fatores importantes foram as disputas teológicas dos primeiros cinco séculos. À medida que se definia a explicação considerada correta dos elementos próprios da crença cristã como as naturezas de Cristo, a encarnação e a eucaristia, concomitantemente surgiam grupos divergentes. Estes grupos, na medida em que se rebelavam contra a chamada ortodoxia, foram considerados hereges, apóstatas ou cismáticos.

O atual Código de Direito Canônico da Igreja, ligado à tradição dos antigos códigos de direito canônico, define “heresia como a negação pertinaz, após a recepção do batismo, de qualquer verdade que se deva crer com fé divina e católica, ou a dúvida pertinaz a respeito dela; apostasia, o repúdio total da fé cristã; cisma, a recusa de sujeição ao Sumo Pontífice ou de comunhão com os membros da Igreja a ele sujeitos.” (Código de Direito Canônico, 1983, p. 347). Os que divergiam se declaravam ou sentiam-se legítimos e verdadeiros cristãos; surgindo a necessidade dos bispos que se consideravam ortodoxos de definir em que consistia a sucessão apostólica. Somente com a doutrina da sucessão, poder-se-ia definir quem eram os sucessores dos apóstolos e somente eles podiam argumentar com mais veracidade sobre questões da fé. A sucessão apostólica, entretanto, não era suficiente para resolver as disputas internas e a separação que começava a existir na Igreja cristã dos primeiros séculos. Para ajudar à comunidade cristã a definir quem ensinava de modo legítimo as verdades da fé, os teólogos formularam a idéia de unidade.

A unidade servia para garantir, também, a continuidade apostólica. Estava na unidade da Igreja quem aceitava as definições de fé, a sucessão apostólica e o bispo de Roma como “cabeça da Igreja” (Colossenses 1,18; Efésios 1,22). Assuntos polêmicos, quando ainda estavam em processo de discussão, poderiam ter opiniões diversas; mas quando definidos, através dos concílios ou de outras formas, deviam ser acatados por todos os cristãos (fiéis, bispos, sacerdotes) que, a partir de então, ensinavam pela nova posição. Quem não aceitasse a definição, quebrava a unidade e tornava-se cismático, com o sentido de separado da Igreja. Grande parte dos teólogos ocidentais passou a defender o bispo de Roma como o primeiro vínculo da

unidade dos cristãos. Estar contra a sé de Roma significava, também, estar separado da comunidade cristã. O bispo de Roma servia como elo entre as diversas igrejas cristãs espalhadas pelo mundo.

A sucessão apostólica era concretamente definida na *imposição das mãos e pela oração* feitas sobre os escolhidos para liderar a comunidade. O gesto da imposição das mãos sobre a cabeça do eleito, na simbologia bíblico-cristã possuía vários sentidos: conferia uma missão especial, uma bênção, operava uma cura, e ainda se consagrava para uma particular missão cristã. O gesto de impor as mãos não estava ligado exclusivamente à comunidade cristã, mas era um gesto universal de bênção e cura. A definição de que o gesto de imposição das mãos marcava a ordenação de um bispo e presbítero consta num texto da metade do século V, chamado de *Statuta Ecclesiae Antiqua* (DENZINGER, 1996, p. 184). O costume da imposição das mãos era praticado antes deste tempo, mas este é o primeiro registro da forma detalhada do gesto. O escolhido ou eleito, conforme a palavra mais utilizada para designar aquele que seria ordenado, ao receber a imposição das mãos em sua cabeça e a oração que o consagrava, tornava-se participante da sucessão apostólica. Todavia, no primeiro século do cristianismo, não estava expressamente definido quem podia, de modo legítimo, realizar a cerimônia com o gesto e a oração da imposição das mãos.

A sucessão apostólica foi, a partir do século III, confiada especificamente aos bispos e não aos presbíteros. Era o bispo quem devia realizar o rito de impor as mãos sobre o escolhido, transmitindo-lhe a sucessão apostólica. Os bispos diferenciavam-se dos presbíteros pela função exercida. Ao bispo cabia o governo de uma comunidade local, enquanto o presbítero estava sob a sua obediência. A distinção entre bispos e presbíteros foi sendo firmada gradualmente e no primeiro século ainda era confusa, assim como a distinção entre paróquia e diocese.

Os presbíteros, aqueles que auxiliavam o bispo em sua tarefa, participavam da sucessão apostólica através do bispo. Seria o bispo quem, através de uma cerimônia chamada ordenação, tornava o escolhido apto ao exercício do ministério sacerdotal. Segundo a tradição, o bispo era sucessor dos apóstolos, por isso devia cuidar pela ortodoxia da fé. Como dirigente da comunidade cristã, o bispo devia escolher e preparar aqueles que julgasse aptos a exercerem o serviço nas igrejas confiadas a ele. O bispo não devia permitir nas igrejas o serviço daqueles que quebrassem a unidade com a hierarquia e com os artigos de fé, ou seja, aqueles

leigos ou sacerdotes que ensinassem diferente daquilo que foi definido como artigo de fé.

Somente os sucessores legítimos, fiéis à sé de Roma e às definições dos concílios ecumênicos, podiam exercer de fato a autoridade de ensinar sobre a fé. Esse controle permitia que a Igreja — que desde o início contou com grupos que entendiam a fé de várias maneiras — pudesse manter alguma unidade doutrinal. Por isso, foram adotados termos para classificar aqueles que divergiam dos ensinamentos definidos nos concílios ecumênicos da Igreja. É necessário afirmar que as classificações de pessoas e movimentos, segundo os termos citados, eram definidas pelos bispos, teólogos e outros cristãos do grupo dominante. Cabia ao bispo em união com a sé de Roma, a tarefa de encontrar e afastar os hereges, cismáticos e apóstatas.

A Igreja presente no oriente, apesar do respeito prestado à *Cathedra Petri*, expressou diversas vezes sua autonomia diante da sé de Roma. Esta condição especial de autonomia do oriente cristão prevaleceu forte durante toda a antiguidade cristã e, no início da Idade Média, seria reforçada pela queda de Roma.

Constantino Magno, imperador romano, uniria fé cristã e império, assumindo funções também de administrador da fé cristã, convocando concílios e interferindo na escolha de bispos. Entretanto a unidade entre fé e império foi sempre conturbada nestes anos de Constantino. As fontes antigas que nos chegaram são controversas e os comentadores enumeraram diversos pontos de apoio para a propagação do cristianismo nos anos de Constantino como a fé oficial. Bem ou mal realizada para proveito cristão, a experiência seria curta; sucederam-se avanços e recuos na aliança entre império e cristianismo, conforme os imperadores. Circulou na Idade Média um documento atribuído a Constantino, um texto jurídico chamado *Donatio Constantini*. Este suposto documento que concedia privilégios à Igreja foi amplamente divulgado e utilizado para demonstrar que Constantino Magno doava Roma, Itália e as províncias orientais ao papa Silvestre I (314-335).

Se o apoio dos imperadores romanos à fé cristã fortaleceria o papado, a chegada de povos que os romanos consideravam bárbaros, com a seqüente tomada do poder, suscitaria a autonomia do oriente. Foi a Igreja de Bizâncio que exerceu uma maior pressão pela autonomia frente à Igreja romana, aproveitando-se da sede imperial também instalada na cidade de Bizâncio. Por outro lado, o esfacelamento do império romano serviu para fortalecer a Igreja Ocidental. O bispo de Roma e as

divisões da Igreja em dioceses, seguindo o sistema de divisão romano, preencheriam o vazio de poder causado pelo término do Império Romano.

A pressão oriental não foi capaz de impedir que fosse firmada lentamente a identificação entre Pedro e o bispo de Roma. Após a aceitação interna da supremacia do bispo de Roma sobre qualquer outro bispo, estava preparado o caminho para afirmações mais universais sobre o poder papal.

1.3.3 OCKHAM E O PRIMADO PAPAL

Ockham fez menção indireta ao primado da igreja de Roma na obra Oito questões sobre o poder do papa. O contexto dos argumentos de Ockham era a discussão se o império proviria do papa antes ou depois da vida de Cristo. Para afirmarem que o império provinha do papa após a vinda do Cristo, os opositores de Ockham (2002, p. 117) utilizavam um argumento do papa Nicolau II (1058-1061) que afirmou que somente a igreja romana seria fundada e instituída pelo apóstolo Pedro, ou seja, as igrejas como a de Jerusalém, Antioquia e outras antigas sedes não foram instituídas por Cristo. Ockham, porém, recordou que a igreja de Antioquia, conforme o pensamento da primazia do apóstolo Pedro, foi a primeira igreja fundada pelo apóstolo. Com estes argumentos, Ockham não questionou a legitimidade da igreja romana e de seu bispo na administração da Igreja. Seu posicionamento foi no sentido de que os argumentos para definir a primazia de Roma sobre as outras igrejas necessitavam ser colocados sobre outros fundamentos. Ockham mostrou que não servia de fundamento, por inverídico, o argumento de Roma ser a primeira e única igreja fundada pelo apóstolo Pedro ou a mais antiga sede.

Ockham conhecia e usou os termos técnicos teológicos *sollicitudo* e *principatus* para definir a função do papa dentro da Igreja. A *sollicitudo* e *principatus* apostólico do papa foram definidos por Ockham (1999d, p. 194) como voltados primordialmente para ações espirituais, ou seja, “leitura da Escritura, à pregação da palavra de Deus, à organização do culto divino, e tudo aquilo que é necessário e próprio dos cristãos, a fim de que possam vir a alcançar a salvação eterna.” Nestas

ações consideradas estritamente espirituais, o papa seria responsável em primeiro lugar e possuiria a plenitude do poder. Mas, mesmo esta plenitude espiritual era limitada, pois o papa não podia agir contra a fé cristã e o direito dos fiéis.

A ação do papa, na visão de Ockham (1999d, p. 193-194), naquilo que fosse específico do poder temporal seria uma ingerência. Esta ingerência só poderia acontecer quando não pudessem ou não quisessem agir aqueles a quem de direito competia substituir ou corrigir um soberano. As ações temporais do pontífice deviam, no caso acima citado, serem ocasionais, suprindo-lhes a negligência, porém sem retirar-lhes definitivamente o direito de ação.

Ockham (1999b, p. 106) fez uma menção direta ao primado do apóstolo Pedro na obra *Pode um príncipe*, inclusive com a utilização do termo com sua conotação teológica. Concordou que o primado vem do texto bíblico “eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja” (Mateus 16,18) e não contestou a interpretação que dava o governo espiritual de toda a Igreja ao bispo da sé de Roma. Ockham reconheceu que a função do papa como chefe da Igreja era importante para a administração e foi instituído pelo próprio Cristo. Para ele, a função do papa não seria só uma convenção humana, visando a um bom governo, mas foi algo desejado pelo próprio Cristo, pois Cristo quis que o apóstolo Pedro fosse o primeiro (primado) entre os outros apóstolos. Também em nenhum momento Ockham contestou a sucessão entre o apóstolo Pedro e os papas. Para ele, Cristo quis a sucessão apostólica para sua Igreja. Logo, o teólogo de quem se trata, recusou o argumento da Igreja Oriental que a sucessão de Pedro estaria presente em cada bispo legitimamente escolhido e ordenado para exercer o ministério.

Pode-se concluir que Ockham confirmou que o papa possuía a sucessão do apóstolo Pedro, não testando através da negação desarticular na origem a idéia *plenitudo potestatis*. A origem do argumento da plenitude era exatamente o Cristo escolhendo o apóstolo Pedro e supostamente lhe dando o poder sobre tudo. Poder-se-ia afirmar que Cristo dera somente ao apóstolo Pedro seu pleno poder, isto é, que nada constava nos textos bíblicos sobre possíveis sucessores participando do mesmo poder de Pedro. Se Ockham tivesse se posicionado dessa forma, estaria aceitando que Cristo deu ao apóstolo a *plenitudo potestatis*. Porém, o argumento de Ockham é ainda mais abrangente, pois para ele nem o apóstolo Pedro nem os seus sucessores receberam de Cristo a plenitude do poder.

Para Ockham, a plenitude do poder não foi utilizada por Cristo quando esteve neste mundo, porque o próprio Cristo se sujeitou aos juízes seculares. Para provar isto, ele citou o seguinte texto bíblico de João 18,36: “O meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui.” Cristo, no seu julgamento, não teria contestado a autoridade temporal de Pilatos e Herodes, mas aceitado a autoridade temporal sobre ele (OCKHAM, 2002). Cristo definiu que veio ao mundo para servir e não para ser servido, portanto não podia possuir a plenitude do poder (OCKHAM, 1988, p. 59-60).

O texto principal sobre o primado de Pedro (e do papa) presente em Mateus 16,19 foi contestado por Ockham através de outros textos bíblicos que limitavam seu alcance. Um dos textos utilizados por ele para a melhor compreensão da missão confiada ao apóstolo Pedro e seus sucessores encontra-se em Lucas 22,25-26: “Sabeis que os governantes das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim. Ao contrário, aquele que desejar tornar-se grande entre vós seja aquele que serve.” (OCKHAM, 2002).

Ele concluiu, do texto acima, que Cristo vetou o poder temporal ao papa. Ockham utilizando tal versículo diversas vezes para limitar a compreensão dos textos bíblicos abaixo, nos quais Cristo teria confirmado o apóstolo Pedro como chefe dos apóstolos. Entretanto, esses mesmos textos contestados por Ockham faziam parte predominante das argumentações dos partidários da plenitude do poder. São eles:

- a) “Tenho ainda outras ovelhas que não são deste redil: devo conduzi-las também; elas ouvirão minha voz; então haverá um só rebanho, um só pastor.” (João 10,16);
- b) “Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro; ‘Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes’? Ele lhe respondeu: ‘Sim, Senhor, tu sabes que te amo’. Jesus lhe disse: Apascenta os meus cordeiros.” (João 21,15);
- c) o evangelho, texto de Mateus 16, 16-19, já citado aqui, e mais conhecido, sobre a sucessão papal; e,
- d) Jesus respondeu: “Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é deste mundo” (João 18,16).

O último texto de João 18,36, para o *Venerabilis Inceptor*, declarou explicitamente que Cristo não foi rei aqui neste mundo. Caso fosse rei, Pilatos o teria condenado, entretanto a condenação aconteceu em função da insistência dos judeus. Foi por medo que Pilatos o condenou, quando os judeus lhe disseram que “se o libertas, não és amigo de César! Todo aquele que se faz rei, opõe-se a César”. Segundo a interpretação de Ockham, Pilatos temia os judeus e não considerava Cristo, o rei. Com este argumento bíblico, ele procurou demonstrar que o entendimento que os defensores da plenitude do poder faziam da Sagrada Escritura era falho (OCKHAM, 2002, p. 172). Em outro momento, Ockham (1988, p.146-148) afirmou que Cristo reconheceu que o poder humano de julgá-lo pertencia aos chefes romanos e não contestou esse poder. O franciscano não perdeu a oportunidade de menosprezar e zombar a compreensão dos que eram favoráveis ao papa.

Daí, alguns se admirarem de que Pilatos, homem mundano e sem fé, tenha compreendido o verdadeiro significado das palavras de Cristo acerca de seu reino, e de que, ao contrário, alguns cristãos, que também querem ser doutores da lei, não o entendam do mesmo. Daí, conforme o parecer dessas mesmas pessoas, não haver uma outra explicação para tal atitude, senão que eles estão obcecados por um mau sentimento. (OCKHAM, 2002, p. 44).

Pode-se concluir na questão do primado, que Ockham não foi contra a instituição chamada papado, mas contra papas específicos e contra a idéia que ampliava o poder pontifício para além do limite que foi instituído por Cristo. Ele, também, condenou a plenitude do poder como pensamento herético e foi contra a finalidade da instituição do papado.

Usando como base a interpretação ampliada do que seria o primado papal, vários pontífices procuraram fundamentar suas pretensões no plano temporal. Consideraram-se momentos especiais da supremacia papal nos séculos posteriores, os períodos dos papas Gregório VII, Inocêncio III e Bonifácio VIII, aspectos que serão examinados nos próximos itens.

1.4 A REFORMA GREGORIANA: SEPARAÇÃO DOS PODERES E PREDOMÍNIO DO ESPIRITUAL

Com a fundação em 952 do Sacro Império Romano-Germânico tendo como primeiro imperador Oton, o Grande, abrangendo parte da França, a Alemanha e parte da Itália, o papado passou a ser tutelado pelo imperador (CHELINI, 1968, p. 190). Na Alemanha era onde se encontrava a maior força do império e seu centro “administrativo”. Havia entre o primeiro imperador e os que se seguiram, o pensamento de que os poderes instituídos eram dois: o espiritual e o temporal. Embora os imperadores considerassem o poder espiritual como secundário.

Com o Sacro Império Romano-Germânico, iniciou-se um modo de relações entre o império e o papado, onde o papado colocava-se como submisso aos soberanos do império. O papa João XII (955-964), contemporâneo de Oton (912-973), o Grande, em troca da defesa dos reinos da Igreja (Patrimônio de Pedro) ameaçados pelo rei Alberico, aceitou que a eleição do pontífice pelos cardeais fosse sempre aprovada e confirmada pelo soberano do império. A influência dos soberanos do império na Igreja estendia-se para todas as suas ações, quer de natureza estritamente espiritual (sacramentos, bênçãos, escolha de bispos, etc.) ou terrena (bens das igrejas, taxas e dízimos). Chelini (1968, p. 185) chamou esta fase de “cesaropapismo otoniano”. Pacaut (1976, p. 98-100) preferiu caracterizar este tempo iniciado com Oton I de “declínio do poder pontifício”.

Um século após a fundação do Sacro Império Romano-Germânico, com a conseqüente submissão da Igreja cristã do ocidente ao imperador, reis e príncipes, cresceu um movimento de contestação da tutela do poder temporal (PACAUT, 1976, p. 126; CHELINI, 1968, p. 206-211). Este movimento recebeu o nome de reforma gregoriana por causa das dimensões que a reforma tomou no pontificado de Gregório VII.

1.4.1 ASPECTOS REFORMADORES DO PONTIFICADO DE GREGÓRIO VII

Em 1073, o monge arcediácono Hildebrando foi eleito papa e assumiu o nome de Gregório VII. Hildebrando serviu nos anos anteriores ao papado como emissário

especialmente na França e na Alemanha. Esteve a serviço da cúria romana por diversos anos. Sua primeira aparição notória na política do papado aconteceu no ano de 1054 na Alemanha, quando foi chamado para corrigir uma heresia eucarística, segundo os critérios da teologia corrente, promovida por Berengário (CHELINI, 1968, p. 207). Serviu aos papas Gregório VI (1045-1046) e Leão IX (1049-1054), totalizando vinte anos de serviço à Igreja junto aos problemas da administração geral.

O papa Gregório VII trouxe consigo idéias de reforma da Igreja aos moldes do Mosteiro de Cluny, sendo por isso chamada por alguns historiadores como reforma cluniacense (PACAUT, 1970, p. 75-78).

Foram três os pontos principais que Gregório VII anunciou como intenção de corrigir dentro da Igreja: o nicolaísmo, a simonia e a investidura de cargos eclesiásticos feita por leigos. O nicolaísmo consistia no grande número de bispos e padres que não viviam o celibato, estando o maior número na Alemanha e por isso protegidos pelos soberanos germânicos. A simonia era a venda de “coisas” sagradas ou dos sacramentos, como por exemplo, a compra de ordenações de bispos por parte tanto de clérigos como leigos. A investidura segundo a definição mais sucinta é o “ato físico de investir um clérigo com as insígnias do cargo.” (LOYN, 1997, p. 209). O problema com a investidura acontecia porque era um leigo (rei ou nobre) quem empossava um prelado no seu cargo. No gesto de investidura estava claro que era o poder temporal que legitimava o poder espiritual.

Gregório VII, nestas propostas de reforma, participa das idéias de renovação surgidas há quase um século inspiradas em Cluny. Seus antecessores próximos tentaram a autonomia da Igreja frente ao poder temporal, mas não alcançaram sucesso. Seu contexto histórico permitiu que tomasse medidas severas proibindo as investiduras e disciplinando moralmente o clero, ou seja, trazendo-os para a obediência da cúria romana e do papa. O papa aproveitou da pouca idade e inexperiência do novo imperador Henrique IV (1050-1106) para anunciar as medidas reformadoras.

Apoiavam o papa na reforma grande parte da cúria romana, os movimentos espirituais de renovação da vida monástica, alguns bispos que desejavam sair da tutela do poder temporal, vários príncipes e nobres que estavam fora da área geográfica que constituía o Sacro Império Romano-Germânico. Os opositores da reforma foram os bispos germânicos e o próprio imperador Henrique IV.

Parte do programa de reforma de Gregório VII encontra-se num texto chamado de *Dictatus Papae* (HENDERSON, 1965, p. 366-367). O texto conciso tem a forma de um programa de administração de Gregório VII com algumas das suas idéias e da cúria romana.

1.4.2 O *DICTATUS PAPAE*

O texto legislativo de Gregório VII é composto de 27 preposições. São preposições diretas, todas referentes à função e proeminência do “romano pontífice”. Nelas Gregório VII defendeu que o poder espiritual exercido pelo papa era superior ao poder temporal exercido pelos imperadores. Esta afirmação contrariava a prática dos imperadores do Sacro Império Romano-Germânico. O texto pretendia por força de lei retirar a Igreja do governo dos leigos e devolvê-la aos sacerdotes. Todo o *Dictatus Papae* é o ponto de chegada dos anseios da reforma cluniacense e do espírito de autonomia que procuram os reformadores. Para que o papa pudesse retomar sua autonomia frente ao imperador e conseguisse exercer de fato a administração da Igreja, especialmente conseguir obediência dos bispos, deveria investir contra as “igrejas nacionais” ou territoriais.

Estas “igrejas nacionais” acostumadas ao sistema de investidura tinham um compromisso muitas vezes maior com os príncipes e com o rei do que com os fiéis ou com a administração exercida pelo papa e pela cúria romana. No sistema de investidura eram os senhores feudais quem nomeavam e removiam bispos e padres de suas sedes eclesiásticas. Desobedecer a um senhor local significava conseqüentemente a perda do cargo, uma sanção bem mais forte do que o pontífice e a cúria romana podiam fazer. Por isso os n. 13 e 14 do *Dictatus* pretendiam ampliar o poder de sanção do pontífice afirmando que: “Que a ele é lícito, segundo as necessidades, transferir os bispos de uma sede para outra” (HENDERSON, 1965, p. 366). As igrejas nacionais eram um grande obstáculo à vontade de moralização pretendida pelos reformadores, sendo necessário um processo de centralização do poder. O *Dictatus* foi o caminho para centralização do poder dentro da Igreja.

Entendemos que o *Dictatus Papae* teve por idéia principal a *plenitudo potestatis*. Não há uma fundamentação das proposições e o texto não fez discussões teológicas e históricas sobre as motivações de cada uma das 27 proposições. Permeia em todo o texto a compreensão de que o poder espiritual está acima de qualquer outro. A maior ruptura com a pretendida equivalência dos dois poderes temporal e espiritual está na afirmação “é lícito depor e imperador” (HENDERSON, 1965, p. 366). Era uma inversão na prática, então, costumeira em que a eleição do papa era confirmada pelo imperador. O *Dictatus* não só queria acabar com esta prática, como colocava o imperador na dependência do papa.

O *Dictatus* é mais que uma elaboração de objetivos para o governo da Igreja pelo papa Gregório VII do que uma meta alcançada. Entretanto julgamos um passo importante para a autonomia da Igreja no século posterior. A disciplinação do clero através do fim da investidura, do casamento dos clérigos e da simonia contribuiu para Igreja buscar a unidade necessária para impor sua vontade de supremacia. Não entendemos que isso seja resultado de uma moralização do clero decadente, segundo os critérios dos reformadores, mas que o papado conseguiu abalar com a reforma gregoriana seu principal fator de enfraquecimento: o poder das igrejas nacionais.

A novidade do texto está na afirmação que a Igreja não erra. É um argumento novo dentro das discussões teológicas. A fundamentação que Gregório deu ao argumento que a Igreja não erra, é que o argumento era de acordo com as Sagradas Escrituras e não esclareceu nada além disso. Há lacunas não resolvidas e o texto só não é suficiente para resolvê-las.

Julgamos que a reforma gregoriana com seu auge no período de Gregório VII, abriu a possibilidade de uma maior autonomia da Igreja frente ao poder temporal. O seu *Dictatus Papae* é um documento que pode ser incluído entre os textos que apóiam a plenitude do poder papal.

1.5 A CONTESTAÇÃO DA TEORIA DA *TRANSLATIO IMPERII* DE INOCÊNCIO III

Então não sabeis que os santos julgarão o mundo? E se é por vós que o mundo será julgado, seríeis indignos de proferir julgamentos

de menor importância? Não sabeis que julgaremos os anjos? Quanto mais então as coisas da vida? (1Coríntios 6,2-3).

Inocência III, antes cardeal Lotário de Segni, natural de Anagni, nascido em 1160, foi eleito papa em 08 de janeiro de 1198. Terminou seu pontificado em 1216. Inocência III foi conhecido e respeitado, em seu pontificado, como um homem sábio. Os hagiógrafos de São Franciscano destacaram a sabedoria de Inocência III:

No tempo em que se apresentou com os seus diante do papa Inocência para pedir a regra de vida, como o papa visse que o propósito de vida dele era além das forças, *sendo homem dotado do maior discernimento*, disse-lhe: Filho, reza a Cristo para que por meio de ti nos mostre a sua vontade e, sendo esta conhecida, anuamos mais seguramente aos teus piedosos desejos. (CELANO, 2004b, p. 312, grifo do autor).

E o Vigário de Cristo, o senhor Inocência III, *homem realmente famoso pela sabedoria*, vendo no homem de Deus a admirada pureza e simplicidade de ânimo, a firmeza de propósito e o inflamado fervor de santa vontade, inclinou-se interiormente a conceder piedoso assentimento ao que lhe suplicava. (SÃO BOAVENTURA, 2004a, p. 568, grifo do autor).

Inocência III foi formado na célebre universidade de Bolonha que primava pela qualidade do ensino de Direito Canônico e Romano (ULLMANN, 2000, p.128-129). Esta sua formação técnica aparece no seu epistolário a reis e cardeais.

No pontificado de Inocência III despontaram vários grupos que queriam viver uma nova espiritualidade. Estes grupos de renovação foram os albigenses, cátaros, valdenses, beguinos e pseudo-apóstolos. Pretendiam viver uma vida simples e reivindicavam a pregação leiga – que era reservada aos sacerdotes e religiosos pertencentes às ordens reconhecidas pela Igreja. Alguns membros destes grupos foram condenados, como no Concílio de Latrão de 1215, no papado de Inocência III, em que foram condenados os albigenses, cátaros, valdenses e a interpretação da trindade do abade Joaquim (DENZINGER, 1996, p. 453-460). As condenações,

iniciadas com Inocêncio III, aos movimentos chamados de hereges foram reafirmadas por seus sucessores (LAMBERT, 1977, p. 95-107).

O papa julgou necessário reafirmar frente ao poder temporal e para os próprios fiéis, a teoria da *plenitudo potestatis*. Inocêncio III foi chamado, ainda que de modo exarcebado, de “campeão da teocracia papal” (GROSSI, 1995, p. 212). Encontramos suas idéias sobre a *plenitudo potestatis* na bula *Venerabilem* escrita em 1202.

A bula *Venerabilem* foi lançada no momento em que se vivia uma crise dentro do Sacro Império Romano-Germânico:

Desde a morte do imperador Henrique VI em 1197, dois príncipes alemães vinham disputando pelas armas e pelo voto a coroa imperial. Eram eles, Filipe Staufen, filho de Frederico I, e Oton, duque de Brunsucick. A guerra entre eles vinha causando não só a morte de muitos homens, mas também a destruição e a ruína de cidades, castelos, plantações e propriedades, tanto na Alemanha quanto na Itália. Ademais, o sistema eleitoral então em voga no Império não previa a solução face ao impasse provocado por dois candidatos ao trono. (SOUZA, 1989, p. 112).

A instabilidade exigia do papado uma postura frente à situação de divisão no trono do império. Havia o perigo de Inocêncio III ser condenado por intromissão demasiada nos assuntos seculares, por isso escolheu como tom da *Venerabilem* um reconhecimento da autonomia dos príncipes eleitores. O regime de escolha do imperador era por voto de sete príncipes, porque o voto deles era considerado uma representação de todos do império, especialmente dos nobres. Inocêncio III não pretendia interferir na forma pela qual era escolhido o imperador. Havia no momento em que ele escreveu a *Venerabilem*, uma acusação contra o bispo de Palestrina de interferir nos assuntos dos sete príncipes eleitores. Na defesa do bispo, Inocêncio III justificou que ele não usurpava o direito dos eleitores ao escrever a carta (bula) *Venerabilem* aos príncipes. Inocêncio justificou que apenas cumpria sua missão de pastor, zelando pela missão confiada ao próprio imperador que seria eleito (SOUZA, 1989, p. 114).

Havia uma lacuna no sistema de escolha do imperador do Sacro Império Romano-Germânico que era como responder ao impasse nas questões em que o

resultado da eleição não fosse conseguido de forma lícita ou ainda o eleito fosse condenável para a Igreja. Dessa forma, Inocêncio III julgava necessário recordar a missão do imperador cristão.

Ao imperador não cabia somente o cuidado do seu império nas questões da lei, da manutenção da paz e da promoção do bem de seus súditos, por estar intimamente ligado à Igreja devia ser o protetor da fé cristã. Seria impossível, nestas condições, uma escolha de imperador que não respeitasse os critérios da Igreja. Escreveu Inocêncio III:

Por conseguinte, se os príncipes em consenso ou em desacordo entre si escolherem como rei uma pessoa sacrílega ou excomungada, um tirano ou um idiota, ou um herege ou um pagão, nós deveremos ungir, consagrar e coroar tal pessoa? Absolutamente não! (SOUZA, 1989, p. 114).

No texto acima, Inocêncio III citou a tirania como um dos impedimentos para o ritual da unção, coroação e sagração do imperador. Ockham (1999a, p. 54) apresentou uma parte da *Venerabilem* na obra Tratado contra Benedito até o trecho em que o papa cita a tirania como obstáculo para a unção. Ser classificado como tirano era um defeito para qualquer rei ou governante, mas o uso do termo estava à mercê das disputas políticas. O tirano podia ser quem usurpasse um reino que não lhe pertencia ou ações que desrespeitassem os direitos dos súditos. Alguns medievalistas observam que, se o termo tirano possuía uma definição, seu uso na Idade Média não era preciso, servindo como elemento de acusação entre opositores:

O termo *tyrannus* designava na antigüidade um usurpador que se opunha a um chefe político legítimo, mas *rex tyrannus* tornou-se na Idade Média quase contraditório. É o caso de Rogério II, da Sicília, coroado por um antipapa, o que lhe valeu o nome de tirano e foi visto como sucessor dos tiranos sicilianos da Antigüidade, levando a Sicília a ser chamada pátria *tyrannorum*. Mas após seu reconhecimento pelo papa Inocêncio II, em 1139, ele se torna *rex utilis et valde necessarius* ["rei útil e muito necessário"]. (SCHMITT; LE GOFF, 2002, v. 2, p. 407).

Foi Santo Tomás de Aquino (1224/1225?-1274) quem sistematizou o que seria a tirania na obra *Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao rei de Chipre*. Para Santo Tomás a tirania era classificada entre os três tipos de governos injustos: a democracia, a oligarquia e a tirania. A base dos três tipos de governo era o mesmo: buscava-se o bem de um (tirania), de alguns (oligarquia) ou de vários (democracia) e não o bem da multidão a que devia estar sujeito o governo (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1997, p. 129).

O tirano é definido por Tomás de Aquino como oposto em sua finalidade ao rei. Para Santo Tomás não há “rei tirano”, para ele isso seria uma contradição: ou é rei ou é tirano. O governo do rei seria conduzido pela justiça, o que significava governar para todos. Costa (2005, p. 110) em seu comentário à política de Santo Tomás de Aquino interpreta que o conceito de justiça está indissociavelmente ligado à lei, sendo ela em três níveis: divina, natural e humana.

Santo Tomás defendia que o melhor governo seria o exercido por uma só pessoa. Ilustra sua posição com o texto bíblico de Jeremias 12,10: “Pastores em grande número destruíram a minha vida, pisaram minha possessão, transformaram a minha possessão preferida em um deserto de desolação”. Como defendia que o governo melhor devia ser exercido por uma só pessoa, o desvio mais fácil de acontecer para o mau governo seria da tirania (SANTO TOMÁS DE AQUINO, 1997, p. 132-133). O governo do tirano afasta-se do direito, semeia a discórdia entre os súditos, impede que os súditos enriqueçam para que a riqueza deles não prejudique seu governo tirano. O tirano levaria os súditos a se afastarem da perfeição das virtudes.

As idéias políticas de Aquino têm raízes em Santo Agostinho como mostram De Boni (2003, p.108) e Costa (2005, p. 109). Assim aproximamos a interpretação da tirania de Santo Tomás de Aquino e Inocêncio III.

Ockham, contrariando grande parte dos pensadores medievais, utilizou o termo “principado tirânico”, sendo até título de uma obra sua. Ele colocou o principado tirânico como contrário ao reino legítimo. O principado tirânico seria usurpado com todo o sentido que o termo latino *usurpatum* possuía: apoderar-se injustamente de algo (OCKHAM, 1988, 2002).

Diante da possibilidade da tirania e de outros desvios, o papa Inocêncio III na *Venerabilem* reservou para si o julgamento da idoneidade do eleito pelos príncipes

eleitores. Não era uma interferência qualquer; o papa deixava para si a última palavra sobre o escolhido. Era uma pretensão grande que necessitava de argumentos definitivos para isso. Um dos argumentos escolhidos pelo papa para legitimar sua capacidade de confirmar o eleito foi a *translatio imperii*.

Souza traduz em português, nas obras políticas de Ockham (1999d), *translatio imperii* como translação ou transferência do império. Optamos por traduzir *translatio imperii* somente por transferência do império.

O argumento que Inocêncio apresentava para legitimar a interferência no Sacro Império Romano-Germânico era supostamente histórico, chamado de transferência do império. O papa Leão III (795-816), segundo a interpretação dos curialistas, havia transferido o Império que estava com os gregos para os germanos na pessoa de Carlos Magno (SOUZA, 1989, p. 114).

Se o papa Leão III podia transferir o império, o império havia passado para suas próprias mãos neste espaço de tempo. Portanto, em situações extremas em que o império sofria risco de estar sendo conduzido por pessoa indigna (tirano ou herege), o governo do império retornava às mãos do pontífice. Sustentava-se ainda que a origem do império e sua legalidade dependia do papado. Esta era a teoria da transferência do império que fora elemento de discussão nas universidades medievais, sendo assumida oficialmente pelo papado.

O segundo argumento, para justificar a intervenção papal no império, era a unção, coroação e consagração. Cabia ao papa ou a seu representante realizar este rito sagrado que revestia de sacralidade a função real. Sobre este argumento, Inocêncio III não oferece muitos detalhes.

Inocêncio III retomou o argumento do “vicariato de Cristo”, exercido pelo papa, ou seja, já que Cristo é senhor de todas as coisas e sobre todo o mundo; o papa, seu representante, teria seu poder de jurisdição em todo o mundo (SOUZA, 1989, p. 108-110).

Cristo não estava sujeito a nada, o papa como seu vigário não podia estar sujeito ao poder temporal. Também os sacerdotes estariam fora da jurisdição temporal, cabendo somente aos seus pares julgamentos sobre eles.

Inocêncio III pensava por analogias para explicar porque o poder espiritual era superior ao temporal. Um exemplo de analogia está na sua epístola *Sicut universitatis ad Acerbum consulem Florentinum*:

Assim como Deus criador de todas as coisas colocou dois grandes astros no céu: o astro maior para presidir o dia, o astro menor para presidir a noite. Do mesmo modo, no firmamento da igreja universal, que é chamada com o nome de céu, foi constituída duas grandes dignidades: a maior que, assim como nos dias, presidiu a alma e a menor, como nas noites, presidiu os corpos, estes são respectivamente a autoridade pontifícia e a autoridade real. Além disso, assim como a lua recebe a sua luz do sol e por isso é na realidade menor em quantidade e também em qualidade, igualmente pela posição e por efeito, da mesma forma o poder real recebe esplendor da sua dignidade da autoridade pontifical. Quanto mais adere o poder real ao pontifical, mais é ornado de luz maior. Quanto mais se afasta de seu olhar, mais diminui seu esplendor. (DENZINGER, 1996, p. 424, tradução nossa).

Inocência III retomou, com seus escritos sobre a teoria da *plenitudo potestatis*, dois conceitos fundamentais: a *transferência do império* e o “vicariato de Cristo”. Estes argumentos tornavam o papa o real possuidor de todo e qualquer poder neste mundo. O poder temporal também estaria em suas mãos, mas, para melhor ser exercido, ele o subdelegava aos reis e aos imperadores. O papa só podia subdelegar porque quem delegava em primeiro grau o poder era Deus.

Ockham analisou como Inocência III e outros papas fundamentaram a transferência da administração do império para as mãos do papa e também para outro povo.

O primeiro argumento sobre a possibilidade do papa transferir ou ocupar a administração do poder temporal do imperador viria da ausência do imperador. Esta ausência poderia ser causada pela heresia e conseqüente abandono da fé cristã por parte do imperador. Para resguardar o império que tem por ponto de unidade a fé cristã, a ausência da fé cristã deixaria o Sacro Império Romano-Germânico totalmente esvaziado de sua finalidade. Um imperador herege seria uma contradição interna inviabilizando a idéia de cristandade.

O segundo argumento sobre a possibilidade de deposição do imperador estaria ligado a um ou mais crimes cometidos pelo imperador e que segundo a razão de todos (cristãos e não cristãos) tornava ilegítimo o exercício do poder temporal. Também a tirania estava neste argumento.

Ockham (2002, p. 198-199) citou novamente a bula *Venerabilem* em outra obra e discutiu os argumentos que Inocência III encontrou para afirmar que o

imperador era um servo do papa, exercendo em nome do papa a função de administrador do império. Para ele havia um erro fundamental na abordagem de Inocêncio III que era esquecer a finalidade para a qual o império teria sido fundado. Ockham (2002, p. 215-216, grifo nosso) insiste que o império foi “instituído para a utilidade de *todos os mortais*.” Chama nossa atenção que ele não restringe aos cristãos a finalidade do império.

Ockham afirmou que não era claro que a transferência do império devia ser feita pelo papa. Ele lembrou que cabia aos leigos fazer a transferência do império em primeiro lugar e somente se estes não fizessem, deveria o papa proceder a transferência. O papa não teria jurisdição para transferir o poder temporal. Caberia ao papa apenas adverti-los da necessidade de depor o imperador que contrariasse os fundamentos do Sacro Império Romano- Germânico.

Ockham discutiu a transferência do império dos gregos para os germânicos pelo papa Leão III. Esta transferência é um argumento histórico utilizado pelo papa Inocêncio III para afirmar, que após este fato, o império teria sido restituído ao poder pontifício. A expressão utilizada é “restituído” porque subjaz a idéia que o império provém do papado. Quanto a estes argumentos, o *Inceptor* questionou que já não havia prova se a transferência do império tenha sido feita pelo papa Leão III ou por algum juiz (leigo). O papa Leão III só teria agido com justiça se os romanos lhe autorizassem ou se não quisessem fazer essa transferência ou deposição do imperador. Ele concluiu: “Portanto, se o império tiver de ser transferido, o papa o poderá fazer apenas casualmente, não regularmente.” (OCKHAM, 2002, p. 127).

Ockham (1988) esvaziou o argumento da transferência do império questionando sua autenticidade. Para ele a transferência do império é mais uma afirmação que parte da defesa da plenitude do poder papal e não contém qualquer fundamento real. Ockham sempre deu aos leigos, ou seja, ao próprio povo, a legitimidade para escolher e depor seus governos. A intermediação do poder espiritual, sendo considerado o mesmo acima do povo, não é aceito por Ockham. No pensamento de Ockham ao mesmo tempo em que limitou as pretensões do poder espiritual, a Igreja (poder espiritual) não é menosprezada ou ignorada. Ele buscou uma retomada da função espiritual que pertencia em primeiro lugar à Igreja, sem lhe negar a possibilidade de ações no plano temporal. Porém, toda ação no campo temporal, por parte do poder espiritual deveria ser breve, legítima (exercida por quem competia fazer ou não fazer) e extraordinária. A ação do poder espiritual no

plano temporal deve cessar assim que corrigido o problema e o poder devia retornar àqueles a quem de fato pertencesse.

Na obra *Contra Bendito*, o franciscano argumenta que se o papa Leão III transferiu o império dos gregos para os germânicos não o fez pela autoridade que Cristo deu ao apóstolo Pedro, mas através da autoridade dos romanos concedida a ele. Neste caso, o poder da transferência não veio de proveniência divina, mas seria uma concessão do povo romano (OCKHAM, 1999a, p. 61). O poder de transferir o império pela negligência dos imperadores gregos pertencia de fato ao povo romano por causa da própria razão de existir o império, a finalidade do império era, para ele, o bem comum, porque o bem comum significava o bem dos súditos do reino. Se esta era a finalidade, o poder de fato não pertencia ao papa ou ao imperador, mas ao povo. Era buscando gerir melhor o povo do reino que os príncipes eleitores escolhiam o imperador.

Na obra *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, na qual Ockham fez diversas acusações à igreja de Avinhão, afirmando que ela prejudicava o império quando ela afirmava que ele provinha do papa. Ele apresentou um argumento simples dizendo que o império antecedeu legitimamente o papado, ou seja, existiu antes e exercia um direito legítimo (OCKHAM, 1997, p. 206-207). Ele usando constantemente a expressão “igreja de Avinhão” quer distinguir entre a verdadeira Igreja e aquela guiada pelos papas João XXII, Benedito XII e Clemente VI (1342-1352).

Ockham recordou outro acontecimento histórico no reino de Aragão. Em 1283 o papa Martinho IV (1281-1285) fez a transferência do reino de Aragão. Nesta transferência o papa Martinho IV excomungou ao rei Pedro III e como o papa afirmava que Aragão era feudo pontifício, destituiu seu rei e entregou-o qualquer rei católico que quisesse conquistá-lo (GARCIA-VILLOSLADA, 1988, v. 2, p. 541-545). Ockham (2002, p. 128) não podia contestar a realidade do acontecimento, afirmou que foi uma agressão, ato iníquo e que não deveria ter acontecido. Ele recusou tanto as interpretações da transferência de reino de época mais próxima como outras possíveis transferências que tenham ocorrido. Para ele, estas interferências papais feriam a própria essência da função do papa na cristandade. O papa teria a função predominantemente de ordem espiritual, ou seja, para o bem da salvação dos fiéis. O que se chamou aqui de “bem da salvação” tem também seu alcance no poder temporal, mas isto só poderia ocorrer quando o governante fosse ou se tornasse

herege ou injusto, quebrando com isto a unidade pretendida do império erigido sob a fé cristã.

Ockham julgou que, com os argumentos apresentados, teria esvaziado o argumento da transferência do império usado por Inocêncio III, na *Venerabilem*. A idéia da transferência do império foi retomada pelos papas João XXII e Benedito XII. Sobressai nestas discussões que Ockham defendia que o poder temporal que provém de Deus de modo imediato, ou seja, sem intermediários, para o povo. Essa é uma interpretação que confrontava tanto os partidários do papa como, dos imperadores.

A transferência do império possuía um texto de suposto caráter histórico citado pelos papas medievais para juridicamente comprovar a posse do Patrimônio de Pedro e a submissão dos imperadores ao papa. Este texto é a *Donatio Constantini*.

1.6 OCKHAM E A DONATIO CONSTANTINI

Ockham e seus opositores, na questão do poder pontifício, conheceram o texto da *Donatio Constantini* (Doação de Constantino) também chamado de *Constitutum Constantini*, que desde o século XV já se duvidava de sua autenticidade (GARCIA-VILLOSLADA, 1988, v. 2, p. 60). Ockham (1988, p. 183-194) apontou a possibilidade da falsificação do texto da Doação de Constantino, ele usou a expressão “apócrifo” para este texto, embora não afirme diretamente o que seja. Hoje, não resta nenhuma dúvida quanto à falsidade deste texto. Estudos recentes mostram divergências sobre o ano de composição do texto da Doação de Constantino e o local.

Baronio defendeu que a Doação de Constantino foi composta em Bizâncio entre os anos de 750-850. J. Friedrich defendeu que foi composto entre os anos de 638-754 sem mencionar local de composição. Ignácio Doellinger, L. Duchesne, W. Levison, R. Holtmann e A. Schoenegger defendem que foi escrito em Roma. H. Grauert e P. Kirsch defenderam a origem francesa da Doação Constantino, sendo o texto composto na abadia de Saint-Denis entre os anos de 840 a 850. Max Buchner defendeu que a origem do texto está em Reims na França (GARCIA-VILLOSLADA,

1988, v. 2, p. 59-60). Parece mais plausível a teoria que defende sua origem nos meios romanos durante o século VIII porque há, no texto, uma preocupação constante em mostrar que Roma teria sido doada ao papa.

Julgamos que era importante para Ockham tratar estes argumentos da Doação de Constantino, por isso ele citou quase literalmente o texto por duas vezes, uma, na obra Oito questões sobre o poder do papal e outra, no Brevilóquio sobre o principado tirânico (OCKHAM, 1988, 2002). A leitura do texto da Doação de Constantino mostra o imperador Constantino Magno submetendo-se à Igreja cristã, prestando juramento de fidelidade ao papa Silvestre, fazendo doações de terras ao papa e aparecem também referências indiretas ao império que estava instalado em Bizâncio. Consta, no texto da edição crítica da Doação de Constantino feita por Fuhrmann (1968), o primado do papa sobre as sés de Jerusalém, Alexandria, Antioquia, Constantinopla e todas as outras igrejas como sendo concedido pelo imperador Constantino. O franciscano, após apresentar o texto da Doação de Constantino, fez um resumo sobre seu conteúdo:

Deste texto deduz-se que, ao menos após a doação de Constantino, o império é reconhecido como vindo do papa, porque sendo Roma a cabeça do império, se a partir de então o papa teve a dignidade imperial de Roma, segue-se que teve o principado e o poder sobre o império romano. Por isso, ao menos a partir de então, qualquer imperador devia reconhecer o império como vindo do papa. (OCKHAM, 1988, p.192).

A definição das motivações que levaram à composição do texto da Doação de Constantino é assunto controverso. Bertelloni (1995, p. 113-131) preferiu, nas suas pesquisas sobre as motivações da composição falsária do texto, apontar três pontos comuns entre os historiadores: 1) confirmar o primado do papa; 2) assegurar a soberania do papado no Império Ocidental; 3) submeter ao papado à rebeldia política e religiosa do Império Oriental. Bertelloni defendeu também que com o texto da Doação de Constantino acrescentava-se um suposto “fato histórico” às discussões sobre a legitimidade da coroação de Carlos Magno (768-814) como imperador pelo papa Leão III. Havia argumentos teóricos e teológicos suficientes para defender a legitimidade, mas o compositor do texto quis acrescentar a

confirmação histórica, buscando assim coincidir a história com a doutrina. A falsificação de textos, algo presente constantemente na Idade Média, provém da idéia que a falsidade legítima de um texto viria não da realidade dos fatos, mas se o que se quer demonstrar com os textos coincide ou não com o que se julga como verdadeiro.

Ockham não comentou aspectos relacionados ao Império do Oriente que constavam na Doação de Constantino. Ele preferiu contestar os aspectos em que a Doação era usada como prova para a plenitude do poder do papa. Bartelloni (1995, p. 118) afirmou que a Doação de Constantino pode ser a primeira expressão formal do propósito do papa de tornar-se soberano absoluto. Logo, Ockham teria contestado um argumento importante dentro da doutrina da plenitude do poder, se concordarmos com Bartelloni.

O suposto gesto dos bens concedidos ao papa, a instituição do primado de Roma e a entrega de toda a cidade de Roma, a província de Roma e outros lugares da Itália que se encontram na Doação de Constantino não demonstravam, segundo Ockham, que o poder temporal se considerasse menor que o poder espiritual. Ele utilizou o mesmo texto que os partidários da plenitude do poder evocavam para provar seus argumentos e deu-lhe uma nova interpretação. Para ele, a Doação de Constantino reafirma que a função papal é, em primeiro lugar, “promover o culto divino e a solidez da fé cristã.” (OCKHAM, 2002, p.74-77).

Ockham fez uma inversão nos argumentos de seus adversários que queriam defender que o poder temporal pertencesse ao papa.

Os adversários de Ockham partiam de afirmações do papa Inocêncio IV (1243-1254) para afirmarem a plenitude do poder sobre a chamada “restituição” do poder temporal que Constantino Magno fizera ao papa Silvestre. Para Ockham não aconteceu qualquer restituição do poder, como se o poder antes fosse da Igreja, tivesse sido usurpado pelos romanos e depois devolvido (restituído) por Constantino. Ockham reconheceu que os soberanos que exerceram e que na época em que está escrevendo (1342) exercem o poder temporal fizeram-no e fazem-no de modo legítimo. Outros defendiam que existiam governos legítimos somente após o papa.

Havia, entre os defensores da plenitude do poder, a idéia de que todos os bens (terras e províncias) pertenciam ao papa já que era o “Vigário de Cristo”. Esse pensamento estava na base da Doação de Constantino. Por isso, nenhum bem de um rei ou de um imperador poderia ser dado ao papa, *mas só restituído*. Somente a

palavra restituição (*restituere*) caberia para explicar a passagem de um bem de qualquer pessoa para o papa. Essa era a idéia de Inocêncio IV quando cita a “Restituição ou Doação de Constantino.” (OCKHAM, 2002, p.175). Ockham não aceitou o termo restituição para os bens concedidos ao papa. Para ele, na Doação de Constantino, o imperador ofereceu os bens à Igreja por sua vontade e pela primeira vez, ou seja, não foi uma restituição. O gesto da Doação de Constantino não diminuiu o poder do imperador, mas confirmou o imperador como legislador em primeiro grau do poder temporal.

Ockham questionou ainda que o texto da Doação de Constantino não listava as chamadas regiões orientais. Assim o poder papal, pelo próprio texto da Doação de Constantino, foi limitado porque o papa Silvestre não recebeu todas as terras do império, mas uma parte. Se o papa fizesse a concessão da administração dos reis, só poderia fazer a concessão na Itália e nos reinos ocidentais. Ockham teria recusado, exatamente, a função subliminar, segundo as pesquisas citadas, de colocar o Império Oriental e especialmente Bizâncio sobre a tutela papal. Assim a abrangência geográfica do poder temporal do papa ficava limitado.

A transferência do império, a Doação de Constantino e o *Dictatus Papae* estavam na base dos argumentos dos curialistas (partidários do papa). Bonifácio VIII acrescentou ainda outras sustentações para a doutrina política dos papas.

1.7 A SITUAÇÃO POLÍTICA E RELIGIOSA NO PONTIFICADO DE BONIFÁCIO VIII

O período que compreende a presença dos papas, em Avinhão, de 1305 a 1378 pode ser classificado como o do enfraquecimento da influência papal nos reinos. Sintomática foi a disputa entre o papa Bonifácio VIII e Felipe IV, o Belo, no período que antecedeu a mudança para Avinhão. Inicia-se um novo tempo em que o papado não disputa forças somente com o imperador. São os reinos com seus príncipes que agora contestarão as ações dos papas e cardeais. É o período do declínio do Sacro Império Romano-Germânico e o fortalecimento de uma política descentralizada. A unidade pretendida de um rei, uma fé, um território, tão característica da Alta Idade Média, foi sendo substituída por diversos reinos

autônomos e insubmissos. Foi um período decisivo para a contestação das pretensões papais.

1.7.1 A SITUAÇÃO INTERNA DA IGREJA

Os anos de Bonifácio VIII (1294-1303), antes cardeal Benedetto Caetani, começaram com crise interna e externa na Igreja.

O século XIII perturbou a estabilidade alcançada pela Igreja no ocidente nos dois séculos anteriores. Esta estabilidade era muito mais que a possibilidade dos clérigos cuidarem dos assuntos religiosos como conversão, expansão do cristianismo ou oficiarem o culto sagrado; era uma situação mais favorável ao papado que se firmava como interventor nos problemas e situações especiais dos reinos nascentes e do Sacro Império Romano-Germânico. Os reis se rebelaram contra a vontade dos papas de se colocarem acima de qualquer poder instituído.

Nas questões internas da Igreja, o papa Celestino V (07/1294-12/1294), antecessor de Bonifácio VIII, depois de um período de vacância de dois anos e cinco meses, renunciou no mesmo ano, ato incomum para um romano pontífice. Os dois anos sem um papa haviam contribuído para o aumento das divergências na Igreja. Os cardeais italianos e franceses estavam em discórdia, motivados por seus próprios reis e buscando interesses pátrios.

Outra situação conflituosa para Bonifácio VIII surgiu com os Cardeais Pedro e Tiago Colônia. Há duas versões para o conflito entre o papa e os cardeais. Na primeira versão, narra-se que os Colônia eram aliados do papa e apoiaram-no para assumir o pontificado. Esta aliança terminou por problemas internos da família dos Colônia. Os bens da família Colônia eram administrados por Tiago Colônia. Os sobrinhos de Tiago Colônia sentiram-se lesados e recorreram ao papa que acusou Tiago Colônia de estar lesando seus sobrinhos. Os cardeais Pedro e Tiago Colônia, como resposta ao papa, denunciaram que a renúncia de Celestino V havia sido anticanônica, resultado de uma manobra de Bonifácio VIII, cuja eleição era ilegítima, e que havia aprisionado Celestino V até a morte.

A outra versão nos diz que a contenda entre os cardeais Colônia e Bonifácio VIII começou com um grande assalto aos bens transportados pelo sobrinho do papa. O assalto foi organizado pela família dos Colônia (GARCIA-VILLOSLADA, 1988, v. 2, p. 583).

Após o desentendimento entre o papa e os cardeais Colônia, o papa convidou os dois cardeais para resolverem a questão. Os cardeais se reuniram, em 10 de maio de 1297, para debater o problema. Possuímos a decisão da reunião que terminou pedindo que os Colônia entregassem o assaltante, restituíssem os bens roubados e que as fortalezas de Zagaroli e Palestrina passassem ao governo do pontífice – já que eram controladas pela família Colônia (POTTHAST, 1957, v. 2, p. 1961). Após a decisão papal, os Colônia divulgaram que Bonifácio VIII não era verdadeiro papa e sua eleição fora contra os costumes da Igreja. No dia 23 de maio de 1297, em tom mais forte, Bonifácio VIII os excomungou, classificando-os de cismáticos e blasfemos. Bonifácio VIII tencionou ainda confiscar seus bens e os afastar do colégio dos cardeais (POTTHAST, 1957, v. 2, p. 1962). Os cardeais Colônia formaram um exército contra o papa para defenderem seus interesses. Os cardeais foram vencidos, obrigados a pedir clemência, excomungados e exilados. Seus bens foram confiscados e divididos entre os nobres e aliados do papa. Os cardeais aliaram-se a Filipe IV e ao rei da Sicília.

1.7.2 O REINO DA FRANÇA, FILIPE IV, O BELO, (1285-1314) E O CONFLITO COM BONIFÁCIO VIII

O rei da França procurava a expansão de seu reino lutando com os ingleses e ampliando seu poder. Cercou-se de conselheiros que apoiavam o absolutismo do rei e que se inspiravam no Direito Romano. Para manter as guerras, o rei necessitava cada vez mais de recursos. Para isso, taxou o clero e ainda suprimiu a Ordem dos Templários, acusando-os de heresia e imoralidades, apreendendo suas posses e tesouros.

Os conselheiros do rei da França o aconselharam a taxar o clero de seu país. As taxas para o clero levantaram a oposição de Bonifácio VIII. Os conselheiros do rei defendiam a autonomia e supremacia do poder temporal. Bonifácio VIII escreveu a decretal *Clericis Laicos* em 1296 em resposta a Felipe IV. A decretal condenava à excomunhão toda ação por parte dos seculares e também clérigos que entregassem bens da Igreja sem a permissão do papa, ou seja, uma ação diretamente contra o rei. Filipe IV ameaçou o papa. Diante da ameaça, o papa voltou atrás e publicou o documento de *Etsi de statu* sobre a canonização de Luís IX da França. O recuo do papa frente ao rei da França com a canonização de Luís IX foi uma ação necessária porque as lutas com as famílias Aragon, família siciliana, e Colônia o deixaram enfraquecido. Atrair mais um inimigo, ainda forte como Filipe, seria algo perigoso. Mas Filipe IV e Bonifácio se enfrentaram novamente por causa da nomeação do bispo de Pamiers. O rei ignorou o direito pontifício de escolher os bispos. A resposta de Bonifácio VIII veio através da bula *Unam Sanctam*.

No ano de 1300, o papa resolveu convocar os cristãos para o chamado jubileu. Esta convocação provocou muitas peregrinações à Basílica de São Pedro em Roma. Incentivando a peregrinação, o papa instituiu a chamada “indulgência plenária”. A indulgência consistia na possibilidade dos peregrinos serem perdoados de todos os seus pecados desde que, segundo as palavras da bula de convocação chamada *Antiquorum habet*, “de modo respeitoso, façam penitência e se confessem” (DENZINGER, 1996, p. 492, tradução nossa). O pontífice percebeu a força de sua convocação para o jubileu com a vinda de muitos peregrinos a Roma. RAPP (1973, p. 7) afirmou que a vinda de tantos peregrinos trouxe novo incentivo ao papa. O papa interpretou que a resposta obtida com a convocação do jubileu confirmava que ele reinava unânime e vigorosamente sobre os seus fiéis, sendo o grande líder espiritual e temporal do ocidente cristão.

Em 1300, no mesmo ano do jubileu, a família Colônia passou a “acusar” Bonifácio VIII de ter matado Celestino V. A abdicação causou uma situação estranha na Igreja, pois existiam ao mesmo tempo dois papas. Com medo de que se desenvolvesse algum cisma, Bonifácio VIII prendeu seu antecessor até a morte. Um piedoso cardeal, historiador contemporâneo, procurando amenizar o gesto de Bonifácio, disse: “Para afastar o perigo de um cisma, Bonifácio mandou fechar Celestino, até a morte, no castelo Fumone, cercado-o, no entanto, de todo o respeito.” (CÂMARA, 1957, p. 176).

O novo ânimo dado pelo jubileu trouxe confiança ao papa para mais uma vez atacar o rei da França. O conflito ressurgiu em 1301 por causa da escolha feita pelo rei do bispo para a cidade de Pamiers. Como o papa insistia em se opor ao rei, ele convocou uma assembléia no seu reino para julgar os atos de Bonifácio VIII. Na assembléia, Filipe acusava o papa de heresia, de haver usurpado o pontificado e pedia a convocação de um concílio geral com a intenção de destituir o papa e escolher outro. A reação de Bonifácio VIII não demorou, entre outras coisas, veio através da bula *Unam Sanctam*. Filipe não aceitou as posições do papa, e ainda, instigado pelo conteúdo da *Unam Sanctam*, resolveu atacar o pontífice.

As tropas do rei, chefiadas por Guilherme de Nogaret, chegaram a Agnani em 1303, terra natal do papa. Fizeram do papa um prisioneiro e insultaram-no. Tirar a vida do papa seria perigoso, além do mais tencionavam levá-lo preso para que pudessem começar o concílio, mas seus compatriotas expulsaram as tropas do rei. O papa faleceu pouco tempo depois.

1.7.3 BONIFÁCIO VIII E OS ESPIRITUAIS

A situação de Bonifácio VIII com os franciscanos faz parte das dificuldades internas da Igreja, mas foi dado destaque porque por nós consideramos importante para o seu pontificado e para a história do papado a oposição que alguns franciscanos desenvolveram diante da Igreja cada vez mais ligada ao poder temporal.

O papa Celestino V recebeu, em 1294, uma comissão de franciscanos espirituais descontentes com os rumos que a ordem estava tomando. O papa Celestino V era um eremita e não conseguiu se adaptar às exigências que o papado requeria. A passagem da vida de eremita para o governo geral da Igreja exigiu um grande esforço que Celestino não conseguiu realizar. Quando Celestino V pediu renúncia, os adversários de Bonifácio VIII o acusaram de convencer o papa a abdicar para assumir seu lugar. Denunciaram ainda que o próprio Bonifácio VIII escreveu a fórmula de renúncia e fizera Celestino assinar. Potthast (1957, v. 2, p.

1921) registrou a fórmula da renúncia em que Celestino V afirmou que abdicou livremente. Celestino V depois da renúncia retornou à vida eremítica.

Os franciscanos descontentes pediram ao papa a possibilidade de se separarem da comunidade franciscana. Celestino V acolheu os franciscanos descontentes e concedeu-lhes o que pediam. Permitiu-lhes fugir dos conflitos causados pelos superiores da ordem franciscana. Ele lhes permitiu viver à regra franciscana e passaram a se chamar “Pobres Eremitas de Celestino” ou “Celestinos”. Os franciscanos que se dirigiram ao papa foram Ângelo Clareno e Pedro de Macerata. A aprovação de Celestino V lhes deu uma esperança nova. Os Celestinos, impulsionados por idéias joaquimitas, cognominaram Celestino de “papa angélico”. O “papa angélico” ou “pastor angélico” aparecia como profecia nos escritos de Joaquim de Fiore e de franciscanos como Pedro de João Olivi, Jacopone de Todí e Ubertino da Casale (1259-1328)⁵. Com a aprovação da nova ordem, outros franciscanos se uniram aos Celestinos para fugir da perseguição da comunidade. Porém, a experiência foi breve. Bonifácio VIII, logo após a eleição, cancelou a aprovação de Celestino.

A desaprovação dos franciscanos ao novo papa foi imediata. Acusações não demoraram a aparecer. A primeira acusação foi a de articulação do cardeal Benedetto Caetani para assumir o papado. Uma profecia, atribuída a Celestino V sobre Bonifácio VIII que se espalhou durante o período, dizia que: “Entraste como um lobo, reinaste com um leão e morreste com um cão.” (GARCIA-VILLOSLADA, 1988, v. 2, p. 563, tradução nossa). Os historiadores Falbel (1995, p. 115) e Garcia-Villoslada (1988, v. 2, p. 583) atribuíram as acusações de manipulação para a abdicação de Celestino V aos cardeais Colônia e à propaganda de Filipe, o Belo. Parece-nos muito mais forte a tese de que foram os franciscanos espirituais e outros religiosos favoráveis às idéias joaquimitas, os responsáveis principais pelas acusações de pseudo-papa e heresia à Bonifácio VIII. A eleição de Celestino V, um asceta, havia suscitado uma grande empolgação nos meios joaquimitas, por isso sua rápida renúncia foi considerada uma artimanha dos inimigos de Celestino⁶. De

⁵ Estes franciscanos, radicais na questão da pobreza e influenciados por idéias joaquimitas, ora estariam de acordo com os papas e em outros momentos seriam eles quem anunciavam que chegaria um novo tempo, em que a igreja espiritual tomaria o governo no lugar de uma igreja carnal e pecadora. Esta igreja carnal seria muitas vezes identificada com a igreja sob a tutela do papa e da cúria romana. Os reis e imperadores se aproveitariam das idéias espalhadas pelos radicais franciscanos para tornarem ilegítimo o governo papal sobre o ocidente cristão, podendo assim contestar a vontade papal de exercer os poderes espirituais e temporais.

⁶ Os inimigos de Celestino seriam os mesmos dos franciscanos chamados de espirituais. Estes estavam descontentes com a perseguição sofrida por eles. O motivo da perseguição, segundo os espirituais, era porque

Boni (2003, p. 127-138) descreveu com o título de “Aventura de um Pobre Cristão” a passagem de Celestino V pelo pontificado. Na interpretação de De Boni destacou-se o contraste entre uma Igreja como grandeza política e a simplicidade de um monge que interpretava a Igreja pela simplicidade do evangelho.

O papa Bonifácio VIII ampliava seus adversários: os cardeais Colônia, os espirituais franciscanos, o clero e o rei francês. Esta proliferação de inimigos contribuiu para a perturbação geral de seu pontificado.

1.7.4 O FRANCISCANO JACOPONE DE TODI E BONIFÁCIO VIII

Entre os franciscanos descontentes com os rumos tomados pela Igreja com Bonifácio VIII destaca-se Jacopone de Todi. Várias fontes sobre os anos de Bonifácio VIII omitem este franciscano, o que dificulta encontrar mais informações sobre ele.

Garcia-Villoslada (1988, v. 2, p. 579-581) mostrou, com riquezas de detalhes, a participação Jacopone nas acusações a Bonifácio VIII. Jacopone foi um poeta, místico e fervoroso acusador de Bonifácio. A Frei Jacopone o papa castigou com severidade. Foi preso até a morte do papa em 1303.

Jacopone nasceu em Todi (Itália) em 1236 e estudou na universidade de Bolonha dedicada especialmente ao direito. Bonifácio VIII exerceu serviços jurídicos na cidade de Todi onde conheceu seu futuro opositor.

A vida itinerante de Jacopone começou com um acidente em que perdeu a esposa. Segundo consta, ao vê-la morta, encontrou em seu corpo um cilício de penitência. Após o fato, ele abandonou suas coisas e saiu pelo mundo pregando contra a veleidade da vida mundana e convidando todos a se afastarem do pecado.

Depois de 10 anos vivendo itinerante, entrou, em 1278, na ordem de S. Francisco. Assumiu a absoluta pobreza franciscana com todo o rigor. Poeta e místico, deixou escritos que mostram sua devoção ao Cristo no Calvário, ao Cristo sofredor e à dor de Santa Maria diante do Cristo na cruz:

buscavam uma vida mais pobre e longe dos palácios. Estes inimigos não somente do papa e dos espirituais, mas na interpretação deles, representavam a força da igreja “carnal” profetizada por Joaquim de Fiore.

Ó filho, filho, filho,/ filho, amoroso filho,/ filho, quem consola/ ao meu coração angustiado?/[...] Filho, quem te feriu?/ Filho, quem te espoliou?/... Oh filho branco e louro,/ filho, rosto feliz/ Filho, porque o mundo,/ Filho, te desprezou assim. (GARCIA-GARCIA-VILLOSLADA, 1988, v. 2, p. 580, tradução nossa).

Colocou sua pena, também, para acusar Bonifácio VIII com versos contundentes:

Ó papa Bonifácio/você jogou muito no mundo;/penso que feliz/não poderá partir./Vício inveterado/converte-se em natureza;/de ajuntar coisas/não teve cura;/não te basta o lícito /à tua fome dura./(...) Como a salamandra/vive dentro do fogo,/assim para quem o escândalo/te seja divertido e alegre;/da alma redimida/para que te cure pouco". (GARCIA-VILLOSLADA, 1988, v. 2, p. 580-581, tradução nossa).

Há indícios de que Jacopone se uniu aos Colônia na publicação do *Universis praesens*, este texto era um ato de protesto que pedia um novo concílio, a destituição do papa ilegítimo e a não obediência a seus decretos. O texto *Universis praesens* era a união de todas as acusações que circulavam na cidade de Roma contra Bonifácio VIII.

Mesmo com a oposição interna e externa de suas ações, o pontífice, em questão, não deixou de editar um documento contra todos os seus adversários: a bula *Unam Sanctam*.

1.7.5 A TENTATIVA DE TRANSFORMAR A PLENITUDE DO PODER EM DOGMA DE FÉ PELO PAPA BONIFÁCIO VIII ATRAVÉS BULA *UNAM SANCTAM*

A bula *Unam Sanctam* está organizada numa estrutura hierárquica. Todas as coisas por natureza, ou seja, não por vontade humana, mas por instituição de outra ordem, seja esta cósmica ou divina, estão escalonadas numa ordem do inferior para

o superior. Tudo o que existe pode ser escalonado em subordinado e subordinante. O texto da bula usa o termo *unicitate*, ou seja, unidade. Esta *unidade* é uma variante da subordinação de tudo a um único princípio, única Igreja, único poder, um único governante (o papa), um só batismo, uma só fé.

Bôer (1983, p.125-143) comentou que esta hierarquia provém do pensamento de Dionísio Aeropagita, filósofo convertido ao cristianismo no século I. Na hierarquia cósmica de Dionísio Areopagita tudo podia ser classificado em subordinado e subordinante. Para Dionísio Areopagita havia entre os poderes uma hierarquia na qual o poder espiritual ocupava o ponto mais alto. Dionísio defendia que a ordem do “cosmo” devia ser instaurada nas relações sociais.

A bula afirma que o vigário de Cristo (o papa) é a “cabeça” da Igreja. Faz uma menção clara aos textos bíblicos de São Paulo que afirmam que Cristo é a cabeça da Igreja. Este vigário foi escolhido por Cristo na pessoa de Pedro e continua em seus sucessores. É a tradicional doutrina da sucessão apostólica e do primado de Roma. A insistência de Bonifácio VIII na tese de que só pode haver um governante, “cabeça” de tudo, é clara. Assim se pronuncia: “Há uma única igreja onde há um só corpo, uma só cabeça e não duas cabeças como um monstro, ou seja, Cristo e o Vigário de Cristo, Pedro e o sucessor de Pedro.” (DENZINGER, 1996, p. 495, tradução nossa). A identificação do vigário com Cristo e de Pedro com o sucessor é fundamental para a pretensão papal.

A bula retomou a nomenclatura do “vicariato de Cristo” utilizada por Inocêncio III. O papa como “vigário de Cristo” foi encarregado de “apascentar as ovelhas de Cristo.” (João 21,15). Estas ovelhas significavam todas as pessoas. Por isso, os gregos (a Igreja Oriental) e outros que não aceitavam o papa, não eram, segundo a bula, do rebanho de Cristo.

A bula definiu que existem dois poderes, ou seja, duas espadas na linguagem de inspiração bíblica comumente empregada pelos medievais. Há uma espada espiritual e uma espada material e estas duas estão no poder da Igreja. A primeira espada, segundo a bula, estava nas mãos dos sacerdotes e a outra nas mãos dos reis e soldados, mas o poder espiritual é superior a qualquer outro. Cabe ao poder espiritual “instituir o poder terreno e julgá-lo quando não for bom”. A bula declara que nenhum poder julgaria o poder espiritual, ou seja, ele estava acima de qualquer poder. Sendo o papa quem exercia o supremo poder espiritual, ele se encontraria

acima de qualquer poder instituído e podia julgar e depor qualquer governante que não cumprisse bem sua função no exercício do poder temporal.

A bula afirmou que o supremo poder espiritual, mesmo sendo exercido por um homem (o papa), não é poder humano, mas divino. Somente os hereges e os maniqueus podiam duvidar de que só existia um princípio para todas as coisas, inclusive para o poder.

Bonifácio VIII termina a bula afirmando que: “Declaramos, afirmamos e estabelecemos que ser submisso ao Romano Pontífice é necessário para a salvação de toda humana criatura.” (DENZINGER, 1996, p. 494, tradução nossa).

A bula de Bonifácio VIII foi a mais forte afirmação da vontade absolutista de Bonifácio VIII. Representou a tomada de posição contra a interferência do poder terreno (dos reis) na administração da Igreja. Não pedia uma separação entre os poderes espiritual e material, mas reivindicava uma hierarquia.

O poder espiritual, segundo o pensamento dos curialistas, seria instituído diretamente por Deus e sem intermediários. O poder temporal seria em primeiro lugar concedido aos sacerdotes e papas, porém o poder temporal seria um poder *subdelegado* aos seculares – àqueles que não fazem parte do sacerdócio institucional da Igreja – para que o exercessem visando ao bem da comunidade. O ponto fundamental da posição dos curialistas era, neste caso, julgar o poder temporal um *poder subdelegado*.

Todo poder subdelegado pode ser retomado por aquele que o concedeu ou subdelegou. Deus concedeu os dois poderes a um único homem, a uma “única cabeça” à qual Bonifácio VIII fez menção. Seria o papa quem possuiria os dois poderes em suas mãos: as duas espadas. A expressão “duas espadas” é, segundo Bôer (1983, p. 139), proveniente de São Bernardo de Claraval (1090-1153). Mas a linguagem das duas espadas foi mencionada por Santo Agostinho (354-430). A figura das duas espadas vem de um texto bíblico: “Disseram eles: ‘Senhor, eis aqui duas espadas’. Ele respondeu. ‘É suficiente’ (Lucas 22, 38)”!

A subdelegação do poder temporal poderia ser retomada pelo papa quando o rei deixasse de cumprir a finalidade do poder a ele confiado. Esta era uma cláusula que não agradava qualquer rei. Mesmo com alguns critérios instituídos pelos juristas papais para esta interferência direta do papa no governo dos fiéis, a intervenção papal não seria aceita.

Os conflitos entre os reinos e a Igreja eram constantes: problemas com legitimação de casamentos que marcavam as alianças entre os reinos eram constantes – nesta questão a Igreja tinha voz importante já que legislava sozinha sobre o matrimônio. A disputa por territórios entre reinos e famílias estava acontecendo neste período por diversos lugares, sendo o mais forte entre Inglaterra e França. O clima não era propício para que reis aceitassem a intervenção papal, já que esta poderia ser motivada pelos seus próprios inimigos.

Os bispos e sacerdotes reivindicavam privilégios perante as demais pessoas. Eles queriam ser tratados pelos reis de forma diferenciada no pagamento de impostos e nas leis do reino. A diferenciação que os sacerdotes requeriam era atitude lógica diante da defesa da proeminência do espiritual sobre o terreno. Mas nem sempre esta vontade foi aceita pelos reis. Um exemplo claro foi a disputa entre Filipe IV e Bonifácio VIII, já citada. A taxação dos clérigos foi a forma encontrada por Filipe IV para continuar sua expansão territorial. O protesto dos clérigos não sendo ouvido pelo rei e seus conselheiros, fez Bonifácio VIII colocar-se frontalmente contra o rei francês. A *Unam Sanctam* surgiu diretamente contra o rei Francês e por extensão, contra todos os que queriam sobrepor-se ao poder da Igreja.

A diferença da *Unam Sanctam* de outros escritos que defendem a *plenitudo potestatis* é a tentativa explícita de fazer da doutrina política um dogma de fé. Embora alguns papas tenham chegado a defender a proeminência do poder espiritual, não tinham colocado explicitamente a idéia como um dogma.

O dogma para a Igreja Católica é uma definição considerada legítima e definitiva sobre algum aspecto da fé. O dogma é, a princípio, uma idéia discutida pelos fiéis e sacerdotes. Quando se chega a uma clareza e consenso entre os bispos, as discussões são encerradas e declara-se uma “verdade de fé”. Os dogmas fazem parte das verdades consideradas essenciais para ser um fiel cristão católico. Os dogmas, segundo a definição da própria Igreja, são os conhecimentos que pouco a pouco a comunidade dos fiéis obteve da sua própria fé e foi solenemente confirmada pelos bispos reunidos com o papa. Segundo o teólogo Mansini (1994, p. 234), o dogma é uma declaração sobre o que e como se deve crer: “refere-se a uma declaração dogmática, a uma proposição da revelação divina, proposta como tal pela Igreja e a que se deve prestar assentimento de fé”. Para Mansini, uma declaração dogmática deve estar fundamentada nos textos bíblicos, na tradição da Igreja e ser formalmente declarada como tal pelo magistério da Igreja:

Uma declaração dogmática estará ligada à Escritura e a expressões anteriores da tradição, enquanto interpretação normativa destas; então a função do magistério, na produção de tal interpretação será simplesmente a de reconhecer infalivelmente, segundo o dom recebido do Espírito Santo, que a interpretação é absolutamente correta. (MANSINI, 1994, p. 238).

A Igreja medieval não utilizava a palavra dogma, preferia a expressão artigos de fé (*articulus fidei*). Os artigos de fé representam cada uma das verdades de fé contidas no credo cristão. Santo Tomás de Aquino e outros teólogos medievais utilizavam com freqüência o conceito “artigos de fé” com o mesmo significado de dogma (KASPER, 1993, p. 191).

A proclamação de um dogma segue uma formulação específica na qual o papa e os bispos, reunidos, usam sua autoridade de ensinar para anunciar uma verdade que deve ser aceita por todos os católicos. Esta formulação específica percebe-se na conclusão da *Unam Sanctam*.

Um dogma, já reconhecido pela Igreja da época, é a mediação da Igreja Católica para a salvação. Bonifácio VIII tenta dar um passo além: formula que, sem a submissão ao romano pontífice, não podia haver salvação. A doutrina, já difundida, da *plenitudo potestatis* assume uma fórmula ainda não conhecida: a perfeita identificação entre papa e a Igreja. Para o cristão se salvar pela definição de Bonifácio VIII, não poderia contestar a plenitude do poder supostamente concedido aos sucessores do apóstolo Pedro. Pacaut (1969, p. 317-318) defendeu que o processo que levou Bonifácio VIII a ameaçar com a condenação eterna aqueles que não aceitassem a plenitude do poder seria a estreita ligação entre heresia e condenação eterna. Uma das concepções claras entre os teólogos medievais é que o herege não se salvaria. Quem não aceitasse o dogma que Bonifácio tentou implantar na fé cristã seria um herege, ou seja, perderia a salvação.

A formulação final do documento que defendeu a necessidade de submissão ao romano pontífice foi feita em tom solene e visando a um fechamento das discussões sobre a questão do poder papal. É necessário interpretar a formulação final da bula para que se entenda o seu objetivo. Este sentido objetivo seria a vontade papal de fechar as discussões sobre a *plenitudo potestatis* e definir um dogma de fé. Para isso, ele evocava a autoridade papal de ensinar e confirmar – em linguagem teológica a *cathedra Petri* – os cristãos na fé. Na análise das disputas entre o papa e o rei da França, percebe-se que a submissão pretendida pelo pontífice não é somente na “questão de fé” ou referente aos artigos da fé. A submissão política tornava-se motivo de fé. Não aceitar a *plenitudo potestatis*

significava, segundo Bonifácio VIII, não ser cristão e conseqüentemente estar com a salvação comprometida.

Assim a tentativa de definição dogmática do papa Bonifácio VIII marcou, ao mesmo tempo, o ponto mais alto da elaboração teórica da teocracia medieval e a acentuação da separação entre reino e Igreja. Não se entende com isso que o papa Bonifácio tenha constituído uma obra de sutileza e profundidade teológica sobre o tema da plenitude do poder, mas que teoricamente quis encerrar as discussões. Os papas anteriores ligavam a plenitude do poder ao melhor modo de organizar a vida política da cristandade. Embora por vezes acenassem que a plenitude do poder fazia parte da correta interpretação de certos versículos bíblicos, não haviam afirmado claramente que crer na plenitude do poder do papa era elemento fundamental para se alcançar a salvação, ou seja, a vida eterna.

Outro ponto importante é que se a definição dogmática fosse defendida e aceita, todos aqueles que discutissem uma limitação do poder temporal dos papas seria considerado herege. O dogma se fosse aceito, marcaria o fechamento da discussão amplamente realizado nas universidades medievais desde o século XI (ULLMANN, 2000, p. 63-68).

A atuação de Bonifácio VIII foi importante, pois marcou o apogeu de uma idéia teocrática e o período de passagem da sede papal de Roma para Avinhão. É importante notar que os reinos começaram a mostrar sua força, podendo impor sua posição sobre a política do papado. Com a nova força que os reinos conquistaram, a posição adotada pelos pontífices e pela cúria foram duas: ou se tornariam subservientes aos reis ou afirmavam a plenitude do poder papal. Com a morte de Bonifácio VIII, as relações entre os reis franceses e o papado se alteraram definitivamente. De um papado que se opunha às pretensões de Filipe IV, teremos os papas sucessores como defensores integrais da política dos reis franceses. O motivo principal desta mudança foi a mudança da sede papal para Avinhão.

O início do período da sede da Igreja em Avinhão foi em 1305 quando Clemente V aceitou todos os termos de Filipe IV, o Belo. Clemente V, francês, anteriormente cardeal de Bordéus, fortaleceu na cúria a predominância francesa, quebrando o equilíbrio entre os cardeais italianos e franceses no governo da Igreja. Foi a vitória do rei francês contra o já falecido Bonifácio VIII.

1.7.6 A *UNAM SANCTAM* E OCKHAM

Ockham não citou o nome do papa Bonifácio VIII, mas analisou as idéias bases da bula *Unam Sanctam*, ou seja, que o governo perfeito só poderia ser feito por um uma única pessoa que centralizasse todos os poderes. O modo que Ockham escolheu para confrontar as idéias da *Unam Sanctam* foi através da Sagrada Escritura, dos escritores da patrística e dos textos do Filósofo (Aristóteles) que abordam a organização política quanto à forma do exercício do poder, ou seja, se ele deve estar nas mãos de uma pessoa ou de várias (OCKHAM, 2002, p. 141-144).

A posição de Bonifácio VII partia da premissa que o poder só poderia estar bem organizado quando um único governante pudesse governar sem que houvesse alguém acima dele. Ockham rejeitou esta posição fundamentando-se em textos bíblicos que, na interpretação dele, recusavam o exercício do poder coercivo que pudesse ser utilizado pelos apóstolos.

O franciscano preferiu textos dos evangelhos de Cristo em que ele orientava os apóstolos como agirem em determinadas situações. Ele escolheu estes textos porque sabia que a hierarquia defendia a continuidade (sucessão) entre os apóstolos e ela, por isso textos diretamente relacionados aos apóstolos tinha uma força maior de convencimento que outros textos. O texto citado por Ockham foi Mateus 20, 25-26: “Sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes a tiranizam. Entre vós não deverá ser assim”. Ockham citou constantemente este texto bíblico tanto a partir de Mateus como em seus paralelos de Lucas e Marcos. No texto, Cristo anulava qualquer pretensão de exercício do poder coercivo. Os apóstolos e seus sucessores seriam “pastores e servos”. Ockham (2002, p. 151;

1999d, p. 187) fundamentou a reflexão com o texto bíblico de 1Pedro 5,2-3: “Apascentai o rebanho de Deus que vos foi confiado, cuidando dele, não como por coação, mas de livre vontade, como Deus o quer, nem por torpe ganância, mas por devoção, nem como senhores daqueles que vos couberam por sorte, mas, antes, como modelos do rebanho.”

Para Ockham o exercício do poder temporal estava inseparavelmente ligado à coerção. O ato de coerção (repressão) estava vetado aos apóstolos no citado texto de Mateus. Ockham não questionou a legalidade do exercício da coerção (OCKHAM, 2002, p. 148-149), mas pelo seu pensamento a coerção deveria voltada estar também para o bem comum. O crime ou ação condenável deveria ser julgado não a partir de critérios que beneficiassem a pessoa que exercesse o poder, seja qual for ele, mas visando à finalidade última que seria a justiça e a paz. Algumas vezes Ockham (2002, p. 153-166) expressou o poder coercivo como a capacidade de punir através da força (violência). Esta força (violência) podia ser justa quando usada para o bem comum e em conformidade com as leis. A finalidade justa da coerção era punir os transgressores e injusta quando utilizada em proveito próprio, contra inocentes ou ferindo os direitos dos súditos. Ockham defendeu que o poder coercivo justo ou injusto não podia ser utilizado pelo papa. Cristo havia condenado por diversas vezes a vontade dos apóstolos de agir de modo coercivo. Ele concluiu que a coerção somente pode ser utilizada pelo poder temporal. O papa estando impossibilitado de exercer este poder, não podia ser governante único. Ockham não só recusou a pretensão do papa, mas perguntou sobre a veracidade de um governo perfeito ser possível somente quando uma só pessoa governa como “juiz e cabeça”.

O *Venerabilis Inceptor* recusou a teoria que devia existir um só governante e juiz supremo. Para ele não seria algo ruim para a comunidade que sob determinados aspectos um governante não estivesse fora da tutela de outro, algo como uma autonomia de poderes de modo moderado⁷. Esta autonomia moderada permitiria ao papa nas questões espirituais que visassem à salvação (sacramentos), ter uma autonomia que não permitisse interferência do poder temporal. E se por acaso, a prática do pontífice demonstrasse heresia, a correção e interferência deviam ser

⁷ Utilizamos o termo “autonomia moderada” tentando expressar que durante a Idade Média não é possível separar de forma completa a fé e o reino, ou seja, por mais que se queira tentar na análise uma separação, ela é somente metodológica e não prática. A própria palavra autonomia em seu sentido etimológico é um conceito estranho às idéias políticas dos medievais sendo um termo mais apropriado para outros períodos históricos.

aplicados pelos próprios critérios internos do poder espiritual e não seria direito legítimo do poder temporal interferir somente por ser poder temporal, mas o mesmo estaria também sujeito aos critérios internos da fé cristã (OCKHAM, 1999d, p. 197-198). Foi um passo importante para buscar o equilíbrio dos poderes aceitar uma autonomia regida por critérios internos de cada poder em questão. O equilíbrio criava a possibilidade de se evitar governos absolutos.

1.8 A COROAÇÃO E A UNÇÃO DOS REIS COMO ARGUMENTO PARA A PLENITUDE DO PODER

Nas argumentações favoráveis à plenitude do poder papal, o rito de coroação, unção e sagração dos reis e imperadores utilizado algumas vezes para marcar o caráter sagrado da função desempenhada por eles dentro da cristandade, foi considerado como uma prova da subdelegação do poder temporal de Deus para conduzir o povo cristão, ou seja, passando pelo papa, ou seja, o poder temporal dos reis era um poder subdelegado. Embora fosse um único rito que conferia o caráter sagrado ao poder temporal, este era dividido em três partes: coroação, unção e sagração. Algumas vezes este rito apareceu descrito pelos medievais apenas como rito de unção dos reis. O óleo sagrado utilizado para ungir foi a parte que mais se destacou dentro do rito, pois, especificamente, esta parte do rito levava o nome de unção real.

Nos textos de São Paulo aparece claramente a afirmação que todo poder provém de Deus. Este tipo de compreensão da Idade Média contrasta com afirmações de outros séculos que procuraram explicar a origem de poder sem fazer qualquer menção a seu aspecto sobrenatural. O texto de São Paulo que fizemos menção se expressa assim:

Todo homem se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação. (Romanos 13, 1-2).

A coroação, unção e sagração de reis pelo papa não eram gestos meramente religiosos. Se os primeiros papas agiram pensando apenas em conferir um caráter sagrado à função real, papas posteriores utilizavam este ritual como um argumento para afirmarem que era o poder espiritual que conferia legitimidade ao poder temporal.

Segundo Schmitt e Le Goff (2002, p. 398), nem todos os reis eram ungidos. Esta unção era reservada aos imperadores, mas nem todos os imperadores na Idade Média foram ungidos.

A unção encontrou sua fundamentação no Antigo Testamento. A monarquia da Idade Média usou como fonte inspiradora o modelo da monarquia judaica presente nos livros do Antigo Testamento. Foi na unção dos reis e dos juízes da monarquia judaica que veio a idéia deste gesto. Segue a narração da primeira unção, no Antigo Testamento, que foi repetida sobre os reis judeus:

Então Samuel pegou o frasco de azeite e o derramou sobre a cabeça de Saul, beijou-o e disse-lhe: “Não foi lahweh que te ungiu como chefe do seu povo, Israel? Tu és quem julgará o povo de lahweh e o livrarás das mãos dos seus inimigos ao redor. E este é o sinal de que lahweh te ungiu como chefe da sua herança”. (1Samuel, 10, 1).

A unção dava ao imperador uma característica que o destacava frente aos outros homens. A unção colocava o imperador entre os sacerdotes, sem ser um deles. Apenas os sacerdotes eram habitualmente ungidos. Nesta unção era conferida ao sacerdote uma missão especial na Igreja: a de zelar pela fé e expandi-la.

Foram os próprios sacerdotes (especialmente o papa) que, ao prosseguirem no costume da unção, criaram nos imperadores mais uma prerrogativa para poderem interferir na Igreja. Os imperadores se sentiam revestidos de uma natureza sagrada peculiar, por isso não aceitavam a convocação de um concílio da Igreja para julgar um imperador, considerando este ato uma intromissão.

Importante obra para entender esta tendência de sacralizar a função do rei e dos imperadores é “Os Dois Corpos do Rei” de Kantorowicz (1998). Segundo Kantorowicz, na definição sobre a função do rei utilizou-se dos esquemas da

teologia, como, por exemplo, as duas naturezas de Cristo e a teoria do corpo místico da Igreja, para descrever o rei e o reino. A linguagem teológica foi preferida nos tratados de direito, com isso ocorreu uma divinização do direito e do rei:

Quem quer que esteja familiarizado com as discussões cristológicas dos primeiros séculos da era cristã ficará surpreso com a similaridade de discurso e pensamento nas escolas de direito, por um lado, e nos primeiros Concílios da igreja, por outro; da mesma forma, com a fidelidade com a qual os juristas ingleses aplicavam, mais inconsciente que consciente, as definições teológicas correntes ao definirem o caráter da realeza. (KANTOROWICZ, 1998, p. 29).

De outra forma, Kantorowicz (1998, p. 120) demonstrou que o papado assumiu cada vez mais a fisionomia de uma monarquia. O resultado foi um processo de inversão contínuo, no qual ocorreu a imperialização do papado e a sacralização do estado secular.

Ockham (2002, p. 73) citou as unções do Antigo Testamento. Ele começou citando e demonstrando que a fonte inspiradora das unções que os papas realizaram que estavam nas unções do povo judeu. A unção tornou-se um argumento para afirmar que só o papa podia confirmar a eleição do imperador. Ockham não aceitou essa posição, o poder de governar era conferido pela escolha legítima e não pelo ritual de unção, coroação e sagração do escolhido. O *Inceptor Venerabilis* defendeu que como o império tinha origem na vontade do povo romano, representado pelos seus príncipes, a escolha do imperador valia por si só. O franciscano estava sempre apontando em seus argumentos a finalidade do império, por isso afirmou que para evitar problemas sucessórios que prejudiquem a todos, a eleição devia conferir direito de administração plena (OCKHAM, 2002, p. 220).

Apesar da vontade, manifestada pelos papas, de exercer a supremacia, o próximo século conheceu o fortalecimento dos reis e seus reinos, quebrando uma estrutura de governo da cristandade elaborada e querida pelos partidários do papa.

1.9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto Guilherme de Ockham permaneceu em Avinhão aguardando a comissão que julgaria suas teses, envolveu-se na disputa entre o papado e a sucessão imperial. Os argumentos que o papa João XXII usou para defender sua postura frente ao poder temporal foram retirados do pensamento teológico e político de seus predecessores. O primeiro dos argumentos era o que dava sustentação à primazia papal partindo de alguns versículos bíblicos que têm o apóstolo Pedro como personagem.

Ockham procurou demonstrar que os versículos bíblicos que os curialistas e os papas interpretavam deviam ser tomados em sentido mais restritivo. O principado que Cristo ofereceu ao apóstolo Pedro estava direcionado para as coisas necessárias à salvação (OCKHAM, 1999d, p. 194). Se o próprio Cristo não exerceu a plenitude dos poderes, mas se sujeitou aos magistrados deste mundo, o papa na condição de seu “vigário” estava sujeito às mesmas condições. Suas observações buscavam teologicamente diminuir o alcance dos versículos bíblicos da primazia papal no poder temporal.

A afirmação da primazia da sé de Roma foi um passo necessário para a unidade da fé cristã, sempre ameaçada pelas discussões teológicas sobre elementos ainda não definidos nas questões de fé. Estes elementos (natureza de Cristo, missão e função do bispo) causaram as primeiras divisões entre o ocidente e o oriente cristãos. As soluções da Igreja Oriental preferiam uma autonomia maior para cada bispo frente às tentativas de centralização romana. Importante foi a interpretação dos versículos bíblicos evocados pela sé de Roma para fundamentar a liderança romana.

Ockham percebeu que não bastava uma discussão teológica para reduzir as pretensões dos papas e da cúria romana. Estavam entrelaçados às interpretações dos papas supostos fatos históricos que segundo a interpretação dos mesmos: legitimavam a posse de territórios; mostravam os reis e imperadores que prometeram a fidelidade à Igreja; a concessão do exercício do poder temporal aparecia como concedido pelo papa em favor da cristandade. Julgamos fatos supostamente históricos a transferência do império dos gregos para os germânicos, a Doação de Constantino e a unção e coroação dos reis e imperadores. O franciscano defendia que os fatos supostamente históricos teriam outra

interpretação, diferente da posição papal e mais conforme a finalidade salvadora da fé cristã.

As idéias da transferência do império e o reforço do papa como vigário de Cristo pretendiam caracterizar o poder temporal como um poder subdelegado. Ockham retirou esse aspecto de subdelegação do poder temporal, preferindo caracterizar o poder temporal exercido pelos reis e imperadores como um subdelegação do povo, ou seja, de Deus para o povo e deste para os reis e imperadores.

Nota-se também na explicação das questões políticas uma estrutura apoiada nos princípios jurídicos da Idade Média para explicar a organização e função da Igreja. Ockham discutiu estes princípios, mas sem se deter nestes tipos de argumentos (mesmo sendo grande o número dos princípios jurídicos evocados pelos partidários da plenitude do poder). Ele preferiu não discutir a lei formulada, mas a gênese da lei. Os argumentos jurídicos eram formados pelas leis do direito canônico e romano. Se Ockham limitasse a discutir os cânones e a aplicação dos mesmos, ficaria preso nos próprios argumentos. Ockham (1988, p. 37-41) esclareceu o seu modo de proceder afirmando que era função do teólogo e não dos canonistas, dos especialistas em legislação imperial ou outros, pesquisar sobre o poder do papa. O motivo de ser prioridade do teólogo era porque o poder espiritual provinha do direito divino, estando este direito definido nos textos bíblicos. Com esta afirmação, ele desclassificou os argumentos jurídicos evocados pelos canonistas e afirmou que competia aos teólogos (sendo ele um teólogo) dirimir as questões sobre o direito divino. A plenitude do poder era evocada como um direito divino, por isso, a defesa dos canonistas era nula. Assim terminavam agindo em causa própria:

Além disso, como, segundo os direitos canônico e civil, ninguém pode criar direito para si mesmo, nem ser juiz em causa própria, também ninguém que tem uma causa contra outro pode alegar em próprio favor as leis que ele mesmo estabeleceu, e por este motivo não pode alegar também as leis de seus antecessores, quando não são de autoridade maior que as dele. Aquelas coisas, porém, que parecem ser de igual autoridade, parece que devem ser igualmente alegadas em favor do mesmo. (OCKHAM, 1988, p. 39).

Ockham não aceitou o argumento baseado na teoria política de Aristóteles que julgava que o melhor governo (ótimo governo) seria exercido por uma só pessoa. Ele julgou perigoso para a fé e contra os ensinamentos bíblicos que toda a cristandade tivesse um único chefe (“uma só cabeça”, na linguagem de Bonifácio VIII) centralizando os poderes. Para ele, não seria contrário ao ótimo governo que fossem mantidos dois governantes, um para cada poder. Mas como agir quando os que exercessem o poder o fizesse de modo injusto ou contra os princípios de cada um dos poderes? Ockham respondeu que através da finalidade específica de cada poder, aquele que agisse contrariamente, deveria ser julgado em primeiro lugar, por seus pares através de legislação própria. Interferências só podiam acontecer quando os que tivessem competência para julgar não o fizessem. Resolver problemas próprios da vida espiritual cabia ao papa, mas nem sempre este podia estar sendo impulsionado pelos ensinamentos bíblicos, como aconteceu na questão da pobreza de Cristo.

Ockham servindo-se da polêmica sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos defendida por alguns franciscanos, encontrou, nesta posição aparentemente de ordem somente espiritual, elementos contra os papas de seu tempo e contra a plenitude dos poderes.

CAPÍTULO 2

GUILHERME DE OCKHAM E A POBREZA EVANGÉLICA

Conduzindo-o (cf. Mt 4,1), [São Francisco] ao entrar nela [São Damião] para rezar, para rezar, prosternando-se suplicante e devoto diante do Crucificado e tocado por visitas insólitas, sente-se diferente do que entrara. Imediatamente, a imagem do Cristo crucificado, movendo os lábios da pintura, o que é *inaudito desde séculos* (cf. Jo 9,32), fala-lhe, enquanto ele estava assim comovido. *Chamando-o*, pois, pelo *nome* (cf. Is 40,26), diz: “Francisco, vai e restaura minha igreja, que como vês, está toda destruída.” (CELANO, 2004b, p. 307-308, grifo do autor).

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O surgimento dos franciscanos no século XIII, - e também dos dominicanos, mas estes em menor grau -, teve para a Igreja um *sentido duplo*: eles ao mesmo tempo representavam a Igreja oficial, vivendo o que os movimentos populares de renovação espiritual queriam, como exemplo: viver de modo simples, a pregação itinerante e um modo de vida mais próximo da imagem transmitida na Idade Média pelas primitivas comunidades cristãs; e por outro lado, acolhendo os franciscanos, a Igreja aceitou oficialmente, isto é, uma ordem religiosa aprovada pelos papas e cardeais, com elementos contestadores e para os quais a Igreja ainda não estava bem adaptada.

Underhill (1958, p. 792-800) classificou os franciscanos da primeira geração – mais próximos a São Francisco – e os da segunda geração como um movimento místico, colocando-os do lado de Mestre Eckhardt e de Santa Gertrudes, a Grande (1256-1301). Nossa abordagem é feita com outro parâmetro que não considera os franciscanos apenas como um “fenômeno místico”.

O movimento franciscano não é somente um “fenômeno místico”, entendendo aqui a expressão místico como algo puramente da esfera pessoal. Os homens que aderiram aos ideais do “Pobre de Assis” não pensavam apenas numa renovação pessoal ou individual, através de uma vida ascética. Eles, com o seu modo de comportar, mostravam o tipo de sociedade que almejavam. No princípio os franciscanos se automeavam de “penitentes” querendo se afastar de seus pecados e erros, mas logo quiseram que a mesma penitência fosse vivida por todos os fiéis e também pela hierarquia cristã. A prática da penitência que os franciscanos faziam não estava apenas ligada a gestos que evitassem o pecado ou às punições que se impunham por terem pecado. Algumas vezes para eles fazer penitência era sinônimo de viver como cristão em uma ordem religiosa.

A penitência que os franciscanos viviam era, também, uma proposta de como devia ser a posição mais perfeita para a Igreja, seja para as ações internas ou para o poder temporal que ela exercia. O modo de vida dos franciscanos e outros fatores fizeram que com que alguns franciscanos contestassem o poder temporal exercido pelos preladados.

Os franciscanos descontentes no questionamento das ações temporais da hierarquia cristã terminaram numa postura contra a teoria da *plenitudo potestatis*. Os argumentos dos franciscanos contra a *plenitudo potestatis* estavam imbricados em questões teológicas, em interpretações bíblicas e na prática radical de ascese. Pelas questões teológicas que estavam na raiz dos argumentos dos franciscanos, eles foram interpretados apenas como místicos e não “homens de política”.

O século do surgimento dos franciscanos foi bem caracterizado pelo historiador Barraclough (1972, p. 137-212) como monarquia política. O período de declínio do poder temporal da Igreja coincidiu com o aumento de disputas sobre a interpretação da regra de vida franciscana. Estes fatos simultâneos — as disputas franciscanas e do declínio do poder temporal dos papas — não permitem concluir que as disputas franciscanas foram os fatores determinantes do declínio do poder, mas propõem a questão se existiu ou não influência dos franciscanos na mudança acontecida na Igreja dos séculos XIII e XIV.

As disputas franciscanas, no século XIV, sobre o que seria a pobreza evangélica, levaram Ockham a opor-se à posição papal. Outros franciscanos discutindo sobre a correta interpretação da Regra franciscana antecederam Ockham na oposição ao papa. Para eles, a pobreza evangélica era um ponto fundamental no próprio evangelho e não poderia ser desprezado pela Igreja.

As discussões sobre a Regra franciscana e a pobreza evangélica influenciaram Ockham em sua elaboração teórica sobre o poder papal. Neste capítulo, procuraremos demonstrar em que consistiam as discussões sobre a pobreza evangélica e quem foram os principais defensores da pobreza evangélica.

Interessa-nos saber qual foi a influência que Ockham sofreu nos debates sobre a pobreza. Existiria alguma ligação entre a pobreza evangélica e a *plenitudo potestatis*?

A principal fonte de divergência entre os franciscanos nasceu da interpretação da intenção de S. Francisco ao prescrever a necessidade de que seus irmãos vivessem na pobreza. Para alguns franciscanos, a intenção de S. Francisco coincidia com o que Cristo viveu e que estava contido nos evangelhos. Partimos da premissa que interpretar o evangelho era, neste contexto, interpretar a Regra franciscana e vice-versa. Interpretar S. Francisco, considerado por seus frades como perfeito seguidor do evangelho, seria interpretar o Cristo. É necessário, diante das afirmações precedentes, começar perguntando sobre quais foram as influências que

S. Francisco teve em sua espiritualidade e quais aspectos ele destacava quando pensava em pobreza evangélica.

2.2 O RETORNO AO EVANGELHO

Os séculos XII-XIII foram marcados por um retorno aos evangelhos. Na época anterior, a leitura e citação de textos do Antigo Testamento estavam em igualdade numérica – e muitas vezes em maior número - com os textos do Novo Testamento. A leitura predominante dos textos bíblicos do Antigo Testamento tinha por finalidade observar como se constituiu a monarquia judaica. A leitura dos textos que citam o modo de governo dos judeus e a interpretação destes, objetivavam servir como modelo para as monarquias que começavam a se fortalecer nestes séculos. Diversas vezes encontramos Ockham citando e debatendo os textos bíblicos que fazem menção à monarquia. Estes textos serviam para a discussão sobre o modo de governo e de como o rei cristão devia exercer a autoridade. Com o retorno aos textos dos evangelhos, apareceram questões motivadas pelo contexto do século XII e analisadas segundo estes mesmos textos. Uma das questões era o que os evangelhos entendiam por pobreza.

Nos evangelhos, Jesus chamou os pobres de bem-aventurados. Mas há uma diferença entre os textos dos evangelistas. Em Mateus 5, 3 aparece o termo “pobre de espírito” ou “pobre de coração”, variando conforme a tradução: “Felizes os *pobres de coração*: deles é o Reino dos céus.” Já em Lucas 6, 20 aparece: “Felizes, vós, os *pobres*, o Reino de Deus é vosso”. O termo “pobres de coração” motivou questionamentos sobre o que significava a pobreza evangélica. Questionava-se se não poderia ser a pobreza algo mais interno, ou seja, capacidade de ser livre perante os bens materiais e não uma pobreza no sentido de não possuir qualquer coisa. Estes questionamentos foram intensos nos séculos XI a XIV levando os papas a se manifestarem sobre a pobreza de Cristo e dos apóstolos. De qualquer modo, os textos bíblicos apresentam a possibilidade de uma dupla compreensão da pobreza. Segundo Albuquerque (1983, p. 37): “Não há uma resposta única à questão, [pobreza literal e pobreza de coração] principalmente porque leva a ilações de ordem prática.” Os franciscanos em sua maioria

entenderam que a pobreza evangélica não era apenas uma liberdade espiritual frente aos bens. A pobreza de coração permitiria possuir bens, porém mantendo uma postura interna de pobreza que se identificaria com humildade. A pobreza literal não permitia qualquer tipo de posse. Uma parte dos franciscanos entendia que a pobreza de coração estava dentro da pobreza literal, ou seja, sem a absoluta ausência de bens não se poderia falar de pobreza de coração. Assim como persiste bíblicamente a dupla interpretação da pobreza, os franciscanos trouxeram as duas interpretações para a definição do que era a pobreza prescrita pela Regra vivida por eles. Embora, em alguns momentos, parte da ordem optasse pela pobreza literal, persistiam frades que interpretavam a pobreza de forma mais branda. A questão da pobreza constituiu num dos problemas mais presentes nos primeiros séculos do franciscanismo, tendo conseqüências internas e para toda a Igreja.

Todo o esforço dos franciscanos na questão da pobreza, deve ser interpretado como a necessidade de renovação que acolheu a espiritualidade medieval do século XII e XIII. Esta renovação partia da vontade de uma prática dos preceitos contidos no evangelho. Sabatier (1920) julgou que São Francisco com sua vontade de renovação a partir dos evangelhos (evangelismo), sofreu uma oposição da Igreja que era na época inspirada no modelo monacal. Sabatier insistiu que S. Francisco se submeteu à Igreja institucional, embora fosse sua intenção viver de forma diferente. Os comentários de Sabatier à vida de S. Francisco demonstraram uma tendência de opor o carisma e a instituição, não estando isentos de uma posição previamente contrária à Igreja institucional. Concordamos com Sabatier em vários aspectos, a vida franciscana se diferenciava da vida monacal, o que poderemos perceber durante esta pesquisa.

O retorno aos evangelhos dos séculos XI a XIV propiciou que diversos grupos de cristãos desejassem uma vida mais simples. Na medida em que surgiam os movimentos espirituais, alguns acabavam sendo considerados hereges pela Igreja. O que queriam era o retorno ao espírito das comunidades primitivas, buscando ter a vida e tudo em comum, sempre inspirados nos evangelhos. Os franciscanos não foram uma completa novidade na espiritualidade do século XIII, estando inseridos em suas linhas gerais nos movimentos laicos dos séculos XII-XIII.

Acompanharam este período de mudança religiosa também mudanças na economia. A economia, centrada no meio rural, expandiu-se para as pequenas comunas espalhadas na Itália através dos mercadores (burgueses). Dentro da

sociedade tripartida da Idade Média, despontaram os comerciantes como um grupo que buscava sua autonomia e queria, também, a possibilidade de exercer o poder. A família de São Francisco pertencia à “classe” dos comerciantes. O fortalecimento dos comerciantes marcou uma inovação no sistema feudal:

De elemento notável, mas secundário, de uma sociedade predominantemente agrária como era a sociedade de inícios da Idade Média, o mercador transformou-se gradualmente numa figura de primeiro plano, no criador de novas relações que minavam os alicerces tradicionais do feudalismo. (GUREVIC, 1989, p. 165).

Outro aspecto, que sofreu alterações no século XI a XIII, foi a compreensão de santidade. Os séculos XI–XIII tinham a vida dos santos como protótipo de conduta para o cristão. Eles encarnavam tudo o que os medievais buscavam dentro de uma sociedade marcada pela presença da fé cristã. Mas sabemos que a narração da vida dos santos era baseada no que os hagiógrafos julgavam adequado à vivência cristã, destacando, por isso, certos elementos morais e espirituais. Sabemos que a imagem do santo foi se desenvolvendo dentro de toda a Idade Média. A princípio, os santos foram os mártires que derramaram o sangue pela fé, testemunho incontestável de sua fidelidade religiosa. A partir do século IV, a figura do anacoreta com a sua fuga de todos, *fuga mundi*, sua luta contra o demônio, causaram espanto aos fiéis e seriam aclamados pelo povo como os novos santos. Logo depois dos anacoretas, foram considerados sucessivamente como santos, os cristãos que foram bispos, nobres, reis e monges de vida comum. A mudança na definição da santidade pode ser percebida na canonização de S. Francisco. Pode-se afirmar que São Francisco foi um dos primeiros santos a ter seu processo de canonização dentro dos novos critérios de santidade do século XIII. O retorno ao evangelho, à primitiva comunidade cristã, que diversos movimentos reivindicavam, não passaram despercebidos dos cristãos dos séculos XI-XIII. Estes movimentos de renovação conseguiram impor sua figura de cristão ideal, ou seja, ser santo nos séculos XI-XIII passou a estar ligado à vivência das práticas da nova espiritualidade.

O modo utilizado para os cristãos definirem seus santos — futuramente chamado de processo de canonização — mudou durante os séculos. Até o século

XII, a santidade era proclamada pelos próprios fiéis e não pela hierarquia religiosa. Ainda não acontecia um domínio formal da hierarquia religiosa sobre a questão. O processo de canonização de São Francisco, que aconteceu no ano de 1228 sob o pontificado de Gregório IX (1227-1241), marcou o início do domínio formal da hierarquia religiosa sobre os processos de santificação. Foram ouvidas testemunhas que conheceram o santo; perguntou-se pela ortodoxia de seus ensinamentos e foram verificados os milagres atribuídos ao santo; estes procedimentos passaram a ser controlados pela hierarquia. A partir de São Francisco, iniciou-se um novo modo de canonizar um santo e também, indiretamente, assumiu que os movimentos espirituais — alguns futuramente condenados por heresia — em alguns elementos gerais, expressavam a vontade profunda de uma renovação da cristandade. Os movimentos espirituais praticavam a pregação dos evangelhos de modo itinerante, vida pobre, formavam comunidades de ajuda mútua para a vivência cristã. Os anseios da nova espiritualidade, nascidos quase sempre de grupos de fiéis leigos, terminaram impondo também à Igreja hierárquica, os critérios para julgar a santidade. O movimento iniciado por São Francisco apresentava todos os aspectos que os movimentos de renovação viviam, o que o diferencia era insistência do fundador para que os seus frades permanecessem sempre fiéis à igreja de Roma. No modo como S. Francisco vivia a pobreza, pode-se perceber que em nenhum momento contestou-a com a palavra a Igreja ou a hierarquia religiosa.

2.3 SÃO FRANCISCO DE ASSIS: O NOVO CAVALEIRO DE CRISTO E A POBREZA EVANGÉLICA

As fontes para se conhecer São Francisco se encontram nas diversas hagiografias surgidas pouco tempo após sua morte em 1226. Elas seguem o sistema tradicional de escrita de hagiografias, já consagradas na Alta Idade Média. Elas sobrepõem a vida mundana e pecadora a uma vida totalmente exemplar, dentro dos padrões de santidade de cada época. As hagiografias mostram ainda o santo em luta interior e exterior com o próprio demônio, autor e princípio do mal.

Elas apresentam os milagres do *Poverello* de Assis realizados em vida e após a morte, atestando a veracidade de sua santidade.

Em cada uma das hagiografias de São Francisco que chegaram até nós, aparece de maneira clara a intenção que levou o autor a redigi-la. Celano escreveu duas hagiografias sobre o santo. A primeira hagiografia que foi escrita por Celano (2004a) a pedido do papa, motivada pela sua canonização. Na segunda hagiografia, segundo Celano (2004b), inserem-se “fatos admiráveis” que chegaram depois de terminada a primeira hagiografia, acrescentando ensinamentos de S. Francisco para seus frades e um número maior de milagres. A segunda hagiografia datada de 1244, escrita 18 anos depois da morte de São Francisco, trouxe aspectos novos do cotidiano que a ordem franciscana enfrentava e outros que na primeira hagiografia foram ignorados.

São Boaventura, ex-ministro geral dos franciscanos, foi outro dos antigos hagiógrafos de S. Francisco. Nas suas duas hagiografias, chamadas de legendas, São Boaventura (2004a, 2004b) quis acalmar os ânimos já acirrados entre os defensores de uma vida pobre, sem pertences e itinerante, e os defensores da vida nos conventos com maiores comodidades. São Boaventura apresentou duas hagiografias aos franciscanos reunidos em Pisa no ano de 1263. O sucesso alcançado pela chamada *Legenda Maior*, fez que em 1266 fosse declarada o único texto oficial sobre a vida de S. Francisco. No mesmo ano foi mandado destruir tudo o que havia sido escrito antes sobre S. Francisco com o objetivo de conter as divisões que surgiam na ordem, especialmente por causa de posse de propriedades.

Numa das hagiografias de Celano se encontra um relato mostrando que São Francisco não queria que a ordem fundada por ele tivesse propriedades:

Ensinava os seus a construírem pequenas habitações pobrezinhas, de madeira e não de pedra, e a erigirem as cabanas com aparência desprezível [...] Numa ocasião, quando se devia realizar um Capítulo em Santa Maria da Porciúncula e como *o tempo estivesse próximo* (cf. 2 Tm 4,6), considerando o povo que ali não havia casa, ignorando e, ao mesmo tempo, estando ausente o *homem de Deus* (cf. 2Rs 4,42), eles constroem muito rapidamente uma casa para o Capítulo. Finalmente, voltando o pai para lá, viu a casa e, indignando-se, ficou intensamente amargurado. Imediatamente se levanta para eliminar por primeiro a construção, sobe ao teto e coloca abaixo as placas com as *telhas* (cf. Lc 5,19) *com mão forte*

(cf. Ez 20,34). Manda também que os irmãos subam e retirem para longe o monstro contrário à pobreza. (CELANO, 2004b, p. 339, grifo do autor).

A *Legenda dos Três Companheiros* (2004), outra hagiografia, acentuou fortemente que a comunidade primitiva dos franciscanos não tinha e nem queria qualquer privilégio ou posse. Estas observações são necessárias, pois os textos que possuímos sobre a vida de São Francisco são sempre — como todo escrito biográfico — a visão de um grupo ou de uma pessoa, tendo um objetivo, seja este manifestado pelo seu escritor ou não. Após estas observações, pode-se descrever alguns aspectos da vida de S. Francisco.

Na comuna de Assis nasceu e viveu um homem chamado Francisco. Filho de Pedro Bernardone e Joana (Pica), pequenos mercadores de tecidos. A decisão de Francisco deixar a vida familiar e aventurar-se guiado pela fé e na absoluta pobreza influenciou inúmeras pessoas.

Amante da cavalaria, ansiando pelas honras dos nobres, ainda jovem, Francisco se aventurou em guerras para conquistar fama e poder. No ano de 1202, partiu para a guerra que os burgueses de Assis travaram contra os nobres de Assis e contra a cidade de Perúgia. Seu intento de conquistar a honra dada aos bons guerreiros foi frustrado pela derrota dos burgueses de Assis e pela sua captura. Passou preso todo o ano de 1202, aguardando o seu resgate. Adoeceu na prisão.

O jovem Francisco tentava ascender da “classe” que ocupava como pequeno burguês, procurando assim fazer parte da nobreza. Pertenciam à nobreza os pequenos proprietários de terra. Estes cuidavam da administração das terras através dos servos e da defesa de seus domínios. Através de bons serviços militares prestados aos nobres, os homens de outra “classe” esperavam conseguir algumas das honras que eram conferidas aos nobres. A nobreza do século XIII não pode ser confundida com a nobreza de séculos posteriores, especialmente nos séculos XVI-XVII. Esta nobreza tardia estava ligada a palácios e a um estilo de vida faustoso, diferentemente da nobreza do século XIII.

O pai de Francisco de Assis era um próspero comerciante. Apesar de possuir recursos —vivia-se a retomada da cultura monetária —, não podia usufruir da honra que os nobres possuíam. Havia uma nascente contradição entre burgueses e nobres: o primeiro possuía o dinheiro e movimentava a economia e o

segundo exercia de fato o poder. Francisco não poupava esforços para alcançar o que almejava, mesmo tendo uma experiência fracassada em Perúgia, o jovem Francisco não havia desistido de partir para a guerra novamente, procurando sempre reconhecimento e *status* social.

Depois de um período de convalescença entre 1202 e 1204, Francisco de Assis pensava em partir para os combates que se anunciavam contra a cidade de Apúlia. Segundo narraram seus hagiógrafos, no fim de 1204 ou início de 1205, enquanto pensava sobre a guerra na Apúlia, dois sonhos lhe inquietaram. O primeiro dos sonhos ele tomou como um bom presságio:

Parecia-lhe, pois ter toda sua casa cheia de armas militares, a saber, de selas, de escudos, lanças e outras armaduras; e alegrando-se muito, [pensava] consigo mesmo o que seria aquilo e admirava-se em silêncio. Pois não estava acostumado a ver em sua casa tais coisas, mas antes pilhas de tecidos para vender. E como estivesse não pouco estupefato diante do súbito acontecimento das coisas, foi-lhe respondido que todas aquelas armas seriam suas e de seus cavaleiros. Despertando de manhã, levantou-se com espírito alegre e, julgando a visão um presságio de grande prosperidade, assegura-se de que sua viagem à Apúlia será coberta de êxito. (CELANO, 2004a, p. 201).

O seu segundo sonho, interpretou-o como a resposta de que necessitava:

E, pouco depois, tendo partido em viagem, como tivesse chegado até à cidade próxima, de noite, ouviu o Senhor que lhe dizia em linguagem familiar: “Francisco, quem pode fazer-te o melhor, o senhor ou o servo, o rico ou o pobre?” Como Francisco lhe tivesse respondido que tanto o senhor quanto o rico podem fazer-lhe o melhor, concluiu imediatamente: “Então, por que deixas o Senhor pelo servo e o Deus rico pelo homem pobre? E Francisco [disse]: “Senhor que queres que eu faça?” E o Senhor disse-lhe (cf. At 9,6): “*Volta para tua terra* (Gn 32,9) [...] E assim, *quando amanheceu* (cf. Jo 21,4), retornou às pressas para Assis, sereno e alegre, e, tornando-se já modelo de obediência, aguardava a vontade do Senhor. (SÃO BOAVENTURA, 2004a, p. 556, grifo do autor).

Com os sonhos, Francisco iniciou um caminho diferente, ou seja, seu processo de conversão. Deixou as armas e tornou-se “novo cavaleiro de Cristo.” (CELANO, 2004a, p. 204) Essa nova opção gerou a fúria de seu pai, já que era o pai quem custeava seu projeto de cavalaria. Abandonando os ideais da cavalaria se perdia todo o investimento realizado. Em sua primeira tentativa de sair vitorioso nos combates, o resultado foi a derrota e a prisão, tendo sua família de pagar o resgate. No retorno para Assis, Francisco trocou suas vestes com um pobre cavaleiro, o que significava esbanjar todo o investimento feito pelo pai:

Num certo dia, encontrou um cavaleiro pobre e quase nu, a quem deu com generosidade, movido por compaixão e por amor de Cristo, as próprias vestes cuidadosamente confeccionadas com que estava vestido [...] Aquele, cavaleiro, mas pobre, cobriu o pobre com a veste cortada; este, não cavaleiro, mais rico, vestiu com veste inteira o cavaleiro. (CELANO, 2004b, p. 303-304).

Desta vez, Francisco desistia da cavalaria resultando em novo prejuízo à sua família. Ter uma armadura e outras coisas necessárias ao guerreiro custavam uma quantidade expressiva de recursos. Para mostrar o espírito de despreendimento de São Francisco, o hagiógrafo narrou a doação de suas vestes, possivelmente a armadura. A atitude do santo representava um grande prejuízo à família, daí ser possível compreender o motivo da ira do pai pelas atitudes do filho. Francisco de Assis frustrava os sonhos de nobreza e gastava os recursos da família. A reação paterna foi violenta frente às atitudes que Francisco tinha com os bens familiares:

E o pai, vendo que não podia trazê-lo de volta do caminho iniciado, empenha-se totalmente em arrancar-lhe o dinheiro. O homem de Deus desejava oferecê-lo e gastá-lo todo em alimento aos pobres e na restauração daquele lugar [igreja]... E assim, tendo encontrado o dinheiro, [o pai] em seguida, leva-o à presença do bispo da cidade para que, renunciando nas mãos dele a todos os bens, restituísse tudo o que tinha. Ele não apenas não recusou a fazê-lo, mas também, alegrando-se muito, apressou-se com espírito pronto a fazer o que lhe for pedido. (CELANO, 2004a, p. 207-208).

Francisco de Assis participou, como se pode notar em seus projetos de ascensão cavalheiresca, da contradição entre as “forças sociais” presentes em seu tempo. Abandonando a vontade de ser cavaleiro (nobre), ele buscava uma vida pobre e sem qualquer glória. Se antes ele buscou o poder pela nobreza, após sua conversão quer viver como os mais simples. A vida dos camponeses e de outros deserdados do século XIII chamou a atenção de São Francisco. Eles foram os pobres do século XIII e era esta pobreza que S. Francisco procurava. Nos primeiros anos de conversão, S. Francisco e seus companheiros viviam do trabalho diário, sem poderem ajuntar recursos para si como demonstra o texto da Regra: “Quanto ao salário do trabalho, recebam para si e para seus irmãos as coisas necessárias ao corpo, exceto moedas e dinheiro; e isto humildemente, como convém a servos de Deus e a seguidores da santíssima pobreza.” (REGRA BULADA, 2004, p. 159). Quando a Regra prescrevia o trabalho estava pensando no auxílio que os frades prestavam especialmente aos camponeses. Se os camponeses tinham uma vida pobre, os frades queriam ser ainda mais pobres, pois não podiam acumular nada que lhes proporcionasse garantias ou benefícios. A pobreza que S. Francisco e os primeiros frades da ordem viveram possuía, também, outras características.

Albuquerque (1983, p. 305-324) diferenciou as modalidades de pobreza dentro dos textos franciscanos, classificando-as em dois pares: involuntária e voluntária; exterior e interior. A pobreza involuntária era aquela vivida por todos os homens e mulheres privados de alimento, moradia e outros recursos necessários à subsistência. A pobreza voluntária consistia na opção de deixar todos os bens, distribuí-los aos pobres e viver na imitação de Cristo “pobre e nu”. O modelo era acima de tudo o Cristo, a forma específica era a vivida pelos pobres involuntários. A diferença única e exclusiva estava nos pobres involuntários desejarem deixar a pobreza; já os pobres voluntários — os franciscanos — alegravam-se na medida em que se tornavam cada vez mais despojados de qualquer coisa. Logo, a pobreza voluntária consistia na recusa de qualquer bem e dos privilégios que eles proporcionavam. Quanto à pobreza interna e externa, remetia ao problema, já mencionado anteriormente, da pobreza literal e pobreza de coração que surgia da ambigüidade dos textos dos evangelistas. Sabatier (1920) defendeu que a vida de S. Francisco foi uma oposição à Igreja hierárquica. A leitura dos textos do próprio S. Francisco e dos hagiógrafos não demonstra esta perspectiva direta de choque entre

ele e a hierarquia. A pobreza que S. Francisco experimentou em sua vida, não foi por ele usada como contestação. A crítica à Igreja envolvida com o poder temporal não era uma preocupação do santo de Assis, conforme argumenta a citação abaixo:

Mas a ênfase dada por São Francisco à pobreza involuntária ou efetiva seria uma forma de protesto social? Os poucos textos primários que tratam da questão parecem não autorizar uma interpretação de que o elogio da pobreza involuntária fosse uma maneira de criticar o estado social de então. (ALBUQUERQUE, 1983, p. 310-311).

Viver de maneira despojada, sem possuir qualquer coisa desnecessária, não era algo desejado somente no movimento franciscano das origens. Os monges cristãos dos primeiros séculos, na sua consagração a Deus, abdicavam de possíveis posses e viviam como pobres afastados de todos. Mas no século XII, tempo de S. Francisco, embora cada monge, em particular, estivesse livre de posses, o mosteiro; no qual estava podia receber doações e ter extensas faixas de terra. São Francisco conhecia bem que a vida monacal, com o voto de estabilidade, precisava de condições econômicas firmes para ser vivida. A estabilidade significava residir sempre no mesmo lugar, salvo quando um monge saía para fundar outro mosteiro. A estabilidade era entendida também como uma característica da personalidade do monge, ou seja, uma atitude de tranquilidade frente às diversas precariedades que poderiam advir. As doações colaboravam na estrutura interna e contribuía para o monge viver sua regra de vida. As diversas Regras que organizavam a vida dos mosteiros, traziam a ambigüidade para a prática da ascese monástica: o monge queria uma vida pobre e simples; mas também ansiava pela tranquilidade e paz, para isso ele se exercitava na oração, no trabalho e na prática da caridade. Como o monge podia encontrar a tranquilidade na agitação e na penúria dos que não tinham nenhuma posse e faltava-lhes o essencial para viver? O monge vivia entre os apelos da alma e as necessidades do corpo, conforme afirmou Miccoli:

Creio que será difícil negar que o monge não é, então, apenas uma alma em busca de Deus na oração e na solidão, mas também um homem que necessita da tranquilidade e da paz, num mundo cada vez mais hostil e difícil... De facto, a tendência é fazer do mosteiro um mundo à parte, auto-suficiente e perfeitamente organizado em todos os seus aspectos: um centro de oração, de trabalho e também de cultura. (MICCOLI, 1989, p. 36).

Apesar da discussão sobre a posse ou não de propriedades particulares, não se tem muita notícia de como se dava juridicamente a posse de uma propriedade na região de Assis. O sistema feudal enfraquecido, mas presente, não permitia a muitos a posse da propriedade. Eram extensas áreas de terra pertencentes ao senhor e este as distribuía aos vassallos na forma de benefício. O “proprietário”, de fato, era o senhor feudal. Assim esta preocupação com a posse de propriedades pode ser entendida somente dentro dos esquemas jurídicos feudais.

Era procurando superar a necessidade de possuir qualquer propriedade que S. Francisco queria viver a pobreza. S. Francisco desejava alcançar a tranquilidade vivendo a extrema pobreza, ainda que isso pudesse ser contraditório ao estilo monacal. A pobreza como ausência de qualquer propriedade coletiva ou particular, só seria possível com um grupo de religiosos itinerantes. O estilo de vida monacal, com a estabilidade geográfica, não impossibilitava os monges, de modo coletivo, a terem propriedades.

A pobreza que as primeiras gerações de franciscanos viviam estava ligada à ausência de propriedades e ao trabalho servil. É o que poderemos perceber melhor abordando a compreensão sobre o trabalho do século XIII.

2.3.1 O TRABALHO E A POBREZA DOS FRANCISCANOS

É herança da tradição judaico-cristã uma postura contraditória sobre o trabalho. O livro de inspiração destas duas vertentes é o mesmo: o Gênesis. A criação do ser humano segundo a narração do Gênesis é um fato extraordinário, porque o ser humano “é imagem e semelhança de Deus” (Gênesis 1,26) e “criado para cuidar do jardim que Deus tinha plantado.” (Gênesis 2,15). O trabalho

realizado pelo ser humano, é obra que atualiza a própria criação de Deus. No mesmo livro do Gênesis, o trabalho é visto como uma maldição ao homem e à mulher pecadores (Gênesis 3, 17-19). O livro é um ajuntamento de tradições judaicas que mostravam a dualidade da compreensão do trabalho conforme demonstraram os estudos sobre o livro do Gênesis organizado por De Pury (1996).

O trabalho, especialmente o realizado com as próprias mãos, era sinal de pobreza na interpretação de S. Francisco. São Francisco seguiu as inspirações sobre o trabalho presentes na Regra de São Bento adaptando-as a seu contexto e forma de vida. Na sociedade tripartida dos séculos XII-XIII são os camponeses (*laboratores*) que ocupam uma posição inferior dentro da sociedade medieval italiana. Viviam sobre a proteção de um senhor. Os camponeses deviam ao senhor a proteção e a concessão do campo em que trabalhavam. Embora as estruturas feudais sejam mais frouxas na Itália ou nem mesmo tenham existido, conforme defendeu Le Goff (2001), elas estavam presentes em alguns elementos. A presença da nobreza guerreira estava por toda a Itália e movimentavam guerras. No século XIII, as principais lutas aconteceram entre os partidários do papa ou do imperador. As fábulas dos cavaleiros estavam na mente dos jovens, fazendo-os sonhar com a honra que viria dos combates. Nos desejos do jovem cavaleiro Francisco de Bernardone estava a vontade de possuir honra através de combates.

São Francisco escolheu o trabalho com as próprias mãos como uma das principais características da pobreza que queria seguir, recomendando aos seus irmãos de ordem que trabalhassem fiel e devotamente:

Aqueles irmãos aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem fiel e devotamente, de modo que, afastando o ócio que é inimigo da alma, não extingam o espírito (cf 1Ts 5,19) da santa oração e devoção, ao qual devem servir todas as demais coisas temporais. Quanto ao salário do trabalho, recebam para si e para seus irmãos as coisas necessárias ao corpo, exceto moedas e dinheiro; e isto humildemente como convém a servos de Deus e a servidores da santíssima pobreza. (REGRA BULADA, 2004, p. 161).

A expressão “ócio que é inimigo da alma” provém literalmente do capítulo 48 da Regra de São Bento, pertencendo à herança monástica que exerceu

influência profunda na concepção franciscana de trabalho. A Regra de São Francisco assumindo a expressão beneditina, demonstrava que o trabalho representava dois pontos importantes: afugentava o ócio e era expressão de pobreza. O ócio era o tempo livre em que o espírito seria perturbado pelas tentações. O biógrafo oficial de São Francisco, Celano, descreveu que:

Dizia que os tíbios, que não se ocupam habitualmente com nenhum trabalho, deviam ser logo vomitados da boca de Deus. Nenhum ocioso podia aparecer diante dele sem ser asperamente corrigido. Como ele mesmo era excelente exemplo de perfeição, estava sempre ocupado e trabalhava com as próprias mãos, sem deixar que se perdesse nada do valioso dom do tempo. Disse uma vez: “Quero que todos os meus frades trabalhem e estejam sempre ocupados, e os que não sabem, que aprendam algumas artes”. E deu o motivo: “Para sermos menos pesados para as pessoas e para que não fiquem vagando na ociosidade o coração e a língua”. Mas não deixava o pagamento ou gratificação pelo trabalho com quem os recebia: tinham que os entregar ao guardião ou à família. (CELANO, 2004b, p. 401).

Este pensamento sobre o ócio, muito espalhado no tempo de São Francisco, tinha origem, sobretudo, nas abadias e nos mosteiros. Na vida do monge, o ócio devia ser ocupado a qualquer custo, evitando que o monge fosse tentado. A oração e o trabalho pilar do espírito monástico se insere numa luta contínua contra o mal e o pecado. Os monges cristãos entendiam o trabalho como um meio para afastar o ócio. O ócio era o “inimigo da alma”, ou seja, a ausência de atividades fazia com que a mente ficasse vaga e assim os maus pensamentos, isto é, o pecado, nela se alojava. S. Francisco ligava o trabalho à pobreza, mas sem esquecer o ócio como “inimigo da alma”. Para S. Francisco não se separavam, o trabalho com as próprias mãos e a pobreza evangélica.

O trabalho para os franciscanos não podia ser realizado para acumular dinheiro ou outros bens, como S. Francisco demonstrou em seu Testamento:

Éramos iletrados e submissos a todos. E eu trabalhava com as minhas mãos e quero trabalhar; e quero firmemente que todos os outros irmãos trabalhem num ofício que convenha à honestidade.

Os que não sabem trabalhar aprendam, não pelo desejo de receber o salário do trabalho, mas por causa do exemplo e para afastar a ociosidade. E quando não nos for dado o salário, recorramos à mesa do Senhor, pedindo esmolas de porta em porta. (Testamento, 2004, p. 187-188).

O texto citado provém do Testamento de São Francisco. Não é um texto legislativo dos franciscanos, mas contém as últimas vontades e o “tesouro” que Francisco quer deixar para seus confrades. O Testamento retomou recomendações da Regra aprovada em 1223 pelo papa Honório III, continuando os temas do trabalho contra o ócio e a insistência em não receber dinheiro. A novidade do Testamento estava na frase “trabalhava com as minhas mãos”. O texto nos recorda a diferenciação entre trabalho manual e outros tipos de trabalho desempenhados pelos nobres. O trabalho com as próprias mãos seria um ofício servil; destinado aos pequenos e pobres. Já o trabalho intelectual exercido pelos mestres das universidades, embora tenha sido considerado um trabalho pelos mesmos, gerou a desconfiança de São Francisco. O que nós faz chegar a essa afirmação é a frase que antecede o trabalho manual: “éramos iletrados e submissos a todos”. Foi com relutância que São Francisco aceitou os estudos na sua ordem. Embora no Testamento ele afirmasse: “E a todos os teólogos e aos que ministram as santíssimas palavras divinas devemos honrar e venerar com quem nos ministra espírito e vida.” (TESTAMENTO, 2004, p. 189). Ele já havia intuído que as universidades nascentes constituíam um novo centro de poder.

Desde que as universidades medievais surgiram como uma progressão das escolas catedrais durante o século XI, os principais dirigentes das igrejas e do governo geral (bispos, papas e abades) haviam cursado seus estudos numa das universidades. Juristas e outros auxiliares dos reis também eram escolhidos entre os formados nas universidades. Por isso, tanto os pontífices como os reis contribuíam para a manutenção, criação e melhoria das universidades, como descreve Ullmann (2000, p. 106-107). A vontade de receber os possíveis benefícios freqüentando as universidades era comum entre os alunos. S. Francisco quando se colocou com desconfiança frente aos estudos, não estava pensando propriamente no saber possivelmente adquirido nas faculdades, mas na ávida vontade de honras e poder, manifestação que seria contrária à pobreza.

Le Goff (1988), afirmou que os mestres das universidades dos séculos XII-XIII haviam destacado o valor do trabalho e os mesmos se consideravam trabalhadores. Os nobres e o clero não se consideravam trabalhadores, embora os dois pudessem desempenhar atividades que podem propriamente ser classificadas de trabalho, esta não era sua função principal. Aos camponeses, cabia-lhes propriamente o nome de trabalhadores.

O trabalho do camponês era um ofício difícil. Até o ano de 1200, a maioria das ferramentas de trabalho eram feitas de madeira com alguns pontos ou extremidades importantes de ferro. Segundo Heers (1980, p. 27) havia uma preocupação com os pobres pois o costume não permitia que se cortasse a colheita até o solo, deixando assim uma parte que podia ser ajuntada para a cobertura das casas e para a alimentação dos animais. A utilização do arado era caro para o camponês podendo ser utilizado somente pelos mais ricos. Segundo Heers (1980, p. 28) a utilização do arado (lavra) diferenciava os camponeses em dois grupos: os lavradores (que eram mais ricos e usavam o arado) e os braçais (que não tinham condição de ter arados). Pode se perceber que S. Francisco ao descrever o trabalho com suas próprias mãos no seu texto chamado Testamento, não só se identificava com os camponeses, mas com os pobres camponeses desprovidos de riquezas e seguranças. Trabalhar com as próprias mãos era a primeira vontade de S. Francisco para se sustentar, mas ele prescreveu ainda outra possibilidade: pedir esmolas como prova de pobreza.

No Testamento (2004, p. 188) S. Francisco recordou que ele e seus primeiros companheiros viveram, quando o trabalho com suas próprias mãos não foi suficiente, da esmola: “E quando nos for dado o salário, recorramos à mesa do Senhor, pedindo esmola de porta em porta.”

Os franciscanos também chamados de mendicantes pelo hábito de pedirem esmola; a si mesmos não atribuíam este título. Pedir esmola está presente na Regra Bulada — aprovada pelo papa — quanto na Regra Não Bulada escrita por São Francisco. Pedir esmola aparece no texto citado com vários detalhes como se verá abaixo. O nome de *penitentes* foi o que São Francisco e seus primeiros companheiros preferiram para designar a sua fraternidade. Era por penitentes que gostavam de ser chamados, entendendo a palavra de uma forma ampla.

A penitência era a principal tarefa de cada frade: “Se em algum lugar não forem aceitos, fujam para outra terra para fazer penitência com a bênção de Deus”.

São Francisco, no fim de sua vida, recordou que tudo o que lhe aconteceu foi motivado pela vontade de fazer penitência: “Foi assim que o Senhor concedeu a mim, Frei Francisco, começar a fazer penitência: como eu estivesse em pecados, parecia-me sobremaneira amargo ver leprosos. E o próprio Senhor me conduziu entre eles, e fiz misericórdia com eles.” (TESTAMENTO, 2004). Ele pregou a penitência ao povo, sendo esta sua missão como pregador itinerante: “A partir deste momento, o homem de Deus começou, por inspiração divina, a tornar-se imitador da perfeição evangélica e a convidar os outros à penitência.” (SÃO BOAVENTURA, 2004a, p. 564).

Sua preocupação com a penitência era constante. Não bastava falar da penitência, era preciso ensiná-la de todos os modos, por isso escreveu duas cartas cada uma chamada de Carta aos fiéis (2004a, 2004b). Nelas exortou a todos para que se afastassem dos pecados e cultivassem as virtudes que venciam o mal. Para Albuquerque (1983, p. 78) as virtudes que venciam o mal eram: a devoção à eucaristia, renunciar a si mesmo, confessar os pecados, julgar com misericórdia, lutar contra o excesso de alimentos e bebidas, visitar as igrejas com freqüência, praticar a obediência, simplicidade, humildade, pureza, observar os preceitos e conselhos de Cristo.

Vimos que S. Francisco e seus primeiros companheiros preferiam ser chamados de penitentes, sendo que um dos modos de fazer a penitência era a mendicância. Mas qual a razão da mendicância? Não era somente para satisfazer as necessidades corporais. Eles relacionavam a mendicância à própria ação que Cristo realizou:

E quando for necessário, vão pedir esmolas. E não se envergonhem, mas antes se recordem de que Nosso Senhor Jesus Cristo, Filho do Deus vivo (Jo 11,27) e onipotente, expôs sua face como pedra duríssima (Is 50,7) e não se envergonhou; e ele foi pobre e hóspede e viveu de esmolas, ele e a bem-aventurada Virgem e seus discípulos. E quando os homens lhe causarem vergonha e não lhes quiserem dar esmola, dêem por isso graças a Deus; porque pela vergonha receberão grande honra no tribunal de Nosso Senhor Jesus Cristo. (REGRA NÃO BULADA, 2004, p. 172).

A mendicância prescrita na Regra levaria o frade a quebrar o orgulho, logo não se devia envergonhar dela porque o próprio Cristo a havia praticado. A mendicância podia ser prescrita como uma forma de mostrar a pobreza do frade.

M. Mollat (1989) mostrou como a indigência era considerada um pecado no Antigo Testamento, passando a ser interpretada no século XII como um símbolo de humilhação. O indigente do tempo de S. Francisco unia-se na humilhação, ao Cristo pobre e nu, ou conforme a fórmula latina “*nudus nudem Christum sequi*” (seguir a nu a Cristo nu). A mendicância podia ser uma ação condenada quando feita por vadiagem. S. Francisco dizia que o trabalhador devia buscar seu sustento no trabalho e não se aproveitar das ofertas para os outros pobres:

E eu trabalhava com as minhas mãos (cf. At 20,34) e quero trabalhar; e quero firmemente que todos os outros irmãos trabalhem num ofício que convenha à honestidade [...] E quando nos for dado o salário, recorramos à mesa do Senhor, pedindo esmolas de porta em porta. (TESTAMENTO, 2004, p. 189-190).

A esmola era vista como um bem para quem a oferecia. Deus teria pena de quem oferecesse esmolas aos pobres, perdoaria as ofensas e pecados. S. Francisco acrescentou a este aspecto, o benefício para aquele que pedia a esmola. A humilhação de pedir esmola servia para quebrar o espírito ganancioso.

2.3.2 ALTER CHRISTUS: A INTERPRETAÇÃO DE OCKHAM DA REGRA FRANCISCANA

Ockham em suas obras que discutem o alcance do poder do papa não fez referências à S. Francisco. As interpretações das hagiografias de S. Francisco, o chamavam de “outro Cristo” (*alter christus*), ou seja, semelhante a Cristo, tendo essa razão o mérito de receber os estigmas de Cristo (SÃO BOAVENTURA, 2004a, p. 635-638).

Manselli (2004, p. 48-49) destacou que a imagem de S. Francisco como outro Cristo, apresentou diversas situações conflituosas para os franciscanos. As outras

ordens com seus fundadores foram entendidas como menos perfeitas se comparadas aos franciscanos, pois só eles teriam sido fundados por “outro Cristo”. Acrescentamos à reflexão de Manselli que uma ordem fundada por “outro Cristo” atualizava o evangelho e por isso podia usar da pessoa de S. Francisco para interpretar o próprio evangelho. Se Cristo era o modelo de S. Francisco — que segundo a interpretação dos hagiógrafos foi cópia fiel —, o pensamento inverso que partia da interpretação dos atos de S. Francisco para se entender o Cristo não deixava de ter fundamento. Manselli interpretou o tema do *alter Christus* ligando-o ao símbolo do anjo do sexto selo, presente no livro do Apocalipse. A simbologia do anjo do Apocalipse no século XIII estava ligada à renovação da Igreja, conseqüentemente gerando polêmicas. Segundo Potestà (2005) os estudos contemporâneos não nos permitem afirmar que o *alter Christus* e a imagem do anjo do sexto selo sejam provenientes única e exclusivamente de Fiore. Os dois temas foram importantes na interpretação da vida de S. Francisco e estavam na base interpretativa da regra franciscana daqueles que insistiam que ele era a renovação esperada para a fé cristã.

Para os seguidores de S. Francisco, ele renovou a Igreja, assim como indicava o sonho do papa Inocêncio III em que um pobre, vestido como os franciscanos, sustentava a igreja de Latrão que ameaçava ruir. Para alguns franciscanos, o sonho representava a importância da pobreza evangélica para a fé católica.

Os franciscanos defendiam que a pobreza de Cristo e dos apóstolos era algo possível e que S. Francisco e os primeiros franciscanos tinham vivido uma pobreza evangélica. Esta pobreza evangélica era diferente da pobreza dos monges que tinham a posse dos bens de forma comum. Os franciscanos não queriam a posse de bens nem em particular e nem em comum. A discussão sobre a pobreza evangélica assumiu uma importância vital para os franciscanos. Para Falbel (1976, p. 48) era “a pobreza, a *sancta paupertas*, espinha dorsal dos ideais de S. Francisco.” Confirma a posição de Falbel a gravidade que a questão da pobreza evangélica tomou dentro da ordem franciscana conduzindo a mortes e prisões. Manselli (1997, p. 213-235) defendeu que a pobreza para S. Francisco não pode ser considerada em si mesmo, mas ela era em primeiro lugar a vontade do santo de conformar-se a Cristo.

Nas descrições que faziam de S. Francisco, as hagiografias estavam repletas de elementos que podiam ser usados para defender que a pobreza evangélica era possível numa ordem religiosa, sendo benéfica para a Igreja. O modelo de S. Francisco era Cristo e a comunidade do tempo dos apóstolos. O pobre de Assis anunciou os pecados e chamou a todos para a fé. Trocou os ideais de ascensão social sonhada com a vitória nas guerras, para viver com o trabalho de suas próprias mãos, assim como faziam os camponeses pobres. Mas trabalhar como os camponeses pobres não era algo novo, porque os monges já cultivavam áreas pertencentes ao mosteiro. Os monges também arrendavam a terra a ser cultivada aos camponeses. Por causa da forma de propriedade as ordens mendicantes (franciscanos e dominicanos) em suas origens eram diferentes tanto dos monges como dos camponeses.

Ockham não usou a vida de S. Francisco como argumento para defender a pobreza de Cristo e dos apóstolos que a ordem defendia perante o papa João XXII. Ockham julgou mais importante demonstrar a fundamentação teológica da pobreza de Cristo e dos apóstolos.

Ockham (2002, p. 299) citou S. Francisco de modo indireto, quando reinterpretou a Regra franciscana contra o que chamou de interpretação da igreja de Avinhão. A Regra constituía a norma fundamental para a organização da vida dos franciscanos. A discussão sobre qual era a correta interpretação da Regra era o ponto teórico das discussões entre os franciscanos espirituais e o grupo opositor chamado de comunidade.

A divisão entre a comunidade e os espirituais tinha passado por diversos pontificados, mas prevalecia, na maior parte do tempo, uma conciliação entre as partes. Este equilíbrio, muitas vezes momentâneo, fora conseguido através da mediação dos papas e dos ministros gerais da ordem. A situação ficou desfavorável aos franciscanos espirituais, desde os anos de pontificado de Bonifácio VIII. A perseguição e condenação sistemática destes grupos foi a posição tomada pelos papas. O papa João XXII não só perseguiu e condenou os franciscanos espirituais, como posicionou-se contra a absoluta pobreza de Cristo e dos apóstolos, tema controverso entre os franciscanos. Com as bulas *Cum inter nonnullos* e *Quia quorundam* afirmava-se devia ser considerado herege aquele que considerasse que Cristo e os apóstolos não tinham possuído nada quando estavam neste mundo.

Sobre a pobreza de Cristo, Ockham afirmou que na verdade, a heresia estava na posição do pontífice. Sendo herege, o papa João XXII era ilegítimo. Ockham (1999d, p. 220-253) enumerou vinte e nove erros na definição de João XXII sobre a pobreza de Cristo. Ockham confrontou a bula *Exiit qui seminat* do papa Nicolau III (1277-1280) com as idéias de João XXII, demonstrando que este contradisse seu antecessor. O papa João XXII, segundo Ockham, defendia que o uso dos bens pelos franciscanos, ainda que a posse particular ou comunitária não fosse deles, fazia com que eles não fossem considerados pobres. A argumentação do papa consistia em afirmar que eles utilizando (*usus pauper*) os bens, apropriavam-se dos benefícios do uso. O *Inceptor Venerabilis* contestou João XXII defendendo 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 os franciscanos não pudessem ser chamados de pobres. O papa procurava provar que o argumento do uso pobre ou simples uso (*usus pauper*) dos bens era inútil na discussão da pobreza de Cristo. Ockham (1999d, p. 235) afirmou que a propriedade comum ou coletiva dos bens também seria contra a plenitude da pobreza evangélica: “Por conseguinte, possuir bens em comum, ainda que sejam poucos, minimiza a pobreza evangélica”. Entre os graus de pobreza, não possuir bens em comum ou em particular, seria o auge da perfeição evangélica porque estava mais próximo do modo de Cristo.

A Regra franciscana que para Ockham buscava a perfeição evangélica, devia ser interpretada a partir da pobreza de Cristo e dos apóstolos que fora completa, ou seja, não possuíam nada em comum nem em particular. Apesar das discussões constantes contra o papa João XXII sobre a *plenitudo potestatis*, a acusação de heresia que Ockham repetiu constantemente contra ele e contra Benedito XII, partia com mais veemência da questão da pobreza evangélica. Na carta ao capítulo de Assis escrita em 1334, Ockham acusou o papa João XXII de estar revogando as decisões de seus predecessores (BAUDRY, 1949, p. 169-171). O papa João XXII havia revogado as bulas *Exiit qui seminat* e a *Exivi de paradiso* de Clemente V (1305-1314). Outra questão polêmica foi a posição adotada por João XXII sobre o destino da alma humana após a morte contrariando a doutrina comum sobre a visão beatífica de Deus, isto é, que as almas dos justos só poderiam ter a visão plena de Deus após o juízo universal. Na carta ao capítulo de Assis, Ockham condenou que a visão beatífica era outra heresia de João XXII. O papa se retratou um dia antes de

sua morte na bula *Ne super his* que consta na obra de Denzinger (1996, p. 518-520), assumindo que errou a posição tradicional da Igreja sobre a visão beatífica dos falecidos.

A posição de João XXII contra a pobreza evangélica perseguia, explicitamente, os franciscanos espirituais. Conforme Davis (1975) demonstrou, com a publicação de diversas bulas por João XXII, já citadas aqui, os espirituais terminaram sendo considerados hereges e amplamente perseguidos. As idéias de renovação da Igreja partindo dos espirituais, profetizavam o surgimento de uma igreja chamada de espiritual contraposta à igreja do período chamada de carnal. A fonte dos espirituais seriam as obras e o pensamento de um abade calabrês chamado Joaquim de Fiore. Interessa-nos saber porque a interpretação do pensamento joaquimita pelos franciscanos gerou a oposição cada vez mais forte dos papas a partir de 1300.

2.4 O ABADE JOAQUIM DE FIORE

Os pesquisadores dos primeiros séculos do franciscanismo afirmam que houve uma influência dos escritos do abade Joaquim de Fiore nos frades de São Francisco (FALBEL, 1995; MANSELLI, 2004; MERLO, 2003). As idéias do abade foram registradas principalmente nas obras: *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, *Expositio in Apocalypsim*, *Psalterium decem Chordacum* e *De contemplatione Trinitatis*. As três primeiras obras foram reunidas por seus discípulos e publicadas com o nome de *Evangelium aeternum*. O abade Joaquim, conforme se pode perceber nos escritos que chegaram até os nossos dias, possuía um modo de escrever que atraía pela capacidade de analogicamente ligar os textos bíblicos, pela linguagem retórica refinada e pelo forte espírito de profecia, ou seja, descrevia o futuro numa linguagem carregada de conteúdo e símbolos religiosos. Por seu estilo de linguagem, o abade calabrês deve ter sido educado, provavelmente, nas escolas monásticas como defendeu Rossato (2004, p. 12-13) e não seria de família simples.

O abade Joaquim foi considerado também um milenarista. As teorias chamadas milenaristas surgiram na passagem do ano 1.000 e preferencialmente escolhiam os textos bíblicos do Apocalipse como fonte de inspiração. O tempo

cronológico liga-se às adivinhações e continha ainda, nestas interpretações, elementos considerados místicos.

Segundo pesquisas de Falbel (1976, p.105) e Rossato (2004), Joaquim de Fiore nasceu em Celico, na Calábria, em 1135, ingressou na ordem Cisterciense em 1160. Tornou-se mais tarde, em 1177, abade do mosteiro de Corazzo, porém, com o tempo, sentiu que a sua vocação era outra, indo a Roma para que o papa Lúcio III o liberasse dessa função. Viveu algum tempo como eremita e em 1188, fundou a ordem Florence em San Giovanni de Fiore, cuja regra foi aprovada por Celestino III, em 1196. Em 30 de março de 1202, morreu o “profeta” calabrês, sendo sepultado no convento de São Martinho, em Pietralata.

Joaquim de Fiore foi uma figura polêmica e as interpretações sobre sua biografia são variadas. Considerado por alguns como monge ortodoxo e disciplinado; foi considerado por outros como profeta e incitador de heresias contra a Igreja. No entanto, é preciso destacar as suas idéias e as interpretações que lhe foram atribuídas durante o tempo.

Um dos temas polêmicos do pensamento de Fiore, partiu de sua contestação à tese sobre a trindade divina (um Deus em três pessoas) de Pedro Lombardo. Rossato (2004) demonstrou que a diferença entre a compreensão da trindade do abade Joaquim e Pedro Lombardo representava a própria discussão teológica e filosófica da Alta Idade Média. A posição do abade Joaquim sobre a trindade privilegiava a proposta agostiniana a qual sublinhava “a necessidade de afirmar a unidade no plural, e não no singular.” (Rossato, 2004, p. 155). Outra vertente sobre a trindade divina contestava a unidade no plural (múltiplo), chamando esta posição de contrária à fé. Fiore escreveu uma contestação à teoria trinitária de Pedro Lombardo numa obra chamada *De unitate Trinitatis*. Em 1215 o IV Concílio de Latrão condenou somente a contestação a Pedro Lombardo composta pelo abade Joaquim. Para Rossato (2004, p. 293-304) essa condenação póstuma foi influenciada pela vitória da interpretação de Pedro Lombardo e quando a citada obra de Fiore foi composta, não havia uma posição oficial aceita sobre a explicação do singular e múltiplo na trindade. No capítulo chamado *De errore abbatibus loachim*, o Concílio de Latrão tomou posição a favor de Pedro Lombardo, não houve uma condenação ao mosteiro fundado por Joaquim e os conciliares elogiaram a submissão dele por apresentar seus textos à apreciação e aprovação da sé romana (DENZINGER, 1996, p. 456-460). Mesmo com a observação feita

pelo concílio a certas idéias de Fiore, não foi diminuído o interesse pelas obras de Fiore. As obras de Fiore possuíam termos comuns da mística e da teologia medieval que podem ser encontrados também entre os franciscanos.

Os franciscanos espirituais retiraram sua linguagem dos textos do abade Joaquim. Alguns termos comuns da linguagem dos espirituais podem ser encontrados no livro *Introdução ao Apocalipse de Joaquim de Fiore* (2002, p. 453-471), traduzido por Rossato: termos como “nova ordem de monges”, “homens espirituais” contrapostos aos “homens carnis” e “nova era do espírito”.

A afirmação do abade Joaquim que mais suscitou interpretações na posteridade está presente na obra *Introdução ao Apocalipse*:

O Primeiro Testamento então diz respeito a Deus Pai, pois foi através dele que Deus Pai se revelou aos pais. O segundo refere-se ao Filho, porque foi através dele que Cristo se manifestou aos filhos dos patriarcas, quer dizer, a nós. O Espírito Santo, que é a terceira pessoa da Santíssima Trindade, na verdade, foi dado aos apóstolos de forma extraordinária no dia da Páscoa (cf. Jo 20,25). (Joaquim de Fiore, 2002, p. 454).

Os franciscanos espirituais retiraram do texto acima a idéia das três eras do mundo com a predominância de uma das pessoas da trindade cristã. Alguns franciscanos julgaram que a época que eles viviam era a terceira era ou do Espírito, era em que surgiriam os homens espirituais que pertenciam a uma nova ordem de monges, sendo os franciscanos esta nova ordem. Esta nova ordem, segundo os espirituais, constituía uma nova igreja, a espiritual.

2.4.1 OS FRANCISCANOS: SOB A INSPIRAÇÃO DE JOAQUIM DE FIORE?

Salimbene de Parma (2004), escreveu uma crônica cheia de acusações contra Frei Elias e contra os frades que não eram sacerdotes. Frei Elias foi ministro geral dos franciscanos após a morte de São Francisco e responsável pela construção da Basílica de São Francisco em Assis. Segundo Teixeira (2004, p. 59-

60), a crônica de Salimbene, é de difícil datação. A crônica trata de um período que vai de 1168 até o ano de 1287. Sabe-se, entretanto que deve ter sido concluída em 1288. Mesmo com a imprecisão, Salimbene mostrou que as profecias joaquimitas foram abundantemente conhecidas e apropriadas pelos frades, sendo ele mesmo um partidário das idéias joaquimitas.

Na crônica de Salimbene as ordens franciscana e dominicana foram prefiguradas em diversos textos bíblicos. Numa das analogias, ele comparou o texto da ressurreição de Cristo à fundação das ordens. Usando o texto bíblico de João 20,4 — que descreve como os apóstolos Pedro e João correram até a gruta da ressurreição e um chegando primeiro não entrou — comparou os franciscanos ao apóstolo João que embora chegando primeiro ao papa Inocêncio III, foi São Domingos (fundador dos dominicanos) quem iniciou primeiro a sua ordem em 1216, conforme o texto abaixo:

Nestes tempos, surgiram duas Ordens, a saber, a dos Frades Menores e a dos Frades Pregadores. Sobre elas o abade Joaquim predissera sob muitas figuras contidas no Antigo e no Novo Testamento, como: a figura do corvo e da pomba, porque aquele é todo negro e aquela é toda variegada; dos dois anjos enviados de tarde para destruir Sodoma; de Esaú e Jacó; de José e Benjamim; de Manasses e Efraim; de Moisés e Aarão; de Caleb e Josué; dos dois exploradores enviados a Jericó por Josué; de Elias e Eliseu; de João Batista e do homem Jesus Cristo; dos dois que iam a Emaús; de Pedro e João que iam ao sepulcro, dos quais se diz que corriam juntos os dois; igualmente dos mesmos que subiam ao templo para a nona oração.[...]. (SALIMBENE DE PARMA, 2004, p. 1373-1374).

No texto acima, o autor descreveu cada uma das comparações, sempre ligando a origem das duas ordens mendicantes às profecias do abade Joaquim. Chama-nos atenção como se deu a apropriação de Salimbene, não abrindo qualquer possibilidade das profecias joaquimitas não se referirem aos franciscanos e aos dominicanos (pregadores).

Salimbene citou o Comentário de Jeremias escrito pelo abade de Fiore, texto que será utilizado mais tarde como acusação ao papado. Na acusação que

alguns franciscanos espirituais e que outras pessoas fizeram à Igreja sobre a tutela de alguns papas, ela seria a prostituta Babilônia do texto do abade Joaquim:

O abade Joaquim disse muitas coisas boas das duas Ordens. E sobre os Frades Menores e os Pregadores diz o abade Joaquim no comentário sobre Jeremias: “Estas duas Ordens nascerão para a Igreja na simplicidade e na humildade, mas, no decorrer do tempo, repreenderão e censurarão duramente a prostituta da Babilônia.” (SALIMBENE DE PARMA, 2004, p. 1376).

Na citação acima, o autor não titubeou em aplicar as profecias de Fiore à sua ordem. Ele parece ignorar completamente a primeira ressalva feita ao abade Joaquim pelo Concílio de Latrão. A causa desta despreocupação com as idéias de Fiore pode ser porque ainda estava no começo as preocupações que as idéias de Fiore, especialmente a divisão tripartida da história, trariam ao papado.

A divisão tripartida da história feita por Fiore em tempo do Pai, do Filho e do Espírito Santo consistiu num bom instrumento para a acusação da igreja romana. O último período chamado de “tempo do Espírito Santo”, seria marcado pelo nascimento de uma nova *ordo monachorum*. Esta nova *ordo monachorum* levaria a Igreja de volta às suas fontes e venceria a “Babilônia”.

A associação entre “nova ordem dos monges” (*virii spiritualis*) e franciscanos foi um passo ainda intermediário, a conclusão de tal processo chegou à afirmação de que seriam os legítimos franciscanos, aqueles partidários das idéias dos espirituais.

Conforme os papas acirraram a perseguição aos espirituais, eles acusaram a Igreja sob o domínio do papa e da cúria romana de ser uma “igreja carnal”, ou seja, governada por homens carnais. O termo homens carnais era sinônimo de uma vida segundo o mundo, ou seja, vida luxuosa, preocupação com o poder, apego a dinheiro e a propriedades.

É preciso afirmar que, conforme pesquisas de Falbel (1995), Garcia-Villoslada (1988) e Delumeau (1997), não foram os ensinamentos de Fiore que resultaram na condenação papal de suas obras, mas as diversas interpretações ou textos escritos sob a influência de Fiore que perturbaram a hierarquia eclesiástica.

O movimento dos espirituais atingiu tanto a frades letrados como iletrados, mas destes últimos não possuímos fontes suficientes. Algumas regiões foram mais influenciadas pelos espirituais como a Provenza e o norte da Itália. Na Provenza, conforme Manselli (1959), além da presença dos espirituais que tinham como líder Pedro de João Olivi, nasceu uma forte comunidade beguina. Possuímos as biografias e escritos de alguns importantes líderes franciscanos do período. Através destes líderes, poderemos entender como se deu a oposição entre os franciscanos e a Igreja oficial e qual foi a consequência para a doutrina política dos papas.

Foi por causa das disputas entre os espirituais e os papas na questão da pobreza, que Ockham envolveu-se diretamente contra o papa João XXII. Nos interessa saber em quais aspectos as idéias dos franciscanos comumente chamados de espirituais contribuíram para Ockham contestar a plenitude do poder. Entre os franciscanos considerados como espirituais ou que mantêm alguma proximidade com o pensamento do abade calabrés, destacamos Pedro de João Olivi, Ubertino de Casale e Angelo Clareno.

2.5 A POBREZA EVANGÉLICA E O FIM DOS TEMPOS: INTERPRETAÇÕES FRANCISCANAS DA ESCATOLOGIA, DA REGRA FRANCISCANA E DA IGREJA

O respeito ao abade Joaquim esteve presente entre os pontífices que sucederam após o Concílio de Latrão. Por diversas vezes os papas e os concílios pronunciaram sobre as idéias surgidas a partir dos textos de Joaquim de Fiore, mas as condenações proferidas foram aos interpretadores e às obras inspiradas em Fiore. O abade Joaquim ficou isento de uma condenação explícita da Igreja oficial, porém o mesmo não aconteceu com seus interpretadores.

Os espirituais fizeram uma interpretação na qual São Francisco era considerado “outro Cristo”, especialmente por causa de seus estigmas e sua pobreza, despertando as interpretações sobre o “fim dos tempos” e a renovação da Igreja. Os espirituais afirmavam que S. Francisco era o sexto anjo do livro do Apocalipse, prenunciando o fim dos tempos. Esta posição dos franciscanos levantou suspeitas quanto à ortodoxia da ordem. Na universidade de Paris surgiram

queixas contra os franciscanos feitas por outros religiosos e mestres. Guilherme de Saint-Amour (1200-1272), mestre na universidade de Paris, atacava os mendicantes (franciscanos e dominicanos) em seu modo de vida, questionando a permanência deles na universidade. Guilherme de Saint-Amour escreveu um libelo chamado *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum* condenando as ordens mendicantes. Outro problema, levantado contra os mendicantes, era que eles não podiam exercer a *cura animarum*, ou seja, ministrarem os sacramentos aos fiéis em detrimento do clero secular. O papa Alexandre IV, no documento chamado *Romanus Pontifex de Summi* de 5 de outubro de 1256, garantiu os direitos das ordens mendicantes:

Nós juntamente com o conselho de nossos irmãos, na força da autoridade apostólica, rejeitamos este panfleto que se inicia assim: “*Ecce videntes clamabunt foris*” e que segundo o título é chamado de *Tractatus Brevis de Periculis novissimorum temporum*. Nós para sempre o condenamos como iníquo, ímpio e detestável; a doutrina e os ensinamentos que ele contém, condenamos como errônea, falsa e infâmia. (DENZINGER, 1996, p. 480).

Na universidade de Paris ocorriam discordâncias constantes sobre os mais diversos temas. Segundo Ullmann (2000, p. 157-160), em menos de cinquenta anos, a fama da universidade de Paris tinha se espalhado pela Europa. Estudantes de diversas partes da Europa chegavam a Paris ávidos por participarem deste grande centro do saber. A influência de estrangeiros, no início de 1200, terminou com o regionalismo próprio dos “sistemas de ensino”, que antecederam a criação das universidades, tornando a universidade centro de discussão sobre todos os aspectos da vida social e religiosa. Os contrastes não eram só étnicos como econômicos.

Os mestres da universidade de Paris não se posicionavam contra o abade Joaquim. Segundo Delumeau (1997, p. 51), a única condenação aos três estágios e as obras que contêm essas idéias, aconteceu em 1263 no Concílio de Arles. Mesmo assim, a condenação foi à forma que os espirituais ensinavam os três estágios, sem ser citado o nome de Fiore. Esta separação entre Joaquim de Fiore e

seus interpretadores é importante para entender como as idéias joaquimitas perduraram por mais de um século. As idéias joaquimitas encontravam-se bem vivas até os anos que Ockham escreveu seus últimos tratados políticos em 1341.

A crítica à Igreja de seu tempo está presente na obra de Joaquim de Fiore, mas de forma bem atenuada conforme apresentou Delumeau:

Joaquim, em outros pontos de sua obra – mas, repetimos, pouco numerosos –, criticou as ordens religiosas de seu tempo, infiéis, segundo ele, às formas antigas da vida monástica. Foi severo com as abadias apegadas aos bens deste mundo e poucos voltadas à contemplação. Indignou-se de ver a Igreja “transformada em comércio”. Deplorou a presunção da escolástica. Mas na época, essas recriminações eram moeda corrente. (DELUMEAU, 1997, p. 47).

A crítica levemente presente na obra de Fiore foi ampliada ou acentuada por franciscanos que utilizaram linguagem retirada dos escritos ou parecida com a de Joaquim de Fiore. Estes franciscanos foram: Pedro de João Olivi, Angelo Clareno e Ubertino de Casale. Cada um destes contribuiu, a seu modo, para colocar os franciscanos partidários de uma vida mais pobre e austera, em oposição à hierarquia da Igreja e aos frades que queriam uma pobreza mais ponderada.

Convém examinar os franciscanos citados para se entender a progressão da interpretação da pobreza de Cristo e dos apóstolos dentro da ordem franciscana e em que esta interpretação de aspectos religiosos terminou em questionamento à Igreja oficial.

2.5.1 PEDRO DE JOÃO OLIVI

Segundo Delumeau (1997, p. 48) Pedro de João Olivi nasceu no Sul da França possivelmente em 1248, entrou na ordem franciscana entre os anos de 1260 ou 1261, falecendo em 1298.

Foi um zelante observador da Regra franciscana, especialmente nos preceitos relacionados à obediência. Para Falbel (1995, p. 126), Olivi demonstrou a importância que dava à obediência quando foi questionado por suspeita de ter escrito algumas afirmações contra a ortodoxia, submeteu à apreciação de seus superiores todas as suas obras suspeitas.

Cursou a formação teológica na universidade de Paris, o que lhe deu uma sólida formação teológica, especialmente conhecimentos dos textos bíblicos e seus comentários. Na universidade de Paris sofreu, junto com outros franciscanos, a perseguição por parte do clero secular e de alguns professores.

Os problemas de interpretação da intenção de São Francisco com a Regra e o Testamento escritos por ele haviam começado antes da morte de S. Francisco. A ordem franciscana obteve um crescimento muito rápido já que se narra um número de cinco mil religiosos presentes no Capítulo Geral de Santa Maria da Porciúncula em 1217 (SÃO BOAVENTURA, 2004a, p. 576). Mesmo com a imprecisão do número de cinco mil frades, a ordem franciscana com suas idéias de vida itinerante, retorno ao evangelho, vida em fraternidade, afastamento das riquezas, oferecia aos homens e mulheres do século XIII a renovação que eles pretendiam para a fé cristã. Pedro de João Olivi fez uma opção mais próxima dos anseios de renovação religiosa do século XIII na interpretação da Regra e do Testamento de São Francisco. Olivi insistia, especialmente, na vida simples e pobre como a intenção real de S. Francisco.

Olivi escreveu algumas obras, são elas: *Postilla* [ou *Lectura*] *in Apocalypsim*, *Tractatus de Septem Sentimentis Christi Ieshu*, *Expositio in Canticum Canticorum*, *Tratado sobre as compras e vendas* e outros textos reunidos pelos editores de Grottaferrata.

As obras de Olivi procuram manter o respeito à hierarquia representada pelo papa. Olivi sofreu diversas perseguições por causa de seus escritos. Foram condenadas 56 proposições de seus escritos por frades da chamada comunidade entre os anos de 1283 e 1284. Segundo Falbel (1995, p.126-129), Olivi foi acusado, em 1284, de ser dirigente de seita herética e provocar divisões na ordem. A seita a que se referiam eram os beguinos que se inspiraram nele e cultuaram-no como santo. As várias perseguições despertaram a ira dos partidários de Olivi, assim como trouxe prestígio para ele.

Olivi foi um líder espiritual não só para os franciscanos, mas também para os leigos que o consideravam um santo. Após sua morte, a tumba de Olivi recebia a visita dos fiéis, especialmente dos beguinos. Manselli (1959) demonstrou que o culto a Olivi foi propagado na região da Provença, fortemente marcada pela presença dos beguinos e dos espirituais. Os beguinos e os espirituais esforçaram-se espalhando as obras de Olivi. Os beguinos partiam para a peregrinação do jubileu do ano 1300 tendo as obras de Olivi entre seus objetos devocionais.

Segundo Manselli (1965, p. 96), a idéia mais condenada de Olivi era a que distinguia entre a igreja do tempo presente e a igreja futura. A conclusão de Olivi era que a Igreja do seu tempo era imperfeita e seria superada. Sua interpretação sobre a Igreja abria a possibilidade da contestação do papado e da cúria pontifícia. Mas o que se mostrou ainda mais perigoso para a Igreja foram as interpretações que partiram das obras de Olivi.

Na sua obra *Postilla in Apocalypsim*, Olivi usou de imagens presentes no livro do Apocalipse para comparar a igreja do tempo presente a uma “nova Babilônia”. Outra figura do Apocalipse que ele utilizou foi o Anti-Cristo, ao qual ele acrescentou o adjetivo “místico”.

Manselli (1965) escrevendo sobre o Anti-Cristo místico destacou que Olivi não esclareceu se este Anti-Cristo místico seria um pseudo-papa ou um alto dirigente da Igreja. Foi Ubertino de Casale quem identificou o Anti-Cristo místico a um papa concreto. Para ele, o Anti-Cristo místico era Bonifácio VIII.

Os escritos de Olivi descreviam um novo tempo que seria iniciado com o Anti-Cristo místico e que seria perigoso para os cristãos que permanecessem fiéis buscando uma vida simples e fugindo das tentações da igreja carnal. O fiel devia armar-se da fé como um guerreiro que enfrenta o inimigo. A linguagem que comparou o fiel ao guerreiro (cavaleiro) está num texto chamado de *Miles armatus*. Somente o cavaleiro armado podia escapar às investidas do Anti-Cristo místico. Olivi recomendou para escapar às tentações:

A humildade, a discrição, a fuga de tudo o que possa dar a impressão de ter um particular dom espiritual: toda a sua pequena obra [*Miles armatus*] resulta no perfil de um cristão silencioso, paciente e remisso. O cavaleiro armado se defende contra o mundo e suas tentações, na interioridade e no silêncio da sua consciência contra os que crêem possuir especiais dons e graças divinas,

revelações e visões, contra quem, por qualquer motivo, insinua soberba na alma. (MANSELLI, 1959, p. 50, tradução nossa).

Olivi desconfiava daqueles que diziam ter dons espirituais para tirar proveito deles. Por isso, não aceitava ser chamado de visionário ou profeta. Para ele, a realização do fiel estaria na quietude e resistência frente às tentações. Para o franciscano, era a Regra que podia fortalecê-lo contra o mal.

A interpretação da Regra que prescrevia a pobreza evangélica continuava sendo um ponto de divisão entre os franciscanos. Para Olivi, a correta interpretação da Regra assumia a pobreza evangélica e recusava qualquer privilégio. Para ele, a Regra dos franciscanos era a perfeição do evangelho, sendo o ponto de chegada de todas as outras regras de vida que surgiram na Igreja.

As idéias de Olivi e dos espirituais estavam espalhadas por muitos lugares da Europa. Esser afirmou que as regiões de mais divergências entre os ideais primitivos “eram o centro da Itália e o sul da França”, mas ele não reconheceu a importância dada aos espirituais pelos estudiosos da ordem franciscana dos séculos XII e XIII:

No século XII e o começo do século XIII essas regiões eram a área principal (sic) da disseminação dos movimentos heréticos de pobreza e dos cátaros. Evidentemente havia ligações entre estes e os “Espirituais” e “Fratricelli” posteriores na Ordem dos Frades Menores, os quais tinham os seus centros no mesmo espaço geográfico [...] Sempre será necessário ter em conta o fato de que a maior parte da Ordem não foi atingida pelas controvérsias agitadas aí, até que sob João XXII a discussão se alastrou por toda a Ordem. Como porém as lutas dos Espirituais deixaram um extenso espólio literário, até hoje são tratadas com prolixidade descabida na história da Ordem. (ESSER, 1972, p. 11).

Não concordamos com Esser, pois a querela dos “espirituais” e da “comunidade” teve início com grande vigor antes do pontificado de João XXII. As hagiografias compostas nas primeiras décadas após a morte de S. Francisco, comprovam a divisão entre os frades quanto ao rumo que os franciscanos deviam seguir. Os diversos documentos da ordem franciscana e dos papas, procurando definir a pobreza entre os franciscanos, demonstram a importância dos espirituais

na história da ordem franciscana e da Igreja. Logo, tratar a história dos espirituais não constitui uma “prolixidade” efêmera. Oficialmente foram publicados vários documentos dos papas sobre a citada questão, como por exemplo a bula *Fidei catholicae*.

A bula *Fidei catholicae*, do Concílio de Vienne de 1312, realizado após a morte de Olivi, condenou-o como herege. Segundo o concílio, as heresias estariam presentes na sua *Postilla in Johannem*. Estas heresias seriam quanto às duas naturezas de Cristo, ao efeito do batismo e suas afirmações sobre a alma e o corpo (DENZINGER, 1996, p. 498-502). A condenação de parte das idéias de Olivi, no Concílio de Vienne, preanunciava que a perseguição estava se acirrando para uma parte da ordem franciscana.

Embora Olivi tenha sido considerado um joaquimita pela historiografia da ordem franciscana, difere fundamentalmente das idéias joaquimitas na concepção da história do mundo. Olivi destacou o Cristo (idade do Filho em linguagem joaquimita) como o ponto de chegada da plenitude do mundo e do homem. Fiore defendeu que a fase definitiva da Igreja, do homem e do mundo estava na idade do Espírito Santo. Segundo Magalhães (2003, p. 167), novos estudos têm tomado posição contrária a nomear Pedro de João Olivi e outros personagens do século XIII como “espirituais”. Assim para entender o pensamento de Olivi e de outros franciscanos do século XIII sem os vincular demasiadamente aos espirituais ou a Joaquim de Fiore, seria melhor interpretar que os espirituais e Fiore foram uma das fontes de inspiração, sem fazer deles elementos determinantes. Interpretamos João Pedro Olivi segundo os estudos que apontam as diferenças entre Olivi, Fiore e os espirituais. Para nós, Olivi nos seus comentários ao Apocalipse participou do grande interesse despertado por este livro bíblico, interpretando-o conforme a teologia bíblica da época e outros comentadores anteriores.

Outro aspecto importante de Olivi foi o respeito demonstrado às autoridades, sejam elas da Igreja em geral ou dos franciscanos. Seus textos, por ele, foram submetidos à apreciação de seus superiores. Julgamos que Olivi entendeu que a obediência representava a maneira concreta de demonstrar também a simplicidade. A perfeição evangélica, buscada por ele, tinha em Cristo o modelo da perfeita obediência. A obediência em Cristo não era uma passividade frente às situações, no caso de Olivi uma aceitação dos rumos perigosos para a Igreja, mas uma atitude crítica dentro da obediência. Esta postura supõe um

equilíbrio nem sempre possível. Ubertino de Casale, admirador e defensor de Olivi, não conseguiu permanecer no equilíbrio de seu mestre evitando atritos diretos com a autoridade. Ubertino de Casale desenvolveu especificamente as idéias contidas na *Postilla* e contribuiu para questionar a posição que os papas de seu tempo haviam tomado na relação da Igreja com o poder temporal.

2.5.2 UBERTINO DE CASALE

Nascido em 1259, Ubertino de Casale entrou na ordem franciscana em 1273. Foi estudar em Paris, mas consta que deixou logo os estudos na universidade para retornar à Itália. Retornando teve contato com Pedro de João Olivi quando este ensinava em Florença entre os anos de 1287-1289. Esteve Ubertino ainda com os frades da chamada ala espiritual, como João de Parma e Angelo Clareno. Existem algumas discordâncias sobre as datas e a ordem dos fatos citados, sendo as datas utilizadas encontradas nos artigos de Falbel (1995), Encyclopaedia Universalis France Sa (1996) e em Garcia-Villoslada (1988).

Ubertino foi considerado um dos líderes dos espirituais na Toscana. Ele ensinou com entusiasmo as idéias de uma “nova igreja” que surgiria, guiada pelo rigor e pobreza de seus líderes. Possivelmente em 1304, pregou contra os pseudo-apóstolos considerados hereges pela Igreja. Foi preso em 1304 pelo papa Bendito XI (1303-1304) por causa de suas idéias sobre a Igreja, sendo libertado no mesmo ano.

Ubertino de Casale recebeu uma censura papal que lhe proibiu de pregar. No ano de 1305 enquanto permanecia num estado de semi-prisão, escreveu sua obra mais importante *Arbor Vitae Crucifixae Iesu*. Na *Arbor Vitae* reuniu as idéias de suas pregações, suas concepções de Igreja e defendeu a pobreza original vivida por São Francisco. Afirmou claramente que Bonifácio VIII era o “Anti-Cristo” místico que anunciava a chegada do verdadeiro “Anti-cristo”. Ubertino citou textos literais da *Postilla in Apocalypsim* de Pedro de João Olivi. Para ele, existiam duas igrejas em

luta, a “igreja carnal” e a “igreja espiritual”. Esta igreja espiritual seria representada pelos verdadeiros pobres evangélicos.

Na *Arbor Vitae*, Ubertino identificou os personagens que Olivi havia deixado de modo impreciso. Ubertino se deteve nos temas da função escatológica dos franciscanos, na Igreja e suas vicissitudes, o Anti-Cristo místico e a igreja espiritual.

Ubertino de Casale (1961) interpretou que os franciscanos seriam os novos portadores da verdadeira interpretação do evangelho. Por isso, os franciscanos deviam permanecer alheios à tentações que sofria a igreja carnal (*ecclesia carnalis*). Somente a pobreza evangélica, entendida como ausência de privilégios eclesiásticos, podia ser o escudo para os fiéis enfrentarem as tentações. Ubertino de Casale (1961) escreveu no livro V da *Arbor Vitae* que o desprezo da pobreza evangélica pelos franciscanos significava um novo desprezo do Cristo. Para ele, os franciscanos ao aceitarem uma vida menos austera deixariam de ser o pequeno resto que não faria parte da igreja carnal.

Ubertino identificou o Anti-Cristo místico e a nova Babilônia dos textos de Olivi ao papa Bonifácio VIII e à cúria papal respectivamente. Olivi devido ao seu temperamento não havia feito esta identificação direta. Ubertino atraiu, com a sua postura na *Arbor Vitae*, a condenação de sua obra.

Manselli (1965, p. 98) defendeu que o conhecimento que Ubertino tinha de Joaquim de Fiore provinha de Olivi. Foram as citações de Olivi do abade calabrés que constituíram o conhecimento que Ubertino teve das idéias joaquimitas. Para Manselli até as citações de Fiore no livro *Arbor Vitae* seriam provenientes das obras de Olivi. Segundo Manselli, não seria correto entender o pensamento de Ubertino através de Fiore ou entendê-lo como um mero repetidor das idéias joaquimitas. Manselli discordou de Callaey (1910) que afirmava que Ubertino conhecia profundamente a obra de Joaquim de Fiore. Manselli não encontrou elementos dentro da obra de Ubertino que demonstrassem que ele conhecia a fundo a obra de Joaquim de Fiore.

Segundo os estudos de Magalhães (2003) e Manselli (1965) a preocupação principal da obra *Arbor Vitae* era o projeto de S. Francisco que estava ameaçado pela ruptura da pobreza evangélica e o relaxamento dos costumes entre os franciscanos. Todavia, Ubertino por meio de uma interpretação cristocêntrica da Igreja, de uma escatologia mediada pela importância de S. Francisco, fez sua obra

desdobrar-se em vários temas tendo como ponto unificador a renovação da Igreja pretendida pelo próprio Deus através do santo de Assis.

Ubertino de Casale compareceu, em 1309, a uma audiência solicitada pelo papa Clemente V. O papa queria entender qual era o caráter da discussão entre os franciscanos da comunidade e os espirituais. Ambos os grupos franciscanos trocavam acusações de heresia. Gonçalo de Balboa representou a comunidade e Ubertino de Casale, os espirituais. As questões feitas pelos cardeais encarregados de ouvir os franciscanos na audiência foram:

a) a presença de elementos na Ordem Franciscana que denominavam a si mesmo “Irmãos de Livre Espírito” (*Secta Spiritus Libertatis*) e sua relação com a Ordem; b) a observância da Regra e a interpretação da pobreza; c) a doutrina e os escritos de Pedro João Olivi; d) as perseguições dos Espirituais. (FALBEL, 1995, p. 122).

As discussões acima não encontraram uma conciliação, excetuando-se a primeira cujos dois grupos alegaram nenhum envolvimento com o grupo herege chamado de Irmãos de Livre Espírito. A situação, após a audiência, continuou tensa.

Ubertino escreveu em 1311 a apologia *Sanctati apostolicae notum fiat quod* em defesa de seu mestre Pedro de João Olivi. Porém, Ubertino não conseguiu convencer o papa e os cardeais da ortodoxia de seu mestre, sendo algumas idéias de Olivi condenadas em 1312 no documento conciliar, chamado de *Fidei catholicae*. Devido às inúmeras perseguições, Ubertino deixou a ordem franciscana e entrou na ordem beneditina em 1317. Em 1321, o papa João XXII contestou as idéias de Ubertino sobre a pobreza no documento *Responsio circa quaestionem de paupertate Chrisri et Apostolorum*.

O pensamento de Ubertino, especialmente na *Arbor Vitae*, não pode ser considerado simplesmente uma repetição de Olivi. Ubertino interpretou o franciscanismo como o modo correto de seguir o Cristo; descreveu a situação da Igreja de modo ainda mais dramático que Olivi e deu nome aos personagens da interpretação do Apocalipse de Olivi.

Não seria possível aos pontífices defender seu poder no âmbito temporal com a contestação do exercício da função deles no interior da própria Igreja. A idéia de uma igreja carnal contradiz a vontade de constituir o poder pontifício como o poder

fundamental dentro da cristandade. A igreja carnal recusaria a pobreza evangélica, segundo os textos comentados, procurando aumentar seu poder econômico, moral e legal sobre todo o mundo. Para Ockham os pontífices do seu tempo haviam recusado a pobreza evangélica por dificultar suas pretensões no poder temporal. Os papas João XXII e Bendito XII teriam se confundido nos debates sobre a pobreza evangélica, a questão do uso pobre e do que constituía o direito de domínio sobre um bem, para atacar a impossibilidade da pobreza que requeriam Ubertino e Olivi.

Outro franciscano que confrontou os papas na questão da pobreza evangélica e na definição da eclesiologia foi Angelo Clareno.

2.5.3 ANGELO CLARENO

Angelo Clareno nasceu entre 1255 e 1260, em Fossombrone, na região de Marche, na província de Pesaro e Urbino. Segundo Potestà (1990, p. 5), o nome Clareno teria sido assumido por Angelo por causa do eremitério chamado Chiarino. Entrou na ordem franciscana em 1270, possivelmente em sua região de nascimento. Sobre a sua formação, não se sabe se ele estudou teologia em uma das famosas universidades da Idade Média ou se aprendeu teologia nos centros de estudos dos próprios franciscanos, mas ele demonstra em seus escritos um bom conhecimento da Sagrada Escritura, dos textos dos Padres da Igreja e da hagiografia franciscana.

Angelo Clareno escreveu obras em que transpareceu sua compreensão da ordem franciscana e da Igreja. Suas principais obras são: *Liber Chronicarum sive Tribulationum ordinis minorum*, *Expositio super regulam fratrum minorum* e *Apologia pro vita sua*, uma coleção de 83 cartas e *Breviloquium super doctrina salutis ad parvulos Christi*.

No *Liber Chronicarum sive Tribulationum ordinis minorum*, Angelo Clareno (1998) descreveu a divisão dos franciscanos como uma das tribulações dos franciscanos, acentuada após o Concílio de Lion, em 1274. Angelo Clareno descreveu também que em 1280 recebeu uma dura sanção juntamente com outros frades que defendiam a vida simples e pobre.

O problema da divisão franciscana piorou por causa de um boato espalhado após o Concílio de Lion. Espalhou-se que o papa Gregório X (1271-1276) queria obrigar todas as ordens mendicantes a aceitarem a propriedade comum de bens e ainda suprimir a ordem franciscana. Bastou a divulgação para que o grupo espiritual se agitasse. Segundo Falbel (1995, p. 112) e Farias de Souza (2006, p. 9) a divisão entre espirituais e comunidade após o Concílio de Lion resultou na tentativa de prisão perpétua para aos frades Tramundo, Tomes de Tolentino e Pedro de Macerata. As prisões foram canceladas pelo então ministro geral Raimundo de Gaufridi, porém com as prisões, a perseguição tinha chegado a uma forma cruel.

Segundo os textos reunidos por Denzinger (1996, p. 494-490) e Potthast (1957, p. 1677-1681), as atas do Concílio de Lion demonstram que as preocupações principais dos conciliares e do papa eram: a Terra Santa (cruzadas), a união com os gregos e a reforma da Igreja, não passando de boato a preocupação dos franciscanos. Fischer-Wollpert (1999, p. 224-225) reduz as preocupações do Concílio de Lion a duas: a Terra Santa e a reforma da Igreja. A união com os gregos visava fortalecer os cristãos para enfrentar os muçulmanos. Logo, para Fischer-Wollpert, a questão dos franciscanos e suas disputas internas não foram as preocupações do Concílio de Lion.

Angelo Clareno sofreu perseguição da comunidade juntamente com outros frades por causa de sua interpretação da Regra franciscana. Fugiu para a Armênia procurando ficar longe de seus adversários. Quando percebeu uma situação melhor, retornou com seus companheiros para a Itália. Sendo nomeado o papa Celestino V, aproveitou para apresentar-lhe a sua situação e a de seus companheiros. Do encontro com o papa, surgiu a ordem dos Pobres Eremitas que segundo Farias de Souza (2006, p.16) eram, na verdade, franciscanos, já que pediram permissão ao papa para viverem a Regra franciscana de um modo literal. A paz não durou muito tempo, pois Bonifácio VIII suprimiu a ordem dos Pobres Eremitas. Eles fugiram para a Grécia porque sentiram que podiam ser presos.

Os fugitivos em 1311 foram para Avinhão querendo discutir a situação deles com o pontífice. Em 1316, no pontificado do papa João XXII, eles compareceram em uma audiência para apresentarem a situação em que estavam. Conforme o próprio Angelo Clareno (1998) relatou que, no final da audiência, foi preso por acusação de heresia sendo libertado somente em 1317. No pontificado de João XXII parecia não

ser possível a conciliação entre os franciscanos, pois ele assumiu uma posição de perseguição aos espirituais ou aos que discordassem da interpretação da pobreza que propusera em suas bulas. Clareno precisou fugir constantemente. Segundo Farias de Souza (2006, p. 43-44), Clareno morreu em 1337 no convento de Santa Maria de Aspro, situado na cidade de Marsico Nuovo, na região da Basilicata, província de Potenza. Clareno recebeu a devoção dos fiéis que visitavam sua sepultura e chamavam-no de “beato”. Foram muitos anos de perseguição – aproximadamente 40 anos –, nos quais ele manteve sua vontade de viver uma vida pobre e simples. Tanta obstinação rendeu-lhe a estima dos espirituais e do povo.

Clareno na obra *Expositio super regulam fratrum minorum* teve como tema principal o conceito da “não-apropriação”, ou seja, da pobreza em seu sentido mais abrangente que significava, segundo Farias de Souza (2006, p. 58), “não apropriar-se de nada, nem de pessoas e nem de coisas.” Para Angelo Clareno (1995) seguir a Regra franciscana era aceitá-la literalmente e sem comentários que amenizassem ou encontrassem subterfúgios para uma vida cômoda. Clareno citou João Pedro Olivi diversas vezes na *Expositio super regulam fratrum minorum*. Clareno reconheceu a autoridade de Olivi e o defendeu das perseguições que julgava injustas.

Angelo Clareno e Ubertino de Casale tiveram como inspiração o pensamento e as obras de Pedro de João Olivi. Os três franciscanos compartilhavam da idéia que a pobreza evangélica era o que prescrevia a Regra franciscana. O preceito da pobreza não devia ser somente uma escolha, mas como ela fora reconhecida pela Igreja, tinha força de obrigação, quando aprovada.

As discussões sobre a pobreza evangélica foram acompanhadas pelos papas. As posições dos pontífices, conforme percebemos nesta pesquisa, foram variadas. Permitir que discussões de caráter aparentemente interno às ordens mendicantes acontecesse sem a mediação institucional, poderia resultar na seqüela temida pelos medievais que era a quebra da unidade através da heresia. Os hereges podiam quebrar a unidade através de crença diversa daquela defendida pelo magistério da Igreja (bispos e papa). A heresia configurava uma ameaça à autoridade no cristianismo ocidental e se permitida, configuraria o surgimento de “igreja autônomas” ou “seitas”. Ainda que se possa perguntar sobre o que consistiria a unidade mencionada, o princípio da autoridade foi um ponto unificador uma fé que se autodefinia de católica (universal). Sem o exercício da autoridade, segundo este

modo de entender, a Igreja em seu sentido etimológico de “convocação ou assembléia dos que têm a mesma fé”, não existiria. Se as autoridades eclesiais permitissem a contínua separação entre ordens expressivas em número de integrantes e influentes nos séculos XIII e XIV, como foram os franciscanos e dominicanos, teriam um problema que poderia ameaçar a unidade da Igreja. A preocupação dos séculos anteriores com os não-cristãos (muçulmanos e judeus) por ameaçar o cristianismo voltou-se para os próprios cristãos sendo expressada na observação, punição e controle dos desvios da fé. Aceitar a proposta rigorista dos franciscanos podia representar uma discreta contestação à maior parte dos religiosos e autoridades da Igreja que não queriam ou não viviam a pobreza em sua forma absoluta. Em outras palavras, Lambert (1977, p. 183) expressou bem em que resultaria a contestação franciscana “passiva” da Igreja através da pobreza: “passiva desobediência, pode estimular respostas violentas.”

Definindo as teorias da pobreza evangélica como uma contestação indireta à autoridade exercida na Igreja e diretamente contra a riqueza, percebemos a razão que levou Ockham a alinhar-se aos defensores da pobreza evangélica. Ockham julgou que a interpretação da Regra franciscana concordava mais com a interpretação dada por Olivi, Clareno e Ubertino do que a dada pela comunidade ou pelos papas a partir de João XXII. Ockham defendeu o respeito aos direitos dos fiéis e uma interpretação dos textos bíblicos baseada na moderação do poder, sendo o poder conferido por Cristo a seus discípulos, ministrativo (de serviço) e não dominativo.

Ockham seguiu a Olivi, Ubertino e Clareno na preocupação com a Regra franciscana que para ele estava sendo interpretada contra o próprio evangelho. Ockham considerava que entre a Regra franciscana e os evangelhos, ou seja, a vida de Cristo, havia uma estreita ligação. A corrente interpretativa espiritual ou rigorista da Regra franciscana a equiparava a um resumo do evangelho, isto é, na Regra estavam contidos os aspectos principais do evangelho. Por isso, para os defensores da vivência literal da Regra, interpretá-la de modo restritivo era contradizer o evangelho, consistindo numa atitude herética. Ockham (1998, p. 442-469) escrevendo aos frades reunidos em Assis enumerou todos os erros interpretativos da Regra feitos por João XXII. Ele recusou por completo a interpretação que o papa João XXII impôs aos franciscanos.

Ockham só se envolveu na questão franciscana da pobreza evangélica a partir de 1323 quando estava em Avinhão. Por que Ockham não se envolveu antes nas questões franciscanas? Uma das possíveis respostas seria a ausência de discussão sobre a pobreza evangélica em Oxford e na Inglaterra. Não encontramos referências a frades ingleses envolvidos nas discussões franciscanas. Os grupos que defendiam a pobreza evangélica absoluta, estavam geograficamente situados em regiões da Itália e da França. Como franciscano, Ockham teria conhecimento da questão, pois seria improvável que a desconhecesse. A questão franciscana da pobreza evangélica não produziu perseguições ou prisões nas terras inglesas, assim Ockham não teria a motivação necessária para se envolver na citada questão. Segundo o próprio Ockham (1998, p. 443) na sua *Epistola ad fratres minores*, ele só tomou conhecimento das idéias do papa João XXII por ordem de seu superior Miguel de Cesena que pediu para que lesse e comentasse as bulas de João XXII. Foi a partir da pobreza franciscana que Ockham chegou à preocupação com a *plenitudo potestatis*.

2.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos recentes sobre a polêmica medieval da pobreza de Cristo e dos apóstolos entre os franciscanos e a hierarquia demonstraram que a suposta influência direta de Joaquim de Fiore sobre os líderes franciscanos deve ser atenuada. Mesmo existindo linguagem comum a Fiore como “igreja carnal”, “igreja espiritual”, “homens espirituais”, entre outros, houve uma reelaboração em Olivi, Ubertino e Clareno o que não possibilita classificá-los simplesmente como joaquimitas. O modo de interpretação teológico do tempo presente e da história da Igreja com inspiração e termos provenientes do livro do Apocalipse fez parte de um costume difundido nos centros de estudos teológicos. Por isso, pode levar ao equívoco por interpretar que todas as obras e correntes teológicas que a partir do século XII utilizaram linguagem e símbolos representativos do Apocalipse, seguem o abade calabrés.

Se para os franciscanos que utilizaram linguagem algumas vezes próximas a Fiore não lhes cabe o adjetivo de joaquimitas, muito menos com Guilherme de

Ockham. Nas obras teológicas-políticas de Ockham aqui tratadas, não há qualquer referência direta ou indireta a Joaquim de Fiore. Ockham não utilizou linguagem alegórica ou de analogias na interpretação dos textos bíblicos. A linguagem alegórica foi utilizada por Fiore e outros teólogos medievais. No Brevilóquio comentando que o império não provém do papa e sobre o uso do sentido alegórico, Ockham afirmou que:

[...] o sentido místico [ou alegórico] da Escritura – que não é contrário à verdade – não pode e não deve ser alegado para provar e confirmar questões duvidosas e disputadas, das quais há divergência entre os cristãos, se não estiver expresso na Escritura em si ou em seu antecedente, embora possa ser aduzido para edificação e exortação. [...] Alguns contudo, tentam demonstrar tudo o que lhes agrada pelos sentidos místicos que o compõem, e querem que de tal demonstração seja recebida como fora de qualquer dúvida. (OCKHAM, 1988, p. 160).

Ockham não condenou o uso da interpretação alegórica, mas apontou seus limites. O método alegórico foi o mais utilizado por Fiore e alguns franciscanos. Aproximar Ockham a Fiore e aos franciscanos Ubertino, Olivi e Clareno quanto à método exegético na interpretação dos textos bíblicos, não esclarece suas intenções quanto à *plenitudo potestatis*.

Os franciscanos que defenderam uma prática radical da pobreza não romperam com a fé cristã. As críticas que eles fizeram referiam-se a elementos determinados. A pobreza evangélica defendida pelos franciscanos não atingia os aspectos dogmáticos da fé cristã. Os franciscanos foram condenados pela desobediência quando João XXII tomou posição contra o que eles defendiam como pobreza evangélica. Os descontentes com a posição de João XXII não contestaram a instituição do papado ou a necessidade dele para a Igreja, suas críticas foram contra a pessoa do papa e suas posições. As críticas dos franciscanos podiam conduzir para a separação (cisma) por causa da desobediência, por isso a reação do papa e da cúria foi violenta. Ockham foi perseguido por confrontar as posições de João XXII, porém mais grave para a mentalidade que defendia o predomínio do poder espiritual sobre o temporal, era sua constante necessidade de recolocar de modo evangélico a doutrina política cristã, isto é, com novas interpretações dos

textos bíblicos que fundamentavam o poder que era exercido na Igreja e no mundo cristão.

Os franciscanos que defendiam a pobreza evangélica não queriam diretamente que todas as ordens religiosas ou que toda a Igreja seguissem a pobreza evangélica. Porém, era pela adesão à pobreza que os mesmos franciscanos escalonavam como mais ou menos perfeita a ordem e seus integrantes. O termo perfeição era utilizado em referência à proximidade maior com o modo de pobreza de Cristo e dos apóstolos. Aceitar a pobreza evangélica, ainda que fosse para ordens religiosas específicas, traria uma divisão que poderia influenciar no exercício da administração da Igreja. Ockham (1999d, p. 235) reproduziu a idéia de graus de perfeição cristã provenientes da pobreza. Para ele, o topo da perfeição seria ocupado pelos franciscanos.

Os defensores da pobreza evangélica tiveram como elemento gerador de suas idéias a suposta prática de S. Francisco de Assis. Pela análise de seus escritos, percebemos que S. Francisco não queria propriedades, entendia a pobreza como trabalhar com as próprias mãos e praticava a mendicância para quebrar o orgulho. A nova espiritualidade de origem laica nos séculos XIII e XIV, estimava e incentivava a vida pobre e itinerante. A nova espiritualidade vinculou a interpretação da vida de Cristo e dos apóstolos à pobreza com conseqüências na forma da Igreja entender a santidade de um fiel. A Regra franciscana, entendida literalmente, era uma das formas da nova espiritualidade receber aprovação oficial da Igreja. Ockham seguindo Olivi, Ubertino e Clareno, defendeu que a Regra franciscana era a realização concreta dos evangelhos.

Não encontramos explicitamente nos líderes franciscanos um debate sobre os argumentos que fundamentam a *plenitudo potestatis*. Eles negam a teoria sem que façam um tratado nos moldes filosóficos e teológicos da época. Foi uma negação baseada no apelo a uma vida simples e sem posses. Para eles, uma Igreja que fosse contra viver a pobreza evangélica, não podia ser uma verdadeira Igreja de Cristo de seus apóstolos.

Ockham compartilhou com Olivi, Ubertino e Clareno a preocupação com os caminhos escolhidos pela Igreja. A ação destes franciscanos preocupava-se com uma orientação mais evangélica da fé cristã. Entende-se evangélica no sentido de uma acentuação dos aspectos contidos nos textos bíblicos dos evangelhos,

substituindo e confrontando os textos do Antigo Testamento, especialmente os relacionados à monarquia judaica.

Ockham foi influenciado pelos franciscanos descontentes com as bulas de João XXII contra a pobreza evangélica. O *Inceptor Venerabilis* herdou a preocupação de uma exegese mais evangélica, correspondendo aos anseios de uma Igreja que respeitasse o que competia aos governos temporais.

Ockham construiu suas argumentações em oposição a alguns teólogos e juristas de seu tempo. Essas argumentações, como se pode notar, encontram-se espalhadas nas diversas obras que escreveu durante sua vida. O próximo capítulo dessa pesquisa procurará demonstrar se existem e quais são os pontos do pensamento político de Ockham que podem ser classificados como singulares quando comparados a outros teólogos do século XIV.

CAPÍTULO 3

O PENSAMENTO POLÍTICO DE GUILHERME DE OCKHAM CONFRONTADO COM TEÓLOGOS DO SÉCULO XIV

O homem medieval não tinha nenhum sentido de liberdade segundo a concepção moderna. Para ele, a liberdade era o privilégio, e a palavra era usada freqüentemente no plural. A liberdade era um estatuto garantido, era, segundo a definição de G. Tellenbach, “o justo lugar diante de Deus e diante dos homens”, era a inserção na sociedade. Nenhuma liberdade sem comunidade. Ela não podia residir senão na dependência, o superior garantindo ao subordinado o respeito a seus direitos. O homem livre era aquele que tinha um senhor poderoso. Quando, na época da Reforma Gregoriana, os clérigos reclamavam a “liberdade da Igreja”, entendiam por isto subtrair-se (sic) à dominação dos senhores terrenos para exaltar diretamente apenas o senhor mais alto, Deus. (LE GOFF, 2005, p. 282).

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Na primeira metade do século XIV foram compostas várias obras procurando repensar a sociedade cristã, a finalidade e a função dos monarcas e do papa. Os tratados da patrística, especialmente o pensamento agostiniano, necessitaram de novas interpretações que os adaptassem ao que acontecia no ocidente cristão. Consideramos que a contínua insubmissão dos monarcas ao domínio dos prelados e a necessidade de que eles justificassem suas ações, fizeram eclodir uma preocupação constante sobre a legitimidade do poder temporal.

Percebemos, nos capítulos anteriores, que as críticas feitas ao poder espiritual, não foram direcionadas contra a fé ou contra a mediação da Igreja entre o sagrado e as pessoas de fé. Não se questionava se seria melhor para o ser humano ter ou não a fé, este tipo de posicionamento refere-se mais a outros períodos históricos e não à Baixa Idade Média. A preocupação dos teólogos e de outros se concentra em compreender o alcance da fé na vida cristã e a competência dos poderes.

As obras escritas nas primeiras décadas do século XIV, em grande parte, não foram uma visão afastada dos problemas reais enfrentados na organização política e espiritual dos reinos cristãos. Era necessário compreender qual a importância da Igreja na organização política dos reinos que começavam a se firmar como entidades com certa autonomia dentro do Sacro Império Romano-Germânico.

O objetivo deste capítulo é perceber em que o pensamento político de Ockham difere de outros pensadores do século XIV que procuraram pensar sobre a finalidade dos poderes numa sociedade cristã. As análises dos contemporâneos de Ockham serão realizadas sob os aspectos que interessam a esta pesquisa, não tendo a intenção de apresentar todos os detalhes referentes aos autores medievais que serão abordados.

Escolhemos os que julgamos serem os mais conhecidos e importantes teóricos do pensamento político do século XIV, decisão apoiada por grande parte dos comentadores sobre o tema. Iremos comparar aspectos do pensamento de Egídio Romano, João Quidort e Marsílio de Pádua com as posições defendidas pelo franciscano inglês.

3.2 EGÍDIO ROMANO: O BATISMO COMO INSTAURADOR DA ORDEM SOCIAL

Egídio Romano (1243/1247-1345) foi um dos defensores da plenitude do poder. Influenciou com sua obra *Sobre o Poder Eclesiástico* os argumentos que os papas e os curialistas formularam visando estender o domínio do poder espiritual a toda dimensão da vida humana, do caráter particular à vida pública nos reinos cristãos.

A obra *Sobre o Poder Eclesiástico* de Egídio Romano dedicada ao papa Bonifácio VIII fundamentou as idéias da bula *Unam Sanctam*. Egídio Romano (1989, p. 45), assim como a bula *Unam Sanctam* partiram da idéia da hierarquia cósmica de Dionísio Areopagita. Unindo a idéia da hierarquia cósmica aos versículos bíblicos interpretados a favor do poder papal, Egídio Romano concluiu que o pontífice romano julgava a todos e por ninguém podia ser julgado. Ockham havia discutido a afirmação precedente, dizendo que o papa pode ser julgado por heresia, por desprezar os direitos dos fiéis, por erros pessoais e não tinha jurisdição para julgar o poder temporal. Egídio Romano não fez qualquer menção à possibilidade de um julgamento papal, ignorando possíveis falhas de qualquer ordem.

O poder temporal, segundo Egídio Romano, era exercido por consentimento, instituição e permissão do poder temporal. O poder temporal estaria a serviço da Igreja e com ela devia organizar a vida pública visando a salvação e o bem-estar dos fiéis. Os dois gládios (espadas) citados por Cristo no evangelho de Lucas 22,38 pertenciam à Igreja. Era com a concessão do poder espiritual que os príncipes e reis podiam exercer a autoridade sobre os fiéis. Ockham reconheceu que todo poder provém de Deus, como afirmou Egídio Romano (1989, p. 45) e todos os teólogos do ocidente cristão, porém ele defendia que os dois poderes conferidos por Deus estariam orientados para o bem comum. Entendemos o bem comum para o poder espiritual como a salvação oferecida por meio dos sacramentos para os fiéis. O bem comum no poder temporal visava à aplicação da justiça entre os súditos e para o bem deles. Ockham recusou, em todos os momentos, que Deus oferecesse os poderes para o bem e proveito particular daqueles que o exercessem.

A capacidade de exercer o poder temporal para o bem comum e da Igreja, segundo Egídio Romano, era conferida pela unção e coroação do imperador e dos reis realizadas pelos sacerdotes (papa ou bispo). O argumento da unção e coroação

fora utilizado por outros teólogos para afirmar a maior dignidade do poder espiritual. Ockham não aceitou o argumento da unção e coroação que fazia do poder temporal um poder subdelegado ao poder espiritual. O rito para ele nada interferia no exercício do poder. Seria a vontade soberana dos príncipes eleitores, no caso do imperador ou dos súditos no caso dos reis, que legitimava o poder temporal.

Nota-se que Egídio Romano preferiu os textos do Antigo Testamento para fundamentar sua visão sobre o poder régio. Ele recorreu a analogias e comparações nas quais o povo judeu prefigurava os reinos cristãos. Foi através dos textos do Antigo Testamento, ou melhor, da interpretação dada aos textos do livro dos Juízes e a história de Moisés que Egídio Romano tentou fundamentar que a Igreja teria os dois poderes (gládios) em suas mãos. Assim expressou Egídio Romano (1989, p. 61): “A Igreja tem, pois, ambos os gládios, mas não de igual modo: detém o espiritual para o uso e o material à disposição.” A distinção entre uso e disposição foi a tentativa de Egídio Romano evitar, ainda que de forma tênue, que os dois poderes fossem na verdade um só. O perigo constante que os defensores da plenitude do poder papal incorrem era a dissolução entre o sagrado e o profano. A dissolução comprometia a necessidade e a existência da Igreja como representante do sagrado. O próprio teólogo percebeu que seria prejudicial à organização da cristandade que o poder temporal fosse desvalorizado ou desautorizado em suas ações. Egídio Romano (1989, p. 163-170) tentou salvar a autoridade do poder temporal afirmando que a Igreja embora pudesse, para manter a tranqüilidade entre os príncipes, não devia constantemente intervir nas decisões do poder temporal. Para desempenhar melhor as funções mais importantes do sumo pontífice que eram as espirituais, Egídio Romano aconselhou que o sumo pontífice deixasse as decisões comuns para os juízes e outros legisladores do poder temporal.

Egídio Romano julgou importante rebater a posição daqueles que defendiam que o uso, domínio e posse de bens não eram recomendados aos sacerdotes ou até proibidos. A inspiração principal para a proibição da posse de bens estaria no texto bíblico do envio dos apóstolos para a pregação no evangelho de Lucas 22,35: “E disse-lhes: ‘Quando eu vos envie sem bolsa, alforje, nem sandálias, faltou-vos alguma coisa?’” Outros textos que seriam contrários à posse de bens pelos sacerdotes eram os que descrevem a tribo de Levi no Antigo Testamento. A tribo de Levi do Antigo Testamento, formada de sacerdotes, estava voltada somente para o culto judaico. Na separação das terras (bens materiais) dos judeus, a tribo de Levi

não recebeu nada, conforme o texto narra o texto seguinte: “Iahweh disse a Aarão: ‘Não terás herança alguma na terra deles e nenhuma parte haverá para ti no meio deles. Eu sou a tua parte e a tua herança no meio dos filhos de Israel’.” A tribo de Levi prefigura, segundo alguns teólogos, os sacerdotes do Novo Testamento. Por isso, os sacerdotes não podiam possuir bens sendo “descendentes” da tribo de Levi. O teólogo romano não aceitou os argumentos, mas defendeu que a posse dos bens temporais eram permitidos e com eles a Igreja podia alcançar os bens espirituais:

Por isso, os bens temporais são instrumentos de apoio e de utilidade aos bens espirituais, de modo que, se deixam de servir, deixam de ser bons, pois os bens temporais não relacionados aos espirituais e se não lhes servem, embora sejam bens em si, não são bens em si. (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 85).

Egídio Romano utilizou grande parte de sua defesa do poder papal escrevendo sobre a posse dos bens temporais. O problema da posse dos bens foi debatido pelos franciscanos com abundância, mas Egídio Romano ignorou a questão defendida pelos frades. Os franciscanos defendendo a pobreza evangélica, pensavam primeiro no modo de vida que eles escolheram. O conflito entre o pensamento dos franciscanos e a posição de Egídio estava principalmente na ordem cósmica dionisiana. Para os franciscanos a perfeição estava ligada à pobreza evangélica. O papa possuindo bens temporais e dispondo deles conforme as necessidades, segundo as idéias franciscanas, seria menos perfeito que um franciscano. A teoria dionisiana da hierarquia do inferior para o superior, do imperfeito para o perfeito chocava-se com a pobreza evangélica que o papa e outros prelados eram impedidos de viver. Ockham não contestou ao papa a posse de bens temporais, mas recusou com veemência a idéia de que todos os bens temporais pertenciam à Igreja. Essa Igreja nascida pelo sacramento do batismo.

O sacramento do batismo, segundo a interpretação cristã, fazia “nascer” os fiéis para a Igreja. Egídio Romano considerava que a ordem social, que chamava de república, nascia pelo sacramento do batismo. A compreensão da associação dos fiéis na ordem temporal pelo batismo, expandia-se para além dos critérios de território ou raça que delimitavam um reino. Se a verdadeira república, seguindo as idéias de Santo Agostinho, só existiria sob a égide da Igreja, sendo o papa o

primeiro nesta república. Egídio Romano (1989, p. 120) recomendava aos príncipes que considerassem o direito de exercer o poder temporal como um bem concedido pela Igreja, mais do que por herança de seus pais. A Igreja com o batismo dos príncipes reconhecia a legitimidade e o direito à sucessão no poder temporal.

Na sociedade criada através do batismo, cabia ao papa, segundo o teólogo romano, orientar, julgar, instituir e destituir os soberanos temporais que não satisfizessem a finalidade da distribuição da justiça e não cuidassem do bem espiritual de seus súditos. De Boni (2003, p. 157) considerou que a sacramentalização da ordem social constitui a parte mais original da obra do teólogo romano. Julgamos que o argumento do batismo como unificador da cristandade, sob o domínio da Igreja e conseqüentemente do papa, trazia sua própria antítese. A antítese era a confusão entre o espiritual e o temporal, fazendo desabar os fundamentos da própria cristandade. Sem a possibilidade clara de distinguir o espiritual e o temporal, podia ruir a *cristianitas* que tinha o caráter sagrado com seu fundamento.

Nas teorias de Egídio Romano nas quais a *cristianitas* se formava pelo batismo, o que cabia nessa sociedade aos chamados infiéis, ou seja, os que não foram batizados ou que recusaram sua fé? A posição do teólogo romano sobre os infiéis foi polêmica, mas uma conclusão lógica de seu pensamento. O termo infiel foi definido por Egídio Romano de forma alegórica:

os infiéis são filhos de Belial e os fiéis, enquanto estão sujeito à Igreja, servos de Cristo [...] E porque, conforme a sentença do Apóstolo, não há nenhuma comparação entre Cristo e Belial, nem entre luz e trevas, não haverá nenhuma comparação entre os fiéis e os infiéis. (EGÍDIO ROMANO, 1989, p. 131).

A condição de infiel para Egídio, como se percebe acima, não foi clara, mas observando sua teoria da ordem social constituída pelo sacramento do batismo, pode-se inferir que seriam os hereges e os pagãos.

Os infiéis não possuiriam, nos argumentos do teólogo romano, a posse ou o domínio dos bens de modo legítimo, sendo os bens dos infiéis possuídos por usurpação e injustiça. As palavras exatas de Egídio Romano (1989, p. 133) foram: “Por isso os infiéis, nem são retamente donos de si mesmos, nem podem ter

devidamente suas propriedades.” Os infiéis (pagãos e hereges) podiam ter seus bens confiscados. Ockham tratou do tema do governo e da posse dos bens entre os infiéis. Para Ockham, o argumento defendido pelos papas e representado por Egídio Romano sobre os bens dos infiéis contradizia os outros argumentos que os defensores da plenitude do poder papal defendiam para afirmar que os imperadores cristãos sucediam por intermédio da Igreja, os imperadores romanos pagãos. A fé cristã, para Ockham (2002, p. 114-115), não suprimia direitos de ninguém, como expressa o texto seguinte: “[...] pois Cristo não veio suprimir nem tampouco impedir o domínio dos reis ou dos imperadores [...] Além disso, a religião cristã não priva nenhum pagão do seu direito.” Essa posição de Ockham estava ligada à sua idéia de que a vinda de Cristo levava as coisas deste mundo à perfeição, sem desprezar os direitos de posse dos bens inerentes à pessoa humana desde a criação⁸. Egídio Romano defendeu juntamente com os teólogos franciscanos Alexandre de Hales, Scotus e Ockham que no princípio os bens eram propriedade coletiva, surgindo a propriedade particular como uma necessidade após o pecado.

Os bens dos infiéis possuídos ilegalmente pertenciam à cristandade, em primeiro lugar ao poder espiritual. Egídio Romano percebeu que seria prejudicial à organização da cristandade, que o poder temporal fosse totalmente desvalorizado ou desautorizado em suas ações. Egídio Romano (1989, p. 163-170) tentou salvar a autoridade do poder temporal afirmando que a Igreja embora pudesse, para manter a tranqüilidade entre os príncipes, não devia constantemente intervir nas decisões do poder temporal. Para desempenhar melhor as funções mais importantes do sumo pontífice que eram espirituais, Egídio Romano aconselhou que o sumo pontífice deixasse as decisões comuns para os juizes e outros do poder temporal.

A contribuição de Egídio Romano para a defesa da *plenitudo potestatis* pode ser percebida na retomada dos argumentos recorrentes entre os teólogos papais. Os argumentos que ele retomou foram a ordem cósmica dionisiana, a supremacia do direito canônico sobre outros códigos de leis, a invulnerabilidade do sumo pontífice frente aos juizes temporais.

A obra de Egídio Romano contém muitos elementos que foram contestados por Ockham. O teólogo romano não fez menção contínua à figura do imperador como a maior autoridade do poder temporal. Ockham mencionou constantemente o

⁸ Sobre o tema da posse dos bens no estado paradisíaco do ser humano relatado no livro bíblico do Gênesis conferir Boehner (1958) e De Boni (2003).

imperador definindo sua função na cristandade. Seria o motivo de Egídio Romano não citar o imperador, ele ter percebido os sinais da passagem da força do ideal de cristandade unificada sobre um só governante temporal ou ter compreendido o movimento do século XIV que Pacaut (1969) chamou de “inadaptação do Império”? A resposta à questão dificulta-se por Egídio Romano tomar posições movido por benefícios. Ele passou do apoio ao rei da França para o papa motivado pelos benefícios recebidos.

3.3 JOÃO QUIDORT: FORTALECIMENTO DOS REINOS

Nos anos de 1302 e 1303 surgiu uma obra de um teólogo de Paris chamado João Quidort ou João de Paris (1270-1306) com o título *De regia potestate et papali* (Sobre o poder Régio e Papal) na qual o autor tratou as relações da Igreja e do poder.

João Quidort (1989, p. 41-43) preferiu um caminho intermediário entre as posições em confronto sobre o poder papal. Ele sintetizou em duas as posições sobre o poder papal: posição valdense e Herodes. A primeira destituía todo e qualquer poder sobre coisas ou bens materiais do papa e das autoridades da Igreja. Para ele, a Igreja, desde o momento em que aceitou a suposta Doação de Constantino, deixou de ser legítima. A segunda posição, que Quidort citou, identificava o papa e as autoridades eclesiásticas como as verdadeiras detentoras de todo e qualquer poder material. Na segunda posição o poder exercido pelos reis seria um poder mediado pelo papa, ou seja, Deus, fonte de todo poder e autoridade, concedeu ao papa o poder temporal e este para melhor organização, concedeu aos reis o poder temporal.

Quidort soube diferenciar, com clareza, a situação em que se encontravam, no seu tempo, as disputas sobre a natureza e a finalidade do poder pontifício. Para ele, era necessário esclarecer a questão, pois prejudicava a própria finalidade da Igreja enquanto mediadora para a salvação dos fiéis. Ele começou os seus comentários procurando demonstrar que sua posição buscava um equilíbrio na questão do poder temporal:

Entre essas duas opiniões tão contrárias, a primeira das quais todos julgam errônea, creio que a verdade encontra-se no meio termo, isto é: aos prelados da Igreja não é proibido ter a posse a jurisdição nas coisas temporais, contra a primeira opinião; mas isto não cabe a eles de per si, em razão de seu estado e por serem vigários de Cristo e sucessores dos apóstolos, e sim por concessão ou permissão dos príncipes, quer estes lhes ofereçam algo, quer porque de algum outro modo o obtiveram. (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 43-44).

De Boni (2003, p. 168-169) defendeu que a obra de Quidort segue uma linha tomista. O pensamento de Quidort é também autônomo e suas conclusões não coincidem de maneira rigorosa ao pensamento de Tomás de Aquino. Para De Boni, o método tomasiano está claramente presente na obra de Quidort. Ele seguiu Aquino especialmente na definição sobre o poder régio. Ponto comum entre Aquino e Quidort – e também nos pensadores da Alta e Baixa Idade Média – foi a utilização contínua dos textos do Filósofo (Aristóteles) para esclarecer a definição de poder régio. Quidort diferenciou rei e tirano seguindo a definição de Tomás de Aquino presente na obra e já tratada nesta pesquisa.

Quidort foi o único na definição do poder espiritual, numa obra de objetivo teológico-político, a unir a origem e necessidade do poder espiritual aos sacramentos. Sacramentos para ele eram os sinais visíveis de realidades invisíveis ou sobrenaturais, deixados por Cristo como elemento de continuação da salvação divina. Para ele, a função dos ministros – palavra preferida por Quidort para representar os sacerdotes – seria oferecer aos fiéis os sacramentos para a salvação dos mesmos. Estes sacramentos seriam “remédios” para curar o homem e a mulher separados de Deus. Enquanto Ockham descrevia que a função espiritual estava orientada para a salvação, o mestre de Paris foi mais preciso afirmando que a função principal dos sacerdotes, que exerciam o domínio sobre o poder espiritual, estava intimamente vinculada à aplicação dos sacramentos.

Quidort declarou que o poder espiritual se sobrepõe ao poder temporal dos reis. Mas para ele, o poder espiritual não é, sob todos os aspectos, superior ao poder temporal como expressou no texto abaixo:

A relação entre ambos corresponde mais à existente entre o poder do pai de família romano e o do comandante de tropas, pois entre ambos não há uma relação de dependência, mas ambos derivam de um poder superior. Assim, pois, o poder secular é superior ao espiritual em algumas coisas, isto é, nas coisas temporais, e neste assunto não se encontra em nada sujeito ao espiritual, pois não procede dele, mas ambos provêm imediatamente de um só poder supremo, que é o divino, e por isso o poder inferior não está sujeito ao poder superior em todas as coisas, mas apenas naquelas em que o poder supremo o colocou sob o superior. (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 54).

O teólogo parisiense preocupava-se em preservar a autonomia dos poderes. Buscou diminuir a pretensão dos teólogos da *plenitudo potestatis* freando o interesse dos reis que queriam o poder espiritual como um “departamento” a serviço de seus interesses.

Quidort desenvolveu uma explicação jurídica sobre os bens e a pessoa do sacerdote. Ele fez a distinção jurídica contra o uso “particular” dos bens eclesiásticos. Para João Quidort (1989, p. 56): “[...] deve-se dizer que os bens, enquanto eclesiásticos, são concedidos às comunidades e não à pessoa individual.” Sua posição jurídica sobre os bens eclesiásticos partiu da vontade de proteger a comunidade dos fiéis, verdadeira detentora do domínio dos bens, da cobiça e da ganância de possíveis autoridades eclesiásticas. Dentro do pensamento da *plenitudo potestatis*, a distinção entre o indivíduo e a função (ministério, nos termos de Quidort) que este exercesse, significava uma determinada limitação de suas ações. A limitação referente ao uso e propriedade dos bens, colocava a lei jurídica acima das pretensões pessoais.

Segundo Quidort, os papas extrapolavam o uso real do poder espiritual quando afirmavam que os bens dos fiéis leigos pertenciam ao pontífice. O papa só lhes era superior enquanto fiéis, ou seja, nas questões da fé. Cristo não havia exercido a posse ou administração dos bens e, por conseqüência, não deu ao apóstolo Pedro ou ao papa este suposto benefício.

Uma citação bíblica de João Quidort (1989, p. 69), da carta de S. Paulo aos Romanos 13, 4 esclarece o que pensa da finalidade do poder temporal: “Não é em vão que levam a espada, pois são ministros de Deus.” Ele retomou o tema das duas espadas chamando aos reis de ministros de Deus. Ockham também utilizou a linguagem figurativa das espadas como poder. Assim como Quidort, Ockham

recusou que as duas espadas (os dois poderes) pudessem estar nas mãos de uma só pessoa. Para o teólogo de Paris, o poder temporal devia ser exercido para o serviço da fé. O rei seria necessário para distribuir a justiça e recolher o que fosse necessário para o cuidado da vida comum. Consideramos que Quidort, de modo simples e preciso, defendia que o rei estava a serviço do bem comum nas questões econômica, jurídica e espiritual: na economia, o rei devia recolher os tributos para aplicá-los onde a comunidade necessitava; nas leis, o rei devia atuar como juiz, promulgando leis que defendessem a comunidade das injustiças; no espiritual, como auxiliar do poder espiritual. Mas ainda que o poder temporal fosse auxiliar do poder espiritual, ele insistiu na tese da proveniência direta de Deus:

Portanto, o poder real não depende do papa nem em si mesmo, nem quanto à execução, mas provém de Deus e do povo que elegeu e continua elegendo o rei, indicando uma pessoa ou uma família para o cargo. Dizer, pois, que o poder real vem primária e imediatamente de Deus e de modo mediato do papa, é algo muito ridículo, e só poderia ser verdadeiro se Cristo houvesse dado a Pedro, o poder de conferir a dignidade real. (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 73).

Ockham recusou a mediação do poder temporal pelo papa. O papa, o maior em dignidade dos sacerdotes, só podia exercer de fato o poder temporal e espiritual na área do Patrimônio de Pedro. Neste território, o papa era chefe espiritual e reinava com legítimo poder temporal. Mesmo nas terras do papa (Patrimônio de Pedro), ele exercia o poder temporal não por ser bispo da Sé de Roma, mas por ser rei temporal.

Quidort reuniu 42 argumentos que apoiavam o pleno poder papal. Os argumentos foram construídos com textos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, supostos fatos históricos, com textos de Santo Agostinho, Hugo de São Vitor e São Bernardo. Muitos dos argumentos reunidos por Quidort foram repetidos nas obras Ockham. Julgamos que a maior contribuição de Quidort foi juntar estes argumentos numa única obra e sequencialmente apresentá-los para serem contestados. Diferentemente, o pensamento político de Ockham se encontra espalhado em várias obras, algumas compostas para responder situações específicas, por isso não se

pode encontrar, numa só obra, todos os argumentos que defendem a plenitude do poder papal como em Quidort.

João Quidort (1989, p. 106) seguindo Aristóteles, definiu que o poder temporal devia ser exercido para o bem . Mas não defendeu que o não cumprimento da administração para o bem comum seria motivo de deposição de um soberano. Quidort (1989, p. 91) afirmou que a única maneira legítima do poder espiritual atuar na deposição do príncipe, seria o papa excomungando o soberano, aplicando-se também a excomunhão a todos que obedecessem ao soberano excomungado. Os súditos diante da excomunhão seriam levados a depor o soberano. A excomunhão devia ser aplicada ao príncipe herético incorrigível e desprezador das censuras eclesiásticas.

O príncipe só indiretamente podia punir um papa “criminoso, que escandaliza a Igreja.” (JOÃO QUIDORT, 1989, p. 91). O papa só poderia ser deposto pelo povo (fiéis). O príncipe sendo o primeiro representante do povo deveria agir contra o papa criminoso impedindo seus cardeais e súditos de o considerarem como seu pastor. Os erros que podiam levar um papa a punição segundo João Quidort (1989, p. 135), seriam quatro: sobre a condição, o poder, o abuso de poder e a falta pessoal. O termo condição para ele referia-se, primeiramente, à heresia. O poder significava a possibilidade de discutir o que pode ou não legitimamente fazer ou dispensar um papa. O abuso de poder pontifícios e a falta pessoal estariam ligadas a crimes como homicídio, furto, uso ou distribuição indevida das prebendas. O Concílio Geral, no caso de punição, seria uma forma importante de administração. O Concílio Geral seria, em questões difíceis, uma forma mais perfeita de gerenciar a Igreja por contar com a opinião e consentimento de um número maior de prelados. Recordar a importância do Concílio Geral para o governo da Igreja, na intenção de Quidort, era um cerceamento de atitudes arbitrárias.

Em suma, pode-se dizer que os poderes não podiam interferir diretamente em nenhum caso sobre o outro, mesmo as ações corretivas deviam ser realizadas de modo indireto. Quidort estabeleceu uma certa autonomia entre os poderes, sem contudo deixar de especificar quando um podia ser julgado pelo outro. Na autonomia e complementaridade, o poder espiritual devia exercer seu poder coercitivo, somente, por meio das coisas espirituais, como escreveu João Quidort (1989, p. 93) no texto seguinte:

Fica claro, de quanto foi visto, que toda censura eclesiástica é de cunho espiritual, cabendo-lhe excomungar, suspender e interditar, e nada mais pode a Igreja, a não ser de modo indireto e acidentalmente, como foi dito [...] Observe-se que o apóstolo, mesmo em faltas graves, não vai além da excomunhão; e instruindo os bispos diz em Tt 3,10-11: “Depois da primeira e segunda admoestação a um herege, evita-o, certo de que um homem destes é perverso”. Anote-se que não diz: “Queima-o”, mas: “Evita-o”.

Para ele, como toda sanção do poder espiritual seria de modo espiritual, a Igreja não podia imputar castigos e prisões a hereges. A unidade da fé não podia ser defendida de qualquer maneira, como escreveu o teólogo. O teólogo de Paris interpreta o texto bíblico que cita o herege sem recorrer a alegorias que podiam ser manipuladas.

Ockham ao relatar a posição curialista tinha condenado a interpretação alegórica (ou mística) para textos que pudessem gerar polêmicas. João Quidort (1989, p. 96) condenou também o uso que fazia de textos bíblicos, interpretando-os de modo místico para tentar confirmar a plenitude do poder do papa. Um exemplo é o texto bíblico do Gênesis 1,16 condenado por Ockham e Quidort por ser interpretado alegoricamente. Neste texto a interpretação era como o papa sendo o sol, e por isso mais importante; e a lua, o poder temporal que depende do luminar maior para ter sua luz. No sentido alegórico, a interpretação era manipulada para destacar interesses e não representava argumento lógico ou teológico que procuravam Quidort e Ockham. Bonifácio VIII utilizou o mesmo texto bíblico citado.

A bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII foi contestada como argumento para a plenitude do poder. Quidort foi contra a bula, mas aceitou em parte a teoria de “uma só cabeça” para a perfeição dos poderes. Para ele cada poder devia ter “uma só cabeça” e não uma única para os dois. Se a *Unam Sanctam* afirmava que “duas cabeças” formava um monstro e não um corpo, para Quidort seria outro monstro unificar os poderes nas mãos do papa, onde a cabeça não correspondia ao corpo. Para ele mesmo nos territórios pontifícios, frutos da suposta Doação de Constantino, o papa devia exercer os poderes sem confundi-los.

Quidort em diversos momentos citou e contestou a Doação de Constantino. Quidort restringiu a Doação de Constantino a alguns territórios e não a todos os territórios existentes. Quidort não lançou a hipótese de que o texto da Doação

pudesse ser apócrifo, como fez Ockham. Baseando-se na finalidade do imperador como alguém a serviço do império e de seus cidadãos, o teólogo de Paris afirmou que não houve legitimidade na Doação de Constantino, pois ela desmembraria o império fazendo-o ruir. Alguns evocavam a Doação para argumentar que os leigos (os príncipes e outros soberanos) tinham direito ao benefícios da Igreja, aspecto fortemente recusado pela Reforma Gregoriana.

Quidort tratou dos temas importantes da Reforma Gregoriana como o gerenciamento de igrejas pelos leigos com o recolhimento de benefícios (dízimos), a obediência dos bispos mais aos reis do que ao papa ou à cúria papal e a recepção de doações por leigos feitas às igrejas. Ele considerou que os sacerdotes deviam ser os primeiros responsáveis por toda a ação da Igreja que visasse o bem espiritual dos fiéis. Ele defendeu que fossem os próprios sacerdotes que cuidassem dos bens e recursos necessários à manutenção e expansão da fé cristã, concordando com a reivindicações feitas pela Reforma Gregoriana. Discutindo os temas descritos acima, Quidort elaborou uma contestação ampla à plenitude dos poderes, mas preservou o que julgou ser o direito das igrejas espalhadas pelo mundo.

O direito das igrejas e do papa não provinha da chamada transferência do império. Ockham, por diversas vezes, contestou a transferência do império dos gregos para os germânicos. Ockham contestava a transferência quando utilizada para afirmar que o papa realizou a transferência porque ele possuía a plenitude do poder. Ockham defendia que o império pertencia ao povo romano e este havia concedido ao papa para que a realizasse. Em nenhum momento, Ockham julgou que o poder espiritual pudesse ser guardião do poder temporal, mas devolveu ao povo o poder de depor ou nomear imperadores. João Quidort (1989, p. 125-130) rebateu o argumento da transferência defendendo que de fato passou a existir dois imperadores, sem existir a suposta transferência de Carlos Magno.

As idéias contidas na obra *Sobre o Poder Régio e Papal* assinalam a percepção de uma mudança política que pode ser percebida nos próprios termos utilizados. Percebemos um uso preferencial pelos termos príncipe e rei para indicar o soberano. Quidort seguiu seu mestre Tomás de Aquino, que também preferiu os termos rei e príncipe para indicar os soberanos. Notamos uma quase ausência do termo imperador. Para De Boni (2003, p. 176-180), a obra *Sobre o Poder Régio e Papal* demonstra a perda da força que representou o Sacro Império Romano-Germânico na cristandade. A análise do texto da obra citada confirma a constatação

de De Boni de que Quidort percebeu o momento terminal do sonho do império cristão. Por sua vez, Ockham não demonstrou claramente a “agonia” do império cristão. Suas obras apresentam títulos que demonstram mais sua confiança no restabelecimento do império cristão. Enquanto Ockham escolheu como título Sobre o poder dos *imperadores* e dos papas, Quidort preferiu o título Sobre o poder *régio* e papal.

Nos textos de Ockham que tratam da plenitude do poder, ele preferiu utilizar constantemente o termo imperador e não rei ou príncipe. A convivência de Ockham com os problemas do imperador Ludovico IV com os papas poderia ser uma resposta a sua preferência pelo termo imperador. Outra possível causa do uso do termo imperador por outros seria a tese de que suas obras estavam a serviço do imperador em troca de sua proteção. Julgamos que Ockham represente a passagem do período “monárquico” da Igreja rebatendo as pretensões dela no campo temporal. Ele não fez menção direta à passagem do poder centralizado do imperador para o surgimento de diversos principados autônomos. Interpretamos que no período de Ockham houve um fortalecimento dos príncipes aproveitando a disputa entre os papas e os imperadores, criou-se o espaço necessário para os principados ocuparem, de fato, o lugar hegemônico do santo império, ainda que este formalmente continuasse a existir.

Na comparação que realizamos entre Ockham e Quidort encontramos diversos pontos em comum, mas um dos pontos no qual se manifestou uma diferença importante foi na percepção do ponto de mutação vivido no início XVI com a conseqüente pulverização do poder temporal.

3.4 MARSÍLIO DE PÁDUA: A IGREJA INSTITUÍDA POR NECESSIDADE HUMANA E A SERVIÇO DOS MONARCAS

Com a bula *Licet iuxta doctrinam ad episc. urbis Worcester* em 1327, o papa João XXII condenou o livro O Defensor da Paz de Marsílio de Pádua (1280-1243).

Marsílio de Pádua foi um dos principais oponentes da *plenitudo potestatis*. Envolveu-se diretamente nas disputas de Luís da Baviera e o papa João XXII,

tomando posição a favor do imperador. Para Marsílio, o papa João XXII cometeu um ato injusto recusando coroar a Luís da Baviera, eleito com a maioria dos votos dos príncipes eleitores⁹.

As obras de Marsílio de Pádua têm despertado o interesse dos pesquisadores de política, que julgam perceber nas idéias de Marsílio, o nascimento da noção de estado. As posições são diversas sobre o tema da noção de estado e a leitura de Marsílio como precursor da política moderna. Chelini (1968) situou Marsílio como participante de um movimento de recusa à Igreja e que anunciava a Reforma. Pisier (2004) defendeu que Marsílio anunciou o estado moderno. Libera (2004) defendeu que as interpretações que defendem o nascimento do estado moderno no momento em que a teologia perde seu vigor não podem se sustentar dentro do século XIV. Tôrres (2003) recusou as interpretações que procuraram separar Marsílio de Pádua do pensamento medieval escolástico.

Na diversidade de opiniões sobre o autor em questão e também dos temas que Marsílio abordou em suas obras, escolhemos abordar sua compreensão sobre a Igreja (eclesiologia) porque é neste tema que se encontram as maiores discordâncias entre Guilherme de Ockham e Marsílio.

Marsílio de Pádua (1995, p. 84) ao descrever a origem das relações humanas a partir do livro do Gênesis afirmou que os dirigentes religiosos foram instituídos pela própria comunidade e não por vontade divina. A afirmação dele contrariava profundamente a explicação que grande parte dos teólogos dava para a origem da Igreja. Os ministros sagrados, na explicação aceita pela Igreja na época, tinham sido instituídos por Deus no Antigo Testamento e no Novo Testamento. Cristo instituiu novos sacerdotes conforme testemunhavam os versículos de Mateus 16, 18-19. Reduzindo os sacerdotes a mera instituição da comunidade, Marsílio afrontava os textos bíblicos que defendiam a preeminência do poder espiritual sobre o temporal na interpretação da cúria papal e do romano pontífice. Na maior parte da obra citada, Marsílio expressou a idéia de que os sacerdotes seriam importantes para administração da Igreja, mas não seriam uma instituição divina. Entretanto, Marsílio não definiu com clareza se o sacerdócio tinha sido pretendido por Deus ou se era necessidade. Em alguns momentos, Marsílio afirmou que era vontade divina que os

⁹ Sobre a biografia de Marsílio de Pádua e seus conflitos com a Igreja ver Souza (1995) e Floriano (1995).

sacerdotes fossem mediadores entre Deus e o ser humano decaído por causa do pecado.

O sacerdócio cristão teria uma causa final dentro da comunidade dos fiéis. Os termos causa final e causa eficiente provêm de Aristóteles, como grande parte das idéias estruturantes de Marsílio de Pádua. Entretanto as idéias peripatéticas foram modificadas visando adaptar-se à sociedade cristã. A causa final do sacerdócio para Marsílio de Pádua (1995, p. 95) estava inserida na cidade, conforme expressa o texto seguinte: “Seu objetivo consiste em moderar os atos humanos imanentes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade, através dos quais as pessoas se preparam para viver melhor no outro mundo.” Para ele, os sacerdotes ao preparem as pessoas para receberem a vida eterna pela prática das virtudes neste mundo faziam com que a justiça na convivência comum — na cidade — fosse respeitada. A força coercitiva da lei exercida pelo poder temporal, que se baseava na lei evangélica, era reforçada pela possível sanção divina. O poder temporal e o espiritual unidos na finalidade e não na pessoa tornavam possível a paz ou a tranqüilidade na vida comum dos fiéis.

Marsílio entendia que a necessidade fez com que fosse escolhido um entre os sacerdotes para que governasse sobre os demais, surgindo assim os bispos e o bispo de Roma que governaria toda a Igreja. Marsílio de Pádua (1995, p. 199) incluiu que foi por vontade divina que a Igreja se organizou através dos bispos, mas afirmou que foi “principalmente através da vontade e da razão humanas, da mesma maneira que os demais ofícios da cidade.” Essas afirmações de Marsílio, feitas reiteradas vezes, reduz a Igreja a uma instituição formada pela necessidade humana em contraposição à tese teológica aceita pelos papas que a Igreja tinha uma função primordial na salvação, sendo assim desejada por Deus desde o começo.

A teoria do primado papal foi apresentada pelo patavino com um aspecto novo. Na versão do patavino, após a ressurreição do Cristo, o apóstolo Pedro teria sido aclamado bispo pelo povo de Antioquia. Ele citou que a aclamação do apóstolo Pedro estava numa fonte antiga, sem nomeá-la. Citando o fato do povo antioqueno ter escolhido o apóstolo Pedro como bispo, Marsílio demonstrava que os fiéis tinham importância na escolha do bispo, destacando o caráter humano desta escolha. Se Cristo havia dado o primado a Pedro, conforme o que a leitura de certos textos bíblicos supõem, não necessitaria do consentimento do povo. Segundo esta posição de Marsílio, Deus teria aceitado a mediação da totalidade dos fiéis para suas

realizações na história humana. A idéia da mediação dos fiéis interferia na *plenitudo potestatis*, pois retira o grau imediato do poder supostamente recebido por Deus. Marsílio fez ainda outra contestação ao primado do apóstolo Pedro.

Para ele, os apóstolos tiveram uma autoridade igual entre si. Nenhum dos apóstolos teria exercido algum tipo de poder sobre o outro. A posição tomada por Marsílio frente ao primado papal recorda as interpretações dadas pelos teólogos orientais para a questão do primado. Ele, também, não conferiu uma maior dignidade ao bispo frente aos sacerdotes: o bispado foi erigido para a organização dos fiéis e dos sacerdotes. Retirando o caráter de vontade divina que os bispos fossem os líderes das igrejas, igualando em honra e função todos os bispos, Marsílio procurava esvaziar a *plenitudo potestatis*.

Ockham não contestou o primado papal. Ele preferiu contestar a explicação que dilata a compreensão dos textos bíblicos e da patrística, resultando num excesso de poder que prejudicava a Igreja e o equilíbrio entre os dois poderes instituídos por Deus. Nas últimas obras de Ockham (1999d), ele utilizou o termo “igreja de Avinhão” para delimitar que não se opunha ao papado ou à Igreja, mas aos papas hereges que se instalaram em Avinhão prejudicando toda a cristandade. Marsílio preferiu usar constantemente o termo “Bispo de Roma” para se referir ao papa, manifestando que ele era um entre os demais e não o único sucessor do apóstolo Pedro.

Marsílio concluiu que o bispo de Roma não tendo a primazia que alguns teólogos definiam, não podia definir as interpretações dos textos bíblicos ou as questões polêmicas sem o Concílio Geral, ou seja, sem a reunião representativa de todos os fiéis. O Concílio Geral devia ser convocado pelo chefe do poder temporal, do mesmo modo que foram convocados os antigos concílios. Ockham defendia e convocava a realização de um Concílio Geral para, entre outras coisas julgar, especialmente, ações contra a fé realizadas por um papa. A convocação do Concílio Geral, para Ockham, cabia em primeiro lugar aos cardeais, e se eles se recusassem a realizá-lo, deveria intervir o poder temporal. Parece-nos uma diferença importante entre os dois pensadores medievais. Marsílio insistiu na participação coletiva dos fiéis nas definições da Igreja, mas não estendeu esta participação coletiva para as ações do poder temporal. Ockham se preocupou com a participação dos súditos na administração, apresentando os motivos que poderiam levar os súditos do império ou do reino a depor seu monarca. Insistiu na necessidade da administração dos

poderes visarem ao bem comum. As análises que afirmam que Marsílio de Pádua foi o grande expoente da idéia de “democracia” que está na origem do estado moderno na Baixa Idade Média, não resistem à comparação, como vimos acima, com o pensamento de Ockham.

O Concílio Geral, para o patavino, seria um instrumento de governo de caráter extraordinário para o poder espiritual. No cotidiano, os prelados conduziriam as igrejas de modo a contribuir para o bem da cristandade. A Igreja com seus governantes, escolhidos pelo povo, seria necessária para a fé cristã, mas a plenitude do poder seria para Marsílio prejudicial à fé, aos príncipes e ao imperador do Sacro Império Romano-Germânico. A plenitude do poder seria a maior causa da intranqüilidade, da discórdia, de litígios e de várias outras coisas que contribuía para a ruína do reino ou da cidade.

O próprio termo “Igreja”, como Marsílio observou, constituía uma diversidade de interpretações, terminando por desvalorizar a totalidade dos fiéis. Marsílio julgou que os que dirigiam a comunidade dos fiéis ao atribuírem a si mesmos e não a todos os fiéis o termo “Igreja”, apropriavam-se da santificação doada por Cristo a todos os batizados. Os dirigentes da Igreja queriam também se apropriar do poder temporal.

Marsílio constantemente foi contra a apropriação do poder temporal pela Igreja. Para Marsílio (1995, p. 231-251), a Igreja devia estar sujeita aos poderes temporais porque Cristo, os apóstolos e os textos patrísticos demonstraram que o poder espiritual estava sujeito ao poder temporal. O poder espiritual, segundo as mesmas fontes citadas anteriormente, seria impedido de exercer o poder coercitivo. O poder temporal necessitava usar da coerção para aplicar a justiça, se a Igreja foi impedida de usar a coerção, logo não podia exercer o poder temporal. O autor patavino apontou qual era, exatamente, a função do poder espiritual.

A função do poder espiritual seria legislar nas questões da alma através do sacramento da penitência e segundo a lei divina. Marsílio destacava constantemente os sacramentos do batismo e da penitência, ligados, segundo a explicação da Igreja, à restauração do ser humano sujeito ao pecado. Para Marsílio (1995, p. 273) os versículos de Mateus 18, 19-20 deviam ser interpretados como somente relacionados ao sacramento da penitência, entendendo penitência como a devolução da graça divina que o fiel perdia por causa do pecado. Ele defendeu que a Igreja foi criada para a salvação pelos sacramentos. Imiscuir-se no poder temporal seria prejudicial à Igreja e ao bom andamento da vida no reino.

Marsílio ligou a vontade dos sacerdotes de exercerem o poder temporal como contrária a pobreza incentivada pelos textos bíblicos. Ele usou de argumentos que poderíamos chamar de morais, para afirmar que alguns ministros eclesiásticos usavam o poder temporal para benefício próprio esquecendo-se dos pobres, como expressa o texto abaixo:

E além disso, com que consciência, face aos ensinamentos da religião cristã, exigimos que respondam, esses ministros eclesiásticos levando uma vida mundana dilapidam os bens dos pobres ao adquirirem inúmeras coisas desnecessárias, entre outras, cavalos e serviçais domésticos, ao se banquetearem, ao desfrutarem doutros prazeres e vaidades, diante de todos ou às escondidas, quando, pelo contrário, de conformidade com o ensinamento do Apóstolo, proposto na *1ª Epístola a Timóteo*, último capítulo [1Tm, VI,8] deviam se contentar em receber apenas a alimentação e o vestuário, ao exercerem o ministério da Palavra? (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1995, p. 334-335, grifo do autor).

Marsílio de Pádua condenava a opulência dos sacerdotes, porém justificava como uma necessidade do reino que os príncipes fossem ricos. Como se pode notar no seguinte texto:

Aos príncipes, pelo contrário, não convém as situações de pobreza exterior e humilde, pois é necessário que desfrutem duma condição tal que seus bons súditos os respeitem e os maus tenham medo deles, e graças à qual possam também, se for preciso, usar do poder coercivo contra os rebeldes e os transgressores da lei, o que não poderiam fazer adequadamente, se fossem pobres e humildes. (MARSÍLIO DE PÁDUA, 1995, p. 336).

Ockham condenou a opulência dos sacerdotes e dos príncipes. Para ele, o imperador ou príncipe não podiam se apropriar dos bens temporais doados ou devidos por meio de impostos. Os bens dos súditos adquiridos pelo reino estariam para o bem comum. A apropriação constituiria uma ofensa à justiça e à equidade no reino. O *Venerabilis Inceptor* parece preservar uma maior imparcialidade na questão do uso dos bens pelos dois poderes. Mesmo, quando Ockham citava a disputa dos franciscanos pela pobreza evangélica, não usou o argumento que a Igreja não

queria aceitar a pobreza evangélica porque as autoridades da Igreja temiam que tivessem de deixar seus bens.

Nas comparações que fizemos entre a posição de Ockham e Marsílio sobre a Igreja pode-se afirmar que o primeiro permaneceu mais imparcial em suas análises sobre os poderes, acreditando na possível convivência entre eles segundo o que defendiam as teorias do início da Idade Média. Ockham não recusou a autoridade espiritual da Igreja acreditando que o bem do império ou dos reinos, necessitava de uma Igreja direcionada ao respeito da liberdade cristã.

3.5 A LIBERDADE CRISTÃ COMO PRÁTICA POLÍTICA

O tema da liberdade cristã aparece constantemente nos textos teológicos-políticos de Ockham. Seria mais compreensível que o tema da liberdade cristã aparecesse situado entre os assuntos éticos ou morais, tomando ética no sentido de orientações individuais para a conduta. Mas não parece ser esse o ponto de abordagem do pensamento medieval sobre o tema. Em Santo Agostinho, teólogo e filósofo que influenciou grande parte do pensamento medieval, aparece a preocupação constante com o tema da liberdade. Sua preocupação era com a ligação entre a liberdade, o livre arbítrio e a predestinação. Assim o debate sobre o tema da liberdade cristã não foi algo novo no contexto de Guilherme de Ockham.

Na obra *Brevilóquio*, Ockham (1988, p. 77) definiu que a lei evangélica do cristão o retirava do peso da servidão imposta pela lei antiga. Ele entendia por lei antiga os preceitos, as normas e os rituais presentes no Antigo Testamento e levados à perfeição com a vinda do Cristo. Na nova lei, os fiéis não podiam ser obrigados a praticar aquilo que não constava no direito natural e divino. Qualquer prescrição, além do que constasse no Novo Testamento, não impediria a quem desobedecesse de alcançar a salvação. Ele não só questionou a validade de preceitos que fossem contra a nova lei, como afirmou que quem prescrevia estas leis não teria direito de afastar da comunidade dos fiéis àqueles que desobedecessem. A posição de Ockham retirando a autoridade do legislador sobre pontos que fossem contra a nova lei, pensava claramente na ação que estes legisladores eclesiásticos que infringiam nomeando de hereges com certa facilidade

àqueles que lhes desobedeciam. Procurando exemplificar o que entende por excesso frente a nova lei, ele citou o jejum. Ainda que o jejum fosse um preceito apontado por alguns nomes da patrística, ele não tinha força de obrigação, como descreve o texto abaixo:

Como, pois, os bispos romanos podem aconselhar os fiéis a um jejum e abstinência especial, mas não podem regularmente obrigar, suas leis nestes casos e em semelhantes não são obrigatórias se não houver o consentimento dos súditos e por isso, mesmo se o papa não quiser, são revogados pelos costumes contrários dos usuários. (OCKHAM, 1988, p. 78).

Para Ockham o que não fosse de direito divino e natural, só podia ser aceito após anuência dos fiéis. Estava para além da jurisdição papal obrigar os fiéis contra sua vontade nos casos mencionados. A interdição nomeada pelo franciscano impõe mais um limite ao poder espiritual. Por isso, mesmo nos aspectos estritamente espirituais, o papa ou qualquer sacerdote não possuíam a plenitude do poder. Por que a lei cristã, no entendimento de Ockham, configurava-se como uma protetora dos fiéis?

O fiel era um ser humano salvo pelo Cristo que fez passar a lei antiga, fazendo o ser humano deixar a servidão do pecado. Cristo não fizera passar a lei antiga da servidão para colocar os cristãos na servidão do papa ou de qualquer outro prelado. Ockham citou diversos textos bíblicos, especialmente textos de S. Paulo, e fez a interpretação dos mesmos para provar sua posição. O contexto em que aparecem os textos da liberdade cristã nos textos paulinos, é sempre de oposição àqueles cristãos que insistiam em permanecer com certas práticas rituais do judaísmo, como por exemplo a circuncisão e a proibição de certos alimentos. Especialmente na carta de S. Paulo aos Gálatas encontram-se os textos que Ockham fez referência. Para melhor compreensão, citamos alguns destes textos:

É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão. [...] Vós fostes chamados à liberdade, irmãos. Entretanto que a liberdade não sirva de pretexto para a carne, mas, pela caridade colocai-vos uns a serviço dos outros. (GÁLATAS 5, 1.13).

No texto de Gálatas, a liberdade cristã desonerava os fiéis das exigências supérfluas que alguns cristãos do tempo dos apóstolos queriam tomar como norma. Ockham fez a comparação entre os teólogos favoráveis à *plenitudo potestatis* aos cristãos que insistiam em permanecer com práticas da lei antiga. Estes teólogos suprimiam a novidade evangélica e levavam os fiéis à servidão.

Na obra *Pode um príncipe*, Ockham (1999b, p. 82-87) retomou a idéia da liberdade cristã como contrária à *plenitudo potestatis*. Se a *plenitudo potestatis* fosse aceita, ela oprimiria todos os cristãos, tanto leigos como clérigos. Ockham citou Santo Agostinho como contrário às normas que pudessem limitar a liberdade cristã. Segundo ele, nem os judeus que viveram sob a lei mosaica teriam exercido a *plenitudo potestatis*. Sendo a lei mosaica considerada pelos cristãos a lei menos perfeita, não podia a liberdade cristã existir concomitantemente à *plenitudo potestatis*.

Na obra *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, Ockham (1999d, p. 174-178) colocou a liberdade cristã entre os primeiros argumentos contra a plenitude do poder.

Na obra *Oito questões sobre o poder do papa* comentando a plenitude do poder, Ockham escreveu que:

O primeiro argumento, que algumas pessoas consideram o mais sólido é o seguinte: conforme os textos sagrados, a lei evangélica, se comparada 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. (OCKHAM, 2002, p. 41).

Em várias obras Ockham iniciou sua contestação à teoria papal do poder mencionando a liberdade cristã. Desta premissa, pode-se inferir que o argumento da liberdade cristã seria o princípio interpretativo da autoridade (*auctoritas* termo aplicado ao papa) e do poder (*potestas* termo aplicado ao rei), que na distinção formulada pelo papa Gelásio I corresponde aos dois poderes. O argumento da

liberdade cristã é eminentemente teológico, estreitamente ligado à salvação do ser humano corrompido pelo pecado e resgatado pelo Cristo. O evento salvífico da encarnação, paixão e ressurreição do Cristo eleva-se à categoria fundamental para a interpretação de todo ato ou relação humana seja de ordem espiritual ou temporal. Não seria possível que o mundo criado por Deus e recriado em Cristo, na concepção de Ockham, pudesse ser concebido sem partir da salvação. Neste sentido, Ockham concedeu a teologia a primazia na interpretação dos poderes e seus limites, porque somente ela cabia em primeiro lugar, sondar e manifestar a todos os fiéis a salvação eterna. Partindo destes pressupostos, podemos compreender sua preocupação em afirmar que competia aos teólogos saber que poder o papa teria por direito divino, como defendeu no Brevilóquio.

Se a liberdade cristã servia para limitar o poder do papa, também, diminuía a possibilidade de um principado tirânico se estabelecer com a anuência dos fiéis. A nova criatura surgida em Cristo não podia ser submetida à servidão como observou o franciscano:

E muito menos, por força dessa mesma lei, um homem pode ser submetido a tamanha servidão, especialmente se não houver uma culpa ou um motivo evidente e razoável, e se qualquer um, pouco importa quem seja, ousar impô-la, automaticamente, por força da lei divina, tal determinação será nula. (OCKHAM, 2002, p. 41-42).

Apesar do tema da liberdade sugerir uma preocupação que poderíamos chamar de moral, segundo a atual interpretação do termo liberdade, Ockham a compreendeu como uma categoria teológica. Sobre o tema da liberdade, no pensamento de Ockham, as posições são variadas.

Camstra (2002) situou seus comentários ao que Ockham entendia por liberdade, somente no aspecto moral (filosófico) deixando escapar que a chave de leitura se encontra no evento sobrenatural e somente aceito pela fé. Assim não concordamos com Camstra que interpretou a lei evangélica em Ockham sem remetê-la para sua origem que é a salvação em Cristo.

Todisco (1998), comentando o que seria liberdade para Ockham, usou de categorias da filosofia medieval sem contextualizá-las nas preocupações teológicas de Ockham. Se o franciscano utilizou a filosofia e o direito para explicar a lei cristã,

seu ponto de partida foi o elemento indemonstrável da renovação humana em Cristo.

Biard (2000), em seus estudos sobre a teologia de Ockham, escreveu que para ele os “artigos de fé” seriam todos indemonstráveis pela razão. A posição de Ockham, pelos comentários de Biard, estaria em confronto com as tentativas de outros teólogos medievais de unir fé e razão. Mas Biard parece ignorar a dimensão cristológica da teologia de Ockham.

Merino (1993) foi mais amplo na sua interpretação de Ockham defendendo que nem mesmo um conhecimento da existência de Deus, o que se chamava de teologia natural, poderia ser alcançada pela razão. Para ele, Ockham teria separado fé e razão, no sentido de que as todas as “verdades de fé” são indemonstráveis pela razão.

As análises acima citadas não comentam de modo claro à liberdade cristã no pensamento de Ockham, pois desconsideram os aspectos cristológicos, não a relacionam às categorias teológicas medievais.

Não encontramos nos outros teólogos do século XIV abordados nesta pesquisa, uma leitura dos poderes que partisse da lei renovada pelo evento salvífico da presença de Cristo entre os seres humanos, sendo esta outra particularidade de Ockham.

Nos teólogos do século XIV, notamos uma grande valorização da lei como organizadora da vida humana, protetora das relações dos seres humanos entre si e até mesmo com o sobrenatural. Concluímos que outro ponto comum entre todas as posições sobre os poderes era a grande confiança na lei (divina, natural ou humana); sem ela qualquer convivência humana não era possível. Acrescente, como ponto comum, uma constante procura por justificar os fundamentos das leis que os teólogos defendem.

A preocupação com o entendimento das leis, com a delimitação do que seria direito comum e particular, com a definição do que fosse o justo, demonstrava um interesse em pensar em modos concretos de resolver problemas enfrentados pela sociedade cristã no século XIV.

Ockham interpretou a lei cristã, fundamentalmente uma lei da liberdade, como fundamental para a instituição do bem comum.

3.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As teorias desenvolvidas pelos pensadores medievais presentes neste capítulo demonstraram que o século XIV foi marcado por uma diversidade de modos de compreender o ser humano na sua integração com a vida social da qual fazia parte como ponto unificador a fé cristã.

A diversidade de conclusões a que chegaram os autores tratados neste capítulo a partir dos mesmos legados da tradição mostra-nos uma capacidade de reelaborar a herança de séculos anteriores adaptando-a às novas situações vividas por eles. Em alguns momentos, os termos e conceitos utilizados pelos autores do século XIV mantêm uma pequena ligação com a origem dos mesmos. Eles desenvolveram uma hermenêutica própria, seja dos textos bíblicos, de outros textos e até mesmo de supostos fatos históricos. Por esses motivos, julgamos que não são procedentes as análises que afirmam que todo o século XIV foi um período de decadência, já que, nele, nada de novo e importante foi realizado seja para a teologia ou para a filosofia.

O século XIV para as questões políticas, a partir das obras e autores que abordamos, não pode ser considerado como dominado por uma única interpretação sobre o tema. Conviviam lado a lado e com contínuas desavenças duas posições principais que se desdobravam em várias outras:

- a) a confiança que somente unificando os poderes, centralizando-os com um único chefe limitado pela obediência ao direito divino e natural, podia conduzir cada um que pertencia à comunidade para o seu fim último: a vida justa no mundo terrestre, e como consequência, a confirmação da salvação pela fé;
- b) a recusa da centralização do poder e como alternativa confiam que núcleos de governos unificados “sobrenaturalmente” pela mesma fé, orientados para o bem comum proveniente do direito, podiam produzir uma sociedade organizada — Ockham chamava a este estado político ideal de “ótimo governo”.

As limitações de uma sociedade que se constituía pelo batismo — entendido como adesão formal e definitiva à fé e claramente expressado por Egídio Romano — , estavam, entre outras coisas, na contínua necessidade de definir como tratar o “elemento estranho”, os “extra-comunitários” nesta sociedade ideal. A preocupação com os que não pertenciam à comunidade cristã ou que rompiam com ela pela negação da versão oficial sobre os temas da fé, atingiram a teologia, a filosofia e o direito medieval. Partindo da idéia teológica da posse e domínio divino de todas as coisas e do senhorio de Cristo, uma vertente de interpretação preferiu juridicamente negar aos pagãos e aos hereges qualquer possibilidade de domínio real sobre as coisas ou exercício do poder temporal. Para esta vertente, os pagãos possuiriam o poder temporal e bens somente por usurpação, pois estes pertenciam aos cristãos.

Apesar da posição de rejeição dos pagãos na cristandade, ela pode ser atenuada pela utilização nas universidades de autores gregos e árabes, entre os quais, Aristóteles que teve seus textos políticos lidos e comentados. Ockham por diversas vezes citou e interpretou as idéias políticas do filósofo grego.

No pensamento de Ockham, sem negar a fé como unificadora da sociedade ideal, era possível a convivência dos pagãos entre os cristãos. Para ele o direito à posse e a justiça foram instituídos por Deus para todos e antes da fé cristã. O direito natural dos pagãos não foi suprimido por Cristo. O franciscano defendia que a força do direito superava a tutela da Igreja. O direito estaria acima dos prelados e obrigava-os a medir suas ações a partir dele. Ockham ao considerar o direito natural como um dos elementos que regia as relações na sociedade cristã dava um passo diferente de vários outros teólogos, especialmente de Egídio Romano.

Na explicação da origem do direito — tendo lei e legitimidade como sinônimos — Ockham utilizou, seguindo outros franciscanos, a figura bíblica do estágio paradisíaco. No estado paradisíaco não havia o direito, sendo ele uma necessidade para frear o ímpeto humano de oprimir uns aos outros desencadeado com o término do estado paradisíaco. Por isso, Ockham ao comentar o regime ideal de convivência entre os cristãos, insistiu que o direito devia impedir que o interesse particular prevalecesse sobre o bem comum. Esta interpretação de Ockham pode ser considerada como contestadora das opiniões que classificam genericamente o período medieval como uma estrutura hierárquica onde os que ocupavam o topo, legislavam puramente em proveito próprio, sem receberem contestações.

Para Ockham o fundamento do direito na sociedade cristã em que vivia, não podia conter só alguns aspectos da fé, mas devia provir da liberdade cristã instaurada pelo Cristo, isto é, o princípio teológico da liberdade cristã aplicado ao direito e à vida social era a novidade trazida por Cristo e à qual os poderes estariam submetidos. Ockham pensou que um império cristão legítimo seria orientado pela liberdade cristã.

Percebemos que as diferenças de nomenclatura entre reino e império utilizados pelos autores tratados aqui manifestam a insatisfação e a transição no século XIV. Interpretamos que a utilização dos termos reino e império manifestam a convivência simultânea de duas estruturas políticas.

Independentemente das posições que se confrontavam no século XIV, podemos afirmar que os debates contribuíram para trazer à política na Baixa Idade Média aspectos novos dentro da tradição política dos séculos anteriores.

O caloroso debate sobre os poderes, que ocuparam o século XIII até a primeira metade do século XIV, perdeu sua força na segunda metade do século XIV. Há várias opiniões para o esfriamento das questões entre o poder temporal e espiritual. Destacamos duas hipóteses para a interrupção das discussões:

- a) o início da Guerra dos Cem Anos entre Inglaterra e França;
- b) a Peste Negra que devastou a Europa no século XIV — algumas biografias de Ockham levantam a hipótese que ele morreu vítima da epidemia.

No século XIV, os princípios estruturadores que unificaram o ocidente cristão por um longo tempo davam claros sinais de enfraquecimento.

CONCLUSÃO

O pensamento político expressado por Guilherme de Ockham sobre as relações entre os poderes espiritual e temporal contém elementos que contestam a posição de proeminência de um sobre o outro apontando para um resgate das teorias mais antigas como a defendida pelo papa Gelásio I.

Ockham defendeu que a análise da questão em foco devia partir não de pressupostos históricos ou de costumes estabelecidos pelos povos. Ainda que estes fossem importantes, não seriam a fonte que originava a interpretação cristã do mundo. Ele se esforçou por buscar a explicação da sociedade cristã a partir do que julgava mais primordial, isto é, a própria salvação realizada em Cristo para a humanidade. Ele devolveu à teologia de sua época a legitimidade para tratar sobre o poder espiritual.

A pesquisa demonstrou que, na Alta e Baixa Idade Média, os temas relacionados à fé cristã mantêm constantemente uma estreita ligação com a teologia, entendida em seu sentido mais restrito, apontando aqui para a sua parte dogmática. Trabalhar com os conceitos utilizados pelos autores, devolvendo-os ao contexto de origem, mostrou-se para nós capaz de estabelecer princípios mais seguros para a interpretação podendo diminuir a possibilidade de anacronismo. Julgamos que as pesquisas históricas medievais podem ser auxiliadas quando não ignorarem a importância que a teologia cristã exerceu no ocidente. As fontes mostraram que a teologia estava presente fundamentando as mais variadas concepções sobre os temas tratados.

Na teologia medieval, a parte dos estudos das Sagradas Escrituras — *Sacra Pagina*, conforme o nome dado pelas universidades medievais —, interpretada conforme o período, contribuiu profundamente para situar o objeto da discussão. A abordagem dos textos bíblicos necessitou de cuidados uma vez que tomamos o mesmo texto que para os teólogos era objeto de devoção e fé, lendo-os como expressão hermenêutica de uma época. Ignorar ou desconhecer textos bíblicos que motivaram calorosos debates, pode limitar a pesquisa de alguns temas no mundo medieval. Sabemos que não é possível definir a sociedade medieval do século XIV como inteiramente fruto de inspirações cristãs, esquecendo-se portanto do influxo de costumes e de diversas tradições religiosas. Porém, as raízes cristãs desempenham

uma influência predominante. Foi com um argumento de raiz unicamente cristã que Ockham colocou o primeiro argumento contra a *plenitudo potestatis*.

O tema da liberdade cristã defendido por Ockham como o primeiro dos argumentos contra a *plenitudo potestatis*, abre a possibilidade de se estender a leitura de seus textos a partir do núcleo dos textos bíblicos citados. Os textos citados por ele para apresentar a liberdade cristã como princípio para a vida comum dos fiéis são de fonte cristológica. Sendo de fonte cristocêntrica, o pensamento de Ockham para a sociedade em que vive parte de princípio sobrenatural. Por isso, sua visão sobre o mundo é altamente sacralizada sem constituir uma teocracia — entendendo teocracia como predomínio do governo temporal pelas pessoas consideradas ministras de Deus. Ao mesmo tempo que Ockham parte do princípio cristocêntrico e que por isso não pode ser demonstrado, não deixou de submeter o governo utópico dos cristãos a certos princípios da razão humana, como o respeito aos direitos de posse e a possibilidade de rebelar-se contra a opressão de um tirano.

A pesquisa demonstrou que a primeira metade do século XIV levou muitos a repensarem a estrutura na qual a sociedade cristã estava politicamente sustentada, podendo ser percebido na concentração de obras e autores do período preocupados com o tema. Os próprios cristãos encontram-se divididos quanto ao modo de responder ao mundo, isto é: trazer todo o poder para os dirigentes cristãos ou aceitar o governo leigo colocando para tanto normas que defendam a liberdade e a individualidade cristã. São duas posições dentro da fé cristã tendo a mesma finalidade: garantir que o sobrenatural não seja esquecido ou desvalorizado. Foi o que podemos concluir a partir das tentativas, repetições e polêmicas presentes nas obras políticas de Ockham. Para nós, abriu-se um ponto de investigação onde os dois lados da questão política, respeitadas algumas diferenças, podem ser novamente interpretados.

A partir da segunda metade do século XIV, o contexto medieval não permitiu que continuassem os debates político-teológicos. A diminuição dos debates não significou que a questão sobre o poder temporal e espiritual tenha, definitivamente, perdido seu vigor. Sabe-se que ela renasceu em outros períodos sob enfoques e contextos diferentes e que permanece viva.

REFERÊNCIAS

1. FONTES

ANGELO CLARENO. *Liber chronicarum sive tribulationum Ordinis Minorum*. Assisi: S. Maria degli Angeli, 1998.

_____. *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*. Assisi: S. Maria degli Angeli, 1995.

CARTA AOS FIÉIS: Primeira recensão. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004a. p. 111-113.

CARTA AOS FIÉIS: Segunda recensão. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004b. p. 113-119.

CELANO, T. Primeira vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004a. p. 197-299.

_____. Segunda vida de São Francisco. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004b. p. 300-441.

DENZINGER, Hienrich. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1996.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o poder eclesiástico*. Tradução Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

HENDERSON, E. F. *Select historical documents of the Middle Ages*. New York: Biblio and Tannen, 1965.

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

JOAQUIM DE FIORE. Introdução ao Apocalipse. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 453-471, 2002.

KILCULLEN, J.; SCOTT, J. *Quia quorundam*. Disponível em: <<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wqq.html>>. Acesso em 10 maio 2006a.

_____. *Quia vir reprobus*. Disponível em: <<http://www.humanities.mq.edu.au/Ockham/wqvr.html>>. Acesso em 11 maio 2006b.

LEGENDA DOS TRÊS COMPANHEIROS. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 789-838.

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da paz*. Tradução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis, Vozes, 1995.

OFFLER, H. S. (Org.). *Guillelmi de Ockham: Opera politica*. Oxford: The British Academy, 1997.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Tradução Luis A. De Boni. Petrópolis:Vozes, 1988.

_____. Sobre o poder dos imperadores e dos papas. In: OCKHAM, G. *Obras políticas*. Tradução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999d. p. 163-254.

_____. Lettera ai Frati Minori. In: TODISCO, O. *Guglielmo d'Occam: filosofo della contingenza*. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1998.

_____. Tratado contra Benedito. In: OCKHAM, G. *Obras políticas*. Tradução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999a. p. 17-71.

_____. Pode um príncipe. In: OCKHAM, G. *Obras políticas*. Tradução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999b. p. 73-141.

_____. Consulta sobre uma questão matrimonial. In: OCKHAM, G. *Obras políticas*. Tradução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999c. p.143-162.

_____. *Oito Questões sobre o poder do papa*. Tradução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 2002.

_____. *Octo Quaestiones de potestate papae*. Milano: Bompiani, 2002.

_____. *Lógica dos Termos*. Tradução Fernando Pio de Almeida Fleck Pio. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999e.

POTTHAST, A. *Regesta pontificum romanorum*. v. 1-2. Graz: Akademische Druck; U. Verlangsanstalt, 1957.

REGRA BULADA. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 157-165.

REGRA NÃO BULADA. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 165-186.

SALIMBENE DE PARMA. Crônica de Frei Salimbene de Adam (de Parma). In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 1362-1409.

SÃO BOAVENTURA. *Legenda Maior de São Francisco*. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004a. p. 551-686.

_____. *Legenda Menor de São Francisco*. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004b. p. 687-721.

SÃO CIPRIANO. *Sobre a unidade da Igreja*. In: GOMES, C. F. *Antologia dos Santos Padres*. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. p. 182-187.

SANTO ANSELMO. *Proslógio*. Tradução Angelo Ricci; Ruy A. Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Escritos políticos de Tomás de Aquino*. Tradução Francsico Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Introdução*. In: *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 13-82.

TESTAMENTO. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 188-191.

TOMÁS DE ECCLESTON. *Crônica de Tomás de Eccleston*. In: TEIXEIRA, C. M. (Org.). *Fontes Franciscanas e Clarianas*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 1295-1361.

UBERTINO DE CASALE. *Arbor vitae crucifixae Iesu*. Torino: Bottega di Erasmo, 1961.

Disponível em:

<<http://www.sanfrancescoassisi.org/index.php?dir=storia&subdir=fonti&lang=ita&url=ubertino.htm>>.
Acesso em 11 maio 2006.

2. BIBLIOGRAFIA

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

ALBUQUERQUE, E. B. *O Irmão e o Mestre: contribuição ao estudo da pobreza cristã e budista no século XIII: o irmão Francisco de Assis e o mestre zen budista Doguen*. São Paulo, 1983. Tese. (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1983.

BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. Tradução Antonio Gonçalves Mattoso. Lisboa: Verbo, 1972.

BAUDRY, L. *Guillaume d'Occam: sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*. Paris: J. Vrin, 1949. v. 1.

BERTELLONI, F. El pensamiento político papal en la Donatio Constantini: aspectos históricos, políticos y filosóficos del documento papal. In: SOUZA, J. A. C. (Org.). *O reino e o sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 113-134.

BIARD, J. *Guglielmo di Ockham e la teologia*. Tradução Aldo Granata. Milano: Jaca Book SpA, 2000.

BOEHNER, P. *Collected articles on Ockham*. New York: St. Bonaventure; Louvain: E. Nauwelaerts, 1958.

BRAMPTON, C. K. Guillaume d'Ockham, fut-il maître en théologie? *Études Franciscaines*, Paris, v. 30, n. 13, p. 53-59, 1963.

CALLAEY, F. Les idées mystico-politiques d'un franciscain spiritual: étude sur l'Arbor vitae d'Ubertin de Casale. *Revue d'histoire ecclésiastique (RHE)*, Louvain, n. 11, p. 693-727, 1910.

CÂMARA, D. J. B. *Apontamentos de História Eclesiástica*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1957.

CAMASTRA, F. *Ockham, il filosofo e la politica*. Milano: Bompiani, 2002.

CHÉLINI, J. *Histoire religieuse de l'occident Medieval*. Paris: Librairie Arman Colin, 1968.

CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. São Paulo: Loyola, 1983.

COSTA, M. R. N. A política em Tomás de Aquino: entre a Idade Média e a Modernidade. *Ágora Filosófica*, Recife, v. 5, n. 1, p. 105-119, 2005.

DAVIS, C. T. Le pape Jean XXII et les spirituels: Ubertin de Casale. *Cahiers de Fanjeaux. Franciscains d'Oc Les Spirituelles ca 1280-1324*, Toulouse, n.10, p. 263-283, 1975.

DE BONI, L. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DE PURY, A. (Org.). *O Pentateuco em questão: As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996.

DELUMEAU, J. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS. Paris: Encyclopaedia Universalis France SA, 1996.

ESSER, K. *Origens e espírito primitivo da ordem franciscana*. Tradução Henrique Antônio Steffen. Petrópolis: Vozes, 1972.

FALBEL, N. *Os espirituais franciscanos*. São Paulo: EDUSP-FAPESP, 1995.

_____. *A luta dos espirituais e sua contribuição para a reformulação da teoria acerca do poder papal*. São Paulo: USP, 1976.

FARIAS DE SOUZA, H. *A idéia de “não apropriação” no capítulo VI da Expositio super Regulam Fratrum Minorum de Ângelo Clareno*. Roma, 2006. Dissertação (Mestrado) – Facultas Theologiae, Pontificia Universitas Antonianum Facultas Theologiae, 2006.

FISCHER-WOLLPERT, R. *Os papas*. Tradução Antônio Estêvão Allgayer. Petrópolis: Vozes, 1999.

FLORIANO, J. C. *O defensor da paz e seu tempo*. São Paulo, 1995. Dissertação. (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1995.

FUHRMANN, H. *Das Constitutum Constantini*. Hannover: Hahn, 1968. Disponível em: <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost08/DonatioConstantini/don_text.html>. Acesso em: 01 jun 2006.

GARCIA-VILLOSLADA, R. *Historia de la Iglesia Católica: Edad Nueva*. Madrid: BAC, 1987. v. 3.

_____. *Historia de la Iglesia Católica: Edad Media*. Madrid: BAC, 1988. v. 2.

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

_____. *As raízes medievais do pensamento moderno*. Tradução Sivar Hoepfner Ferreira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

GROSSI, P. *L'ordine giuridico medievale*. Bari: Laterza, 1995.

GUREVIC, A. J. O mercador. In: LE GOFF, J. *O homem medieval*. Tradução José Rivair de Macedo. Lisboa: Editorial Presença, 1989. p. 165-189.

HEERS, J. *O trabalho na Idade Média*. Tradução Cascais Franco. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1965.

KANTOROWICZ, E. H. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KASPER, W. Dogma: evolução do dogma. In: EICHER, P. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993. p. 189-198.

LAMBERT, M. D. *Medieval Heresy: Popular Movements from Bogomil to Hus*. London: Edward Arnold, 1977.

LE GOFF, J. *A civilização do ocidente medieval*. Tradução José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

_____. *São Francisco de Assis*. Tradução Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Os intelectuais na Idade Média*. Tradução M. J. Goldwasser. São Paulo: Brasiliense, 1988.

LIBERA, A. *A filosofia medieval*. Tradução Nicolas N. Campanário; Yvone Maria da Silva. São Paulo: Loyola, 2004.

LOYN, Henry. *Dicionário da Idade Média*. Tradução Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MAGALHÃES, A. P. T. *Contribuição à questão da pobreza presente na obra Arbor Vitae Crucifixae Iesu, de Ubertino de Casale*. São Paulo, 2003. Tese. (Doutorado) - São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.

MANSELLI, R. *I primi cento anni di storia francescana*. Milano: Edizioni San Paolo, 2004.

_____. *Para mejor conocer a Francisco de Assis*. Tradução José Guerra. Madrid: Editorial Franciscana Aránzazu, 1997.

_____. Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale. In: *Studi Medievali*, Torino, v. 6, p. 95-122, 1965.

_____. *Spirituali e Beghini in Provenza*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1959.

MANSINI, G.F. Dogma. In: LATOURELLE, R. (Org.). *Dicionário de teologia fundamental*. Tradução de Luiz João Baraúna. Petrópolis: Vozes; Aparecida: Santuário, 1994. p. 234-242.

MCGRADE, A. S. *The political thought of William of Ockham: personal and institutional principles*. Cambridge: Cambridge Press, 2002.

MERINO, J. A. *Manual de teologia franciscana*. Madrid: BAC, 2003.

_____. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: BAC, 1993.

MERLO, G. G. *Nel nome di san Francesco: storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*. Padova: Editrice Francescane, 2003.

MICCOLI, G. O Monge. In: LE GOFF, J. (Org.). *O homem medieval*. Tradução Franco Cardini Florentino. Lisboa: Presença, 1989. p. 33-54.

MOLLAT, G. *Les papes d'Avignon (1305-1378)*. Paris: Letouzey & Ane, 1949.

MOLLAT, M. *Os pobres na Idade Média*. Tradução Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MÜLLER, P. Introdução. In: OCKHAM, G. *Lógica dos termos*. Tradução Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999. p. 11-111.

PACAUT, M. *La papaute, des origines au Concile de Trente*. Paris: Fayard, 1976.

_____. *L'Ordre de Cluny*. Paris: Fayard, 1986.

_____. *Les structures politiques de l'Occident Médiéval*. Paris: Librairie Armand Colin, 1969.

_____. *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen Age*. Paris : Nathan, 1970.

PISIER, E. (Org.). *História das idéias políticas*. Tradução Maria Alice Farah Calil Antonio. Barueri: Manole, 2004.

POTESTÀ, G. L. Profetismo joaquimita e minoritismo: o estado atual das pesquisas. *Revista Franciscana*, Petrópolis, v. 5, n. 9, p. 34-47, 2005.

_____. *Angelo Clareno dai poveri eremiti ai fraticelli*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1990.

RAPP, F. *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente*. Tradução José Montserrat Torrents. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

RIBEIRO, D. V. Leão I: A cátedra de Pedro e o primado de Roma. In: SOUZA, J. A. C. (Org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 45-60.

ROSSATO, N. *Joaquim de Fiore: trindade e Nova Era*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

SABATIER, P. *Vie de S. François d'Assise*. 44 ed. Paris: Librairie Fischbacher, 1920.

SCHMITT, J. C.; LE GOFF, J. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Tradução Hilário Franco Júnior. Bauru: Edusc, 2002.

SOUZA, J. A. C. R. *Contribuição filosófica-política de Guilherme de Ockham ao conceito de poder civil*. São Paulo, 1980. Tese. (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1980.

_____. Contribuições de Inocêncio III à hierocracia. *Lepoldianum: revista de estudos e comunicações*, Santos, v. XV, n. 45, p. 107-112, 1989.

_____. Introdução. In: MARSÍLIO DE PÁDUA. *O defensor da paz*. José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 13-25.

TAPIE, V- L. (Org.). *Regards sur l'histoire: textes et documents d'histoire du Moyen Age, V-X siècles*. Paris: SEDES, 1972.

TODISCO, O. *Guglielmo d'Occam: filosofo della contingenza*. Padova: Messaggero di S. Antonio, 1998.

TÔRRES, M. R. *O conceito de império em Marsílio de Pádua (c.1275-80 – c.1342-43)*. Tese de Doutorado. IFCS/UFRJ, 2003.

ULLMANN, R. A. *A universidade medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

UNDERHILL, E. *Cambridge Medieval History: Decline of Empire and Papacy*. Colchester: Cambridge University Press, 1958. v. 7