



Guilherme de Ockham, supremacia do poder papal, pobreza evangélica e nominalismo: história de ontem, realidade de hoje?

William of Ockham, supremacy of papal power, evangelical poverty and nominalism: yesterday's history, reality for today?

*Nilmar de Sousa Carvalho**

UFJF

*Rodrigo Portella***

UFJF

Recebido em: 07/01/2025. Aceito: 17/02/2025.

Resumo: O artigo tem por objetivo analisar algumas características do debate sobre a pobreza evangélica e a supremacia do poder papal, a partir do contexto socioeclesial e político do franciscano Guilherme de Ockham, no século XIV. No contexto em que ocorreram tais discussões, que tiveram início no século XIII, a Igreja procurou legitimar o poder pontifical como de natureza divina e, ainda para justificar a supremacia do poder espiritual sobre o poder temporal, procurou deslegitimar a prática da pobreza evangélica defendida pela Ordem fundada por Francisco de Assis. À época, a partir de um novo movimento filosófico, denominado de nominalismo, Ockham, ao defender que Cristo não teve

* Doutorando em Ciência da Religião (UFJF, 2022-2026); Mestre em Ciência da Religião (UFJF, 2020); Licenciado em História pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP, 2017); Bacharel em Filosofia pelo Centro Teológico do Maranhão (CETEMA, 1998).
E-mail: nilmarcarv@hotmail.com.

** Doutor em Ciência da Religião (UFJF, 2009). Estágio de Pós-Doutoramento na PUC Rio e Universidade do Minho, Portugal (2016). Bacharel em Teologia (Faculdades EST, São Leopoldo, RS, 1999) e Licenciado em História (Faculdade de Filosofia Santa Dorotéa – FFSD, Nova Friburgo, RJ, 1994). Professor Associado IV no Departamento de Ciência da Religião da UFJF.
E-mail: portellarodrigo1969@gmail.com.



bens, refutou os argumentos utilizados pela Igreja e procurou demonstrar que o papa não era senhor dos dois poderes (temporal e espiritual), mas apenas administrador da comunidade de fiéis. Além do mais, argumentou que os poderes espiritual e temporal são autônomos e devem ser exercidos de maneira independente. O que foi história ontem é realidade hoje? Qual o alcance e as consequências, geradas simbolicamente por este fato histórico, para a sociedade e, particularmente, para a Igreja Católica contemporânea? Tais questões estão no horizonte das reflexões do presente artigo.

Palavras-chave: *pobreza evangélica; plenitude dos poderes; Guilherme de Ockham; nominalismo.*

Abstract: *The article aims to analyze some characteristics of the debate on evangelical poverty and the supremacy of papal power, based on the socio-ecclesial and political context of the Franciscan William of Ockham, in the 14th century. In the context in which such discussions took place, which began in the 13th century, the Church sought to legitimize pontifical power as divine in nature and, even to justify the supremacy of spiritual power over temporal power, sought to delegitimize the practice of evangelical poverty defended by the Order founded by Francis of Assisi. At the time, based on a new philosophical movement called nominalism, Ockham, when defending that Christ had no goods, refuted the arguments used by the Church and sought to demonstrate that the pope was not lord of the two powers (temporal and spiritual), but just administrator of the community of believers. Furthermore, he argued that spiritual and temporal powers are autonomous and must be exercised independently. What was history yesterday is reality today? What is the scope and consequences, symbolically generated by this historical fact, for society and, particularly, for the contemporary Catholic Church? Such questions are on the horizon of the reflections in this article.*

Keywords: *evangelical poverty; plenitude of powers; William of Ockham; nominalism.*

1 Introdução

Na Europa dos séculos XII, XIII e XIV houve um esforço, sobretudo por parte da hierarquia eclesiástica, em demonstrar, teologicamente, que o poder temporal estava subordinado ao poder espiritual. Destaque para o papa Gregório VII (século XII), responsável por promover uma reforma na Igreja e defender o papado político e a concepção teocrática de poder. No século XIII, considerado a primavera da cristandade medieval, Inocêncio III (1198-1216) defendeu o “domínio cristão do mundo”. A Igreja romana alcançou poder e prestígio, por evocar a ideia de autoridade, por sua capacidade política e administrativa e por exercer, de forma absoluta, o poder papal. Descrito como o outono do poder eclesiástico, o século XIV foi marcado pela tentativa do papa João XXII em manter



a supremacia papal, e pelo surgimento das Monarquias Nacionais, bem como pelo debate sobre a separação entre os poderes temporal e espiritual.

Considerado um período de transição, foi o momento da história ocidental que sedimentou as bases teóricas que, no século seguinte, contribuíram para a discussão acerca da separação entre fé e razão. Portanto, o início de uma mudança que implicou na passagem de uma visão teocêntrica de mundo, corrente durante o medievo, para uma concepção antropocêntrica. Tal cosmovisão, que teve Ockham como um dos expoentes, foi ancorada nas ideias do nominalismo. Em oposição às verdades universais, Guilherme de Ockham defendeu que as construções epistemológicas universais não são reais, de modo que só existem entidades individuais e particulares.

O nominalismo defendido por Ockham o tornou precursor de ideias que revolucionaram o pensamento científico, filosófico, teológico e político. E, amparado por esse novo modo de pensar, defendeu o estilo de vida simples descrita na regra franciscana contra o papa João XXII. Na tentativa de manter a visão que equiparava poder e riqueza, o papa procurou demonstrar que o direito de propriedade era natural, isto é, que fora estabelecido por Deus e exercido por Adão antes da Queda. Portanto, a doutrina da pobreza era considerada herética, mas, contrários à sentença pontificia, os frades redigiram uma declaração dirigida a todos os fiéis cristãos em que reafirmava a regra escrita por Francisco de Assis como verdadeira, de acordo e em conformidade com a doutrina da Igreja.

Ockham apontou ainda que Cristo nunca quis ter para si o poder, embora reconhecesse o Império Romano como legítimo. A partir de tal assertiva, o poder concedido ao papa teria o caráter de ministério, e jamais poderia ser de dominação coercitiva e temporal. Ao instituir o ministério petrino, Cristo quis que o sucessor de Pedro fosse um administrador – e administrador no âmbito espiritual –, e não um dominador. Em suma, a autoridade do papa teria um caráter apenas pastoral e moral, e deveria estar circunscrita à comunidade dos fiéis.

Feita a síntese introdutória, é necessário dizer, relativamente à metodologia que guia a pesquisa, que por um lado, é ela preferencialmente bibliográfica, a convocar a História, Filosofia e Teologia para a discussão sobre o tema. Por outro lado, nas discussões conclusivas, lança-se mão também de olhar analítico sincrônico ao tempo presente da Igreja Católica, a buscar hermenêutica que ligue e elucidie a relação entre a herança filosófica nominalista e as formas de atuação do Papa Francisco. A opção



foi a de selecionar autores clássicos e consagrados sobre o tema – ainda que em bibliografia mais antiga –, posto que, nas três áreas epistêmicas acima citadas como convocadas para a análise no texto – e que dialogam entre si sobre o tema em tela –, o saber sobre a questão, tanto do ponto de vista histórico, como do ponto de vista filosófico-teológico, está, grosso modo, já bem assentado. Portanto a intenção do presente artigo não é, a priori, apresentar novos enfoques sobre o tema, mas, de forma propedêutica, visamos realizar abordagem sinótica/introdutória¹, oferecer, em parte conclusiva, interpretação do tema em relação às formas de ser da Igreja sob o pontificado de Francisco.

2 A discussão acerca dos dois poderes entre os séculos XII e XIV

Na Europa, entre os séculos XII e XIV, uma discussão sobre a preeminência do poder religioso sobre poder político foi objeto de estudo de filósofos e teólogos. A dialética se constituiu em torno da tentativa de legitimar o poder pontifical como de natureza divina. Houve um esforço, sobretudo por parte da hierarquia eclesiástica, em demonstrar teologicamente que o poder temporal estava subordinado ao poder espiritual (Reale; Anteseri, 1990, p. 611). Como uma espécie de hierocracia, o papa, *vicarius filii Dei*, revestiria de poderes extraordinários e através dele se constituiria todo o poder temporal. Como justificativa filosófica, os pensadores cristãos aplicaram à realidade política o princípio da metafísica neoplatônica da unidade e subordinação do imperfeito ao perfeito. A procedência do poder que, tem a sua origem em Uno/Deus, por emanações sucessivas se manifestava primeiramente ao papa e, por meio dele, se estendia para as demais autoridades profanas (De Boni, 2006, p. 114).

À época a cristandade medieval, ancorada na relação entre sociedade e Igreja, formou uma grande comunidade, cujo fundamento era a fé cristã. Igreja e Império foram descritas como duas faces de uma mesma realidade espiritual e temporal revestidas de sentido em sua realização divina, o reino de Deus. Como característica dominante dessa cristan-

¹ Em cursos de Filosofia, Teologia e História muitos estudantes não têm base clássica e geral/genérica de conhecimento sobre tais temas básicos que, para tais áreas de estudo, o artigo faz aqui circular. Revistas acadêmicas também têm a função pedagógica de oferecer, a acadêmicos, olhares sinóticos sobre temas basilares em cada área do saber, e que o sintetizem e atualizem ao final, como é feito na parte conclusiva do presente artigo.



dade, o papado adquiriu na Igreja e na sociedade um lugar de destaque à custa de repetidas lutas contra os imperadores germânicos (Comby, 1993, p. 135). A historiografia religiosa descreveu as últimas décadas do século XII e o início do século XIII como um momento em que a cultura europeia atingiu a sua maturidade, com a perfeição de forma e de qualidade da felicidade humana, coincidência dos elementos que determinaram, por assim dizer, os aspectos e as personalidades de uma sociedade profundamente religiosa. O período conhecido como idade de ouro do cristianismo, deveu-se ao projeto socioeclesial de Inocêncio III, descrito como “mais dinâmico que fascinante objeto de admiração que de amor” (Knowles; Oblenski, 1973, p. 316).

Eleito papa aos 37 anos, Inocêncio III, por meio da ideia de *Plenitudo potestatis*, via a função de papa não apenas como mero líder espiritual, mas como responsável pelos dois poderes, espiritual e temporal. O papa “está acima de todos os povos e reis para arrancar e destruir, edificar e plantar com a plenitude de poder que é mais divina que humana” (Knowles; Oblenski, 1973, p. 316). Em perspectiva:

Um papa excepcional inaugura o século: sinal da força interior e exterior que a Igreja adquire. A aposta do conflito das investiduras – a eleição dos bispos sem influência nenhuma do imperador – é plenamente ganha; a ameaça que pesava sobre a liberdade do papa, em razão dos laços da Sicília com o Império alemão, termina com a morte do último dos Hohenstaufen. O perigo da heresia também é afastado; a inquisição torna difíceis novos protestos ou contestações. Ao mesmo tempo, duas novas Ordens – franciscanos e dominicanos – oferecem-se a todos aqueles que consideram a mundanização e a falta de formação religiosa os males da época (Fröhlich, 1987, p. 99).

Entretanto, os constantes conflitos envolvendo os imperadores e o papa provocaram um substancial enfraquecimento de ambos os poderes. Na contramão, surgiram as monarquias nacionais como estados centralizados na França, Espanha, Portugal, Inglaterra, nações que, aos poucos, foram ampliando os seus poderes reais. Agora em declínio de domínio e influência temporal, a Igreja não conseguia mais imprimir a sua “plenitude” de poder junto ao novo campo de forças em ascensão, uma ruptura entre a Cúria e as nascentes forças políticas se tornaram inadiáveis.

Em um contexto mais geral, com implicação de caráter socioeconômico e anticlerical, três revoltas populares que ocorreram na França,



na Toscana e na Inglaterra demonstraram que entre os fiéis estava se formando também uma posição a favor da separação dos poderes. Elas defendiam que “a salvação é um fato interior e espiritual e que não tinha necessidade de uma estrutura de bens e poder” (Reale; Anteseri, 1990, p. 613). Tais fatos foram desencadeando, no interior da Igreja, os primeiros dissídios, assim como as novas formas de vida religiosa denominadas de mendicantes, que tiveram o apoio da Cúria romana e de alguns príncipes, como Branca de Castela (1187-1251) e Luís IX de França (1214-1270) (Le Goff, 1996, p. 230). Dentre os que se destacaram, os movimentos fundados por Francisco de Assis (1181/2-1226) e Domingo de Gusmão (1170-1221) foram os mais influentes na sociedade e Igreja de então.

Na transição entre os dois séculos, Bonifácio VIII (1294-1303), na esperança de manter o controle dos dois poderes, publicou a bula *Unam Sanctam* (1302), que corroborou as ideias de poder defendidas pelos seus antecessores, defendeu a unidade da instituição e declarou que fora da Igreja não havia salvação nem remissão dos pecados. No entanto, essa visão totalitária começou a colapsar na medida em que o contexto religioso, social e cultural dava sinal de não estar mais disposto a compartilhar de tal cosmovisão. Os príncipes e nobres das novas monarquias começaram a não aceitar a intervenção do papa em assuntos temporais em seus territórios, e também procuraram afirmar sua autoridade nas questões eclesiais em seus domínios. Para ilustrar essa inflexão entre os poderes, o conflito entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo (1285-1314), que resultou em um cisma na Igreja, conhecido como cativo de Avignon, constituiu um sinal crepuscular da concepção política do poder vigente na Igreja. Ao se opor ao papa, Filipe acusou-o de todos os vícios: “considero que o indivíduo Bonifácio não é um papa. Ele não entrou pela porta, devendo-se considerá-lo como um ladrão e um saqueador” (Comby, 1993, p. 171).

Portanto, se o século XIII foi considerado a primavera da cristandade medieval, o século XIV foi o seu outono. A separação entre os poderes parecia sem volta. Alguns imperadores não aceitavam mais o domínio político do papa, assim como alguns grupos de clérigos não acatavam mais as suas determinações. No entanto, se por um lado esse período foi descrito como de decadência (para o poder totalitário da Igreja), por outro lado iniciou-se uma nova época que se caracterizou pelo antropocentrismo. Desse modo, essa nova concepção deslocou as discussões do transcendente para o próprio ser humano, que passou a ser o protagonista de sua própria história (Comby, 1993, p. 169).



Em decorrência das transformações que ocorreram no século XIV, os conceitos acerca dos dois poderes foram redefinidos como duas sociedades autônomas, e um novo termo passou a fazer parte desse contexto, o de *espírito leigo*. Leigo no sentido de independência entre os poderes. Além do mais, a ideia de Igreja como “o grupo dos crentes”, inserida no interior da sociedade, foi ganhando corpo (Comby, 1993, p. 171).

3 Guilherme de Ockham: o nominalismo e a defesa da pobreza evangélica

Guilherme de Ockham surgiu no cenário medieval como o precursor de ideias que revolucionaram vários segmentos do pensamento científico, filosófico, teológico e político. Chamado de *príncipe dos nominalistas*, foi responsável pelo nascimento do espírito laico, voltado para o cuidado com dignidade e individualidade humana. Tal *espírito novo* foi acolhido e desenvolvido mais plenamente no período seguinte ao medieval, o Renascimento (Reale; Anteseri, 1990, p. 614). No princípio do ano de 1320, dedicou-se ao debate filosófico. Em oposição aos conceitos universais, estabeleceu-se como nominalista e inaugurou uma nova contribuição teórica à linguagem científica, que ficou conhecida como navalha de Ockham (Magalhães, 2022, p. 119).

Em linhas gerais, o nominalismo surgiu em oposição às verdades universais (realismo, particularmente o tomista). Segundo Ockham, o universal não é real, pois nenhuma coisa externa à alma, nem por si mesma, nem por outra coisa real ou simplesmente racional que se lhe acrescente, nem por qualquer forma que se considere ou entenda, é universal. Desse modo, a realidade do universal é contraditória, devendo ser excluída por ser apenas nome sem fundamento na realidade (Reale; Anteseri, 1990, p. 619), vazio de qualquer estatuto ontológico. Desse modo, durante o século XIV, na disputa entre nominalistas e realistas, o sistema de Ockham conquistou cada vez mais simpatia por não reconhecer senão a capacidade da mente em atingir a realidade. A navalha de Ockham abriu caminho para um tipo de consideração econômica da razão, que excluía do mundo e da ciência os entes e conceitos supérfluos, sobretudo, os metafísicos (Ferreira, 2016, p. 281).

De origem inglesa, nasceu em 1285, na cidade de Ockham, pequena aldeia do Condado de Surrey, a vinte milhas de Londres. Ainda jovem sentiu-se chamado à vida religiosa e procurou a Ordem dos Frades



Menores. Estudou filosofia e teologia na universidade de Oxford. Ao se tornar mestre em teologia (1318) – *baccalaureus sententiarum*, leu e comentou os quatro livros das sentenças de Pedro Lombardo, como era o costume na academia desse período (Boehner; Gilson, 1970, p. 534). No entanto, divergiu de algumas proposições. Essa postura de contestação abreviou a sua permanência na Universidade. O chanceler João de Lutterell, amigo do papa João XXII (1316-1334), colocou sob suspeita algumas das suas teses e o acusou de heresia, em 1324, junto à corte papal em Avignon (Magalhães, 2022, p. 120).

Como consequência, Ockham não obteve o título de *magister regens*, mas recebeu apenas o grau de *inceptor* – grau correspondente ao doutor que não possui cátedra universitária, também denominado *baccalaureus formatus*. Entretanto, essa informação não é conclusiva, pois em pelo menos duas fontes, dentre elas, no comentário *Appelatio* do seu confrade franciscano Miguel de Cesena, com data de 13 de abril de 1328, foi identificado como *magister* (Magalhães, 2022, p. 120).

Acusado de heresia, Ockham foi transferido para um convento da Ordem em Avignon, onde esperou pelo seu julgamento. Com a finalidade de apurar os fatos, o papa João XXII formou uma comissão chefiada por Lutterell. A investigação concluiu que do frade, no comentário ao IV Livro das Sentenças, de Pedro Lombardo (Magalhães, 2022, p. 120), das quarenta e oito teses suspeitas, sete eram heréticas, trinta e sete falsas e quatro temerárias (Reale; Antiseri, 1990, p. 614). Entretanto, nesse período, dois acontecimentos agitaram a cristandade: a discussão concernente à pobreza de Cristo e a disputa pelo poder envolvendo o pontífice e Luís da Baviera, imperador eleito do Sacro Império Romano Germânico (Ariarte, 1979, p. 97).

Por defenderem a ideia seminal da Ordem dos Frades Menores, de que Cristo não teve bens por direito, Ockham e o superior dos Frades Menores, Miguel de Cesena, foram declarados hereges pelo papa João XXII. O superior da Ordem enfrentou o papa, chamando-o de louco temerário. Em resposta ao papa, Luís de Baviera tomou a Ordem sob a sua proteção, e os frades que estavam em Avignon, respondendo processo, fugiram para junto do imperador na cidade de Pisa. Na sequência, Luís de Baviera elegeu um antipapa, o franciscano Pedro de Corbara, com o nome de Nicolau V (Ariarte, 1979, p. 98).

Todavia, contra as interpretações feitas por João XXII, no prólogo da sua obra *O brevíloquium: sobre o principado tirânico* (1988), Ockham,



em tom de lamento, afirmou: “sofro e lamento devido às iniquidades e injúrias que são assacadas contra vós todos e, em prejuízo de todo mundo, da parte daquele que se orgulha de sentar sobre a cátedra de Pedro e, por outros que, o precederam malignamente no principado tirânico”. E, ainda sobre João XXII: “o papa errava contra a razão e até interpretava erroneamente os textos sagrados e patrísticos, impondo à Igreja uma doutrina herética”.

4 A pobreza evangélica e o movimento reformista dos espirituais

A pobreza radical de Cristo foi defendida por um grupo de frades preocupados com a fidelidade à Regra de vida escrita pelo fundador dos franciscanos, Francisco de Assis, aprovada oralmente pelo papa Inocêncio III (1198-1216) e confirmada posteriormente por Honório III (1216-1227). O texto inicia afirmando que:

A regra e a vida destes irmãos é esta: viver em obediência, em castidade e sem propriedade; e seguir a doutrina e as pegadas do Nosso Senhor Jesus Cristo, que diz: Se queres ser perfeitos, vai, vende tudo o que tens, dá-o aos pobres e teráς um tesouro nos céus, e vem e segue-me (Regra não-bulada, 1991, p. 140).

No entanto, esse grupo não aceitou que João XXII, por meio da bula *Quum inter nonullos* (1321), tivesse revogado a bula do seu antecessor Nicolau III (1279), *Exiit qui seminat*, que corroborava a Regra franciscana acerca do *usus pauper* dos bens (Ariarte, 1979, p. 83). Vale destacar que, ao defender o uso pobre das coisas, Ockham parece recorrer à base filosófica do nominalismo que afirmou serem, as palavras, símbolos sem conotação com a realidade em si, de maneira que, ao aplicar tal teoria à questão dos bens, deixaria evidente que os frades seriam somente usufrutuários dos bens, por não existir a ideia de posse absoluta da propriedade.

Promulgada em 14 de agosto de 1279, a bula *Exiit qui seminat* declarava a absoluta pobreza de Cristo, dos apóstolos e a coerência evangélica da escolha da pobreza radical dos franciscanos, os quais estavam autorizados a recolher donativos em dinheiro para a alimentação dos doentes, para a vestimenta, para a construção de mosteiros e a compra de livros. Essa bula também criava o cargo de procurador papal para a administração dos bens dos franciscanos (Zanella, 2013, p. 200). No



documento, o papa reafirmou também que a pobreza apresentada como regra de vida foi ensinada e vivida pelo próprio Cristo e seus apóstolos; que essa maneira de viver a pobreza seria sempre viável na Igreja de Cristo e que a Regra obrigava à abdicação do *jus domini*, e a *manutenção do usus facti* (Exiit Qui Seminatus, 1279).

Desse modo, a pobreza anunciada na Regra Bulada e confirmada por Nicolau III, apresentava um modelo de vida que fazia a opção voluntária do uso de bens materiais, ao invés de posse de bens materiais. Vale destacar que esse estilo de vida já havia sido adotado por inúmeros grupos sociais, que escolhiam viver e trabalhar comunitariamente, durante a reforma gregoriana, na segunda metade do século XI (Zanella, 2013, p. 201). Esse tipo de atividade tornou-se parte do *ethos* daqueles que, voluntariamente, predisponham-se a apenas usar os bens, ao invés de possuí-los por direito, em imitação à vida de Cristo e dos apóstolos. Ao publicar a bula *Exiit qui seminatus*, portanto, o papa, juntamente com o ministro geral da Ordem, Boaventura de Bagnoregio (1257), definiram conjuntamente a Regra da pobreza ao usar uma terminologia jurídica, a saber, que “os irmãos não tenham propriedade sobre coisa alguma, nem sobre casa, nem lugar, nem outra coisa qualquer” (Regra Bulada, 1991, p. 135).

Contudo, essa reação desse grupo de frades, chamados de espirituais, tinha como objetivo preservar a fidelidade aos princípios originários da Ordem e afastar a influência dos confrades que começaram a ganhar privilégios materiais (Ariarte, 1979, p. 86). Ao comentar sobre as vestimentas, o frade Álvaro Pais (1270-1349) destacou que:

O apostólico Francisco adotou uma corda grossa, áspera, e curta até aos joelhos. Mas hoje os seus irmãos trazem um cordão comprido até ao chão, de linho, branco, delicado, fino, e urdido com muitos nozinhos, gloriando-se vãmente dele, tal como doutras peças do hábito delicadas, compridas e ricas, porque aquilo que o pai deles proveu para desprezo do mundo e santa utilidade aplicaram-no eles à vaidade (Epi II, 1998 *apud* Souza, 2010, p. 129).

Frei Álvaro Pais ressaltou, ainda, que os frades menores agiam como “inquisidores”, pois governavam “os dinheiros da inquirição” e exerciam o ofício de notários, situação em que aproveitavam para receber dinheiro de extorsões. Em determinadas províncias, possuíam casas; “coisas nas bancas dos mercadores”, e que “nisto são piores que os outros mercadores, porque aumentam com esses seus bens malditos



outros bens ilícitos”, e que havia poucos conventos àquela época que não tivessem “rendas e proventos anuais, em vinho, grão, azeite [...]”, além de receberem dinheiro de forma direta, como acontecia com os clérigos seculares (Epi II, 1998 *apud* Souza, 2010, p. 129).

Todavia, as divergências ideológicas quanto à observância restrita ou não de viver a Regra causaram a primeira ruptura na Ordem Franciscana. Esse fato se agravou devido ao apoio do papa João XXII àqueles que desejavam uma vida religiosa mais branda, sem as limitações causadas pela vivência da extrema pobreza. E, mesmo após os frades reformistas reunidos no capítulo geral, em maio de 1322, garantirem a observância da Bula de Nicolau III, em dezembro do corrente ano (Zanella, 2013, p. 202).

Contra o princípio da observância irrestrita da pobreza, João XXII publicou três Bulas, *Ad conditorem canonum* (1322), *Quum inter nonnullos* (1323) e *Quia quorundam mentes* (1324). Por meio desses documentos, o papa não só negou a pobreza evangélica como colocou em dúvida os fundamentos teológicos e jurídicos da Ordem Franciscana (Magalhães, 2022, p. 121). O Pontífice argumentou que o direito de propriedade era natural aos seres humanos, estabelecido por Deus e exercido por Adão antes da queda. Sendo assim, a doutrina da pobreza era considerada herética (Souza, 2010, p. 132). Ao publicar a Bula *Quum inter nonnullos*, afirmou que:

A opinião a qual assevera que Cristo e seus discípulos não tinham nada, e, devido a isto, sobre aquilo que tinham, não possuíam nenhum direito, é errônea e herética. Esta [opinião] extravagante é realmente pertinente, e tem profundas implicações que foram obtidas, particularmente, das fontes da sagrada escritura. Se alguém cuidadosamente examinar tal [opinião] extravagante e a que se segue, diria, em minha opinião, que foi atribuída esta adequada designação [herética] (Quum Inter Nonnullos, 1323).

Em olhar retrospectivo, Silveira (2024, p. 89) sintetiza:

essa velha heresia tem um nome: pauperismo. [...] Tal doutrina possui um vies notadamente gnóstico – ou seja, de aversão à material, como se esta fosse a distinção ontológica do mal [...] tudo para destruir a autoridade dos papas e, por conseguinte, a força do Papado. [...] Eram, na verdade, fratricidas espirituais que procuravam transformar um conselho evangélico em preceito, fazer dele um dogma fundamental.

E, por contraste, realça o mesmo autor que:



convém, ao contrário, que a Igreja seja institucionalmente rica e politicamente poderosa, para que não lhe faltem meios materiais para o exercício de seu múnus salvífico, e para que ela não seja constrangida em sua atuação pelos poderosos do mundo (Silveira, 2024, p. 91).

Contrários à sentença pontifícia, os frades reunidos na cidade de Perugia, Itália (1323), redigiram uma declaração dirigida a todos os fiéis cristãos afirmando que a Regra escrita por Francisco de Assis, assim como a Bula *Exiit qui seminat* contendo a proposição de que Cristo e seus apóstolos nunca tiveram nada de bens materiais, não era falsa, muito menos herética, como defendeu o papa João XXII, de modo que a Regra e a Bula estariam de acordo e em conformidade com a sã doutrina da Igreja de Roma (Ariarte, 1979, p. 96). Ao defender a Regra de vida dos frades, frei Álvaro Pais, junto aos seus confrades e membros do clero, afirmou que:

A doutrina de Francisco não foi herética, pois, não errou a santa madre Igreja em Francisco nem por ele foi enganada, e nós seguindo-o também não erramos. Francisco entrou pela porta da Igreja. Primeiramente, prometeu, como vem no 1º cap. da sua regra, singular obediência ao papa Honório por si e pela sua Ordem, mandou por obediência que os frades pedissem sempre ao senhor papa um cardeal que protegesse e orientasse a sua religião e fraternidade, a fim de que, sempre submissos e sujeitos aos pés da mesma santa Igreja e estáveis na fé católica, observassem a pobreza, a humildade (Epi II, 1998 *apud* Souza, 2010, p. 134).

Segundo o historiador Jacques Le Goff (2001), o maior problema manifestado desde o encontro de Francisco de Assis com o papa Inocêncio III consistia no consentimento e na vivência, pelos frades, de uma Regra tão acessível e, ao mesmo tempo austera, que colocava em questão o modelo de vida opulento da Cúria. Desse modo, a defesa do rigor na observância do ideal de vida pobre, por parte dos espirituais reformistas, encorajou muitos teólogos, alinhado com o projeto socioeclesial e político de João XXII, a defender a legitimidade do patrimônio eclesiástico e as ações intransigentes contra os franciscanos defensores da pobreza evangélica. Esses defensores de uma pobreza mais branda, com o apoio do papa, baseados em versículos dos Evangelhos que indicavam que Cristo teria tido algum tipo de provento, mesmo que fosse para o sustento dos pobres, reivindicaram o direito de não viver em extrema pobreza.

Desse modo, o papa, ao publicar a *Quum inter nonullos*, retirou dos frades não apenas a regalia material, mas o direito de não querer



possuir bens, conseqüentemente a possibilidade de observância radical da regra. Diante dos fatos, os espirituais desafiaram o Pontífice a remover também dos franciscanos as cátedras de mestres, pois a aquisição do conhecimento universitário poderia expô-los à soberba. Por outro lado, ao cercar o direito ao privilégio de serem pobres voluntariamente, deveria também proibi-los de assumir qualquer atividade na estrutura da hierarquia eclesiástica (Souza, 2010, p. 135).

Todavia, Ockham defendeu que o direito de propriedade sobre os bens temporais apresenta um obstáculo para a prática da caridade e da vivência fraterna, como o próprio Francisco de Assis escreveu na Regra: “nem aceite ou faça aceitar dinheiro ou moedas” e, ainda, “e se recordem que do mundo inteiro nada mais precisamos do que, como diz o apóstolo Paulo, o necessário para nos alimentar e para nos cobrir e queremos estar contentes com isso” (Regra Não-Bulada, 1991, p. 146, 148). Além do mais, havia a ideia de que a riqueza da Igreja se convertesse em assistência social para os pobres e indigentes. Baseado no exemplo de Cristo, ao invés de pedir ajuda aos ricos, que a própria Igreja subsidiasse suas obras beneficentes com o auxílio daqueles que porventura quisessem espontaneamente contribuir (Ockham, 1988, p. 132).

Por fim, Ockham (1988) é de contundência ímpar ao afirmar que Pedro, ao ter uma vida simples, como demonstraram os Evangelhos, não se apresentou revestido de pedras preciosas ou de seda; nem coberto de ouro, nem conduzindo um cavalo branco, nem acompanhado de guarda, nem acompanhado de ministro azafamado. Sem essas honrarias soube muito bem cumprir o seu mandato salutar: “se me amas apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21,15-22). Portanto se tivesse usado de todas essas honrarias não seria sucessor de Cristo, mas do imperador Romano, Constantino.

5 Guilherme de Ockham e a teoria dos dois poderes

O segundo episódio, que marcou o início do outono da cristandade medieval, envolveu o papa e o imperador do Sacro Império Romano Germânico. Em tal conflito, Ockham foi apontado como o principal intérprete da decadência da visão que ressaltava os poderes universais personificados pelos dois personagens teocráticos: o Imperador e o Pontífice romano. O filósofo de Oxford, ao se tornar expoente do nominalismo, defendeu intransigentemente o indivíduo como única realidade concreta, o conhecimento baseado na experiência direta e imediata, a separação entre a vivência religiosa e o saber racional, fé e razão, e a



defesa da autonomia do poder civil em relação ao poder espiritual (Reale; Anteseri, 1990, p. 629). Pois, a maior dignidade do poder espiritual, em comparação com o temporal, não significa que ele seja a origem deste ou que este lhe esteja submetido diretamente. Há uma independência de domínios entre os dois poderes, e o papa sequer possui a plenitude do poder dentro da Igreja (De Boni, 2006, p. 116).

Do ponto de vista epistemológico, esse reposicionamento representou o início de uma ruptura entre fé e razão, na contramão de Agostinho de Hipona, por exemplo, que afirmou: *credo ut intellegam, intellego ut credam*. Acreditar e compreender, portanto, se apresentarão como apenas conceitos auxiliares particulares em cada área do conhecimento. Vale ressaltar que tais inflexões tiveram como consequência a desconstrução dos fundamentos da cultura medieval e a construção de novos pressupostos culturais que se configuraram, nos séculos seguintes, no humanismo-renascentista.

Contudo, antes de Ockham se envolver diretamente no conflito acerca dos dois poderes, em 1324 a Cúria Romana teve que lidar com as críticas proferidas pelo filósofo e frade franciscano, o italiano Marsílio de Pádua (1275-1342), expressas na sua obra *Defensor pacis*. Nas suas objeções reduziu a filosofia aos limites da razão, sem admitir que argumentos teológicos pudessem ser alegados no discurso filosófico. Em parte, na esteira do pensamento aristotélico, defendeu a sociedade humana como fechada em si mesma e para si mesma suficiente, e capaz, por suas próprias forças, de chegar à felicidade. No entanto, foi um pouco além, ao propor transformar a política, de ciência da probabilidade e do possível, em uma ciência apodítica, ou seja, da plausibilidade, da demonstração (De Boni, 2006, p. 114).

Contudo, a existência da sociedade se dá por decisões de seus próprios membros, os quais constituem o poder legislativo supremo. Ela é a realização plena do homem ao garantir que a moral individual se complete na política e não está subordinada à ética, como defendeu Tomás de Aquino. Desse modo, Marsílio de Pádua propôs redefinir o espaço do poder espiritual dentro da sociedade política. Os membros da Igreja passariam a fazer parte como uma das classes sociais e a religião, uma das partes subserviente do Estado. O papa, despojado de autoridade política, era igualado, em nível religioso, aos demais bispos, todos sujeitos ao imperador, a quem competia convocar e presidir os Concílios. Essa concepção abriu o caminho para o absolutismo dos séculos seguintes (De Boni, 2006, p. 115).



Entretanto, Ockham em desacordo com o seu confrade, no que diz respeito à origem e a natureza do poder, destacou que há um direito divino, salvaguardado pelas Escrituras, e uma segunda forma de direito, concedida aos seres humanos. Após a queda adâmica, a humanidade recebeu de Deus o consentimento de escolher seus próprios dirigentes e, uma vez escolhidos, assumiram, diante de Deus e do povo que os escolheu, a incumbência de instaurar a harmonia entre as pessoas, a partir da defesa de seus direitos individuais e particulares (Souza, 1996, p. 481).

Desse modo, como o papa é apenas partícipe de *um modo* de governar, é necessário que saiba qual o alcance do poder que exerce, para que não venha a cometer erros por não conhecer as formas justas de inferir os seus juízos. O poder do papa, portanto, não deveria ser ampliado a ponto de estender-se a todas as esferas sociais e humanas, mas seu poder deveria ser exercido somente no que concerne a comunidade dos cristãos, sem pôr em perigo nem a fé, nem o bem comum, primando sempre pelo direito à liberdade dos outros, a eles concedido por Deus e pela natureza (Duarte, 1991, p. 93).

Se porventura o Pontífice, eleito canonicamente, não cumprisse com as suas prerrogativas como pastor, as pessoas deveriam recusar-se a obedecer-lhe, de uma vez que o fim último do cargo que exerce é zelar pelo bem espiritual (Souza, 1996, p. 482). Quanto à isenção do papa diante das leis civis, de forma alguma estaria isento de culpabilidade se o mesmo praticasse ações que não estivessem de acordo com as prescrições evangélicas e civis. Caso incorresse em atos ilícitos, deveria ser considerado réu (Ockham, 1988, p. 38).

Ao tratar da legalidade e legitimidade concernente à plenitude dos poderes defendidos pelos hierocroatas, Ockham, e o seu coirmão Marcílio de Pádua, fizeram uma série de objeções quanto à maneira pelo qual Inocêncio III interpretou os dizeres de Cristo: “Eu te darei as chaves do reino dos céus; tudo o que ligares sobre a terra será ligado no céu, e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus” (Mt 16,14). Ora, baseado nas Escrituras, o papa se autodenominou vigário geral dos dois poderes, responsável pelas leis civis e canônicas (Ariarte, 1979, p. 86). Ao contrário do que afirmava a Igreja de então, os frades defenderam que os detentores da autoridade na Igreja não possuem a plenitude da verdade e, por conseguinte, do poder, e ainda são passíveis de erros e de julgamento (Duarte, 1991, p. 95).



O papa, portanto, interpretaria de maneira herética os dizeres de Cristo, pois ele nunca quis ter, muito menos insistiu em ter, para si o poder. Contudo, Jesus teria reconhecido o poder do Império Romano como legítimo, e que o imperador César tinha jurisdição para governar. Esse fato ficou evidente quando ordenou que os seus discípulos pagassem os tributos cobrados: “Dai a César o que é de César” (Mt 22,21). Desse modo, Cristo não teria demonstrado a intenção em diminuir ou até mesmo perturbar os direitos jurisdicionais de César. Ockham, parafraseando Santo Ambrósio, afirmou que:

É, pois, um ensinamento grande e espiritual que instrui os cristãos o dever de ser submissos às autoridades superiores, para que ninguém julgue que devem ser dissolvidas as ordenações dos reis tiranos. Se o filho de Deus pagou imposto, que pessoas tão importante és tu, para julgares que não deve ser pago? Ele pagou imposto, embora nada possuísse; e tu que procuras o lucro mundano, porque não reconhece as exigências do mundo? (Ockham, 1988, p. 75).

Destarte, o poder concedido por Cristo a Pedro (e, por suposto, a seus sucessores) tem o caráter de ministério, e jamais poderá ser poder de dominação coercitiva. Ao instituir o que a Igreja Católica considera como o ministério petrino ou papal, Cristo quis que o sucessor de Pedro fosse um administrador, não um dominador/déspota. Sendo assim, a autoridade eclesiástica não deve se intrometer nos assuntos seculares, uma vez que o poder eclesiástico é exercido sobre pessoas livres. Instituído por causa da utilidade e do proveito dos seus súditos, não deve visar a honra ou a glória ou a utilidade ou o proveito temporal do governante. Deve ser restrito às atividades indispensáveis ao governo dos fiéis: a leitura das Escrituras, a pregação, a organização do culto. Entretanto, por necessidade ou utilidade, poderá se envolver com os negócios temporais, quando faltarem todos os outros a quem competia cuidar disso (Nunes, 2017, p. 75).

Parafraseando Agostinho de Hipona, Ockham ressaltou que o Pontífice não deve procurar a honra ou poder desta vida, pois como afirmou o livro de Eclesiastes, tudo é vaidade. Além do mais, *episcopo* significa supervisor, ou seja, provém de obra, não de honra (Ockham, 1988, p. 51). Cristo, ao assumir a condição humana, não teve para si a plenitude dos poderes, antes aceitou toda forma de sofrimento e salientou que o seu reino não era deste mundo. O poder e a autoridade que se exerce dentro da instituição eclesiástica, portanto, só pode ser compreendido



como um serviço ao bem comum, e o papa é apenas aquele que exerce um múnus espiritual a partir da condição de primeiro entre iguais (Duarte, 1991, p. 96).

Ockham ainda recorreu ao pensamento de São Bernardo de Clara-val (1091-1153), primeiro monge do mosteiro de Cister². Como um dos expoentes do pensamento cristão ocidental, não aceitava que os clérigos agissem como senhores feudais (Knowles; Oblenski, 1973, p. 212). Ao se dirigir aos clérigos, o monge cisterciense aconselhava-os afirmando que nos foi imposto um ministério, não nos foi dado um domínio. Somos aprendizes que necessitam do bastão e não do cetro para cumprir o ofício de profeta. Ao se referir aos papólatras ressaltou ainda que acreditavam mais no papa do que no evangelho. “São adutores ambiciosos e fanáticos” (Ockham, 1988, p. 51).

Com o propósito de responder se era lícito ou não contestar, do ponto de vista jurídico, a concepção de poder defendida pelo papa, os hierocratas-canonistas utilizaram o código de Justiniano³ (527-565), *Livro I: Sobre a Igreja*, que diz: “ninguém é permitido contestar sobre o juízo do príncipe, para que não incorra em crime e, no caso do Pontífice, em sacrilégio”. Ockham, ao se posicionar contrário ao que afirmava o Código, e parafraseando Agostinho, ressaltou que:

Nenhum lugar se erra com maior perigo que quando se trata da unidade da trindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Apesar disto é lícito tratar e contestar; compor livros e divulgá-lo a respeito da unidade de

² A fundação do mosteiro de Cister (1100) se deu em um contexto de um movimento de retorno às autênticas fontes do cristianismo, que caracterizava a reforma da Igreja inaugurada pelo Papa Gregório VII; a fundação da Abadia de Cister, o primeiro mosteiro cisterciense, foi financiada pelo duque de Borgonha, Eudes I. Robert, Alberico e Estêvão se dispuseram a preservar a observância restrita da regra beneditina, num momento conturbado da Igreja. Os monges cistercienses contribuíram com técnicas avançadas de agricultura e no exercício dos vários trabalhos manuais. Semearam os benefícios da caridade sobre a população que vivia à sombra dos seus mosteiros com a construção de hospitais, asilos e obras de caridade (Disponível em: https://www.asbrap.org.br/artigos/rev28_6_a_ordem_de_cister_e_mosteiro_de_claraval.pdf. Acesso em: 23 abr. 2024).

³ O Código de Justiniano, composto de sete livros, foi uma compilação sistemática da legislação do Império Romano do Ocidente durante o governo de Justiniano, século IV. Essa compilação foi um dos documentos que integraram o *Corpus Juris Civilis* e, o mais relevante ao nível da aplicação prática do direito, visto que o seu conteúdo definiu os critérios das decisões judiciais. Além de ter representado o principal elo entre o mundo clássico romano, quase destruído pelas invasões bárbaras e, o mundo medieval e moderno (Disponível em: <https://academia-lab.com/2019/02/28/o-codigo-de-justiniano/>. Acesso em: 23 abr. 2024).



Deus e da trindade das pessoas, nem são sujeitos à repressão. Por isso, é muito mais lícito tratar com reta intenção a respeito do poder do papa, sobre o qual se erra com menos perigo (Ockham, 1988, p. 27).

Ao defender a verdade e não quem exerce o poder, Ockham des-
toou do modelo comumente aceito no contexto de alta Idade Média. No
exercício do poder os senhores feudais, assim como a hierarquia eclesial,
eram municiados, como foi apontado anteriormente, pela concepção
da origem divina de poder, que garantia a sua legitimidade e evitava
eventuais discordâncias. Vale destacar que, ao criticar a infalibilidade do
governante, Ockham, no século XIV, “previu” o que ocorreu no século
XIX quando a Igreja promulgou o dogma da infalibilidade papal.

6 Conclusão

Ao fim do presente opúsculo, a pergunta que fica é: em que essa
história nos diz respeito? E à Igreja? A tal pergunta é possível responder
simplesmente com uma palavra: tudo!

O Renascimento, o Iluminismo, os Estados modernos, a ciência
moderna, em suma, a modernidade, enfim, o desenvolvimento social
e político após a Idade Média e até à sociedade contemporânea, tem
sua semente e gestação no nominalismo cujo representante medieval
mais emblemático foi Ockham (junto com seu confrade Duns Scotus).
Na verdade o nominalismo de Ockham foi, de certo modo, a agonia do
regime político e eclesial sustentado pelo realismo escolástico, bem
como a derrocada do platonismo e do aristotelismo, dos universais e
da metafísica em favor de uma nova filosofia que iria se desenvolver
posteriormente, autônoma em relação às doutrinas da Igreja, e que
talvez tenha tido o seu zênite em Kant quanto à separação entre razão
e fé. A partir daí, e tudo levado aos extremos, surgirão, como netos,
bisnetos e tataranetos da concepção nominalista, o voluntarismo, o
existencialismo e, finalmente, a pós-modernidade. E tudo isso incide
sobre o conceito de verdade, ou melhor, sobre a ideia de objetividade
ou subjetividade relativa à verdade.

No âmbito propriamente eclesial e filosófico-teológico, o Concílio
Vaticano II teria acolhido e feito “oficial”, em definitivo, a perspectiva
nominalista-franciscana enquanto pensamento ou sentimento, ou atmos-
fera teológica da Igreja. Assim:



O Nominalismo, no Concílio, parece ter saído vencedor; a enterrar o realismo tomista. De quebra, sepultou também Platão e, principalmente, Aristóteles em suas versões batizadas. Para ser simples e claro: se não existem universais; se não existem arquétipos na “mente divina” sobre a res; se o que existe é sempre único e, ao fim e ao cabo, inalcançável no que concerne a uma suposta essência e natureza, então, parafraseando Dostoiévski, se não existem universais, tudo é possível. O Concílio Vaticano II – e, particularmente, sua posteridade –, é o Concílio do humanismo existencial e da consciência kantiana. Não é a verdade que desaparece; é seu conceito que muda (Portella, 2023, p. 120).

E continua:

O pluralismo, filho distante e dileto do Nominalismo, introduziria a polissemia da(s) verdade(s) e a subjetividade, em contraposição à unicidade da verdade, ou à sua não contradição. Ora bem, caso existam verdades objetivas, então tais verdades serão necessariamente unas, não contraditórias [...]. A não objetividade, ou a não adequação do intelecto à realidade, à coisa, é o princípio da pluralidade e do subjetivismo. Da mesma forma, se não existem universais a priori, o que existe são particulares adidos às experiências subjetivas. De outra forma: se não existe verdade objetiva, não existe erro objetivo (Portella, 2023, p. 120).

Nas palavras do próprio Ockham, “tudo o que é, é singular”, e o “ser universal não compete senão aos signos” (Ockham, 1985, p. 58-59), e, portanto, o mundo “é um mero amontoado plural de coisas justapostas e irrelacionáveis, isolada cada qual em seu singular e autóctone” (Scherer, 2018, p. 160). Tal filosofia dá azo, como já demonstrado anteriormente, ao subjetivismo e pluralismo de ideias, e à fragmentação do que seja a verdade, isto é, existem muitas verdades, e o que pode ser verdade para um não será, necessariamente, verdade para outro, pois o critério da verdade passa a ser o indivíduo, as particularidades de cada pessoa, culturas, sociedades. Implode-se o conceito de unidade, de adequação da razão à coisa, dos universais, e a razão, no que concerne à verdade, opera a partir de critérios plurais e subjetivos. Se tal perspectiva não reinou absoluta no empirismo cientificista e positivista (embora Einstein e a física moderna possam ser exceções), passou a ser um absoluto (o que já seria, em si, contraditório, ou paradoxal) nas ciências humanas, sociais, na filosofia e, ao que parece, agora também na teologia. Assim:

O nominalismo não é um sistema, nem sequer uma escola, senão antes um sentimento, um espírito difuso, um pouco indefinido, mas que repercute



em amplas ramificações que se estendem às manifestações mais diversas, à política, à teologia, à filosofia e à mística [...]. Seu signo é essencialmente negativo e demolidor. Carece de soluções positivas. É antes um conjunto de problemas, uma atitude crítica e cética ante às contribuições da escolástica anterior (Scherer, 2018, p. 161).

Daí que muito da verve dominante hoje, nas ciências humanas e sociais, denominada de “desconstrução”, e também a ideia, desde Wittgenstein até Foucault e seus sucessores, prevalece, pois

a modernidade e o espírito de suspeita que ela traz, aprimorando, por exemplo, as ferramentas da semiótica e das investigações semânticas, mostra-nos que textos e discursos não são límpidos e inocentes. A (suposta) objetividade de um texto ou discurso passa a ser apreciada de forma crítica, ad nauseam. Jacques Derrida dá um passo além e ensina aos seus filhos a desconstrução do texto, a desconfiança como método, e coroa assim o espírito chamado “legião, por que são muitos” (Mc 5, 9b) (Portella, 2023, p. 129).

Redunda em que todo(s) esse(s) espírito(s)? “A ciência moderna, herdeira do nominalismo, só percebe fatos singulares, não mais a harmonia dos conjuntos” (Villey, 2009, p. 588). Desaparece a ordem, o todo orgânico, os sentidos (inequívocos?) e os valores deles consequentes. Tudo é símbolo e tudo é líquido, mesmo vaporoso, a ponto que

Ockham nos dirá que matar, roubar, fornicar... Poderiam ser ações tão boas como seu oposto. Bastaria que Deus o quisesse. Deus não quer algo porque seja bom, justo e verdadeiro; mas é justo, bom e verdadeiro... Porque Deus o quis enquanto o quis. O ser e todos os seus modos dependem do querer humano ou divino. Quando a fé se extingue como fonte de formas de vida coletiva, tudo dependerá do querer humano (Termerón y Solis, 1983, p. 199).

Se nada é objetivo e se tudo o que há não passa de nomes, e é, portanto, relativo, a subjetividade dependerá do voluntarismo de cada um, seja de Deus, do indivíduo ou do Estado, de seus querereres. Não há uma ordem preestabelecida, uma lei e um direito natural, uma harmonia orgânica de universais. Tudo é construção social.

Se toda esta atmosfera gestada pelo nominalismo redundou na modernidade e nas crises ensejadas por ela, a Igreja, desde então, foi aos poucos se afastando do realismo e da metafísica, e cedendo à nova atmosfera filosófica que, como dito nas páginas anteriores, foi autonomizando,



mesmo atomizando as várias realidades do mundo. A separação entre os poderes espiritual e temporal, ou melhor, a afirmação de que o poder espiritual não pode reger o poder temporal, é apenas o início da novela. A questão da separação entre poder espiritual e temporal foi, por assim dizer, o primeiro movimento e símbolo de tal independência de esferas da realidade, enfim, o batismo da nova ordem universal (ocidental, ao menos).

E, se o Concílio Vaticano II, e as teologias e eclesiologias precursoras ou advindas dele, “canonizaram” o nominalismo de Duns Scotus e Ockham, o pontificado de Francisco é o símbolo maior de tal canonização. Francisco abdicou, de certa forma, a um “direito divino” de governar de forma absoluta a Igreja, e devolveu ao povo leigo e fiel certo protagonismo na governança da Igreja, sendo o Sínodo da sinodalidade – e o próprio conceito de sinodalidade, como um novo tipo de conciliarismo revisitado – a proposta de uma Igreja que se autogoverna organicamente, quase, diria, democraticamente (guardadas as devidas proporções⁴), isto é, onde a consulta às bases revela que a verdade da Igreja e de seu cristianismo estariam, em grande parte, vinculadas a critérios pautados nas experiências dos indivíduos e das comunidades, e ao *zeitgeist*. Aqui, como se percebe, a identidade da Igreja – e de seu cristianismo – passa a depender da identidade dos fiéis e das comunidades dos fiéis; passa, em grande parte, ter sua referência num modo de voluntarismo devedor do nominalismo que destrona uma unidade a partir de cima, metafísica e anterior à experiência, e faz com que a definição da identidade seja subsidiária da experiência subjetiva da recepção, pelo povo, do evangelho e das doutrinas cristãs.

Também o pontificado de Francisco, ou a atmosfera eclesial que ele inspira, enfatiza e fortalece de forma ímpar o diálogo, seja o diálogo inter-religioso, seja o ecumenismo, seja o diálogo com a sociedade em geral. Lembramos que conceitos e práticas como as do diálogo inter-religioso e do ecumenismo – consagrados a partir do Concílio Vaticano II – só têm substância e só puderam surgir à luz e à ordem do dia porque

⁴ “A Igreja não é um organismo político, clama-se, e, logo, não é uma democracia. Se a Igreja fosse uma democracia, de vez em quando faria um referendo, o que seria ceder a um ‘conceito empírico e estatístico’ de verdade. Cada um teria a sua verdade, o direito à sua voz (e voz alta), as quais valeriam tanto como as do Magistério, da Revelação e da Tradição juntos – o que não sossega a noção muito católica de autoridade” (Costa, 2007, p. 300, em que acrescenta a observação do frade dominicano português Frei Bento Domingues, que adverte: se a Igreja não é uma democracia, por outro lado não deve ser uma ditadura).



o conceito de verdade una, objetiva e não contraditória foi relativizada a partir dos conceitos de direitos individuais, direito de consciência, de liberdade de pensamento e autodeterminação, democracia, ou, em duas palavras, direitos humanos, herdeiros do nominalismo, que consagra o pluralismo e a legitimidade das experiências nucleares (e suas subjetividades). A verdade do outro é legítima, tal como a minha e a daquele e deste. Deus se revela de modos diversos, nas experiências e culturas diversas, e de modos diversos e distintos. O respeito, o diálogo, a não imposição, a tolerância passam a ser o sagrado moderno.

Também a rejeição aos símbolos de poder, enfatizada no pontificado de Francisco, mostra um posicionamento que abre mão daquilo que se entendia e nomeava como “reinado papal”. Não é mais simplesmente o conflito entre papado e Império, entre poder espiritual e poder temporal. Não há mais conflito porque, simplesmente, não há mais a reivindicação, por parte da Igreja (ou do papa Francisco), de um poder maior ou superior ao poder temporal, político. A Igreja se fez diálogo, e, embora ainda produza documentos que têm uma palavra a dizer sobre o mundo não eclesial, aceitou plenamente a autonomia das esferas política/laica e eclesial/religiosa. E, com o Sínodo da sinodalidade, de certa forma abre mão, em alguma medida, do poder definidor da “hierarquia divina”, ou seja, de certa forma, abre mão também do poder espiritual de definir, *a partir de cima*, sua verdade e identidade. Não é à toa que o papa se chama Francisco! O franciscanismo, e sua principal herança filosófica, cravou sua maior vitória, desde então, na Igreja contemporânea. Ao menos por enquanto!

Referências

ABBAGNANO, Nicola. *História da filosofia*. v. 4. Lisboa: Presença, 1985.

BOEHNER, Philoteus, GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1970.

COMBY, Jean. *Para ler a História da Igreja: das origens ao século XV*. Petrópolis: Vozes, 1970.

COSTA, Joaquim. Sentido da vida, desespero e transcendência. *In: Revista Lusófona de Ciência das Religiões*. Ano VI, n. 12, Lisboa, 2007, p. 287-308.



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

DUARTE, Teresinha. Guilherme de Ockham e o seu projeto eclesial. *Fragmento de Cultura*, Goiânia, v.8, n. 22, jun./jul., 1991.

FERREIRA, Diego Augusto Gonçalves. Guilherme de Ockham: Paradoxo medieval e paradigma moderno. *Pensar – Revista Eletrônica da FAJE*, v. 7, n. 2, 2016, p. 275-291.

FRÖHLICH, Rolan. *Curso básico de História da Igreja*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1987.

IRIARTE, Lázaro. *História franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1979.

JOÃO XXII. *Bula Quum Inter Nonnullos* (1321). Disponível em: https://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/quum_inter_nonnullos/. Acesso em: 17 abr. 2024.

JUNIOR, Pedro Leite. O nominalismo de Guilherme de Ockham: ontologia e semântica. *Thaumazein*, Santa Maria, ano IV, número 8, 2011, p. 29-45.

KNOWLES, David; OBLENSKI, Dimitri. *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade: direito, poder e comunidade cristã em fins da Idade Média. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n. 14, dez., 2022, p. 119-138.

NICOLAU III. *Bula Exiit qui seminat* (1279). Disponível em: <https://franciscan-archive.org/bullarium/exiit-e.html>. Acesso em: 16 abr. 2024.

NUNES, Paulo Henrique Farias. Guilherme de Ockham e o Jusnaturalismo. *Quaestio Iuris*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 01, 2017, p. 63-81.

OCKHAM, Guilherme de. *Breviloquium: sobre o principado tirânico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

OCKHAM, Guilherme de. *Principios de Teología*. Madrid: Sarpe, 1985.

PORTELLA, Rodrigo. Um Concílio que conciliou? Feitos e desfeitos do pós Concílio. In: REIS, Mara Bontempo; ZAQUIEU-HIGINO, Paulo Victor; PORTELLA, Rodrigo. *Concílio Vaticano II: O catolicismo de João XXIII a Francisco*. Cardoso Moreira: Resistência Acadêmica, 2023. p. 107-139.



REALE, Geovanni; NTESERI, Dario. *História da filosofia*. v. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

REGRA não-bulada. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). *São Francisco de Assis: Escritos e Biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

REGRA bulada. In: SILVEIRA, Idelfonso; REIS, Orlando dos (org.). *São Francisco de Assis: Escritos e Biografias de S. Francisco de Assis crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

SCHERER, Daniel. *A raiz antitomista da modernidade filosófica*. Formosa: Edições Santo Tomás, 2018.

SILVEIRA, Sidney. *Cosmogonia da Desordem: Exegese do declínio espiritual do Ocidente*. Campinas: Vide Editorial, 2024.

SOUZA, Armênia M. A Concepção de pobreza franciscana segundo Álvaro Pais (1270-1349). *OPSIS, Catalão*, v. 10, n. 2, jul./dez. 2010, p. 120-140.

TERMENÓN Y SOLIS, Guillermo. Origen medieval de la cultura moderna. In: SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues (org.). *Pensamento medieval*. São Paulo: Loyola, 1983.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ZANELLA, Diego Carlos. O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII. *Thaumazein, Santa Maria*, ano V, número 11, 2013, p. 195-210.