



OS ESPIRITUAIS FRANCISCANOS E AS RAÍZES DA MODERNIDADE

Daniel da Fonseca Diniz¹

Paulo César Pinto de Oliveira²

RESUMO

Nos séculos XIII e XIV os *Espirituais Franciscanos* ingressam na querela política entre Papado e Sacro Império Romano. Assim, este artigo visa averiguar como os escritos filosóficos desse grupo contribuíram para que se estabelecessem rupturas na visão política medieval até então preponderante. Para tanto, contrapõe a filosofia de Tomás de Aquino, tomado como autor paradigmático do Baixo Medievo, ao pensamento franciscano, representado no século XIV por Guilherme de Ockham. Conclui-se que a posição do frade menor contraria as premissas nas quais se assentam a mentalidade política medieval, abrindo caminho para o desabrochar do Estado Moderno, fundamentado no indivíduo livre.

¹ Mestrando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com bolsa CAPES. Graduado em Direito pela Universidade Federal de Viçosa (UFV). Integrante do Grupo Internacional de Pesquisa Direitos Humanos: Raízes e Asas (UFMG).

² Doutor e Mestre em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto do Departamento de Direito da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Presidente da Comissão de Ética da Universidade Federal de Viçosa (UFV). Coordenador do Grupo de Pesquisa Herethik- Hermenêutica, Retórica e Dialética (UFV).

Palavras-chave: Espirituais Franciscanos. Guilherme de Ockham. Filosofia do Estado.

1 INTRODUÇÃO

O universo político do Ocidente Medieval no século XII é marcado por uma intensa e variável relação entre o desarticulado império e a ascendência político-jurídica da Igreja Católica. De fato, se a princípio havia uma aparente harmonia e uma notória complementariedade entre as duas instituições, com o advento do movimento Reformista Gregoriano, a partir do século XII, as pequenas frestas existentes na tessitura política se transformaram em enormes rachaduras. Fundamentado na teoria do direito divino, o Papado conclama a hierarquia suprema das ordens jurídicas: a Plenitude do Poder (*Plenitudo Potestatis*). Ao Império cabe a contestação desta estrutura, de modo que, dos séculos XII ao XIV, ambos se digladiam pela detenção da superioridade hierárquica na esfera política.

Subjacente a este conflito e a uma série de outros fatores sociais e axiológicos, nascem e crescem rapidamente as *Ordens Mendicantes*, dentre elas a dos Franciscanos, sob o pretexto de renovação espiritual entre os séculos XIII e XIV³. Esse novo movimento eclesiástico acaba integrando a disputa pelo poder político neste momento crucial e, portanto, participa ativamente da gênese de novas ideias políticas. *Assim sendo, o presente trabalho visa a averiguar os contributos filosóficos da Ordem Franciscana para a ruptura da mentalidade política do medievo entre os séculos XIII e XIV.*

No intuito de desenvolver sua temática, o texto se divide em três partes. Em um primeiro momento, introduz brevemente a filosofia política de Tomás de Aquino, representante da Escola Dominicana, tomado aqui como autor sintético da mentalidade do Baixo Medievo⁴.

³ Como explica Le Goff, sabe-se que existem distintas ordens mendicantes, amparadas em diferentes propostas. Entretanto, elas são encabeçadas por duas: a Ordem dos Irmãos Pregadores (Ordem de São Domingos, ou ainda dominicana) e a Ordem dos Frades Menores (Ordem de São Francisco, ou franciscana) que, por ser objeto central do presente escrito, será tomada em especial atenção. (Le Goff, 1996.)

⁴ Esta escolha por Tomás de Aquino se justifica por distintos fatores. Primeiramente, como explica De Boni, o Santo foi declarado doutor oficial da ordem dominicana em diversos capítulos gerais, tornando-se o cânon de uma das principais ordens que ocupariam o cenário dos centros universitários no Baixo Medievo (De Boni, 2000, p. 318). Não menos importante são a robustez e o impacto da obra de Santo Tomás em seu tempo e nos séculos

Em seguida, dedica-se à apresentação das oposições e rupturas doutrinárias vigentes no interior da Ordem Franciscana, em especial na figura dos *Espirituais Franciscanos*, que demonstram o panorama político do momento. Por fim, identifica-se como esta facção promove fraturas na estrutura do pensamento político-filosófico clássico do Medievo, tendo como representante exemplar o franciscano Guilherme de Ockham.

2 A MENTALIDADE POLÍTICA MEDIEVAL NA ESCOLÁSTICA DOMINICANA DE TOMÁS DE AQUINO

Após a longa duração dos embates teológico-jurídico-políticos que estiveram à base da Reforma Gregoriana e o culminar da *Querela das Investiduras*, a Escolástica desponta como a corrente filosófica dominante na estrutura e no cotidiano da vida medieval do século XII, fomentada pelo exsurgir das Universidades. É no interior das disputas medievais que as contendas a respeito dos universais são desenvolvidas com maior ênfase e fôlego (Libera, 2011, p. 367-376). Assim, ao mesmo tempo que recepciona, Santo Tomás leva adiante o debate filosófico tardo-medieval.

Michel Villey assevera que na visão de Tomás de Aquino os princípios das coisas, sempre universais, são captados por um modo próprio pelo intelecto, configurando as bases para todas as ciências. Portanto, valendo-se da razão, o homem é capaz de se servir desses princípios imanentes, abstratos e universais e aplicá-los, através de sua leitura consequential, às demais esferas contingentes. Como a fé e as leis sagradas correspondem a esses princípios universais, seus conteúdos só podem ser alcançados através da razão. Desse modo, “a doutrina sagrada também se vale da razão humana: na verdade, não para provar a fé, mas para tornar de algum modo manifesto o conteúdo desta doutrina” (Villey, 2014, p. 81). Com efeito, a fé, presente na sagrada escritura e no coração dos homens, compreende ditames, que, por sua generalidade e abrangência, devem ser preenchidos através da razão, a qual aplica e transporta os preceitos para a contingência e para a particularidade das coisas materiais. Logo, é

seguintes. Por fim, como ressalta Paolo Grossi acerca da estrutura jurídica medieval, “Tomás é intérprete fiel e brilhante da mentalidade medieval” (Grossi, 2014, p. 240-242).

justamente por meio desse processo de complementação e de participação dos princípios, através da atividade da razão, que se faz possível construir a coordenação participativa de todos os tipos de lei, a saber: Lei Eterna, Lei Natural, Lei Humana e Lei Divina.

A Lei Eterna, que diz respeito à ordem instituída por Deus, é responsável pela regência de todo o mundo. Fruto do intelecto divino, contém a totalidade da criação, englobando mesmo os seres ainda não existentes e atribuindo-lhes, desde logo, finalidades e, nesse sentido, estabelecendo o destino derradeiro do universo: retornar à unidade de Deus. Portanto, Trata-se de uma lei imutável, perfeita e universal cujo princípio e fim, ou cujo bem, é o mesmo: Deus, alfa e ômega do universo⁵. A ideia da Lei Eterna representa, nesses termos, a recepção do cosmos do pensamento grego para a filosofia do Aquinense, agora transplantada para a esfera do Deus Cristão (Bastit, 2010, p. 75-77).

Por seu turno, a racionalidade e a finalidade pretendida pelo criador se manifestam também na criação através da Lei Natural. A cada espécie é atribuída sua lei, isto é, um movimento próprio que impele a criatura para um determinado fim ou bem particular. As coisas podem ser, neste sentido, *causas segundas do devir do mundo*, e, através de seu movimento específico, integram a totalidade absoluta do plano da ordem divina, participando assim da Lei Eterna. Dessa forma, os homens, enquanto vinculados a essa esfera natural, possuem por seu modo próprio a razão, que os instrui a perseguir o bem e a evitar o mal. Por conseguinte, devem buscar desenvolvê-la plenamente, efetivando seus fins e suas virtudes e assim cumprindo a sua Lei Natural (Villey, 2014, p. 94-96).

Pelo fato de a Lei Natural ser ampla e genérica (fazer o bem e evitar o mal), surge a necessidade de a Lei Humana lhe conceder concreção histórica. Tendo por fonte um ditame ainda generalista dos princípios naturais e eternos, que valem para toda universalidade dos seres, a razão deve ser a responsável por materializar e efetivar a aplicação desses princípios nas contingências. Isso porque, para o Aquinate, o particular, fadado ao movimento da matéria, não pode ser captado pela inteligência, mas apenas as categorias universais o seriam. Contudo, os universais não são plenamente reais. Assim ensina Bastit, a respeito da razão humana em Tomás de Aquino:

⁵ Nas palavras do próprio Santo Tomás: “Além disso, o fim das coisas corresponde a seu princípio. Com efeito, Deus é ao mesmo tempo princípio e fim das coisas” (Aquino, Suma Teológica. I q. 90 a 3, 2012).

[...] ela recebe da lei eterna apenas um conhecimento limitado a princípios [...] Tudo o que é da ordem do singular, das decisões particulares, não é diretamente conhecido por esses princípios, se bem que na lei eterna o encadeamento de todas as causas e todos os efeitos singulares seja conhecido. Mas o homem não conhece diretamente os singulares, deve voltar a eles a partir do universal (Bastit, 2010, p.84-85).

A Lei Humana, portanto, é aquela que tem por finalidade adaptar a aplicabilidade do universal ao particular e mutável da comunidade terrena onde se encontra verdadeiramente o homem, ainda que em estágio passageiro. Dessa forma, a lei serve como mediadora, valendo-se dos princípios abstratos organizados nas ordens universais para reencontrar o indivíduo através da aplicação dos silogismos da razão. Neste mesmo sentido, a Lei Humana não é um mal necessário, tal como propunham as doutrinas correntes cunhadas no Alto Medievo, é antes uma exigência da Lei Eterna e da Lei Natural para efetivação da ordem querida por Deus (Bastit, 2010, p.85-87). Cabe ao legislador seguir a razão para determinar o justo e evitar os desvios da vontade corrompida do homem.

Por fim, a Lei Divina tem como gênese a revelação, primeiro do Antigo e, em seguida, do Novo Testamento. Portanto, a Lei Divina dispensa explicação, ela simplesmente é por uma exigência da fé, advinda pela via sacra (Villey, 2014, p. 96). Quanto à Lei Natural, a revelação divina vem confirmar seus ditames e, para além disso, demonstrar a existência de uma finalidade sobrenatural a qual transcende a sua própria ordem. Com relação à Lei Humana, a Lei Divina se apresenta como complemento que, na escuridão de acesso pleno à Lei Natural, serve para esclarecer ou confirmar com mais certeza os preceitos dos homens, afinal sua razão é limitada em decorrência do pecado original (Bastit, 2010, p. 88-91). Assim, de modo paralelo, se por motivo de ser uma lei da razão, a lei dos homens busca o justo, o mandamento divino, por sua origem, dita o dever.

De fato, o justo para o Doutor Angélico retoma a acepção aristotélica, é virtude, e, portanto, contém os três elementos essenciais a todas elas, a saber: é um hábito; que propõe um agir; com finalidade de alcançar um bem. A nota específica do justo, isto é, seu bem, é a efetivação da igualdade para com o outro (Salgado, 2018, p. 235-236). Portanto, conclui Villey que em Tomás de Aquino:

Toda justiça postula que os termos da relação sejam comensuráveis, comportem alguma igualdade. Não há justiça propriamente dita entre homem e Deus. As únicas relações de que a justiça é guardiã ligam os seres humanos na vida social⁶. A expressão “justiça social” é pleonasma (Villey, 2014, p. 121).

Assim sendo, em substituição a uma antiga concepção do Estado originário do pecado pregada pelo Agostinismo Político, em Tomás de Aquino o político é, por excelência, o espaço de efetivação do justo (Souza, 1995, p. 61-89). O homem, tal como em Aristóteles, é inclinado naturalmente à vida política e possui, para além da salvação supratemporal, essa finalidade. De fato, a comunidade organizada é a grande responsável por dirimir os apetites e os desejos em busca do bem comum, a realização plena das potencialidades dos homens (Salgado, 2011, p. 124-125). Logo, o grande mestre escolástico sedimenta, através da releitura aristotélica dos dogmas cristãos, uma valorização da vida política no cenário do Baixo Medievo e, em oposição à hierocracia papal, ao Agostinismo Político e à visão pessimista do homem, defende a possibilidade de estruturação de um governo pela própria razão da humanidade e, por conseguinte, a autonomia dos poderes. Para Phillipe Almeida:

Na história da salvação, Agostinho deposita todas as suas expectativas na Graça de Deus, enquanto Tomás de Aquino salienta a importância da ação humana. O Aquinatense defende, contra o Agostianismo Político, que o pecado original não corrompeu por inteiro o ser humano, de sorte que a graça vem apenas para completar o labor da natureza. O pensamento do dominicano Tomás de Aquino é o reflexo de uma era que reconhece o homem como co-criador do universo, vendo no engajamento histórico um elemento crucial para que se concretize o Segundo Advento de Cristo (Almeida, 2013, p. 167)

⁶ De fato, recepcionando o ideal de justiça como igualdade, para o Aquinate aquilo que se realiza para Deus é o dever, pois não seria possível jamais lhe dar tudo aquilo que nos foi dado. (Aquino, *Suma Teológica*. II-II q. 57 a.1., 2012) “Deve-se dizer que a justiça implica igualdade. Ora, como não podemos retribuir a Deus o equivalente ao que dele recebemos, não podemos, consequentemente, dar-lhe o que é justo, no sentido perfeito da palavra, por isso, a Lei divina não se diz propriamente o direito, mas o dever sagrado, pois basta que demos aquilo que podemos.” e [...] “é próprio à justiça ordenar o homem no que diz respeito a outrem [...] com efeito, temos por justo em nosso agir aquilo que corresponde ao outro [...]”.

Apesar desta intensa mudança, cumpre ressaltar que o pensamento de Santo Tomás não deve ser interpretado como aquele projetado na Modernidade. Enquanto fiel medievalista, não há no Doutor Angélico o engrandecimento do indivíduo a ponto de separá-lo da comunidade, tampouco é defendida a supressão plena da relação entre os poderes eclesiástico e político. De fato, para Grossi:

Tomás é interprete fiel e brilhante da mentalidade medieval, expressão elevadíssima da capacidade de sistematização de pensamento chega ao cerne do problema quando reconhece a *perfectio*, ou seja, a autonomia, somente na macrocomunidade, na *civitas*; quando contrapõe a fragilidade, a não autonomia de cada indivíduo [...] (Grossi, 2014, p. 241).

Ato contínuo, Souza, compreendendo Tomás de Aquino como continuador do pensamento medieval, afirma que, apesar de reconhecer a elevação do debate político e a divisão dos poderes, o mestre escolástico defende a existência da perene tensão entre o sacro e o profano devido à ordenação das distintas realidades à unidade de Deus, possibilitando ao Papa algumas hipóteses de interferir no poder secular (Souza, 1997, p. 68 e 146-147). Portanto, embora inovador, Santo Tomás ainda possui como herança a visão hierárquica e unitária do neoplatonismo cristão.

Assim, fundamentada nos escritos do Doutor Angélico, aduz Karine Salgado que:

A submissão da lei do Estado na hierarquia legal já adianta a postura de Santo Tomás sobre a relação entre o poder temporal e a Igreja, a quem é garantida supremacia perante aquele e a quem é garantido o governo de todos os cristãos por meio do governo dos príncipes. Ao papa está assegurada a suprema jurisdição. A postura de Santo Tomás não é radical como pode parecer a primeira vista, ao contrário, busca um equilíbrio perfeitamente possível a partir da consideração da dualidade de fins. Assim, o Estado cuida da finalidade que lhe é atinente e tem certa autonomia em relação a ela, ao passo que a Igreja cuida de um fim maior, a finalidade última do homem, apropriada a toda cristandade – e não a Estados específicos – e hierarquicamente superior a qualquer outro objetivo. Nesta seara, o Estado encontra-se subordinado à Igreja, em outras palavras, esta tem supremacia no tocante a todas as questões concernentes à finalidade maior do homem (Salgado, 2011, p. 130).

Dessa forma, mesmo sendo defensor de uma divisão entre os poderes do Papa e do Império, há uma continuidade da mentalidade medieval em Tomás de Aquino que, segundo a ótica de Michel Bastit, está presente na concepção da Lei Eterna que acopla a totalidade cósmica do universo. Posto isso, a estrutura jurídica moderna, em oposição à medieval, pode ser lida a partir do processo de transferência de conteúdo dessa Lei Eterna para a Lei capaz de conceder ao homem a autonomia divina, a Lei Humana⁷. Esse movimento, ainda segundo o jusfilósofo francês, tem como um dos pontos de irrupção o pensamento cunhado pelos frades menores⁸ (Bastit, 2010, p.77-78).

3 DA FORMAÇÃO DA ORDEM DOS FRADES MENORES AO EMBATE POLÍTICO

A Ordem dos Frades Menores encontra-se, desde a sua fundação, imersa na disputa política entre os partidários do Papa e os do Imperador. Como explica Aguiar, São Francisco, fundador da Ordem, conviveu em sua juventude com o embate entre Guelfos e Gibelinos⁹ na cidade de Assis (Aguiar, 2010, p. 22-23).

Nada obstante, a pregação originária pretendida por Francisco em nada se volta à oposição do poder papal. Na verdade, é direcionada numa mística da busca pelo supratemporal. Assim, a regra a ser seguida é a da penitência, um novo ideal de imitação de Cristo: os homens deviam repetir o salvador em seu martírio, não em sua glória como os reis do mundo. Os frades da Ordem devem ser os menores entre os homens e obedecer às autoridades instituídas, sendo o próprio processo de humilhação da corporeidade etapa da salvação.

Conforme aponta Falbel (1995), a fraternidade é inspirada a princípio em três trechos do Evangelho propostos por Francisco, que certamente foram a chave para instituição da regra

⁷ Semelhante raciocínio pode ser extraído da ótica hegeliana de Joaquim Carlos Salgado, que vê, em negação a representação do absoluto na figura divina no Medievo, a ascensão ou apoteose da razão humana na Ilustração, cujo resultado é o endeusamento da liberdade absoluta (Salgado, 1996, p. 67-68).

⁸ Esta também é a compreensão de Paolo Grossi (Grossi, 2014, p. 242).

⁹ Estas são as facções políticas rivais que surgiram durante a Idade Média, especialmente durante os séculos XII e XIII. Os Guelfos eram partidários do papado e apoiavam a autoridade do Papa. Os Gibelinos, por outro lado, eram partidários do Império Romano-Germânico.

da Ordem: “Se queres ser perfeito, vai, vende teus bens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu” (Bíblia, Mt, 19,21); “Se alguém quiser vir após mim, renuncie a si mesmo, tome sua cruz e siga-me” (Bíblia, Mt, 16,24); “ordenou-lhes que não levassem coisa alguma para o caminho” (Bíblia, Lc, 9,3). Ademais, quanto ao vínculo e à necessidade de obediência à Santa Sé, a regra da Ordem aprovada em 1221 prevê: “frei Francisco e quem for cabeça desta ordem promete obediência e reverência ao Papa Inocêncio e seus sucessores. E os outros frades estão obrigados a obedecer a frei Francisco e aos seus sucessores” (Falbel, 1995, p. 11-12).

Entretanto, a espiritualização e a formação de uma consciência religiosa apartada da mentalidade hierárquica da Igreja, por si só, é o primeiro grande desafio ao momento de domínio secular vivenciado pela Santa Sé. A pregação franciscana — aliada à dominicana — voltava-se para a subjetividade íntima do homem, a esfera da consciência. Assim, dispõe Kantorowicz que:

A devoção oficial e popular, após a era de são Francisco, tornava-se mais espiritualizada e ao mesmo tempo mais material e, concomitantemente ocorria uma transformação evasiva, ainda que bem diferente, nos conceitos cristológicos. A relação do homem com Deus afastava-se do “realismo” do mistério centrado no objeto, para a bruma interior do misticismo centrado no sujeito, característico do baixo medievo (Kantorowicz, 1998, p.75).

Desse modo, a proposta da Ordem acaba por se desencontrar com a mentalidade secular da Santa Sé, defendendo o retorno à vida cristã embrionária em detrimento da estrutura de poder proposta pelo Papado dos séculos XIII a XIV. Assim, a obediência pretendida pelo Papa Inocêncio III ao aprovar a regra é colocada em questão devido às divergências que surgem no interior da Ordem Mendicante, bem como devido à postura da Santa Sé quanto à gestão de si própria. Com efeito, a grande cisão e a contestação aos ditames papais ocorrem especialmente na figura dos chamados *Espirituais Franciscanos*, os quais visam o cumprimento ortodoxo da proposta do fundador e, paulatinamente, apresentam-se no interior dos ciclos intelectuais medievais contestando a interferência do Papado nas questões seculares.

A origem desse grupo resulta de uma profunda instabilidade no interior da Ordem dos Frades Menores que começa sobretudo após o falecimento do fundador, em 03 de outubro de

1226, especialmente quando os frades passam a ser coordenados por Elias de Cortona, pois, conforme afirma Falbel:

Segundo a tradição estabelecida na historiografia da Ordem Franciscana, Elias de Cortona é acusado de trair os ideais de São Francisco, na condição de ministro geral que introduziu inovações tais que levaram ao conflito de facções que mais tarde ia se desenvolver dentro da ordem (Falbel, 1995, p. 31).

Ainda segundo Falbel, alguns frades, chamados de *Cesarenos*, pois liderados por Cesário de Spira, opuseram-se às proposições de Elias. Entretanto, no ano de 1236, esses Cesarenos são dispersados em diversas províncias, e seu líder é mantido em cárcere até seu falecimento (Falbel, 1995, p. 105). Consequentemente, a partir dessa divergência são instituídos grupos entre esses frades perseguidos os quais, contra uma suposta flexibilização da regra da Ordem, propõem o estrito cumprimento do legado de Francisco de Assis. Desse modo, constrói-se uma divergência doutrinário-axiológica que se articula no interior da própria Ordem entre aqueles que veem a necessidade de uma interpretação mais abrandada da norma e os mais ortodoxos: conventuais e espirituais¹⁰, respectivamente.

Assim, após o Generalato de Elias, que começa a delinear a cisão entre as duas correntes, o trabalho dos ministros gerais se volta à contenção e à conciliação dessas divergências, cada vez mais profundas (Falbel, 1995, p. 84-85). Destaca-se o frade João Boaventura, eleito ministro geral da Ordem em 1265 e guia da regra concebida pelo Papado durante intensas controvérsias entre os franciscanos. Conforme os escritos do ilustre pensador de Bagnoregio, os frades menores deveriam viver apenas com o necessário, renunciando à propriedade, à posse, ao usufruto e detendo apenas o *simplex usus facti* (uso simples): o uso das

¹⁰ Sobre o tema consultar o verbete “conventuais” em: (Loyn, 1979,). Para Falbel, estes seguidores que defendiam uma maior ortodoxia são influenciados também pelo pensamento teológico filosófico de Joaquim de Fiore, e, por conta dele, acabariam por receber a titulação de espirituais. Há na filosofia joaquimita uma periodização histórica tripartite do mundo que se manifesta no mistério da trindade. Esta escatologia penetra na Ordem Franciscana sobretudo nas figuras dos frades Hugo de Digne e do ministro geral entre os anos de 1247 e 1257, João de Parma. Através de algumas das releituras dos tratados de Joaquim de Fiore pelos chamados joaquimitas, passa-se a defender que o momento escatológico final ou a fase do espírito, é representado também numa visão trinitária nas figuras de: Joaquim, São Domingos e São Francisco de Assis; o profeta e os instituidores das duas maiores ordens mendicantes. Estas ordens seriam as responsáveis por gerar a igreja espiritual sobre a igreja carnal, daí o termo espiritual passar a designar justamente a facção franciscana que demanda o cumprimento mais absoluto da ordem (Falbel, 1995, p. 41-77).

coisas imprescindíveis para a sobrevivência das criaturas. Neste sentido, a ideia era permitir o uso, desde que de forma limitada (Coleman, 2008, p. 635-636).

A posição de Boaventura é consolidada na Bula *Exiit qui seminat* (Saiu aquele que semeou), de 14 de agosto de 1279, proposta por Nicolau III, Papa entre os anos de 1277 e 1280. Segundo esse documento, restava declarada a absoluta pobreza de Cristo e dos apóstolos, o que assegura a coerência evangélica da doutrina dos Espirituais Franciscanos. Por outro lado, contrariando os anseios desta facção mais ortodoxa, a Ordem fica autorizada a recolher donativos para alimentar os doentes, comprar livros, vestimentas e o necessário para a subsistência conforme o uso simples (Zanella, 2013 p. 203; Coleman, 2008, p. 635-636).

De certo modo permissiva, a observância da regra imposta logo apresenta novos desvios. Segundo Falbel, após a morte de Boaventura, em 1274, foram eleitos diversos ministros gerais que, exercendo mandatos curtíssimos, não conseguiam articular os mandamentos propostos pela bula (Falbel, 1995, p. 111). Assim, com o aprofundar dos embates entre os espirituais e a ordem franciscana, a problemática é elevada a esfera papal e política do palco medieval.

Durante o controvertido papado de cinco meses de Celestino V¹¹, que sobe à Cátedra de Pedro em 1293, as disputas para com os frades são brevemente suspensas. Simpatizante dos ideais da ortodoxia franciscana, o Papa permitiu aos espirituais que se separassem da ordem. Nada obstante, com sua renúncia, seguida da polêmica ascensão do infame papa Bonifácio VIII, a ordem enfrenta mais uma vez novos conflitos. Para Souza Neto:

A eleição de Bonifácio VIII, após a renúncia de Celestino V, significou o conflito aberto entre os Espirituais e o papado. Este Papa retirou-lhes a aprovação, fazendo-os retornar à ordem franciscana, sob a jurisdição do Ministro Geral da ordem. Entretanto, os Espirituais, bem como muitos membros do clero, não aceitavam sua eleição, uma vez que a renúncia de Celestino ficara repleta de mistérios, tendo sido considerada por muitos como inválida (Souza Neto, 2017. p. 232)

¹¹ Sobre as controvérsias do papado de Celestino V e sua permissividade para com os espirituais, verbatim “Celestino V” em (Loyn, 1997,).

O papado avinhonense de Clemente V que, entre os anos 1305-1314, sucedeu o pontificado de Bonifácio VIII, é marcado por nova tentativa de conciliação entre os espirituais e a Ordem dos Frades Menores. Segundo Falbel, nesta época o grupo espiritual tinha o desejo de restituir novamente sua ordem própria, postura que não é aprovada pela Santa Sé. Contudo, Clemente V, com a publicação da bula *Exivi de Paradiso* (Vindo do Paraíso), em 06 de maio de 1312, busca atender às demandas dos espirituais e propõe uma postura permissiva em relação aos limites de cumprimento dos conselhos evangélicos de Francisco, concedendo a possibilidade de coexistência entre conventuais e espirituais. Determina, por fim, que a Ordem dos Frades Menores escolhesse ministros gerais que fossem prudentes para com as demandas dos distintos grupos franciscanos (Falbel, 1995, p. 143-145). Entretanto, seus esforços não foram suficientes para efetivamente reintegrar os dois grupos em sua plenitude. Com a morte de Clemente V, em 20 de abril de 1314, um novo ciclo de querelas políticas tem início.

Após uma longa vacância da Cátedra de Pedro, no dia 07 de agosto de 1316, assumia Pedro Jacques Duèze, que toma o nome de João XXII. Com a imposição de três Bulas, o novo papa busca desarticular o movimento franciscano espiritual: a primeira, *Quorundam Exigit* (Requer algumas coisas), proposta em 07 de outubro de 1317, autorizava o armazenamento de grãos e de vinho, além de instituir a proibição ao uso de hábitos remendados, vestimenta característica dos espirituais; as outras duas bulas, *Sancta Romana et Universalis Ecclesia* (Santa Igreja Romana e Universal) e *Gloriosam Ecclesiam* (Igreja Gloriosa), de 30 de dezembro de 1317 e de 23 de janeiro de 1318, respectivamente, condenam e instauram a perseguição dos diversos grupos espirituais espalhados pelo território cristão (Falbel, 1995, p. 157-158).

Disposto a encerrar a qualquer custo a querela dos espirituais na Ordem Franciscana e subsidiado nestas três Bulas, João XXII procede inquérito e aprisiona diversos frades menores. Em 07 de maio de 1318, quatro membros são sentenciados de morte: João Barrani, Deodato Michelis, Guilherme Santoni e Poncius Rocha são queimados vivos e se tornam os mártires do movimento espiritual. Após esse episódio os frades se afastam profundamente da Igreja e passam a tomar João XXII como herético, apontando-o como o próprio anunciador do anticristo de uma Igreja Carnal que devia ser superada pela Igreja Espiritual¹². Por outro lado, atentando

¹² Tal como preconiza a doutrina joaquimita recepcionada pelos membros da ordem.

contra a unidade da Igreja ao questionar o Pontífice, os espirituais são perseguidos cada vez mais, e diversos são submetidos ao cárcere (Falbel, 1995, p. 147, 152-156 e 161).

Após inúmeras outras desavenças, o grande embate entre o Papado de João XXII e os espirituais se aprofunda com a publicação de novas Bulas, dentre elas a *Quia Nonnunquam* (Porque às vezes), de 26 de março de 1322, que possibilitava ao Papa modificar os decretos de seus antecessores. Consequentemente, desfazendo o trabalho de Nicolau III, responsável por sedimentar a doutrina do uso simples. Seguidamente, com as bulas *Ad Conditorem Canonum* (Ao Fundador dos Cânones), de 8 de dezembro de 1322, e *Cum inter nonnullos* (Quando entre alguns), de 12 de novembro de 1323, João XXII decreta que o uso, em sua forma mais simples, implica ainda em certo grau de propriedade. Portanto, Cristo, os apóstolos e também os frades menores possuíam bens. Com efeito, condena como herética a doutrina dos espirituais, consubstanciada na ideia de que a propriedade é consequência do pecado original e, por isso, Cristo havia renunciado a todas elas, inclusive ao próprio corpo, entregue ao sacrifício quando redimiu a humanidade (Falbel, 1995, p. 166-169).

Neste contexto de perseguição aos espirituais, o então ministro geral da Ordem dos Frades Menores, Miguel de Cesena, endossado por Guilherme de Ockham e outros frades, posiciona-se contra os decretos papais. Assim, acabam condenados, excomungados e presos em Avignon.

Noutra frente da ofensiva contra o Papado se encontra o recém-eleito Imperador Luís da Baviera. Para Magalhães, o Papado, em Avignon, converte os tributos percebidos das regiões inglesas e germânicas em políticas de interesse do reino francês, o que gera uma profunda instabilidade e insatisfação dos demais reinos (Magalhães, 2008, p. 227-229). Sendo assim, após eleito, Luís confronta os anseios políticos do Papa, partidário de seu opositor, e decreta o pontífice como herege. Posteriormente, o Imperador Luís é coroado em Roma em abril de 1328. Segundo narra Falbel, no mês seguinte, capitaneados por Miguel de Cesena, os espirituais que haviam sido condenados e presos fogem para Pisa, onde encontram a proteção do Imperador da Baviera (Falbel, 1995, p.171-172).

Com isso, o destino do Império e dos Espirituais Franciscanos se entrecruza formando um grande nó. É neste momento que se fabrica a lendária frase atribuída a Guilherme de Ockham: “Imperador, defende-me com a espada e eu te defenderei com a pena”. Verídica ou não, o enunciado se torna a sina da relação entre o frade menor e o Imperador germânico. Por

consequente, acolhido e protegido contra a perseguição papal, os escritos do franciscano Guilherme de Ockham passam a ser destinados às duas questões que se embaralham na sua experiência de vida: a defesa da pobreza franciscana e, agora, da legitimidade do poder imperial de Luís da Baviera frente ao Papado.

4 GUILHERME DE OCKHAM E A FILOSOFIA POLÍTICA FRANCISCANA

Segundo Falbel, o ponto de chegada da leitura política da disputa entre o poder espiritual e temporal sob a lente dos frades menores é representado por Guilherme de Ockham. Isso porque, ainda segundo o autor, existe no pensamento medieval a concepção de unidade entre mundo e Igreja, fundamentada na ideia de que Deus criou todas as coisas em um único princípio, inviabilizando a plena separação dos poderes de modo a deixá-los completamente autônomos (Falbel, 1995, p. 182). De fato, identifica-se no Baixo Medievo e no interior da Escolástica, a despeito da valorização política e racional do homem, uma perene tensão entre o sacro e o profano. Dessa forma, apesar da divisão procedida entre as esferas e finalidade dos poderes temporal e sacro, no pensamento de Tomás de Aquino, é notável a existência de uma constante relação e compromisso com a unidade instituída e querida por Deus, manifestada na natureza da criação.

Portanto, para uma efetiva reestruturação do pensamento político era necessária a ruptura de um substrato filosófico teológico que permeia todo o universo medial. Segundo José Carlos Estêvão, essa reorganização é articulada nos escritos do frade menor: Guilherme de Ockham (Estêvão, 2014, p. 05-27). Similarmente, de acordo com Gilson, essa mudança se dá pela acentuação da divergência entre a filosofia e a teologia, de forma já prevista por Duns Scott no século XIII e levada a termo por Ockham (Gilson, 1995, p.795).

Conforme ressalta Gilson, a revolução no interior da discussão medieval acerca dos universais é promovida pela filosofia de Duns Scott. Como desdobramento da tese da primazia da vontade de Deus sobre o intelecto, em oposição ao tomismo, Scott afirma que a existência de Deus só pode ser pressuposta de modo anterior a experiência, e não por meio da regressão de efeito à causa. Isso porque a vontade de Deus é a própria causa do possível – Deus posiciona

as essências, encontrando-se acima delas. Com efeito, a pergunta acerca das motivações da vontade de Deus não faz sentido no interior da metafísica de Scott. (Gilson, 1995, p. 743-746).

Seguindo as teses de Duns Scott, Guilherme de Ockham investiga os modos pelos quais o processo de conhecimento se estabelece. Para Ockham, só é obrigatoriamente válido o fato evidentemente demonstrável. A prova da existência deve ser imediata, intuitiva e, por conseguinte, nunca abstrata. Com efeito, o conhecimento sensível, voltado às substâncias particulares, individuais, é o único seguro na tarefa de delinear existências. Assim, Gilson assevera que, em oposição a Tomás de Aquino, para quem a inteligência teria por objeto o geral atribuindo certo realismo ao universal, Ockham segue as pegadas de Duns Scott de modo a não ser possível investigar e determinar os princípios universais, entre eles: Deus (Gilson, 1995, p. 798-809). Nesta lógica, é operada a cisão plena entre fé e razão:

Somos incapazes de demonstrar que ele (Deus) seja o ser supremo, ou que seja onipotente; não sabemos tampouco, de ciência certa, se Deus conhece ou não conhece, quer ou não quer os seres exteriores a ele; nada nos permite tampouco afirmar que ele seja a causa mediata ou imediata das ações exercidas pelas criaturas. Todas estas afirmações são certas do ponto de vista da fé, e a razão não as contradiz de modo algum, mas só pode proporcionar probabilidades em seu favor e não seria capaz de nos dar sua demonstração (Gilson, 1995, p. 809-810).

Como consequência, segundo ensina Eric Voegelin, Guilherme de Ockham é também o primeiro a construir uma posição religiosa estritamente fideísta. Nesse sentido, aceita que o dogma é racionalmente incompreensível e deve ser acatado num ato de fé, trabalhado no homem por um milagre de Deus (Voegelin, 2013. p.128). Portanto, no pensamento do frade franciscano se pavimenta, desde logo, a estrutura de uma divisão da esfera da fé e da razão, do profano e do sagrado, do reino e do sacerdócio, o qual se manifestará com o advento do Estado Moderno, especificamente na teoria política das razões de Estado¹³.

As consequências da ruptura metafísico-estrutural promovida por Ockham são ainda mais profundas quando transplantadas aos aspectos morais e jurídicos. Suprimidas todas as essências inteligíveis, dentre elas os ditames universais e a conseguinte vinculação de Deus para

¹³ Cumpre ressaltar que, para Souza, nos escritos de Guilherme de Ockham ainda restariam algumas hipóteses de atuação do poder papal na esfera temporal (Cf. SOUZA, 2012, p. 66-68).

com um projeto político-moral, surge, no pensamento do frade menor, a arbitrariedade ilimitada do poder divino. De fato, o ponto central nos escritos teológicos do franciscano é a vontade onipotente de Deus: “O ódio a Deus, o roubo e o adultério são maus devido ao preceito divino que os proíbe, mas teriam sido atos meritórios se a lei de Deus no-los houvessem prescrito” (Gilson, 1995, p. 811).

Portanto, como explica Voegelin, a ordem do mundo para Guilherme de Ockham, a exemplo do que foi concebido por Duns Scott, não é uma revelação da razão eterna, mas antes um mandamento potestativo de Deus. Por sua vez, Ele não se submete a nenhuma outra instância superior e pode interferir e alterar o curso previsto dos eventos, valendo-se de um ato criativo livre (Voegelin, 2013, p.127). Nesse sentido, ensina Bastit que:

Ockham desenvolveu uma doutrina filosófica segundo a qual a realidade fica a um só tempo explodida e esvaziada de qualquer finalidade. Entre os diversos aspectos da realidade permanecem apenas oposições e lutas que só cessam, momentaneamente, aliás, sob a ação de uma força que reconstrói esse mundo dissociado (Bastit, 2010, p. 299-300).

Diante disso, as finalidades da lei e da autoridade se reformulam: dedicam-se, agora, a reconstruir um mundo em fragmentação e a estabelecer uma ordem que, segundo a abordagem do frade menor, inexistia, sendo construída pelo ato livre do poder: a vontade.

Além disso, pode-se afirmar que o esfacelamento radical dos universais proposto pela via nominalista de Ockham apresenta outra faceta: a existência única do particular, do homem em sua singularidade, em oposição à artificialidade da abstração das comunidades. Portanto, *trata-se da descoberta do indivíduo enquanto princípio e fundamento de qualquer ordem ou universalidade*, assim, o Corpo Místico da Igreja nada mais é que a integração desses sujeitos unitários dotados de vontade. Dessa forma, como conclui Bastit: “o Império vem a ser o produto da vontade dos indivíduos que o constituem, por conseguinte, uma realidade independente da Igreja, sobre a qual o Papa não pode ter direito” (Bastit, 2010, p. 295).

Com efeito, o poder temporal e espiritual legado ao Papa não deriva diretamente de Deus, mas, na verdade, é adquirido por consentimento humano e pela submissão voluntária dos fiéis - estes sim são os únicos verdadeiramente dotados de poder e, mais que isso, existência

comprovável (Voegelin, 2013, p. 144). Igualmente o Imperador recebe seu governo diretamente desses indivíduos. Devido a esse novo fundamento, para Ockham, é vedado a qualquer instituição exercer a plenitude do poder, como explica Souza:

O Invincibilis Doctor declara enfaticamente que ninguém exerça a plenitude do poder sobre pessoas livres, nem os pais sobre os filhos, nem os maridos sobre suas esposas, nem os governantes para com seus súditos, a não ser que eles considerem filhos, esposas e súditos como servos e exerçam um governo despótico sobre estes últimos e os governem em proveito próprio [...] (Souza, 2012, p. 61).

Um governo reto, portanto, é exercido sobre pessoas livres, que também possuem direitos inalienáveis, conquanto, nesse tipo de regime, o poder dos governantes não seja tão amplo quanto o exercido pelos déspotas ou tiranos (Souza, 2012, p. 42). Assim, em Ockham, existe uma profunda liberdade natural atrelada ao indivíduo, herdeiro, de vontade e de poder, à imagem e à semelhança de Deus, através da criação.

Liberdade é uma noção que Ockham traz para o âmago de sua teoria e à qual haverá de recorrer em várias ocasiões. A liberdade para ele pertence a constituição do homem, de tal modo que, como diziam seus confrades Pedro Olivi e João Duns Scotus, se o homem fosse dela privado, deixaria de ser homem. O homem preferiria a aniquilação a ser reduzido a uma existência animal, dizia Olivi, ao que Scotus acrescentava: que o homem, por vezes, deseja a morte ou ser assassinado a viver em escravidão ou situação semelhante. Ela constitui, portanto, um direito pré-estatal e pré-ecclesial do indivíduo e do cristão e, como tal, não pode ser tangida por leis positivas de nenhuma providência (De Boni, 2006, p. 125-126).

Essa talvez seja a maior herança da escola franciscana, levada às últimas consequências por Guilherme de Ockham: a articulação da legitimidade do poder político através de um princípio de liberdade atrelado ao indivíduo¹⁴.

¹⁴ O termo princípio de liberdade é utilizado por De Boni (2006, p.125-126)

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de Guilherme de Ockham altera o eixo da filosofia comumente desenvolvida no Medievo. O indivíduo torna-se o centro emanente de toda estrutura política, que se funda na artificialidade de uma união promovida pela vontade dos particulares.

Vislumbrada a partir de suas contribuições práticas às gerações vindouras, os escritos políticos do frade franciscano se aproximam profundamente das concepções cunhadas por outros medievalistas que discutirão a questão da divisão entre o reino e o sacerdócio durante o século XIV. Os caminhos palmilhados por Guilherme de Ockham rompem de forma inapagável com a estrutura tradicional-escolástica do pensamento e da mentalidade medievais justamente por contribuir para a descoberta do indivíduo como princípio e fundamento da comunidade política e eclesiástica.

O grande legado do pensamento de Ockham é, *nesse sentido, filosófico*. Sua obra representa uma ruptura com a tradição medieval, sendo, portanto, o ponto de chegada não apenas da mentalidade da Escola Franciscana, mas de uma verdadeira antropologia do indivíduo, da acentuação do elemento volitivo que anuncia a via moderna, em suma: uma ruptura metafísica com o cosmos ordenado que antecede e possibilita a revolução científico-política dos séculos posteriores, estabelecendo, assim, as raízes da modernidade.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Veronica Aparecida Silveira. **A construção da norma no movimento franciscano: *Regulae* e *Testamentum*** nas práticas jurídicas mendicantes. Dissertação (Mestrado em história) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. **Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da reforma gregoriana**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

AQUINO, Tomás de. **Suma teológica**. 2 ed. Trad. de Carlos Josaphat Pinto de Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012.

BASTIT, Michel. **Nascimento da lei moderna**. Trad. de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BÍBLIA. Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus Editora, 2013.

COLEMAN, Janet. Property and poverty. In: BURNS, J. H. (Org.), **The Cambridge history of medieval political thought c. 350-c. 1450**, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2010, p. 607-648

DE BONI, Luis Alberto. A escola franciscana: de Boaventura a Ockham. **Veritas**. v. 45; n. 3, p. 371-338, set. 2000. Disponível em:
<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35070/18405>> Acesso em: 9 nov. 2022.

DE BONI, Luis Alberto. O não poder do papa em Guilherme de Ockham. **Veritas**. v. 51; n. 3, p. 113-128, set. 2006. Disponível em:
<<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1834/1364>> Acesso em: 9 nov. 2022

ESTÊVÃO, José Carlos. Guilherme de Ockham e a ruptura da tradição política medieval. **Em curso**, São Carlos, vol. 1, n. 1, p. 05-27, 2014. Disponível em:
<<https://www.emcurso.ufscar.br/index.php/emcurso/article/view/2>> Acesso em: 18 ago. 2021

FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, FAESP, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Trad. de Denise Rossato. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Trad. de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. In: BERLIOZ, J. **Monges e religiosos na Idade Média**. Trad. de Teresa Pére Lisboa: Terramar, 1996. p. 227-241

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. Trad. Antônio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIBERA, Alain de. **A filosofia Medieval**. Trad. Nibolás Nyimi Campanário ; Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

LOYN, Henry R. (Org.) **Dicionário da Idade Média**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. O papado avinhonense e os poderes civis: as décadas de 30 e de 40 do século XIV a partir de três obras de Guilherme de Ockham. **História (São Paulo)**, v. 27, n. 2, p. 223–251, 2008. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/his/a/nGY949JHyPycyjgHMFgnsgg/?format=pdf&lang=pt>> Acesso em: 8 nov. 2022

SALGADO, Karine. **A filosofia da dignidade humana. Porque a essência não chegou ao conceito?**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. **A ideia de Justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade**. Belo Horizonte: Del Rey, 2018.

SOUZA NETO, C. Cardoso. **Reforma Gibelina: o concílio vaticano II à luz da filosofia do estado e da filosofia da cultura**. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SOUZA, José Antônio de C.R. de. *A plenitudo potestatis papalis* nos ‘escritos de ocasião’ de Guilherme de Ockham. **Revista da Faculdade de Letras – Série Filosofia**, v. 29, p. 31-71, 2012. Disponível em: <<https://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/article/view/119/112>> Acesso em: 9 nov. 2022.

SOUZA, José Antônio de C.R. de. **O reino de Deus e o reino dos Homens**: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

VILLEY, Michel. **Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política**. Trad. de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas. v. III: Idade Média Tardia**. Trad. de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013.

ZANELLA, Diego Carlos. O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII. **Thaumazein**, ano V, n. 11, Santa Maria, p. 195-210, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein/article/view/120>> Acesso em: 18 out. 2022.

THE SPIRITUALS FRANCISCANS AND THE ROOTS OF MODERNITY

ABSTRACT

In the 13th and 14th centuries, the Franciscan Spirituals joined the political quarrel between the Papacy and the Holy Roman Empire. This article aims to find out how the philosophical writings of this group contributed to ruptures in the prevailing medieval political vision. It opposes the philosophy of Thomas Aquinas, a paradigmatic author of the Late Medieval period, to Franciscan thought, represented by William of Ockham. It concludes that the position of the Friar Minor contradicts the premises on which the medieval political mentality is based, paving the way for the Modern State, based on the free individual.

Keywords: Franciscan Spirituals. William of Ockham. Philosophy of the State.