

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

Programa de Pós-graduação em Direito

Daniel da Fonseca Diniz

**O INDIVÍDUO E O FRANCISCANISMO MEDIEVAL:  
História, Filosofia e Direito na Escola Franciscana dos Séculos XIII e XIV**

Belo Horizonte

2025

Daniel da Fonseca Diniz

**O INDIVÍDUO E O FRANCISCANISMO MEDIEVAL:  
História, Filosofia e Direito na Escola Franciscana dos Séculos XIII e XIV**

Dissertação apresentada como exigência parcial para a obtenção do grau de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, na linha de pesquisa em Estado, Razão e História e no projeto coletivo de pesquisa Macrofilosofia do Estado de Direito: Liberdade, Dignidade e Democracia como fundamentos do Direito Político, sob financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior [CAPES].

Orientadora: Profa. Dra. Karine Salgado

Belo Horizonte

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

D585i           Diniz, Daniel da Fonseca  
                  O indivíduo e o franciscanismo medieval [manuscrito]: história, filosofia  
e direito na Escola Franciscana dos séculos XIII e XIV/ Daniel da Fonseca  
Diniz. - 2025.

206 f.

Orientadora: Karine Salgado.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Direito.

Bibliografia: f. 196-206.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Franciscanos - Teses. 3. Idade Média -  
Teses. I. Salgado, Karine. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade  
de Direito. III. Título.

CDU: 34:271.3



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

UFMG

## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO DANIEL DA FONSECA DINIZ

Realizou-se, no dia 24 de fevereiro de 2025, às 16:00 horas, na Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *O INDIVÍDUO E O FRANCISCANISMO MEDIEVAL: História, Filosofia e Direito na Escola Franciscana dos séculos XIII e XIV*, apresentada por DANIEL DA FONSECA DINIZ, número de registro 2023655182, graduado no curso de DIREITO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Karine Salgado - Orientador (UFMG), Prof(a). Philippe Oliveira de Almeida (UFRJ), Prof(a). Paulo César Pinto de Oliveira (UFV).

A Comissão considerou a dissertação:

( x ) Aprovada, tendo obtido a nota 100.

( ) Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 24 de fevereiro de 2025.

Prof(a). Karine Salgado ( Doutora ) Nota: 100

Prof(a). Philippe Oliveira de Almeida ( Doutor ) Nota:100

Prof(a). Paulo César Pinto de Oliveira ( Doutor ) Nota: 100

df0a7dc8-  
d3ca-4a29-8715-6d304b  
6e56d5

Assinado de forma digital por  
df0a7dc8-  
d3ca-4a29-8715-6d304b6e56d5  
Dados: 2025.02.25 13:58:47 -03'00'

gov.br

Documento assinado digitalmente

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

Data: 24/02/2025 19:44:49-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

gov.br

Documento assinado digitalmente

PAULO CESAR PINTO DE OLIVEIRA

Data: 24/02/2025 19:25:23-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

## AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente aos meus pais, Valfrides da Fonseca Diniz e Marília Geralda da Fonseca Dias Diniz. Que estas conquistas reflitam a grandiosidade, a generosidade e o amor que ambos me dedicaram, entregando tudo sem pedir nada em troca. Agradeço também ao meu irmão, Juninho: obrigado por pavimentar meu caminho nos estudos, por ser um exemplo de retidão e por todo o apoio durante essa jornada. Estendo esses agradecimentos a todos os membros da minha família — primos, tios e avós — que, cada um à sua maneira, contribuíram para esta conquista.

Agradeço à Miriam Ferreira do Lago, que foi amparo nas minhas maiores tristezas e fonte das minhas maiores alegrias. Sou imensamente grato pela paciência diante da distância e dos intensos períodos de estudo, assim como por cada gesto de amor que sempre me fortaleceu.

Agradeço aos meus amigos, que sempre posso contar. Obrigado pelos encontros, pelas alegrias e pela segurança que me transmitem, na certeza de que, onde quer que eu esteja, nunca estive só.

Agradeço à Universidade Federal de Viçosa, minha primeira e encantadora casa, cujas quatro pilastras — *Ediscere, Scire, Agire, Vincere* — seguirão como alicerces da minha jornada. Sou grato ao Departamento de Direito e a cada um de seus professores pela orientação ao longo da graduação. Em especial, agradeço ao professor Paulo César Pinto de Oliveira, que me introduziu e continua me apoiando no universo da pesquisa acadêmica, sendo parte essencial deste trabalho e da minha trajetória.

Agradeço à Universidade Federal de Minas Gerais, minha grandiosa segunda casa, que me apresentou um universo de saberes e renovou minha existência: *incipit vita nova*. Em especial, agradeço à professora Karine Salgado, que generosamente me abriu as portas da pós-graduação e me guiou ao longo deste percurso, concedendo-me a honra de ser seu orientando. Sou grato por cada reunião conduzida com maestria, pelas breves e inspiradoras conversas semanais e por cada sugestão sutil e precisa que enriqueceu meus pensamentos. Agradeço também aos colegas que conheci nessa jornada pelo apoio constante, pelas alegrias compartilhadas e pelo aprendizado mútuo. Em especial, agradeço ao Grupo Internacional de Pesquisa Direitos Humanos: Raízes e Asas, pela acolhida

calorosa, pelos valiosos ensinamentos e pelas amizades construídas. Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, que viabilizou esta pesquisa.

Agradeço ao ensino público brasileiro, que foi responsável por toda a minha formação escolar, desde o ensino básico até a pós-graduação. Destaco, também, meu agradecimento à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo financiamento deste trabalho e dos meus estudos.

Por fim, estendo minha gratidão a todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho e para a minha trajetória.

*Há quem busque o saber por si, conhecer por conhecer: é uma indigna curiosidade.*

*Há quem busque o saber só para poder exhibir-se: é uma indigna vaidade. Estes não escapam à mordaz sátira que diz: "Teu saber nada é, se não há outro que saiba que sabes."*

*Há quem busque o saber para vendê-lo por dinheiro ou por honras: é um indigno tráfico.*

*Mas há quem busque o saber para edificar, e isto é amor. E há quem busque o saber para se edificar, e isto é prudência.*

*Bernardo de Claraval, Sermões sobre o Cântico dos Cânticos, 36, III.*

## RESUMO

Muito se discute sobre a ascensão do sujeito no mundo moderno, mas esse processo pode ter raízes mais antigas, vinculadas ao final da Idade Média e a ideia do indivíduo que emerge nesse período. Para alguns autores, os séculos XIII e XIV são bifrontes: enquanto representam o auge do pensamento medieval, também contêm as sementes da modernidade. Essa tensão se reflete nas ordens mendicantes, características desse período, que abordam os dilemas de sua época. Entre essas ordens, a Franciscana se destaca por seu grande impacto na mentalidade medieval, ao propor novas práticas de religiosidade, uma filosofia inovadora e até novas posições jurídico-políticas. Para alguns estudiosos, devido às suas inovações, a Ordem Franciscana assume um papel crucial na história da afirmação do valor do indivíduo, desafiando o imaginário dominante até então no mundo medieval. Com base nesse pressuposto, o objetivo deste trabalho é demonstrar como o franciscanismo medieval desempenhou um papel fundamental na afirmação do valor do indivíduo. Para isso, a pesquisa analisa o movimento franciscano, especialmente entre os séculos XIII e XIV, através de três perspectivas: histórica, filosófica e jurídico-política. Com a ótica histórica, percebe-se que o franciscanismo abraça inovações medievais em seu apostolado que favorecem a afirmação da individualidade. Na abordagem filosófica, a constituição da ideia de indivíduo se revela em temas como a interioridade, a antropologia, a questão dos universais e o fortalecimento da vontade. Por fim, no âmbito político, o movimento franciscano afirma os direitos individuais por meio da controvérsia sobre a pobreza apostólica, o que provoca uma reflexão sobre os limites do poder eclesiástico e temporal. Assim, conclui-se que por meio dessas três abordagens, o franciscanismo adota um ideal de valorização do indivíduo que, embora emergente na Idade Média, se torna essencial para a formação das bases da modernidade.

Palavras-chave: Idade Média; indivíduo; franciscanismo.

## **ABSTRACT**

Much has been debated about the rise of the individual in the modern world, but this process may have older roots, linked to the end of the Middle Ages and the idea of the individual that emerges during this period. For some authors, the 13th and 14th centuries are two-faced: while they represent the peak of medieval thought, they also contain the seeds of modernity. This tension is reflected in the mendicant orders characteristic of this period, which address the dilemmas of their time. Among these orders, the Franciscan order stands out for its significant impact on medieval mentality by proposing new religious practices, innovative philosophy, and even new political positions. For some scholars, due to its innovations, the Franciscan order plays a crucial role in the historical affirmation of the value of the individual, challenging the dominant medieval worldview. Based on this premise, the aim of this study is to demonstrate how medieval Franciscanism played a fundamental role in affirming the value of the individual. To achieve this, the research analyzes the Franciscan movement, especially between the 13th and 14th centuries, through three perspectives: historical, philosophical, and political. From a historical perspective, it is evident that Franciscanism embraces medieval innovations that favor the affirmation of individuality. In the philosophical approach, the formation of the idea of the individual is revealed in themes such as anthropology, the strengthening of the will, and the question of universals. Finally, in the political sphere, the Franciscan movement affirms individual rights through the controversy over apostolic poverty, which provokes reflection on the limits of ecclesiastical and temporal power. Thus, it is concluded that through these three approaches, Franciscanism adopts an ideal of valuing the individual that, although emerging in the Middle Ages, becomes essential for the formation of the foundations of modernity.

Keywords: middle age; individual; franciscanism.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1— Miniatura anônima em manuscrito do Decreto Graciano do século XIII.....	29
Figura 2 — O sonho de Inocêncio III.....	47
Figura 3 — São Francisco recebendo os estigmas.....	87

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2. HISTÓRIA FRANCISCANA.....</b>	<b>24</b>
2.1 Introdução histórica: o renascimento cultural do Baixo Medievo.....	24
2.2 A Reforma Gregoriana: uma nova proposta da Igreja.....	29
2.3 Mendicância: as heresias e as novas ordens do medievo.....	37
2.4 “Um sol nasceu para o mundo”: a vida e conversão de Francisco de Assis.....	42
2.5 “O sonho de Inocência”: a missão e os primeiros desafios do franciscanismo.....	47
2.6 Profecias e disputas: Espirituais Franciscanos e o desmembramento da Ordem...	54
2.7 A novidade franciscana: os novos valores e o indivíduo no Ocidente medieval.....	65
<b>3.FILOSOFIA FRANCISCANA.....</b>	<b>79</b>
3.1 Uma escola franciscana? As divergências intelectuais entre frades menores.....	79
3.2 Interioridade: o itinerário da mente em Deus.....	87
3.3 Antropologia franciscana: a relação entre alma e corpo.....	100
3.4 A hecceidade: o princípio de individuação.....	110
3.5 A questão dos universais na escola franciscana.....	121
3.6 Liberdade e voluntarismo: a superação do primado do intelecto.....	141
<b>4. DIREITO E POLÍTICA NA ESCOLA FRANCISCANA.....</b>	<b>150</b>
4.1 O indivíduo e a propriedade: a questão da pobreza franciscana.....	150
4.2 A lei da liberdade: o indivíduo e a constituição do poder.....	167
4.3 O poder como serviço: as razões do Estado nos escritos políticos franciscanos.	183
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>190</b>
<b>DOCUMENTOS.....</b>	<b>196</b>
<b>REFERÊNCIAS MEDIEVAIS.....</b>	<b>197</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>200</b>

# 1. INTRODUÇÃO

*Un giorno lo trovai che passeggiava nel giardino senza alcun fine apparente, come se non dovesse render conto a Dio delle sue opere. Nell'ordine mi avevano insegnato ben altro modo di dividere il mio tempo, e glielo dissi. Ed egli rispose che la bellezza del cosmo è data non solo dall'unità nella varietà, ma anche dalla varietà nell'unità<sup>1</sup>.*

ECO, Umberto. *Il Nome Della Rosa, Prologo*.

O moderno racionalismo cartesiano é responsável por inaugurar uma profunda mudança de paradigma no pensamento ocidental: *a metafísica do sujeito*. Através do cogito:

O princípio ontológico é agora o eu, mas como o que pensa livremente, portanto como causa sui, ou seja, sujeito. Trata-se da mais radical e mais profunda mudança na Filosofia. O eu (ego) é posto como primeira substância a dar fundamento a tudo que existe, pois nele se assenta a essência, o cogito (ou a razão), e a existência, o sum<sup>2</sup>.

Assim, o homem assume o “projeto moderno”, compreendido aqui como: “a assunção do desafio de que a humanidade se colocasse totalmente a cargo de si própria a partir de suas exclusivas potencialidades e faculdades”<sup>3</sup>. Ponto fulcral atingido por este programa é certamente a coroação da autonomia do ser racional através da filosofia

---

<sup>1</sup> “Um dia encontrei-o passeando no jardim sem objetivo aparente, como se não precisasse prestar contas a Deus de suas obras. Na Ordem haviam-me ensinado um modo bem diferente de dividir o meu tempo, e eu lhe disse isso. E ele respondeu que a beleza do cosmos é dada não só pela unidade na variedade, mas também pela variedade na unidade.” Tradução de: BERNARDINI, Aurora Fornoni e ANDRADE, Homero Freitas de. Disponível em: ECO, Umberto, **O nome da rosa**, Rio de Janeiro: Editora Record, 2019, p. 48–49.

<sup>2</sup> SALGADO, Joaquim C., **A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade**, Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 243.

<sup>3</sup> MAYOS, Gonçal. Ilustración y Romanticismo; Introducción a la polémica entre Kant y Herder. Barcelona: Editorial Herder, 2004, p. 364. Trad. SALGADO, Karine. Disponível em: [http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos\\_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf](http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf)

Kantiana. Tomado como fim em si mesmo, o homem adquire a dignidade: valor sem equivalente, acima de todo e qualquer preço<sup>4</sup>.

A partir destes pressupostos metafísicos também o direito ganha novas construções. Através de sua dignidade, o homem se torna epicentro das reverberações jurídicas. O Estado de Direito assume a função de efetivar os valores fundamentais universal e igualmente reconhecidos para todos os homens<sup>5</sup>.

A despeito da evidente modernidade destes conceitos, a emersão deste novo paradigma filosófico e jurídico se assenta em pressupostos que podem remontar raízes mais longínquas<sup>6</sup>. De fato, este longo projeto moderno, articulado pela primazia do sujeito racional, somente possui condições de exequibilidade a partir da “aparicação e afirmação histórica do indivíduo”<sup>7</sup>.

Para alguns autores, este fenômeno pode remontar à Idade Média tardia. De fato, apesar de muito anterior à construção cartesiana, alega-se que o fim do período medieval é composto por uma estrutura bifronte. Por um lado, possui uma marcante e sedimentada mentalidade medieval; por outro, manifestou os primeiros indícios de ruptura, delineando o terreno para o germinar das raízes da modernidade<sup>8</sup>. Trata-se do período de síntese e contestação do paradigma filosófico pré-cartesiano: *a metafísica da existência* (ou metafísica do êxodo)<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> *Grundlegung*, 77-80. KANT, Immanuel, **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, 2. Aufl. Lisboa: Edições 70, 2011, p. 77-79.

<sup>5</sup> Sobre o tema, C.f. SALGADO, Joaquim Carlos, **A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como *maximum* ético**, Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 8-18 e 258-264.

<sup>6</sup> Para Karine Salgado, por exemplo: “A dignidade humana nasce na modernidade, mas não é fruto exclusivo deste período” SALGADO, Karine, **A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo**, Belo Horizonte: Mandamentos, 2009, p. 9. Ainda segundo a autora, a Metafísica do Sujeito é a resposta possível da modernidade frente a desconstrução da ordem teocêntrica medieval pelo nominalismo. SALGADO, Karine. Ainda a Modernidade? Em: SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.), **Razão e poder: (re)leituras do político na filosofia moderna**, Belo Horizonte: Initia Via Editora, 2016. p. 10

<sup>7</sup> Segundo Lima Vaz existem três traços característicos da modernidade, citamos apenas o segundo. Somam-se a ele: a relação de objetividade do ser humano com o mundo; e a imanetização da relação de transcendência do homem. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**, São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 14-17.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 32-34.

<sup>9</sup> Conforme explica Almeida, a Baixa Idade Média é palco de uma crise filosófica: “É a transição entre a Metafísica do Êxodo e a Metafísica do Sujeito, também conhecida como Primeira Modernidade. A coexistência de uma e outra metafísica dá a tônica do período, que o extraordinário historiador francês Jean Delumeau designará como 'civilização bifronte'” ALMEIDA, Philippe Oliveira de, **Raízes medievais**

A noção chave desta metafísica cristã medieval é a revelação divina do êxodo (Ex 3,14): “Eu sou aquele que sou”. Ao se identificar como Ser, Deus assume a posição de causa primeira e, através Dele e do ato da criação são pensados os entes<sup>10</sup>. Essa perspectiva é adotada, por exemplo, pelo sistema teológico-filosófico de Tomás de Aquino<sup>11</sup>.

De fato, para o Doutor Angélico, Deus é o único criador em sentido estrito que, a partir do nada, causa o primeiro efeito. Porém, através do ato da criação são asseguradas causalidades segundas. Desse modo, as criaturas também podem produzir efeitos próprios, contudo, pela relação de causalidade, participam da ação criadora originária. Portanto, enquanto em Deus o Ser é igual à essência, nas criaturas a essência tem algo que lhes é externo como ser: o próprio Deus<sup>12</sup>. Com efeito, para Karine Salgado: “A primeira afirmação, então, que se pode fazer sobre o homem é que ele é um ente cuja essência não

---

**do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana**, Dissertação/Mestrado, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

<sup>10</sup> Para Gilson: “A partir do momento em que se diz que Deus é o Ser, fica claro que em certo sentido, somente Deus existe.” Ainda segundo ele, este é precisamente o ponto onde a metafísica cristã se difere da grega: “A filosofia cristã introduz, no mundo eterno de Aristóteles, que dura fora de Deus e sem Deus, a distinção entre essência e existência. Não apenas continua sendo verdade dizer que, salvo Deus, tudo o que existe poderia não ser o que é, como passa a ser verdade dizer que, fora de Deus, tudo o que existe poderia não existir. Nada mais conhecido que o primeiro versículo da Bíblia: ‘No começo, Deus criou o Céu e a Terra’ (Gn 1, 1). Aqui não há sinal de filosofia. Deus não justifica metafisicamente a afirmação do que faz, assim como não o faz com a definição do que ele é. E, no entanto, que concordância metafísica profunda, necessária, entre essas duas afirmações sem provas! Se Deus é o Ser, e o único Ser, tudo o que não é Deus só dele pode receber sua existência. Por uma espécie de salto súbito, toda a contingência grega é superada e reunida, sem filosofia, à sua raiz metafísica última.” GILSON, Etienne, **O Espírito Da Filosofia Medieval**, [s.l.]: Martins Fontes, 2006, p. 86 e 89–92; para uma síntese sobre a recepção cristã do neoplatonismo de Plotino em uma leitura afinada com a obra de Gilson C.f. REIS, Guilherme Soares, **O Eterno, o humano e a liberdade: A afirmação da ideia de liberdade pela via do livre arbítrio no pensamento de Santo Agostinho**, Dissertação/Mestrado, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022, p. 45–62.

<sup>11</sup> O problema é assumido por diversos intelectuais da Idade Média. Para o franciscano João Boaventura, por exemplo: “Todo o mundo foi levado ao ser no tempo, a partir do nada, por um primeiro Princípio único e supremo, cuja potência, embora sendo infinita, dispôs todas as coisas com um certo peso, número e medida [...] Para que haja uma ordem perfeita e um fim nas coisas, é necessário que todas elas se reduzam a um só princípio, que seja o primeiro para constituir-se como fim de todo o mais.” Brev., *pars secunda*, I. Em: BOAVENTURA, João, **Obras escolhidas**, Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983, p. 31.

<sup>12</sup> *ST*, I-I q. 44, arts. 1 e 2; q. 45, arts. 2 e 5 resp. e ads. 1 e 3; q. 46 a. 1 resp. Sobre o tema. C.f. VAZ, **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**, p. 200–220; SALGADO, Karine, **A Filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?**, 2ª tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 53–58.

é idêntica ao seu ser, e que sua realidade, isto é, seu ser se deve a uma participação no ser absoluto que é Deus.<sup>13</sup>”

Assim, os seres finitos orientam-se sempre para sua origem mais radical: a perfeição de Deus. No entanto, devido à sua natureza contingente, cada ser possui apenas uma finalidade própria e limitada. A perfeição se revela, portanto, na interconexão desses seres que, juntos, compõem a *ordem* e a finalidade extrínseca inerente ao universo. Por conseguinte, tendo cada ser singular uma direção específica no interior dessa ordem que procede do Ser Absoluto, revela-se uma *hierarquia*<sup>14</sup>. Como explica Almeida:

[...] das pulgas e dos percevejos aos anjos, arcanjos, querubins e serafins, todas as criaturas se arranjarão de forma escalonada e piramidal, assumindo ‘uma posição particular e uma posição apropriada’ no cerne da ordem concebida por Deus. Todos os entes, materiais e espirituais, se conectariam, componentes do edifício gótico erigido pelo Criador. Acidentes, defeitos e pecados representariam desvios resultantes do fato de seres individuais se afastarem do papel previsto por Deus para sua espécie ou seu estamento<sup>15</sup>.

Este sistema metafísico, pautado na ordem e hierarquia, se reflete também na estrutura jurídica e política do medievo. Como bem aponta Paolo Grossi, na mentalidade medieval o homem nunca é pensado de forma autônoma, mas dentro de uma rede de mediações que constituem a perfeição da totalidade ante a multiplicidade das imperfeições

---

<sup>13</sup> SALGADO, Karine, **A Filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?**, p. 45; Em semelhante sentido, Libera defende que Tomás de Aquino reencontra a definição boeciana “do criado como esse ente que é o que é participando do que não é, que é sem ser seu próprio ser, que é sem ser ele mesmo o que é.” LIBERA, Alain de, **A filosofia medieval**, 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 407; A definição pode ser sustentada também no pequeno escrito “O ente e a essência” de Tomás de Aquino, especialmente no Cap. V. C.f. TOMÁS DE AQUINO, Santo, **O ente e a essência**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 42–46.

<sup>14</sup> Sobre a hierarquia ontológica medieval afirma Gilson: “Todas as criaturas se dispõem segundo uma ordem hierárquica de perfeição, indo das mais perfeitas, que são os anjos, às menos perfeitas, que são os corpos, e de tal maneira que o grau mais baixo de cada espécie superior confina com o grau mais elevado de cada espécie inferior.” Sobre o tema, C.f. GILSON, Etienne Henry, **A filosofia na Idade média**, São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 662–667; VAZ, **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**, p. 203–210.

<sup>15</sup> ALMEIDA, Philippe Oliveira de, **Crítica da razão antiutópica**, [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2018, p. 151 O autor exemplifica esse sistema com os dois grandes doutores do pensamento cristão: Agostinho e Tomás de Aquino. Ibid. 151-156.

e incompletudes das formas singulares<sup>16</sup>. Desse modo, o indivíduo não é definido através de seu valor intrínseco, mas por seu ofício ou *status*. Conforme explica Hespanha:

Indivíduos com a mesma função eram classificados como transindividuais; como famílias, guildas e todas as espécies de corporações, para as quais um sem número de palavras eram aplicáveis (*collegium, corpus, societas, communitas, civitas*). Portanto, a sociedade era vista mais como um conjunto ordenado de status (*società di ceti, Standengesellschaft, Société d'ordre*), do que uma congregação de indivíduos<sup>17</sup>.

Neste imaginário social o homem singular desaparece, sendo completamente inserido no interior das comunidades ordenantes de sua existência. Diante deste paradigma, Grossi afirma que a desconstrução da mentalidade medieval é operada precisamente pelo processo de “fragmentação do tecido ordenante e emersão do individual”<sup>18</sup>. Quanto ao motivo, aos articuladores e ao período desse acontecimento, diversas narrativas parecem ser possíveis.

De fato, é inegável que, longe de ser uma história unitária, o período medieval apresenta diversas contradições e contraposições que podem ser exploradas. A clássica divisão entre Alta Idade Média (séculos V-X) e Baixa Idade Média (séculos X-XV) já sugere, apesar das continuidades, mudanças significativas nas dinâmicas entre os dois períodos. Além disso, há classificações mais detalhadas, como a que distingue a Antiguidade Tardia (séculos V-VIII), a Alta Idade Média (séculos VIII-XI), a Idade Média Central (séculos XI-XIII) e a Baixa Idade Média (séculos XIII-XV). Essas diferentes leituras demonstram que, embora agrupados sob o rótulo "medieval", os dez séculos que sucedem a queda do Império Romano do Ocidente foram marcados por transformações profundas.

---

<sup>16</sup> GROSSI, Paolo, **A ordem jurídica medieval**, São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 93–98.

<sup>17</sup> HESPANHA, António Manuel, O direito e a imaginação antropológica da cultura europeia do início da era moderna, **Revista de História das Ideias**, v. 33, p. 81–100, 2012, p. 87. Também para Walter Ullmann o que determina o indivíduo no mundo medieval é o seu ofício. Trata-se da aplicação social do princípio paulino sobre as vocações (1 Co, 12, 4ss). Cada membro possui uma função que deve exercer em virtude da saúde do corpo cristão. ULLMANN, Walter, **The Individual and Society in the Middle Ages**, Encore editions. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2019, p. 40–44.

<sup>18</sup> C.f. Da sociedade de sociedades à insularidade do Estado entre medievo e idade moderna. Em: GROSSI, Paolo, **O direito entre poder e ordenamento**, Belo Horizonte (MG): Del Rey, 2010, p. 56–58.

Assim, a noção de uma Idade Média homogênea, sem movimentações políticas e filosóficas relevantes, só se sustenta sob uma perspectiva excessivamente ampla. Ao nos aproximarmos desse período, percebemos um mosaico de narrativas distintas, a ponto de nos perdermos em sua complexidade: os desafios variam, as histórias frequentemente se contradizem e os desenvolvimentos geográficos são desiguais. Dessa forma, podemos dizer que há várias Idades Médias ou, como propõe Alain de Libera, nenhuma. Segundo o professor francês:

A primeira coisa que um estudante deve aprender ao abordar a Idade Média é que a Idade Média não existe. A duração contínua, o referencial único em que o historiador da filosofia inscreve a sucessão das doutrinas e das trajetórias individuais que, a seus olhos, compõem uma história, a 'história da filosofia medieval', não existem<sup>19</sup>.

Portanto, é ilusória a ideia de que toda constituição histórica do pensamento do Ocidente medieval seja permeada por um discurso único – ou duplo se pensarmos da dicotomia entre Agostinho e Tomás de Aquino<sup>20</sup>. Com efeito, apesar de ser identificável em alguns momentos uma marcante aversão a ideia da individualidade em prol do “tecido ordenante” das relações sociais, há de se notar também a presença de pequenas construções que negam e contestam esses fundamentos em diversos pontos do medievo. Presenças que cada vez mais corroem a mentalidade atribuída ao Ocidente medieval e revelam a ascensão e o valor de uma outra figura: o indivíduo.

Ora, se o referencial único não existe, também quanto a estas narrativas sobre a individualidade, diversas abordagens foram feitas. Segundo Morris, ainda a partir do

---

<sup>19</sup> LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 7–8.

<sup>20</sup> Para introduzir o pensamento de Duns Scotus, De Boni já alerta sobre os julgamentos reducionistas que conduzem a integralidade do pensamento medieval aos escritos de Tomás de Aquino. Segundo explica: "Hoje em dia, creio eu, a forma mais desastrosa destes julgamentos não é mais a da prevenção ante a Idade Média, mas a do preconceito a favor de um único autor. Então, nem todos os gatos são pardos, pois há um - e tão somente um - de outro pelo. Modelo de tal preconceito é o que cerca a figura de Tomás de Aquino. A Filosofia medieval é a dele; as outras - citando o argumento fundamentalista - talvez possam até ser dispensadas, porque, quando certas, coincidem com a de Tomás e, quando erradas, não é preciso estudá-las. [...] Ele é o *doctor communis*, cuja doutrina torna-se comum para a Igreja; ele é o metro, pelo qual os demais pensadores são medidos; ele é guardião da fé, por cuja ortodoxia os outros são julgados (na antiga União Soviética, dir-se-ia que ele é o ideólogo oficial do sistema: pensar diferente significa, então, um desvio). Há ele e os outros; a Filosofia dele e a do resto." DE BONI, Luis Alberto, *O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia*, **Veritas (Porto Alegre)**, v. 44, n. 3, p. 707–726, 1999, p. 707–708

século XII, o tema do autoconhecimento e da autorreflexão ganha destaque, tornando-se um ponto central para a descoberta do indivíduo. Nesse contexto, emerge uma nova “psicologia” medieval, que se manifesta em diversas produções culturais, como poemas, confissões, autobiografias, retratos e descrições físicas, refletindo uma crescente valorização da singularidade pessoal<sup>21</sup>.

Para Chenu, também a partir do século XII, ocorre o “despertar da consciência na civilização medieval”. O epíteto *novus* adquire proeminência em diferentes áreas do Ocidente medieval, abrangendo desde a gramática até as artes plásticas, das emancipações urbanas às teologias da história. Tendo como expoente a filosofia de Pedro Abelardo, todos estes temas amadurecem nos séculos seguintes, em um momento em que o homem se define pelo retorno sobre si mesmo<sup>22</sup>.

Em semelhante sentido, Hirschberger afirma que Abelardo, sobretudo por suas reflexões no campo da ética, é responsável pela articulação de um subjetivismo medieval. Conforme explica o autor, até então nos livros penitenciais o valor dos atos morais era pesado somente pela sua realização externa, objetiva. Contra esse modelo, Abelardo postula uma avaliação fundada na intenção do autor. Com efeito, através de um exame da consciência o subjetivismo desponta em sua obra e persiste nas reflexões dos séculos subsequentes<sup>23</sup>.

Portanto, para esse grupo de autores desde o seu “renascimento” no século XII a mentalidade medieval já passava pela constituição de uma noção de individualidade que subverte paulatinamente os elementos que seriam clássicos da Idade Média. Entretanto, para Lima Vaz, a questão do indivíduo terá como locus principal as controvérsias antropológicas e as querelas políticas dos séculos XIII e XIV<sup>24</sup>. Estes são os séculos bifrontes por excelência, que lidam com o apogeu e declínio da Idade Média

---

<sup>21</sup> MORRIS, Colin, **The Discovery of the individual, 1050-1200**, Toronto Buffalo London [Cambridge, Mass.]: University of Toronto press Medieval academy of America, 1987, p. 64–70 e 76–95.

<sup>22</sup> CHENU, Marie-dominique, **Despertar Da Consciência Na Civilização Medieval (o)**, [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2022, p. 13–16. Para o autor Pedro Abelardo é fundamental, citando suas palavras: “A bem da verdade, nos fenômenos sísmicos dos anos 1120-1160, a descoberta do sujeito foi, por ele e nele, radiosa, um dos epicentros da gestação de um homem novo.” *Ibid.* 19

<sup>23</sup> HIRSCHBERGER, Johannes, **História da Filosofia na Idade Média**, São Paulo, SP, Brasil: Editora Herder, 1956, p. 88–94.

<sup>24</sup> VAZ, **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**, p. 15–16.

recepcionando as polêmicas constituídas desde o século XII e intermediando o desenvolvimento da modernidade.

O período em questão coincide precisamente com o surgimento e a ascensão das novas ordens mendicantes. Lideradas principalmente pela Ordem dos Irmãos Pregadores (Dominicanos) e pela Ordem dos Irmãos Menores (Franciscanos), essas ordens não apenas incorporam a tradição medieval clássica, mas também absorvem as transformações de sua época. Elas herdaram doutrinas e debates característicos desde a antiguidade tardia, ao mesmo tempo que semeiam as reformas que redefiniram o apostolado e o pensamento nos séculos seguintes. De fato, o crescimento exponencial dessas ordens não ocorreu por acaso, mas reflete sua capacidade de interpretar e expressar com precisão o caráter duplo do espírito de seu tempo.

Assim, é possível identificar essas ordens como movimentos fundamentais nos quais se manifestam as inovações do medievo tardio, entre elas a noção de indivíduo, que já despontava desde o século XII. Alguns autores sugerem que essa temática se vincula mais fortemente aos franciscanos do que aos dominicanos. De fato, alinhado com a percepção de Lima Vaz, no campo jurídico, Grossi também aponta a emergência do indivíduo nas disputas teológico-filosóficas dos séculos XIII e XIV<sup>25</sup>. Mas, além disso, acrescenta um vínculo indispensável entre esta inovação e a Ordem de São Francisco, que se trata, segundo ele da “ordem religiosa que, mais do que qualquer outra, é estranha a *koiné* medieval<sup>26</sup>”. Dessa forma, os itinerários de afirmação do indivíduo:

São estradas, como apenas se dizia logo acima, percorridas, sobretudo, pela especulação franciscana e marcadas pela preocupação de extrair dos condicionamentos exteriores o sujeito operador, de lhe restituir em absoluta plenitude uma esfera de liberdade e colocá-lo em contato e diálogo direto com Deus. Tudo passa a ser reduzido à relação fundamental entre homem e Deus, única relação a ser mantida forte e firme. Somente no perfeito isolamento desta relação o homem poderia reencontrar o sentido de sua filiação de Deus e, com isso mesmo, a sua dignidade acima da natureza. A pressa é para construir, dentro de uma arquitetura simples e rigorosa, uma metafísica do homem<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> GROSSI, **O direito entre poder e ordenamento**, p. 60.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 61.

Pioneiro nos estudos jurídicos sobre o franciscanismo medieval, Michel Villey também reconhece que os fundamentos do subjetivismo do direito moderno são resultado da influência filosófica dos franciscanos. Segundo ele, paralela à “escola humanista”, encabeçada por Tomás de Aquino, há também uma corrente “integrata”, da qual os frades menores fazem parte. Nas palavras do autor:

Há também uma corrente que chamamos integrata, mais ligada à tradição estritamente cristã, sobretudo a santo Agostinho. Ela atravessa toda a Idade Média e, no século XIII, invade particularmente a escolástica franciscana. Por volta de meados desse século, ela talvez se veja um pouco eclipsada pelo maravilhoso sucesso da doutrina de São Tomás. Mas, após a condenação deste último, em 1277, retoma a ofensiva e floresce no começo do século XIV com os sistemas teológicos de Duns Escoto e Guilherme de Ockham<sup>28</sup>.

Ainda segundo Villey, é justamente através desta corrente franciscana consolidada no século XIV que a estrutura medieval é contestada. Assim, a ótica do jusfilósofo francês leva a resultados práticos semelhantes: dois frades franciscanos são os responsáveis pela desconstrução do modelo filosófico medieval através de propostas individualistas e, portanto, propulsores da modernidade<sup>29</sup>.

Sobre essa genealogia franciscana das ideias que ascendem o indivíduo ainda entre os séculos XIII e XIV, importante apontamento é feito também por Karine Salgado:

Franciscanos e dominicanos têm visões diferentes sobre quaisquer temas devido a pressupostos adotados. Os franciscanos (frades menores) têm na pessoa de São Francisco a referência maior para sua conduta e para sua doutrina. Já os dominicanos (ordem dos pregadores), inspirados por Santo Tomás, têm uma visão menos particularizada e, por isso, o homem na sociedade prevalece sobre o homem indivíduo, ao passo que para os primeiros todos os

<sup>28</sup> VILLEY, Michel, **A formação do pensamento jurídico moderno**, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 190.

<sup>29</sup> É preciso destacar que a abordagem de Villey parece um tanto reducionista no que tange aos problemas filosóficos do século XIII. Para Alain de Libera esse suposto império aristotélico recepcionado na figura de Tomás de Aquino é falso. A pluralidade de escolas e pensamentos, inclusive anti-aristotélicos é também marcante nesse período. LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 355–367; Sobre a pluralidade de escolas do século XIII, vale também consultar: Roteiros doutrinários do século XIII. Em: VAZ, **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**.

temas são tratados a partir da tomada do homem em sua individualidade, pois em todas as criaturas é possível se encontrar uma expressão do amor de Deus<sup>30</sup>.

Assumindo e desdobrando essas lições, este trabalho defende que, em contraste com a mentalidade clássica frequentemente atribuída à Idade Média, o franciscanismo dos séculos finais desse período introduz uma inovação ou heterodoxia de caráter individualista, expressa em seu apostolado, filosofia e escritos jurídico-políticos. Com base nesse pressuposto, busca-se confirmar a hipótese de que a Ordem Franciscana desempenhou um papel fundamental na emergência e afirmação histórica do indivíduo. Em outras palavras, pretende-se compreender como esse movimento mendicante constrói a ideia de um homem singular mais valorizado *per se*, ainda que dissociado de sua rede de mediações. Dessa forma, (de)limita-se o escopo desta pesquisa à análise do franciscanismo dos séculos XIII e XIV, tendo como eixo central a temática do indivíduo.

Adotando uma visão macrofilosófica, este estudo parte da premissa de que a emergência do indivíduo não pode ser atribuída exclusivamente ao nominalismo ou ao voluntarismo presentes no pensamento de alguns frades menores. Antes, compreende-se que tais correntes filosóficas são, elas próprias, frutos de um percurso histórico e político mais amplo, conduzido e estruturado pela escola franciscana, através de um *leitmotiv* muito característico: o indivíduo. Esse tema, ainda que harmonizado com a tradição medieval, emerge em diversas esferas da Ordem, culminando, por exemplo, nas construções tardo medievais de Guilherme de Ockham. Assim, busca-se uma abordagem holística, que contemple os múltiplos fatores que atravessam a constituição do franciscanismo medieval<sup>31</sup>.

Com efeito, para estruturar essa investigação, propõe-se uma abordagem que entrecruza três perspectivas sobre o movimento franciscano, todas elas vinculadas à questão do indivíduo. Primeiramente, uma abordagem histórica, voltada ao surgimento da Ordem e à especificidade de seu apostolado. Em seguida, uma abordagem filosófica, que examina a produção intelectual dos frades e suas contribuições ao pensamento medieval.

---

<sup>30</sup> SALGADO, A **Filosofia da dignidade humana**, p. 36.

<sup>31</sup> Sobre a macrofilosofia C.f. MAYOS SOLSONA, Gonçal, **Macrofilosofia de la modernidad**, Madrid: DLibro, 2012, p. 9–16.

Por fim, uma abordagem jurídico-política, que emerge das disputas em torno da pobreza apostólica, especialmente entre os franciscanos mais rigoristas.

Dado que cada uma dessas perspectivas possui um léxico próprio, optou-se por uma flexibilização conceitual<sup>32</sup> do termo "indivíduo", compreendido aqui como o artifício verbal para representar o ser humano na esfera de seu eu mais particular, em sua unicidade<sup>33</sup>. Essa abordagem permite adaptar o conceito ao contexto específico de cada capítulo – por exemplo, restringindo-o à lógica medieval sem perder a conexão com as demais dimensões da investigação. Desse modo, pretende-se demonstrar como os

---

<sup>32</sup> Esse artifício metodológico aparece nas lições de Pietro Costa, que exemplifica com a adoção de uma terminologia ampla para a palavra cidadania como simplesmente “o relacionamento entre o indivíduo e a comunidade” COSTA, Pietro, **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico**, Curitiba: Juruá, 2010, p. 55–59; Outro exemplo é construído também por Paolo Grossi ao trabalhar historicamente o instituto da propriedade. Segundo o florentino: [...] “para ele (o historiador do direito) ‘propriedade’ deve ser somente um artifício verbal para indicar a solução histórica que um ordenamento dá a um problema da relação jurídica mais intensa entre um sujeito e um bem, ou, em outras palavras, a resposta à questão central sobre a consciência mínima do ‘meu’ jurídico; soluções e respostas que são duplamente múltiplas, segundo os vários climas históricos e segundo os vários conteúdos que um mesmo clima histórico dá aquele invólucro aberto e disponível que convencionalmente identificamos como propriedade”. GROSSI, Paolo, **História da propriedade e outros ensaios**, Rio de Janeiro: Renovar, 2006, p. 5.

<sup>33</sup> O conceito se assemelha ao que Gourevitch chama de “individualidade”: “a individualidade é uma pessoa que se voltou a uma autorreflexão e que se pensa como um eu particular, único.” Para o autor, o indivíduo implica também numa segunda esfera, a de pessoa, compreendida como o elo entre a sociedade e a cultura. GOUREVITCH, Aaron. “Indivíduo” Em: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, **Dicionário temático do Ocidente medieval**, Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002; Os clássicos textos jurídicos que abordam essa mesma temática do franciscanismo optam também pelo termo indivíduo. Para Grossi, essa noção parece ser representada pela ideia de insularidade, que acentua o isolamento do homem em sua esfera particular. Também Villey opta pelo termo indivíduo. C.f. GROSSI, **O direito entre poder e ordenamento**, p. 56–63; VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, p. 171–177; Desse modo, a presente pesquisa assume esta tradição. Fato que não impede que alguns autores optem por termos diferentes em empreitadas que dialoguem com este trabalho. Na filosofia, percebe-se que Alain de Libera busca construir uma história do acesso ao “sujeito” que perpassa, sobretudo pelas construções medievais transmitidas à segunda escolástica. A tarefa do autor é: “mostrar como dessa aparente nebulosa saiu a ideia de ‘sujeito’ que se tornou, supostamente graças a Descartes, a marca do pensamento moderno.” LIBERA, Alain de, **Arqueologia do sujeito**, [s.l.]: Editora Unifesp, 2012, p. 25–27, 47 e 70–71 De fato, como já salientado, assume-se aqui que a marca do pensamento moderno é a subjetividade presente em Descartes, quando o homem se torna fonte de suas representações e de seus atos, como seu fundamentador e autor. Justamente por isso, neste trabalho de objetivos e conteúdo mais singelo do que a complexa obra do pensador francês, evitamos o termo sujeito. Não pretende-se advogar aqui que os franciscanos constituem o elemento nuclear da modernidade, tampouco que anteciparam a construção cartesiana, defende-se que encontra-se neles apenas uma contribuição para esta virada. Os frades menores ainda estão sobre a regência da metafísica do objeto, por mais que acabem corroendo seus elementos constitutivos. Assim, com a noção de indivíduo, pretende-se evitar o peso atribuído ao termo sujeito na modernidade e demonstrar apenas um dos traços que parece ter sido constituído pela escola franciscana e que contribui para sua manifestação moderna, a saber: o crescimento da individualidade em desfavor da comunidade ordenante medieval.

diferentes aspectos do movimento franciscano evidenciaram, através desse conceito amplo, o valor do indivíduo nas três linhas de análise.

No primeiro capítulo, examina-se a fundação do movimento franciscano, resgatando seus pressupostos históricos desde o século XII. Para isso, aborda-se os dilemas intelectuais e políticos do baixo medievo, a vida e obra de Francisco de Assis diante destas questões, bem como a institucionalização e a repercussão de seu modelo de apostolado no mundo medieval. O objetivo é demonstrar como a forma de pregação e vida franciscana contribuiu para a valorização da individualidade.

O segundo capítulo se dedica a explorar a noção de indivíduo assimilada e desenvolvida pelas construções filosóficas da escola franciscana nos séculos XIII e XIV, compreendida aqui como a tradição que se estende de João Boaventura a Guilherme de Ockham<sup>34</sup>. A análise percorre temas centrais da filosofia medieval assumidos pelos intelectuais franciscanos, tais como: a valorização da interioridade; as discussões antropológicas sobre corpo e alma; a questão da individuação com a recepção da querela dos universais; além dos debates sobre os limites entre vontade e razão. Para isso, são destacados cinco frades cuja contribuição se insere nessas discussões: João Boaventura, Roger Bacon, Pedro de João Olivi, Duns Scotus e Guilherme de Ockham.

Por fim, o terceiro capítulo investiga as implicações político-jurídicas do franciscanismo, evidenciando a relação entre a pobreza apostólica e a afirmação de direitos individuais. A partir da controvérsia sobre a propriedade, analisa-se como os postulados jurídicos franciscanos se conectam à estruturação do poder e à concepção de indivíduo no pensamento político medieval.

Por meio dessa narrativa, tecida a partir de três fios condutores — histórico, filosófico e jurídico —, busca-se construir uma ampla urdidura sobre a valorização do

---

<sup>34</sup> Adota-se aqui a delimitação feita por De Boni. C.f. DE BONI, Luis Alberto, *A escola Franciscana: De Boaventura a Ockham*, **Veritas (Porto Alegre)**, v. 45, n. 3, p. 317–338, 2000; Merino lembra que alguns nomes antecedem Boaventura como elementos fundamentais para a escola. Segundo ele, Robert de Grosseteste, que não foi franciscano, é essencial para os frades menores de Oxford, que seguiram seus ensinamentos, por conta disso, coloca-o na história da filosofia franciscana. Em Paris, por outro lado, Merino destaca a figura de Alexandre de Hales, esse já mais velho se torna efetivamente franciscano e influencia diversos frades menores de sua escola parisiense. MERINO, José Antonio, **Historia de la filosofía franciscana**, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993, p. 3–26. Considera-se que esses dois autores foram, de fato, fundamentais para a formação do pensamento dos frades menores, mas que não fizeram propriamente parte do momento de apogeu da escola. Pelo que opta-se pela delimitação de De Boni.

indivíduo, entrelaçada pela trama do franciscanismo dos séculos XIII e XIV. Dessa forma, de maneira holística, este estudo pretende identificar as contribuições franciscanas para a fragmentação da unidade da ordem medieval, abrindo caminho para a "aparição e afirmação histórica do indivíduo."

## 2. HISTÓRIA FRANCISCANA

### 2.1 Introdução histórica: o renascimento cultural do Baixo Medievo

*Sic aetatis ver humanae  
iuventutis primo mane  
reflorescit paululum*<sup>35</sup>.

Alain de Lille, *Omnis mundi criatura*.

Embora o franciscanismo tenha se consolidado como um movimento característico do século XIII, suas origens estão profundamente enraizadas em debates e transformações que precedem sua fundação. Tanto a constituição da Ordem quanto a postura de Francisco de Assis devem ser compreendidas à luz desses antecedentes, aos quais respondem e com os quais dialogam.

De fato, o período que antecede o nascimento de Francisco de Assis, entre o século XI e o início do XII, destaca-se como uma fase de intensas transformações nas estruturas medievais. Marc Bloch, por exemplo, identifica nesses séculos mudanças profundas em um dos traços mais distintivos da Idade Média: o feudalismo. Segundo o autor, é possível distinguir "duas idades feudais sucessivas": a primeira, que se desenvolve do século IX até meados do XI, e a segunda, que emerge a partir das novas dinâmicas que se consolidam no século XII.<sup>36</sup>

Ainda para Bloch, a característica principal dessa segunda parte do feudalismo medieval é o intenso povoamento da geografia europeia. Com a redução dos conflitos e a consequente estabilidade do novo horizonte do Ocidente medieval, as zonas de cultivo aumentam significativamente, sendo acompanhadas pelo avanço tecnológico agrícola. O excedente de produção permite o surgimento de novas classes e estruturas do ideário medieval. Assim, aldeias se fixam em solos virgens e nelas surgem os comerciantes com a dinâmica vida das trocas<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> “Assim, a primavera da era humana na madrugada da juventude floresceu um pouco.”

<sup>36</sup> BLOCH, Marc, **A Sociedade Feudal**, [s.l.]: Edições 70, 2018, p. 78–79.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 89–93.

Em semelhante sentido, Le Goff afirma que a Europa dos séculos XII ao XIV acompanha uma verdadeira “revolução urbana”, consubstanciada num crescimento espetacular do número de cidades. A atividade econômica, cujo centro são estas cidades, atinge o mais alto nível e opera modificações efervescentes na cultura, na arte e na religião. É o “apogeu da cidade medieval”<sup>38</sup>.

Essa ampla gama de alterações conduz os historiadores da cultura a defender um renascimento do século XII. Para Alain de Libera, o fenômeno é tão abundante do ponto de vista da produção filosófica, que, neste aspecto, vale utilizar o plural: “renascimentos”. Para o autor, as novidades dos intelectuais da Idade Média – pelo menos a princípio – se desenvolvem em duas frentes diferentes, cada uma com atores, fontes e locais próprios<sup>39</sup>.

Em primeiro lugar, há um renascimento autóctone, que consiste no desenvolvimento e aprofundamento das artes da linguagem – gramática, dialética e, ainda de modo muito tímido, da retórica – já estudadas no universo latino. O ícone desse renascimento é indubitavelmente Abelardo, pai da dialética e do método escolástico<sup>40</sup>, que impulsiona a afamada escola de Paris. O movimento comporta também a sua reação, que vem diretamente dos tradicionais mosteiros beneditinos do mundo medieval: é o processo de retorno aos escritos de Agostinho e de recusa à dialética, cujo principal representante é Bernardo de Claraval. Assim, o embate entre essas duas correntes de pensamento cristão é o primeiro combustível para a renovação do cenário cultural do século XII<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> LE GOFF, Jacques, **O Apogeu Da Cidade Medieval**, [s.l.]: Martins Fontes, 1996, p. 1–6.

<sup>39</sup> Para muitos o século XI já é o momento de nascimento de uma filosofia medieval latinófona. De fato, através do início da exploração do *Organon* aristotélico, o Ocidente lida com uma valorização profunda do estudo das relações entre as coisas, os pensamentos e as palavras, que ascende novas disputas filosóficas. Este é, em verdade, o século de nascimento e crescimento da escola de Chartres e de nomes como Anselmo da Cantuária, que legam profundas construções filosóficas para o desenvolvimento dos anos seguintes da Idade Média Cristã. Sobre o tema C.f. LIBERA, Alain de, **A filosofia medieval**, 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 281–282 Nada obstante, compreendemos que esses legados são ainda tímidos se comparados ao século posterior, onde os textos aristotélicos já são mais conhecidos, as escolas mais sedimentadas e o projeto reformista Gregoriano mais consolidado. Assumimos, portanto, a virada para o século XII como o momento mais marcante do renascimento cultural da Idade Média e que deflagará consequências fundamentais para os séculos subsequentes.

<sup>40</sup> Não pretendemos com essa afirmação restringir Abelardo somente ao pensamento lógico. Como já foi destacado na introdução, é inegável que ele também apresenta inovações em outros campos da filosofia medieval. Apenas destacamos sua importância nesse aspecto marcante para um dos renascimentos do século XII. Para uma síntese das demais perspectivas inovadoras deste icônico pensador medieval C.f. CHENU, Marie-dominique, **Despertar Da Consciência Na Civilização Medieval**, [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2022, p. 19–29.

<sup>41</sup> Libera destaca também a relevância das escolas monásticas de Chartres e de São Vítor. LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 311–319; As diferenças entre estes centros intelectuais da Idade Média são

Por outro lado, o segundo renascimento é alóctone e consiste no grande esforço de tradução de textos árabes, com destaque para a região espanhola de Toledo<sup>42</sup>. Nesse impulso, surge a descoberta do peripatetismo árabe, especialmente através dos comentários de Averróis (Ibn Rushd) e Avicena (Ibn Sina) sobre as obras de Aristóteles.

Inicialmente desenvolvidos de modo autônomo, estes dois movimentos, a saber, os renascimentos alóctone e autóctone, acabam se encontrando no desenrolar dos séculos XIII e XIV produzindo grandes inovações filosóficas. Com efeito, boa parte da história da filosofia medieval tardia será composta pela junção dessas duas tradições desenvolvidas nos séculos anteriores<sup>43</sup>. Esse encontro ocorre, sobretudo, no seio da intelectualidade das ordens mendicantes, tendo como exemplo a escolástica franciscana.

De momento, o que nos interessa é a percepção de que: seja no sistema feudal ou nas nascentes cidades, seja na cultura escolar ou monacal, seja em Toledo ou em Paris; estamos diante de uma amplíssima gama de novidades. Assim, a transição entre os séculos XI e XII apresenta um dinamismo até então desconhecido pelo imaginário cristão medieval.

Ora, a estrutura política do mundo medieval não permanece imune a essas transformações. As cidades, como novas entidades sociais, econômicas e intelectuais, contrastam significativamente com os modelos tradicionais do campesinato medieval e, aos poucos, consolidam sua independência administrativa. Paralelamente, as forças políticas tradicionais, como os feudos — que muitas vezes sustentam a revolução urbana — e a nobreza régia, mantêm sua relevância. Além disso, uma miríade de outras entidades exerce poderes regionais, compondo um panorama político complexo e fragmentado<sup>44</sup>.

---

destacadas de modo sintético também por Le Goff em LE GOFF, Jacques, **Os intelectuais na Idade Média**, 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p. 59–81.

<sup>42</sup> LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 311–312.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>44</sup> Para uma descrição sintética dessa relação política medieval vale consultar: GENET, Jean-Philippe. Estado. Em: LE GOFF, **Os intelectuais na Idade Média**, p. 444–458. Na realidade francesa, por exemplo, as grandes cidades também integram o próprio regime feudal. Os reis, por seu turno, em um momento mais tardio, se manifestaram enquanto imponentes forças políticas medievais, especialmente através da dinastia capetíngia. Exemplo disso é a disputa do reinado francês para com a Igreja que resultou na transferência do papado para Avignon. Portanto, a realidade política medieval, especialmente entre os séculos XII a XIV, é extremamente complexa. No presente escrito, optou-se por destacar, diante de Império e Igreja, o papel da cidade, pois é justamente ela a força política mais inovadora onde os frades menores terão seu espaço privilegiado. Ademais, as principais contribuições políticas dos frades estarão em diálogo com essas duas instituições e a realidade citadina.

Essa pluralidade de poderes é sustentada pelo vértice representado pelas duas grandes supra-instituições do Ocidente medieval: o Império e a Igreja<sup>45</sup>. Esses dois poderes universalizantes fornecem legitimidade política e estruturam a ordem medieval, embora enfrentem desafios próprios. O poder carolíngio, já fragmentado, não consegue mais sustentar a ideia de um império unificado, cuja força se desvanece desde a virada do milênio. A Igreja, por sua vez, emerge como um possível elemento de unificação política, mas inicialmente lida com graves problemas internos, como a simonia e a instabilidade institucional.

A Baixa Idade Média, portanto, caracteriza-se por uma intensa tensão política. Desde as pequenas instituições locais até as grandes supra-instituições, como a Igreja e o Império, há uma disputa contínua — ainda que, por vezes, velada — pelo controle do poder. Essa tensão se manifesta especialmente nas cidades, as novas entidades políticas do período. Nelas se concentram as forças inovadoras do medievo: são o palco do florescimento das universidades, o ambiente privilegiado das ordens mendicantes e o espaço onde diferentes forças políticas se confrontam para estabelecer domínio e limitar autonomias.

Assim, a cidade, enquanto força política emergente em busca de independência, pode ser vista como um tabuleiro onde Igreja e Império, as antigas supra-instituições medievais, movem suas peças na tentativa de impor sua autoridade<sup>46</sup>. Esse jogo de poder se estende por séculos e, nessa metáfora enxadrista, a Igreja certamente joga de brancas,

---

<sup>45</sup> Segundo Pietro Costa, o sistema jurídico-político medieval tem como vértice o imperador, mas se estrutura por meio de “numerosos anéis intermediários, de diversas relevâncias e consistências.” Assim, para ele, há uma pluralidade de entidades políticas organizadas em um eixo vertical, cuja culminância é o poder imperial. No entanto, como explica o autor, “a metáfora da verticalidade não induz, entretanto, a concentrar a atenção apenas sobre o vértice: este último é simplesmente o ponto mais alto de uma ordem que se sustenta sobre si mesma, sobre a sua interna diferenciação.” Dessa forma, o imperador funciona como uma espécie de válvula de fechamento simbólica. Conforme se relata a seguir, ainda para Pietro Costa essa estrutura é questionada nos conflitos políticos entre o papado e os imperadores. Por conta disso, acrescentamos também a Igreja como um outro vértice para além do império. De fato, essas duas instituições compartilham a noção da universalidade do povo cristão. COSTA, **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico**, p. 116–119 e 128–132.

<sup>46</sup> É o que parece acontecer com a divisão dos cidadãos entre guelfos (apoiadores do papa) e gibelinos (apoiadores do império). Sobre estas duas facções vale observar o disposto por Loyn, no verbete gibelinos: As duas palavras “gibelino” e “guelfo” entraram no vocabulário da política italiana no tempo de Frederico II (1220-50). Derivadas do alemão “Waiblingen” e “Welf”, foram gradualmente adotadas por facções rivais florentinas que, na década de 1240, favoreciam o imperador ou o papa (Inocência IV). Em 1256, o uso desses termos tinha-se propagado à Itália setentrional, com os partidários papais conhecidos como guelfos, e seus adversários como gibelinos. LOYN, Henry R. (Org.), **Dicionário da Idade Média**, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

pois é dela a iniciativa da partida. Seu primeiro e decisivo movimento será uma reforma — ou talvez uma revolução<sup>47</sup> — cujos impactos se farão sentir por toda a história do Ocidente, culminando, entre outros desdobramentos, na fundação da Ordem dos Frades Menores.

---

<sup>47</sup> Aqui utilizamos o termo empregado por Berman para designar o movimento da Reforma Gregoriana. Para o autor, dada a abrupta mudança em brevíssimo tempo, o movimento desenvolvido pela Igreja pode ser tomado como uma verdadeira revolução jurídica. Sobre o tema C.f.: BERMAN, Harold Joseph, **Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental**, São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006.

## 2.2 A Reforma Gregoriana: uma nova proposta da Igreja



Figura. 1. Miniatura anônima em manuscrito do Decreto Graciano do Século XIII. *Decretum Gratiani*, Biblioteca Nacional de Paris. Disponível em: <https://www.wga.hu/>

Diante da nova conjuntura do Ocidente medieval, a partir do século XI o papado conclama a responsabilidade também na esfera política pela salvação e governo dos homens. Se no cenário carolíngio o imperador era o grande defensor e articulador do conjunto de fiéis, agora o sumo pontífice passa a reivindicar esta posição e a pretensão de universalização do Sacro Império<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Para Genet, no século VIII o medievo presencia o advento de um poder político centralizado, organizado e expansionista através do Império Carolíngio de Carlos Magno. Retomando os ideais romano-cristãos, o imperador assume a responsabilidade por uma salvação universal de seus súditos e fiéis. No entanto, a experiência é brevíssima, pois em meados do século IX o império entra em fase de defesa, contração e estabilização devido às novas invasões de seus inimigos. Neste período, a força unificada do imperador é pulverizada entre as elites militares, tendo como resultado o sistema feudal. A igreja também sofre com as consequências, mas consegue se rearticular. Conforme explica o autor: "Sem dúvida, a instituição episcopal, quase integrada ao Estado carolíngio, sofre com sua ruína e a instalação do feudalismo, mas a fundação de mosteiros (como Cluny) dispensados pelo papado da tutela episcopal permite uma reforma profunda e uma regeneração do monasticismo." GENET, Jean-Philippe. Estado.

Para Berman, esta reforma clerical possui como exemplo preparativo máximo e decisivo a experiência do monastério beneditino da cidade de Cluny, ao sul da França, ainda durante o século X. Isso porque entre os Clunienses é estabelecido um modelo hierárquico em que todos os mosteiros se submetem à jurisdição central dos monges da abadia<sup>49</sup>. Através desta estrutura hierárquica, os monastérios de Cluny conseguiram se contrapor às autoridades políticas seculares.

Uma segunda empreitada da Abadia de Cluny contra os domínios dos senhores locais é a tentativa de purgar os membros do clero com o combate à simonia e ao nicolaísmo – práticas comuns numa sociedade onde os poderes seculares e eclesiásticos se mesclavam. O projeto é consolidado através de uma intensa circulação panfletária que incitava os cristãos a recusarem os sacramentos advindos de padres em concubinato ou designados sob indicação política<sup>50</sup>.

Assim, para Almeida: “Cluny representava, para o resto da igreja, um modelo de governo hierárquico, translocal e corporativo, admirado, não só por sua acesa espiritualidade, mas por sua eficiência administrativa e por sua capacidade de estabelecer pautas políticas para os leigos<sup>51</sup>.” Cumpre ressaltar, por fim, que através destas medidas o modelo cluniense fortifica a ideia de uma consciência de classe por parte do clero em oposição à classe laica<sup>52</sup>. Acima da sociedade leiga, o clero estaria mais próximo dos desígnios e da autoridade de Deus.

Estas visões e modelos constituídos no monastério de Cluny são transplantados paulatinamente para toda a Santa Sé. No ano de 1049, durante o sínodo de Reims, o papa Leão IX<sup>53</sup> estabelece a proibição da venda de cargos nas ordens sagradas e a necessidade de eleição procedida pelo próprio clero para exercício de quaisquer ofícios eclesiásticos<sup>54</sup>.

---

Em: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude, **Dicionário temático do Ocidente medieval**, Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002, p. 447–449.

<sup>49</sup> BERMAN, **Direito e revolução**, p. 114–116.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 117–121.

<sup>51</sup> ALMEIDA, **Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana**, p. 128.

<sup>52</sup> BERMAN, **Direito e revolução**, p. 117–121.

<sup>53</sup> Brunone dos Condes de Egisheim, papa entre 1049 a 1054.

<sup>54</sup> SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 19 e 38.

Pouco tempo depois, no ano de 1070, com a eleição do Papa Gregório VII<sup>55</sup>, o projeto passa a ser profundamente efetivado, desvelando ambições mais pretensivas da cúria romana. A partir de então é proclamado que, tal como a carne se inclina ao espírito, mesmo os imperadores estariam submetidos aos poderes pontificais, proposta que se manifesta no *Dictatus Papae*, de 1075<sup>56</sup>:

1. Só a Igreja Romana foi fundada por Deus 2. Só o pontífice Romano, portanto, tem o direito de ser chamado universal. [...] 7. Só a ele é lícito promulgar novas leis, de acordo com as necessidades do momento, reunir novas congregações, converter um canonicato em abadia e vice-versa, dividir um bispado rico e unir vários que sejam pobres. [...] 9. Todos os príncipes devem beijar só os seus pés. [...] 12. É-lhe lícito destituir o imperador. [...] 27. O pontífice pode libertar os súditos do juramento de fidelidade feito a um monarca iníquo<sup>57</sup>.

Percebe-se no texto a defesa da preeminência legislativa do papado que dá escopo ao projeto de formatação de um Direito Canônico propriamente dito. Até então, a estrutura jurídica vigente no Medievo era a de uma ordem plural, produzida através dos costumes da sociedade, onde os detentores do poder – príncipes, papas, clero, senhores, etc. – eram somente intérpretes de sistemas naturais. Trata-se, segundo os autores da escola florentina, da *iurisdictio*<sup>58</sup>.

Entretanto, na proposta de Gregório VII surge a figura de um poder legislador supremo: “a Igreja modela-se como sociedade soberana e centralmente organizada, fornecendo uma espécie de protótipo daquilo que será o Estado Moderno<sup>59</sup>”. Através de

---

<sup>55</sup> Hidelbrand, papa entre 1073 a 1085. É o nome icônico da Reforma Gregoriana.

<sup>56</sup> SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 27–29; BERMAN, **Direito e revolução**, p. 121–123.

<sup>57</sup> *Dictatus Papae*, em: SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 47–48.

<sup>58</sup> Sobre o tema. C.f. GROSSI, **A ordem jurídica medieval**, p. 160–178; COSTA, **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico**, p. 108–120.

<sup>59</sup> PRODI, Paolo, **Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 57–58.

um processo gradativo a *iurisdicito* cede lugar para a *Plenitudo Potestatis* e, nas palavras de Pietro Costa, possibilita um confronto entre as noções de soberania medieval<sup>60</sup>:

É o sinal de uma mudança no discurso da soberania. Este, de fato, mesmo continuando a passar através da forma simbólica da hierarquia, acentua a relevância do vértice, exalta seu caráter excepcional, valoriza-o como efetivo poder de governo, ao invés de dobrá-lo a simples instrumento de legitimação e de representação da ordem geral<sup>61</sup>.

O projeto encontra grande correspondência no universo jurídico através do monge jurista João Graciano, considerado pai do Direito Canônico. Valendo-se de um estudo analítico dos textos, Graciano se dedica a construir uma unidade entre as esparsas fontes do direito eclesiástico. As normas são revistas, compiladas e organizadas em seu decreto homônimo, consolidando uma estrutura legislativa no interior do ordenamento eclesiástico<sup>62</sup>. Em seu sistema, os costumes, que antes eram aceitos independentemente de promulgação, passam obrigatoriamente à necessidade de estarem de acordo com o direito natural e com o direito legislado nos decretos canônicos<sup>63</sup>. Desse modo, o modelo jurisdicional factual e costumeiro encontra a sobreposição de uma sistematização jurídica, um complexo de regras e mandamentos que está à disposição para o juiz e legislador supremo: o papa<sup>64</sup>. Assim explica Prodi:

No vértice encontra-se o direito natural-divino, cujo intérprete na terra só poder ser o próprio vicário de Deus; abaixo deste, o direito positivo emitido

---

<sup>60</sup> C.f. COSTA, **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico**, p. 116–120.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>62</sup> SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 66–67.

<sup>63</sup> BERMAN, **Direito e revolução**, p. 183–184.

<sup>64</sup> Berman ressalta sobre o trabalho de Graciano que, a legislação eclesiástica deveria ser submissa ao direito natural: “O direito escrito, seja eclesiástico, seja secular, se for aprovado de modo contrário ao Direito natural deve ser excluído”. Assim as autoridades poderiam desafiar as leis eclesiásticas. Nada obstante, adverte: “[...] apenas raramente alguém tinha o poder de afirmar validamente que uma lei eclesiástica estava em contrariedade com o Direito Natural, pois o papa era tanto o legislador supremo como o representante de Cristo na Terra. Nos séculos XII e XIII, pelo menos, a maior parte das pessoas que serviam como oficiais, juizes ou conselheiros dos reis eram membros do clero, que deviam pelo menos metade de sua obediência ao papa.” *Ibid.*, p. 185.

pelos pontífices como direito comum a toda cristandade; num nível mais baixo, as constituições dos antigos imperadores e, por fim, as novas leis ou estatutos particulares ou práticas dos corpos eclesiásticos e civis. O direito positivo e a prática se aplicam e devem ser respeitados quando não contrastam com o direito natural e divino e quando os direitos superiores não tem condições, devido à sua generalidade necessária, de governar a realidade da vida cotidiana e concreta; a legislação positiva secular deve ceder, em caso de conflito, diante da legislação canônica<sup>65</sup>.

Nesse sentido: “O processo de autonomização em torno da figura papal opera-se sobretudo por força do Direito.”<sup>66</sup> Absolutamente relevante é também o resgate da legitimidade no plano jurídico, que se dá através do documento popularmente conhecido como “Doação de Constantino”. Segundo Bacelar:

O texto consta de duas partes. Na primeira, denominada *confesio*, o grande Imperador professaria a fé católica e mencionaria as circunstâncias de sua milagrosa cura da lepra, devida à intervenção sobrenatural do Papa Silvestre (314-335). Na segunda parte, intitulada *donatio*, Constantino elencaria os benefícios e privilégios que outorga ao Papa e a seus sucessores, em virtude do milagre: aos vigários do filho de Deus seria reconhecido um poder mais amplo que o do próprio Imperador, uma vez que o reinado papal tem origem na vontade divina<sup>67</sup>.

Com efeito, o documento recolhido por Graciano é a chave para a alegação de que o domínio temporal é do pontífice romano, que apenas delega seu exercício ao braço do imperador<sup>68</sup>. Neste aspecto, são enfatizadas a benção e a coroação régia, que se tornam símbolos necessários para a atribuição do poder.

No mesmo sentido, inúmeras propostas são desenvolvidas no plano das representações sacro-filosóficas. A partir da interpretação das sagradas escrituras, são

---

<sup>65</sup> PRODI, **Uma história da justiça**, p. 66.

<sup>66</sup> BACELAR, Renan Boy, **Direito Canônico: vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental**, Dissertação/Mestrado, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte (MG), 2018, p. 91.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>68</sup> SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 68.

extraídas diversas teses que visam demonstrar a inclinação do poder temporal ao poder espiritual, dentre elas: a dos dois gládios<sup>69</sup>. Construída por Bernardo de Claraval e inspirada em trechos do evangelho, a teoria consiste na ideia de divisão do âmbito de atuação dos poderes espiritual e material na figura de dois gládios<sup>70</sup>. Entretanto, tal proposição, que aparentemente determinava limitações aos poderes remontando à doutrina Gelasiana<sup>71</sup>, é utilizada no contexto reformista e hierocrático dos séculos XII e XIII para sustentar a ideia da submissão imperial ao papado<sup>72</sup>. De fato, Souza alega que o Papa Inocêncio III<sup>73</sup>, detentor da cátedra de Pedro entre 1198 a 1216, passa a empregar o termo *gládio secular* e, aliado aos seus defensores e à constante ideia de inferioridade do mundo dos homens em detrimento da cidade de Deus, defender o pertencimento e submissão desta espada ao pontífice, que apenas delega seu uso aos príncipes<sup>74</sup>.

Para além da extração destas dualidades presentes nos escritos bíblicos, Kantorowicz explica que, para demonstrar sua validade na esfera secular, há um importante trabalho de releitura do sacramento eucarístico desenvolvido pela Igreja. Ainda para o historiador, a expressão “corpo místico”, que tradicionalmente se referia ao âmbito litúrgico da eucarística, transfere-se para a ideia de uma organização da sociedade cristã com a fórmula jurídica da corporação – unida por todos os fiéis, passados, presentes

---

<sup>69</sup> Apesar de trabalhada apenas uma das interpretações, as teses são inúmeras. No entanto, aquelas desenvolvidas pelos defensores do papado levam inevitavelmente ao mesmo resultado prático: a submissão do poder secular do império ao espiritual do clero. Cumpre ressaltar que no ambiente intelectual medieval onde Teologia e Filosofia são conceitos intimamente conectados, não se deve ignorar a força das interpretações bíblicas no ideário político. De fato, na tentativa dantesca de contestação ao poder do papado, grande parte da Monarquia se dedica a refutar cada uma destas interpretações. C.f. ALIGHIERI, Dante, **Monarquia**, São Paulo: Lafonte, 2017 Livro Terceiro. IV-IX, p. 94-106.

<sup>70</sup> SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 112.

<sup>71</sup> Sobre a doutrina e sua recepção no contexto da Reforma Gregoriana, vale observar o disposto no dicionário de Loyn no verbete *Gelasiana*: “doutrina proposta pelo papa Gelásio I numa carta escrita ao imperador bizantino Anastácio I em 494, tentou definir as relações entre os poderes seculares e espirituais no governo temporal. Ao que parece, Gelásio advogou um sistema de responsabilidade igual e conjunta, mas como sua terminologia se prestava a que a doutrina fosse interpretada de outros modos, tornou-se um dos ingredientes fundamentais das controvérsias posteriores sobre essa matéria, sendo citada em apoio tanto da superioridade papal quanto da autonomia real” LOYN, Henry R. (Org.), **Dicionário da Idade Média**, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

<sup>72</sup> SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 68–71.

<sup>73</sup> Lotario dos Condes de Segni, Papa entre 1198-1216. Esse é também um importante personagem na história da Ordem Franciscana e será novamente abordado na continuação da narrativa.

<sup>74</sup> SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 71.

e futuros. Formava-se a noção do corpo místico da Igreja, composto de distintos membros, mas que possibilita ao papa, vigário direto do poder de Deus, a hierarquia suprema<sup>75</sup>. Com efeito: “tal como os membros do corpo natural reportam-se à cabeça, assim também todos os fiéis do corpo místico da Igreja reportam-se à cabeça da Igreja, o Pontífice Romano<sup>76</sup>.” De fato, é a noção de unidade vinculada ao corpo místico, que permite a manutenção do papado em Roma ou Avignon: independente do espaço geográfico, onde o papa estava também estava a Igreja.

Por fim, sedimentado nesta estrutura jurídica, filosófica, teológica e alegórica, o *dictatus* consolida ainda uma última arma da Sé Romana contra a força imperial: o poder da excomunhão e da destituição. Os imperadores somente devem beijar os pés do papa e, sendo a ele submissos, são passíveis de excomunhão e seus súditos de libertação, afinal, não devem seguir uma autoridade iníqua. Assim se consolida a pretensão hierocrática do papado e, por conseguinte, a construção prática da *Plenitudo Potestatis*.

Por evidente, este complexo projeto de ascensão do papado não se efetiva de pronto. De fato, todas estas partículas jurídicas, representativas e culturais se conglobam e buscam perenemente sua consolidação ao longo do Baixo Medievo. Assim, a representação do corpo místico, a teoria dos dois gládios e o poder supremo de julgar, são teses ratificadas no controvertido papado de Bonifácio VIII<sup>77</sup>, mais de um século após a instauração do projeto político papal de Gregório VII. Através da promulgação da *Bula Unam Sactam*, no dia 18 de novembro de 1302, são reafirmadas todas estas estratégias de consolidação da *Plenitudo Potestatis* papal<sup>78</sup>. Segundo o documento:

A Igreja representa o Corpo Místico, cuja cabeça é Cristo, e a cabeça de Cristo, Deus. Nela há um só Senhor, uma só fé e um só Batismo [...] Esta Igreja que é

---

<sup>75</sup> KANTOROWICZ, Ernst H., **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**, São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998, p. 126 e 13.; Para Souza, Hugo de São Victor é um dos grandes artífices desta ideia. C.f. SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 64–65.

<sup>76</sup> KANTOROWICZ, **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**, p. 131.

<sup>77</sup> Benedetto Caetani ou Bento Caetano, papa entre 1294 a 1305, possui um controvertido pontificado que nutre tribulações desde sua polêmica eleição. Alguns desses eventos serão explorados mais adiante por tangenciar o franciscanismo.

<sup>78</sup> SOUZA, **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**, p. 178–179.

uma e única, possui um só corpo e uma só cabeça, não duas, como se fosse um monstro, a saber, Cristo e o vigário de Cristo, Pedro e seu sucessor [...] E aprendemos das palavras do evangelho que nesta Igreja e em seu poder estão duas espadas: uma espiritual e a outra [...] O gládio espiritual e o material, estão ambos em poder da Igreja, mas aquele deve ser manejado pela Igreja e pelo sacerdote, e este pelos reis e soldados, se bem que por indicação e anuência do sacerdote [...] Logo, se o poder secular erra, será julgado pelo poder espiritual; se o poder espiritual inferior se desvia, será julgado pelo superior, mas, se este errar, apenas poderá ser julgado por Deus e não pelos homens, pois o Apóstolo afirma: “o homem espiritual julga tudo, mas não é julgado por ninguém.”<sup>79</sup>”

Portanto, a reforma, apesar de carregar a denominação de gregoriana, deve ser compreendida como um projeto processual que perdura no Medievo e se vivifica através de vitórias e de derrotas de diversos pontificados. Compreende, como todo processo, contestações, críticas e rupturas que ocorrem por distintas frentes. De fato, já no século XI há uma intensa discussão a respeito da legitimidade do poder político no Baixo Medievo, uma disputa entre dois sistemas: a hierocracia do sumo pontífice, consubstanciada na defesa da preeminência moral, político-jurisdicional e legal do poder espiritual; e a teocracia régia, sustentada nas teses de autonomia entre os poderes espiritual e temporal<sup>80</sup>.

Esta disputa de séculos entre as potências políticas da Idade Média repercute em grande medida nas construções políticas do franciscanismo, sobretudo durante a contenda entre o Imperador Luís da Baviera e o Papa João XXII, tema que será abordado no último capítulo. De momento, é preciso ressaltar apenas que esta querela é sustentada pela grande massa social do ideário medieval: o laicato citadino.

---

<sup>79</sup> Trechos da Bula *Unam Sanctam*, em: *Ibid.*, p. 202–204.

<sup>80</sup> Para Le Goff, são quatro as principais “peripécias políticas entre o sacerdócio e o Império”, a saber: o conflito entre papado e Henrique VII; ato contínuo, a reascenda da disputa no Império de Frederico I, o Barba-Ruiva; em seguida, a mudança do eixo da disputa para a monarquia franca de Felipe IV, o Belo; por fim, a disputa entre o papado de João XXII e Luís da Baviera. C.f. LE GOFF, Jacques, **A civilização do ocidente medieval**, Bauru: Edusc, 2005, p. 89–90.

### 2.3 Mendicância: as heresias e as novas ordens do medievo

*O miserabilis, O sibi flebilis, O miser idem.  
Quanta pecunia, tanta molestia crescit eidem.  
Pertinet omnia, quem sua copia reddit egentem;  
Res sua possidet, angit et obsidet undique mentem*<sup>81</sup>.

Bernardo de Cluny, *Contemptus Mundi*, II, 883-886.

Se o renascimento cultural e urbano do mundo medieval é o palco de novos projetos políticos da Igreja Cristã, é também através dele que se apresenta um dos grandes problemas a ser combatido pela Santa Sé: as heresias. Ocorre que, apesar do intenso trabalho de pregação das renovadas ordens de origem beneditina – como a já citada Ordem de Cluny – os centros urbanos traziam uma nova realidade que não correspondia mais à mentalidade monástica. Como explica Souza Neto:

A reforma clunicense fortaleceu o papado, combateu a corrupção e a decadência do clero. Contudo, os beneditinos de Cluny eram criticados pelo clero secular de se prender demasiadamente ao rigor litúrgico, aos rituais e à reclusão, afastando-se da preocupação com a difusão da mensagem cristã na vida cotidiana.

A crítica de se distanciar da *vita apostólica* revelava algumas transformações sociais que começavam a acontecer, ainda que de forma muito discreta, a partir do século XII<sup>82</sup>.

Como consequência:

Ainda que muitos religiosos, em sua maioria monges beneditinos, como São Bernardo, exercessem um intenso trabalho de pregação – seja através de missões itinerantes por aldeias e vilas, seja pela fundação e pelo apoio a várias

---

<sup>81</sup> “Oh miserável, oh lamentável, oh miserável para si mesmo. Quanto mais dinheiro, tanto mais cresce a moléstia. Perturba tudo, aquele a quem sua riqueza torna necessitado; possuem suas coisas, angustia e cerceia a mente por todos os lados.”

<sup>82</sup> SOUZA NETO, Cesar Cardoso, **Reforma Gibelina: o Concílio Vaticano II à luz da Filosofia do Estado e da Filosofia da Cultura**, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017, p. 188.

fraternidades leigas e associações piás –, o ressurgimento urbano exigia uma nova forma de se viver o catolicismo<sup>83</sup>.

A ideia de isolamento e contemplação do mundo coroadas na estrutura do mosteiro, perde seu espaço no universo medieval. Segundo Le Goff: “O clero secular, insuficiente em número, instrução e bons costumes, o monaquismo dominado pelo desprezo pelo mundo (*contemptos mundi*), a ideologia da solidão e a absorção no contexto feudal são impotentes.”<sup>84</sup>

Como alternativa, a sociedade medieval busca um retorno à vida cristã primitiva e apostólica. É especialmente entre os leigos que este novo modelo se dissemina. Com efeito, em busca desta nova experiência cristã, alguns grupos acabam supostamente se distanciando da ortodoxia católica. De fato, concomitante ao plano Reformista Gregoriano, há uma efervescência de movimentos etiquetados como heréticos. Assim, o século XIII desponta como um momento aparentemente controverso: por um lado, pode ser tomado como período áureo da consolidação do poder da Igreja no Ocidente medieval; por outro, é o século das grandes heresias.

No entanto, para Falbel, a contradição é apenas aparente, pois, estes dois fatores estão intimamente associados:

[...] a Reforma Gregoriana, acompanhada no início por entusiasmo popular, não conseguiu que a Igreja canalizasse esse entusiasmo em seu favor. O desenvolvimento da educação clerical e a elevada ênfase dada à importância dos sacramentos fez do clero mais uma classe à parte e deixou os leigos com pouca possibilidade de desenvolver sua própria iniciativa nos assuntos da Igreja. Foi entre os cavaleiros pobres, mercadores e artesãos que a heresia se tornou mais popular no século XII<sup>85</sup>.

Além disso, a ambivalência entre o poder da Igreja e despontar das heresias também deve ser pensada em seus aspectos políticos. Philippe Almeida adverte que, no interior do projeto reformista gregoriano, a heresia é o instrumento retórico para atacar

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>84</sup> LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. Em: BERLIOZ, Jacques (Org.), **Monges e religiosos na Idade Média**, Lisboa: Terramar, 1994, p. 228.

<sup>85</sup> FALBEL, Nachman, **Heresias Medievais**, São Paulo, SP, Brasil: Editora Perspectiva, 1976, p. 38.

qualquer grupo que represente um desafio para a hierarquia constituída: “Em última instância, herege é todo aquele que contraria os interesses da Igreja, encontrando-se ou não inadequado às crenças de ordem teológico-metafísica por ela defendidas.<sup>86</sup>” Sob este pretexto, cidades independentes são invadidas, convertidas e dominadas. Assim, por mais que sustentado pelo discurso de conversão, há também uma clara intenção política que permeia a condenação dos novos movimentos religiosos. Desse modo, a incoerência entre a intensificação dos movimentos heréticos e a ascensão da Igreja no século XIII não existe.

De fato, a grande marca das heresias destes séculos da Idade Média parece ser o cunho popular ou político. Diferentemente dos desvios metafísicos de caráter eminentemente filosófico e teológico combatidos pela Igreja durante o Alto Medievo, a partir do século XII a Cúria Romana passou a lidar com leigos, iletrados e mendicantes que se agrupam especialmente nos nascentes centros urbanos<sup>87</sup>. Para Falbel, a heresia parece “uma tentativa de apontar os erros e desvios da instituição eclesiástica [...] de alertar a sociedade cristã de que seus representantes desvirtuaram a verdadeira imagem da religião fundada por Cristo.<sup>88</sup>”

Essa insatisfação social e populismo religioso podem ser identificados na interessante descrição das heresias feita pelo icônico inquisidor medieval<sup>89</sup>: Bernardo Guidonis<sup>90</sup>. Entre a seita cátara<sup>91</sup> (novos maniqueístas ou albigenses), heresia de maior

---

<sup>86</sup> ALMEIDA, **Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana**, p. 144–145.

<sup>87</sup> MAGALHÃES, Ana Paula Tavares, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, São Paulo, SP: Intermeios - Casa de Artes e Livros, 2016, p. 18.

<sup>88</sup> FALBEL, **Heresias Medievais**, p. 13–15.

<sup>89</sup> Neste período, são inúmeros os movimentos tomados como heréticos. Portanto, o rol é meramente exemplificativo. Para um estudo mais minucioso sobre o tema C.f. FALBEL, **Heresias Medievais**.

<sup>90</sup> “Bernardo Gui (1261-1331) Inquisidor. Frade dominicano que atuou como inquisidor em Toulouse desde 1307 até os primeiros anos da década de 1320, Bernardo produziu um formidável opúsculo por volta de 1325, conhecido como *Practica Inquisitionis Heretice Pravitatis* [Prática da Inquisição na Perversidade Herética]. E a mais importante de suas numerosas obras escritas, fixando os procedimentos da Inquisição, sua justificação e também, de passagem, fornecendo muitos esclarecimentos acerca das crenças de valdenses, cátaros, beguinos e judeus. O opúsculo não é completamente original, aproveitando muito de autores anteriores sobre o tema, mas a experiência prática do autor adiciona elementos impressionantes à descrição de uma instituição arbitrária e muito temida.” Bernardo Gui, em: LOYN, Henry R. (Org.), **Dicionário da Idade Média**, Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

<sup>91</sup> Apesar de seu aspecto popular, a seita cátara também retoma uma teologia maniqueísta. Sobre as origens do movimento, explica Loyn: "Grupo de heréticos que desafiou seriamente os principais dogmas do Cristianismo ortodoxo. Suas crenças derivavam dos ensinamentos de um mestre religioso do século III na

repercussão no século XII, o autor destaca como ponto marcante a pregação e a leitura dos textos bíblicos em língua vulgar para o público. Menciona também a utilização da autoridade dos evangelhos contra o clero oficial, que estaria tomado por falsos profetas, avarentos e orgulhosos.

Em semelhante sentido, na seita Valdense (também chamada de “pobres de Lyon”), criada por volta de 1170 e liderada por Valdo, é proposto a observância do ideal apostólico primitivo do cristianismo. Assim, seus seguidores abandonaram todos os bens materiais. Argumentam, igualmente, que o clero oficial, devido aos seus muitos bens neste mundo, não imita a santidade dos apóstolos e, portanto, não são seus verdadeiros pastores. Ademais, a fim de ampliarem o acesso à palavra, traduziram para a língua vulgar alguns trechos do evangelho e de escritos teológicos dos santos da Igreja. Com efeito, mesmo com pouca instrução, eles podiam utilizar estas traduções para assumir a função de pregadores nos locais públicos. Passam, então, a viajar de vilarejos em vilarejos, entrando em casas, igrejas e praças para converterem novos membros<sup>92</sup>.

Outro exemplo mais tardio é a seita dos pseudo-apóstolos. Liderada por Geraldo Sagarelli de Parma e seu sucessor Dolcino de Novara, essa outra proposta mendicante surge por volta de 1260. Entre seus membros, a iniciação exige o voto de pobreza com a renúncia de todos os bens. Além disso, os hereges negavam a obediência a qualquer homem, inclusive ao papa e aos clérigos, reservando-a somente a Deus e ao Evangelho<sup>93</sup>.

Apesar de suas diferenças, as seitas compartilham pelo menos três ideias típicas da nova religiosidade que se desenvolve nos séculos XII e XIII: A mendicância, isto é, o peditório como modo de sobrevivência; o acesso às escrituras, através da vulgarização dos textos ou da pregação ampla e indistinta; e, por fim, a crítica ao clero oficial. O homem medieval, mesmo iletrado e imerso no sistema feudal, descobria uma forma de religiosidade mais interna e individualizada. Passava a se reconhecer, em alguma medida, como digno da prática apostólica, do acesso ao Evangelho e do exercício de sua fé sem a

---

Mesopotâmia chamado Mani, que tentou conciliar o Cristianismo com antigas ideias persas e interpretou o mundo como o campo de batalha entre as duas poderosas forças do Bem e do Mal, a vida do espírito e a vida da carne. [...] Os cátaros entraram na Europa ocidental no começo do século XI, vindos da Bulgária, e muitos foram condenados à morte e executados, por suas crenças heréticas, em Orléans. O mais famoso grupo floresceu no sul da França em fins do século XII, e foram chamados de albigenses por terem seu principal centro em Albi, no Languedoc."Cátaros em: *Ibid.*

<sup>92</sup> GUI, Bernard, **Manuel de L'inquisiteur**, Paris: Librairie Honoré Champion, 1926, p. 35–37 e 59-61.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 84–87.

constante mediação do clero. Com isso, percebia-se cada vez mais como detentor de uma autonomia intrínseca, irrevogável e indivisível: como indivíduo.

As heresias desse período emergem, portanto, como uma força pulsante da individualidade, confrontando a autoridade e as mediações eclesiásticas. Ao se compreenderem como espiritualmente completos, esses movimentos defendiam uma vida apostólica laica como meio de conexão direta com Deus. Dessa forma, independentemente de posição, status ou ofício, o indivíduo passa a reivindicar seu próprio valor e sua capacidade de alcançar a santidade, sem depender incessantemente da intermediação da comunidade totalizante.

Todas essas doutrinas são condenadas e combatidas, mas diante desta nova religiosidade laica, ansiosa por uma religião mais humana e questionadora do poder clerical, a Igreja também passa a ser pressionada para uma reformulação. Visando extirpar as heresias e seguir com a perspectiva gregoriana, era necessário abraçar a camada renegada do laicato com uma nova proposta religiosa, tarefa que será levada a cabo pelas Ordens Mendicantes. Por conseguinte, a aprovação destas ordens representa um passo adiante no movimento de ascensão do poder eclesiástico e, ao mesmo tempo, de aceitação da força e ideias difundidas entre os etiquetados como hereges.

Este é o panorama de surgimento dos Frades Menores. Francisco de Assis presencia o renascimento econômico e cultural de seu tempo; presencia, igualmente, o projeto reformista Gregoriano, vivendo a luta entre partidários do papa e do imperador; presencia, por fim, as tendências mendicantes e heréticas que despontavam desde a virada do milênio.

Assim sendo, o Santo e seus seguidores não brotam como árvores mágicas numa planície desértica, mas são resultado deste intrincado ambiente do século XIII. Por conseguinte, a sua real originalidade deve ser buscada a partir destas circunstâncias postas em seu tempo. Desse modo, talvez seja possível ir em busca de um verdadeiro Francisco e responder: quem é este “sol que nasceu para o mundo”?

## 2.4 “Um sol nasceu para o mundo”: a vida e conversão de Francisco de Assis

*Intra Tupino e l'acqua che discende  
del colle eletto dal beato Ubaldo,  
fertile costa d'alto monte pende,*

*onde Perugia sente freddo e caldo  
da Porta Sole; e di rietro le piange  
per grave giogo Nocera con Gualdo.*

*Di questa costa, là dov'ella frange  
più sua ratterezza, nacque al mondo un sole,  
come fa questo tal volta di Gange.<sup>94</sup>*

Dante Alighieri, Paraíso, XI, 43-51

Existem diversas dificuldades para a tentativa de delinear uma narrativa legítima da vida de Francisco de Assis. Nas poucas obras que deixou, o Santo Católico raramente trata de sua história. Além disso, várias destas fontes de próprio punho estão perdidas e sob algumas das que temos pairam incertezas quanto à autoria. Quanto às obras biográficas produzidas por terceiros, é necessário enfatizar que a mística ao redor da existência de Francisco promove grandes ficções. Além disso, as narrativas parecem ter sido tangenciadas pelos diferentes grupos que compõem o movimento franciscano. Com efeito, histórias distintas e com enfoques diferentes sobre a vida de Francisco surgem nas narrativas da Ordem. Assim, para Le Goff, “São Francisco inspirou desde cedo uma literatura na qual lenda e história, realidade e ficção, poesia e verdade estão intimamente ligadas.<sup>95</sup>”

<sup>94</sup> “Entre Tupino e o curso que descende do monte eleito pelo beato Ubaldo, fértil encosta de alto monte pende; ventos varrem Perugia, em seu respaldo, da Porta Sol; e choram a jusante seus árduos jugos Nocera com Gualdo. Nessa encosta, onde é já bem declinante o seu pendor, um outro Sol nasceu, como este quando do Ganges levante.” Tradução de: MAURO, Ítalo Eugenio. Disponível em: ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Paraíso**. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2019. p. 80-81.

<sup>95</sup> LE GOFF, Jacques, **São Francisco de Assis**, 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 58; Vale ressaltar, por exemplo, que as lendas de Boaventura sofreram críticas de outros franciscanos mais rigoristas, como Ubertino de Casale e Ângelo Clarenó. De fato, a figura do Santo patrono da ordem parece ser mais ou menos radicalizada conforme o posicionamento do biógrafo frente às discussões que surgem no franciscanismo a respeito do rigor da norma. MAGALHÃES, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, p. 31 O mesmo texto de Boaventura ainda apresenta algumas divergências se comparado a vida de São Francisco redigida por Tomás de Celano. Restam também outras biografias menos populares como a Lenda dos Três Companheiros e a Lenda Perusiana. Para construir a narrativa da presente dissertação, que somente pretende abarcar

Francisco nasceu provavelmente entre 1081 e 1082, na cidade de Assis. Recebeu inicialmente o nome de João, dado por sua mãe. Ao que parece, era filho de um vendedor de tecidos que estava numa viagem a negócios quando de seu nascimento. Ao retornar de volta para casa, o pai teria alterado seu nome para Francisco.

Em sua juventude, é presumido que tenha tido uma educação na arte do comércio e da negociação, influenciado por parte paterna. Há relatos também de que o Santo presencia a batalha entre os partidários do papa e do imperador e, inclusive, foi encarcerado após uma contenda militar por volta do ano de 1202, aos seus vinte anos de idade<sup>96</sup>.

Acampado pela biografia de Tomás de Celano, Le Goff afirma que a grande conversão de Francisco se consolidou através de episódios contínuos que se manifestam pelo menos ao longo de cinco anos, aproximadamente entre seus 21 e 26 anos de idade<sup>97</sup>. Embora desde jovem o Santo Católico tenha sido caridoso para com os necessitados, foi após sua libertação do cárcere de guerra, já em sua fase mais adulta, que os episódios de bondade se multiplicam sequencialmente<sup>98</sup>.

Conforme narra a biografia redigida por Tomás de Celano<sup>99</sup>, Francisco gradualmente abandonou suas paixões juvenis, rejeitando novas empreitadas de guerra e a sua vocação para os negócios. O Santo passa a dizer que faria coisas estupendas em sua

---

superficialmente os eventos mais marcantes da vida do Santo Católico, utilizamos apenas as obras de Tomás de Celano (vita prima 1Cel e vita secunda 2Cel) e Boaventura (Legenda maior LM e Legenda menor Lm), além de textos secundários.

<sup>96</sup>2Cel, 4-5. LE GOFF, Jacques, **São Francisco de Assis**, p. 58–62; FALBEL, Nachman, **Os espirituais franciscanos**, São Paulo, SP, Brasil: Edusp : FAPESP : Editora Perspectiva, 1995, p. 3–5.

<sup>97</sup> LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 62–69.

<sup>98</sup> LM, I; 2Cel, 8.

<sup>99</sup> Tomás é um dos primeiros frades franciscanos. Nasceu em 1200 na região italiana de Celano e faleceu no ano de 1260. É responsável por redigir três obras bibliográficas de Francisco de Assis. A primeira delas, *Prima Vita* (1Cel), começa a ser redigida a pedido do Papa Gregório IX após a canonização de Francisco, no ano de 1228. Assim, sua perspectiva está voltada para a construção de um modelo de santificação de Francisco. A segunda obra, *Secunda Vita* (2Cel), é publicada entre 1244 a 1247, a pedido do Ministro Geral da Ordem franciscana Cescêncio Grizzi de Iesi. Esse segundo texto, composto diante da disputa interna da Ordem sobre a questão da pobreza, assume uma postura que se adequa à perspectiva conventual que, como se verá, é a corrente que defende uma pobreza mitigada e a institucionalização da Ordem contra o extremismo do segundo grupo entre os franciscanos, a saber: os espirituais. Por fim, Tomás de Celano também redige um *tratado dos milagres* (3Cel) de Francisco de Assis. Esse último já foi escrito próximo da data da morte do autor, em 1260. Algumas informações sobre essas três obras, bem como os textos em versão bilíngue podem ser consultados em: <http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura>.

própria terra, sem ter de ir para as nobres batalhas com seus companheiros<sup>100</sup>. Diante dessa recusa ao ideal de cavalaria, questionaram se ele tinha pretensões de se casar, ao que respondeu: “casar-me-ei com a mulher mais nobre e mais bela que já se viu, uma mulher a todas superior em beleza e sabedoria.”<sup>101</sup>”

Entretanto, seu grande ato certamente não atendeu as expectativas geradas em seus companheiros. Segundo a *Legenda Maior de Boaventura*, ao sair para meditar, Francisco encontra uma Igrejinha à beira da estrada, construída em honra de São Damião, cuja estrutura antiga já ameaçava a completa ruína. O Santo adentrou no estabelecimento e se pôs a orar, foi então que ele escutou uma voz vinda do crucifixo repetindo três vezes: “Francisco, vai e repara minha casa, que como vês está toda a cair.”<sup>102</sup>”

Diante da demanda, conta-se que Francisco pegou alguns fardos dos melhores panos de seu pai e partiu a cavalo para Foligno, onde vendeu toda a mercadoria, inclusive sua própria montaria. No retorno, a pé e sem carga, Francisco voltou à igreja, encontrou o sacerdote e, reverentemente, beijou-lhe as mãos, entregando-lhe todo o dinheiro angariado. Em troca, apenas solicitou a permissão para passar alguns dias naquela igreja. O sacerdote, espantado com tamanha generosidade e receoso das represálias dos parentes e amigos de Francisco, recusou a doação, mas aceitou hospedá-lo. O Santo persistiu em seu desprendimento e atirou o montante adquirido pela janela<sup>103</sup>.

Ao chegarem advertências e ameaças de seus amigos e parentes, Francisco buscou refúgio em um esconderijo conhecido por poucos homens. Ali, toda ajuda era prestada em segredo, e o local só era abandonado por extrema necessidade. Segundo Celano, Francisco permaneceu nesse esconderijo por meses. Após esse longo período vivendo em segredo, decidiu retornar e enfrentar a cidade. Ao encontrá-lo, aqueles que o conheciam

---

<sup>100</sup> A empreitada seria na região de Apúlia, conforme narra Tomás de Celano. C.f. 1Cel, 4 e 2Cel, 6.

<sup>101</sup> 1Cel, 7.

<sup>102</sup> 1Cel, 9; LM, II.

<sup>103</sup> Vale destacar que sobre esse ponto as narrativas de Tomás de Celano e Boaventura são distintas. Enquanto neste a venda dos produtos do pai tem por objetivo a reforma da igreja, para aquele o desfazimento dos bens ocorreu casualmente na Igreja de São Damião. De fato, a demanda pela reforma da Igreja teria sido posterior a este episódio, sendo a ideia inicial de Francisco liquidar todos os seus bens, sem nenhuma finalidade específica. Sobre as divergências, vale confrontar os textos originais C.f. 1Cel, 8,9; LM, II.

proferiram insultos, lançaram pedras e lama. Vendo o rosto marcado pela penitência e a serenidade de Francisco frente aos ataques, tomaram-no como louco<sup>104</sup>.

Com a notícia de seu retorno se espalhando, seu pai foi encontrá-lo. Após duras reprimendas paternas, Francisco foi encarcerado em sua própria casa. Entretanto, numa das viagens a negócio do pai, sua mãe, tocada pela compaixão, o libertou. Ao regressar, o pai de Francisco ficou irado e novamente saiu em busca do filho. Ao encontrá-lo e perceber que não conseguiria trazê-lo de volta para casa, passou a cobrar o dinheiro perdido. Levou Francisco ao bispo da cidade e o obrigou a renunciar à sua herança e a devolver tudo o que possuía. Diante do pedido, Francisco se despiu e, completamente nu, entregou suas vestes<sup>105</sup>. Casado com a Senhora Pobreza, Francisco iniciou sua jornada rumo à santificação.

Após esse grande marco, outros acontecimentos também tangenciam a conversão de Francisco. Num primeiro episódio, enquanto entoava louvores a Deus em um bosque afastado, bandidos o assaltaram, espancaram e o deixaram à sua própria sorte num buraco formado pela neve. A partir desse momento, Francisco dedicou-se ao cuidado dos enfermos, o que culminou no famoso episódio do beijo ao leproso. Além disso, empreendeu a restauração das igrejas de São Damião e de Santa Maria de Porciúncula.<sup>106</sup>

Convertido através de todos estes grandes atos, Francisco passou a exercer a tarefa de missionário e, com o início de sua vida religiosa pública, conquistou seus seguidores<sup>107</sup>. Formando um pequeno grupo, começou a pregar em vários centros urbanos. No entanto, para Le Goff, diante da profusão de heresias, a população local agia com desconfiança diante de novos pregadores. Daí surgiu a necessidade de aprovação do grupo pelo Pontífice Romano, e em 1209 Francisco foi a solicitar ao Papa Inocêncio III<sup>108</sup>.

Ao que parece, o Santo Católico desejava algo muito simples para seu grupo: a aquiescência do papado e a consequente autorização para pregar. Entretanto, os

---

<sup>104</sup> 1Cel, 10-12; LM, II.

<sup>105</sup> 1Cel, 13-15; LM, II

<sup>106</sup> 1Cel, 16-25. Este é apenas um brevíssimo compilado dos eventos. Para mais informações sobre os episódios, vale a pena recorrer aos textos biográficos citados.

<sup>107</sup> As biografias normalmente atribuem o número de 12 aos primeiros irmãos, espelhando a história de Jesus Cristo e os apóstolos. C.f. LM, III.

<sup>108</sup> LE GOFF, Jacques, **São Francisco de Assis**, p. 69–71; FALBEL, **Os espirituais franciscanos**, p. 10.

obstáculos para a concessão não foram poucos. Conforme narra a tradição, foram feitas três entrevistas para que a norma dos irmãos fosse aprovada.

No primeiro encontro, o grupo de Francisco foi recebido com hostilidade. Devido ao aspecto sujo e pobre de suas vestimentas, os frades foram expulsos da audiência. No segundo encontro, arranjado graças à mediação de aliados da cúria romana, Francisco consegue submeter o texto de sua “Regra” ao papa. Segundo a tradição dos biógrafos franciscanos, o documento, que está perdido, era composto de alguns poucos trechos do Evangelho. Devido ao rigor desta proposta de vida e a falta de juridicidade da norma, o papa agendou uma nova reunião e solicitou que os irmãos orassem a Deus para que Ele manifestasse sua vontade<sup>109</sup>.

A terceira e derradeira entrevista foi bem sucedida. Conforme narra a tradição mística que envolve o Santo, Deus convenceu Inocêncio III através de um sonho: a basílica de Latrão inclinava-se e estava prestes a cair. Mas, um pequeno religioso recolocava-a em seu lugar, devolvendo o equilíbrio<sup>110</sup>.

Após essa visão o pontífice concedeu a autorização. Assim, no dia 24 de fevereiro de 1209, surge oficialmente o franciscanismo medieval e, com ele, uma missão e diversos desafios políticos e institucionais enfrentados ao longo dos séculos XIII e XIV.

---

<sup>109</sup> LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 72–74; Sobre o sonho de Inocêncio LM, III, 10; 1Cel cap. 32-36.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 74.

## 2.5 “O sonho de Inocência”: a missão e os primeiros desafios do franciscanismo



Figura 2: O sonho de Inocência III, na predela de: “São Francisco de Assis recebendo os estigmas.” Giotto de Bondone, 1300-1325. Disponível em: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010064459>

O papado de Inocência III foi, de fato, marcante para a concretização do sonho de sustentar e engrandecer a estrutura da Igreja de seu tempo. Para alguns autores, este é o pontífice que mais chegou perto de efetivar uma grande monarquia papal<sup>111</sup>. Francisco de Assis certamente representava uma figura controvertida nesta missão. Apesar do seu potencial para atender a grande massa do laicato que acabara caindo em heresia, sua postura de mendicância radical também se aproximava dos movimentos heréticos e, em alguma medida, poderia ameaçar o clero oficial. Le Goff argumenta que:

<sup>111</sup> Segundo Loyn: "Um dos mais fortes e mais eficientes de todos os papas medievais, Inocência III esteve ativo em duas principais esferas interligadas. Durante seu pontificado, os princípios de monarquia papal estavam no auge." Verbetes Inocência III, em: LOYN (Org.), **Dicionário da Idade Média**.

A intransigente vontade de praticar um Evangelho integral despojado de toda a contribuição da história posterior da Igreja, a desconfiança a respeito da cúria romana, o desejo de fazer reinar entre os Menores uma igualdade quase absoluta e de prever o dever da desobediência, a paixão da miséria levada até à manifestação exterior do nudismo que Francisco e seus irmãos praticam à semelhança dos adamitas, o lugar dado aos leigos, tudo isso parecia perigoso, quase suspeito, à cúria romana<sup>112</sup>.

Entretanto, Inocêncio III adota uma política sublime para reagir à crise herética. Conforme explica Brenda Bolton:

Inocêncio III encontrou a melhor resposta ao pôr em realce que a suprema necessidade daquele tempo era a manutenção da unidade da Igreja. O seu ponto de vista era de que se podiam fazer certas concessões a estes grupos laicos e às ordens mendicantes desde que pelo menos a unidade e a autoridade da Igreja fossem aceites por todos.<sup>113</sup>

Decerto o papa parece compreender na proposta franciscana este tênue limite entre a ortodoxia e a heresia<sup>114</sup>. Por isso, ao aprovar a regra, tomou as devidas precauções. Concedeu ao grupo somente a autorização para fazer exortações públicas, sem a possibilidade de ministrar os sacramentos. Além disso, sua anuência é somente verbal, não havendo neste momento a segurança jurídica do texto escrito. Por fim, impôs aos irmãos

---

<sup>112</sup> LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 111.

<sup>113</sup> BOLTON, Brenda, **A Reforma na Idade Média: século XII**, Lisboa: Edições 70, 1983, p. 34.

<sup>114</sup> Curioso notar a proximidade da proposta franciscana com a de alguns movimentos heréticos de seu tempo. Segundo Ana Paula Magalhães [...] “quando se encontrava envolvido com a demanda da aprovação de sua forma de vida junto a Inocêncio III, os preladados com os quais Francisco se relacionou o teriam advertido contra os perigos de sua proposta, citando-lhe o exemplo de Pedro Valdo [...] Contudo, se, no princípio, as jornadas religiosas desses dois homens foram idênticas, os desdobramentos de suas atuações foram muito diferentes. Assim, as mesmas causas produziam, naquele momento, efeitos diferentes. Pedro Valdo seria considerado herético e condenado, ao passo que Francisco de Assis, absorvido pela ortodoxia da Igreja, a partir de então, se empenharia em desenvolver a forma de vida proposta.” MAGALHÃES, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, p. 19–20; Em semelhante sentido, Pierre Chanu explica que: “Os valdenses são, do ponto de vista da Igreja-instituição, uma corrente franciscana *avant la lettre* que teve más consequências.” CHAUNU, Pierre, **O tempo das reformas (1250-1550): história religiosa e sistema de civilização**, Lisboa: Edições 70, 1993, p. 74.

obediência a Francisco e para Francisco a obediência ao papa<sup>115</sup>. Através destas estratégias assegurava a manutenção da ortodoxia da nova Ordem.

Mais do que isso, utilizando a Ordem Franciscana Inocêncio III se mostrou um hábil combatente das heresias medievais. No ano 1215, durante o célebre IV Concílio de Latrão, o papa instaura uma nova cruzada contra os movimentos heréticos, que já conta com a assistência das novas ordens mendicantes<sup>116</sup>. De fato, devido a potência de sua pregação popular e indistinta, os frades atingiam fortemente a mesma massa onde se disseminavam as heresias. Fator que – aliado ao massacre das cidades heréticas pelas cruzadas – certamente contribuiu para a supressão dos movimentos que violavam a ortodoxia e, por conseguinte, para a efetivação do poder da Igreja. Como explica Walter Ullmann:

O Papado mostrou-se (sob Inocêncio III) particularmente sensível às implicações das heresias [...]. As medidas adotadas pelos frades – dominicanos e franciscanos – foram na verdade as adotadas pelos hereges: perambular vestidos de trapos, provocar discussões públicas e fazer, em geral, o que os hereges fizeram, com a diferença de que os frades tiveram que propor e pregar a doutrina ortodoxa. Mas o que importava era que o Papado se via obrigado a levar em conta as multidões, e que o movimento dos frades fosse promovido e encorajado para lidar com as massas que estavam se impondo como fator social<sup>117</sup>.

Outra ferramenta utilizada por Inocêncio é a proibição da criação de novas Ordens. Através do concílio, ficava determinado que todos interessados em ingressar na

---

<sup>115</sup> LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 74.

<sup>116</sup> Segundo Le Goff, há uma forte tendência de associação deste concílio com a figura de Francisco de Assis. De fato, Inocêncio adota como símbolo da reforma o “tau”, símbolo utilizado por Francisco para assinar suas cartas e pintar seus eremitérios. Alguns ainda afirmam que Francisco estaria junto de Domingos assistindo ao concílio. *Ibid.*, p. 80–81.

<sup>117</sup> Tradução do espanhol: “El Papado se mostro (bajo Inocencio III) particularmente sensible a las implicaciones de las herejias [...] Las medidas adoptadas por los frailes – dominicos y franciscanos – eran de hecho las adoptadas por los herejes: decambular vestidos de andrajos, provocar discusiones públicas y hacer, en general, lo que los herejes habían hecho, con la diferencia de que los frailes debían proponer y predicar la doctrina ortodoxa. Pero lo que importaba era que el Papado se veia obligado a tener em cuenta a las multitudes, y que el movimiento de los frailes se promovia e impulsaba para tratar com las masas que estaban imponiendo como fator social.” Em: ULLMAN, Walter, **Historia del pensamiento político en la Edad Media**, 7ª imp. Barcelona: Ariel, 2009, p. 156.

vida religiosa deveriam entrar em uma das Ordens já existentes. Conforme o cânon XIII do documento:

Para que uma grande variedade de ordens religiosas não leve a uma grave confusão na Igreja de Deus, nós proibimos estritamente qualquer pessoa doravante de fundar uma nova ordem religiosa. Quem quiser tornar-se religioso deverá ingressar em uma das ordens já aprovadas. Da mesma forma, quem desejar fundar uma nova casa religiosa deverá adotar as regras e os institutos das ordens religiosas já aprovadas<sup>118</sup>

Com isso, todo o laicato é estritamente proibido de se organizar em fraternidades que não se filiem às ordens já constituídas. Por conseguinte, diante do clamor popular por novas formas de apostolado, as Ordens Mendicantes são as grandes privilegiadas, em especial as duas maiores, a saber: Dominicanos e Franciscanos.

Inúmeras outras medidas são tomadas pela Igreja para intensificar a expansão dessas ordens. Segundo Le Goff, entre os séculos XIII e XIV é possível identificar uma verdadeira estratégia da Santa Sé para criar uma rede que capitalizasse todas as cidades através da fundação de estabelecimentos Franciscanos e Dominicanos. Conforme explica, com a bula *Quia Plerumque*, de 1268, o Papa Clemente IV estabeleceu distâncias mínimas para separar igrejas de Ordens Mendicantes, evitando a aglomeração nas mesmas regiões. Além disso, o local de fundação era analisado conforme o número da população, importância econômica, dentre outros fatores<sup>119</sup>. Como resultado:

As ordens parecem assim ter ‘quadriculado’ todo o espaço urbano da cristandade a tal ponto que o mapa dos conventos mendicantes se confunde com o mapa urbano e que o ‘critério mendicante’ pode surgir como o melhor

---

<sup>118</sup> Tradução do Inglês: “Lest too great a variety of religious orders leads to grave confusion in God's church, we strictly forbid anyone henceforth to found a new religious order. Whoever wants to become a religious should enter one of the already approved orders. Likewise, whoever wishes to found a new religious house should take the rule and institutes from already approved religious orders.” INOCÊNCIO III, IV Concílio de Latrão, 1215. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215\\_Concilium\\_Lateranum\\_III\\_Documenta\\_Omnia\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215_Concilium_Lateranum_III_Documenta_Omnia_EN.pdf)

<sup>119</sup> LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. Em: BERLIOZ (Org.), **Monges e religiosos na Idade Média**, p. 230–232; Sobre o tema: COULET, Noël, Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale: L'implantation des ordres mendiants Programme-questionnaire pour une enquête, **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, v. 23, n. 2, p. 335–352, 1968.

meio de referenciar a rede urbana numa época em que o vocabulário urbano é muito incerto e as definições de cidade muito vagas<sup>120</sup>.

Ainda em vida, Francisco de Assis vê o crescimento exponencial de seus seguidores. Já em 1217, em decorrência do grande número de membros, o Capítulo Geral da Ordem atribuiu uma estrutura organizacional para seus seguidores, fazendo recortes de regiões capitaneadas por Ministros Provinciais, sendo: seis na Itália; duas na França, uma na Germânia, uma na Espanha; e uma na Terra Santa<sup>121</sup>. Certamente, todo esse processo de expansão e institucionalização dos franciscanos comportava alguma ambiguidade. Conforme coloca Ana Paula Magalhães:

A experiência franciscana, seguida da aprovação da Ordem e do engajamento da sociedade, representou, ainda no século XIII, uma solução provisória, com a aprovação papal e a elaboração de um ordenamento destinado à sua proposta de vida. No plano institucional, a Igreja chegaria à sua manifestação máxima nos termos de uma aproximação à experiência real dos fiéis. O movimento de aprovação implicou em importantes mecanismos de contenção e de controle por parte da própria Igreja e, ao mesmo tempo, uma série de problemas decorrentes da experiência dos próprios frades. A tendência à institucionalização da comunidade franciscana e à normatização de comportamentos resultaria em importante reação dentro da Ordem<sup>122</sup>.

De fato, o crescimento exponencial da Ordem também comprometia a rigorosa observância das regras. Dispersos geograficamente e sob a jurisdição de distintos ministros regionais, não eram raras as transgressões às normas instituídas por São Francisco. O movimento vivia uma dualidade inerente ao seu próprio êxito: embora houvesse alcançado um novo patamar de expansão, o rigor desejado pelo fundador dissipou-se gradativamente.

---

<sup>120</sup> LE GOFF, Jacques. As ordens mendicantes. Em: BERLIOZ (Org.), **Monges e religiosos na Idade Média**, p. 232.

<sup>121</sup> BOLTON, **A Reforma na Idade Média: século XII**, p. 82; FALBEL, **Os espirituais franciscanos**, p. 18.

<sup>122</sup> TAVARES MAGALHÃES, Ana Paula, Francisco de Assis e a Cultura da Reforma: Apontamentos no *Speculum Perfectionis Minus* e no *Speculum Perfectionis*: **Brathair - Revista de estudos celtas e germânicos**, v. 22, n. 2, 2023, p. 83.

Narra-se que, por volta do ano de 1220, ao retornar de uma missão na região da Palestina, Francisco deparou com a dualidade que iria marcar as discussões entre seus seguidores: de um lado, extremistas tomavam atitudes extravagantes e se tornaram puros vagabundos; de outro, laxista criavam casas de estudos, abrigos suntuosos, dentre outros privilégios<sup>123</sup>.

Diante destes problemas advindos da grandeza da Ordem, a antiga fórmula de vida já não era suficiente: era necessária uma nova regra. Uma primeira proposta, a primeira regra (*Regula Prima* ou regra não bulada) é apresentada por Francisco em 1221, no Capítulo Geral daquele ano. Entretanto, a pedido do Papa Honório III<sup>124</sup> e do Cardeal Ugolino<sup>125</sup>, a regra precisou ser retocada. Assim, um novo texto é submetido por Francisco no ano de 1223. Ainda insatisfeito, o Cardeal Ugolino dá alguns ajustes finais e, enfim, no dia 29 de novembro de 1223, através da bula *Solet Annuere*, o texto foi aprovado pelo Papa Honório III, ficando conhecido como *Regula Bullata*<sup>126</sup>. Segundo Le Goff:

A maior parte das citações do Evangelho da Regra de 1221 foi suprimida, como foram suprimidas as passagens líricas, em favor de fórmulas jurídicas. Um artigo que autorizava os frades a desobedecerem aos superiores indignos também foi suprimido. Da mesma forma, tudo que se referia aos cuidados a serem dispensados aos leprosos e todas as prescrições que exigiam uma pobreza rigorosa a ser vivida pelos irmãos. A regra não insistia mais na necessidade do trabalho manual e não mais proibia que os frades tivessem livros<sup>127</sup>.

Conforme narra a tradição, após a aprovação desta regra Francisco de Assis muda de comportamento, abandona as multidões e entra numa fase contemplativa: são os anos finais de sua vida. Após o capítulo geral de junho de 1224, o último que presenciou, Francisco entrou em retiro no Monte Alverne<sup>128</sup>. Lá o Santo Católico tem sua última visão:

---

<sup>123</sup> LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 83–84.

<sup>124</sup> Cencio, papa entre 1216 e 1227

<sup>125</sup> Ugolino dos Condes de Segni, papa Gregório IX entre 1227 e 1241. É o sucessor de Honório III e, conforme narra a tradição historiográfica franciscana, um grande apoiador do movimento mendicante.

<sup>126</sup> LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 85–86.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 88–89.

[...] um homem com seis asas como um serafim, braços abertos e pés juntos, fixados sobre uma cruz. E como meditasse sobre essa visão, funda feridas sangrentas formaram-se sobre suas mãos e seus pés, e uma chaga aparece em seu lado. Francisco terminou sua caminhada à imitação de Cristo<sup>129</sup>.

Após o marcante episódio, Francisco ainda contribuiu com dois textos de grande repercussão nas construções teológicas de sua Ordem: *O cântico do irmão sol* (ou *cântico das criaturas*) e o *Testamento*. O primeiro é uma belíssima peça de literatura legada ao mundo medieval; o segundo é uma espécie de conselho final onde Francisco chama atenção para os ideais que fundaram a Ordem, demonstrando um apelo ao rigor original da fraternidade.

Em 1226, Francisco de Assis faleceu. Assim, restam apenas os “franciscanos” e os “franciscanismos”. Certamente a Ordem toma rumos que não eram imaginados pelo Santo fundador e, a partir de sua ausência, as divergências e dúvidas entre seus membros acentuam. Desta sorte, a tarefa dos seguintes Ministros Gerais que assumem a liderança franciscana é o apaziguamento dos conflitos entre os rigoristas e os laxistas, intitulados respectivamente como: espirituais e conventuais<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>130</sup> Sobre os dois grupos de franciscanos, vale a descrição sintética de Loyn: “conventuais. A maioria da Ordem Franciscana que, pouco depois da morte de São Francisco, se desviou da observância original da Regra e passou a possuir bens contra os desejos expressos do santo. Tinham a oposição firme dos franciscanos espirituais, em número muito menor, que interpretavam literalmente os ensinamentos de São Francisco sobre a pobreza [...]” LOYN (Org.), **Dicionário da Idade Média**.

## 2.6 Profecias e disputas: Espirituais Franciscanos e o desmembramento da Ordem

*Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii.*

*Et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi et dominus Papa confirmavit mihi.*

*Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam, omnia quae habere poterant, dabant pauperibus; et erant contenti tunica una, intus et foris repeciata, cum cingulo et braccis.*

*Et nolebamus plus habere.<sup>131</sup>*

Francisco de Assis, *Testamento* 14-17

Segundo Nachman Falbel, um ponto chave da divisão entre dois grupos de franciscanos é a administração de Elias de Cortona. Conforme conta a tradição historiográfica estabelecida entre os Franciscanos, o frade é acusado de trair os ideais de Francisco de Assis e, na condição de Ministro Geral da Ordem, introduzir inovações questionáveis<sup>132</sup>.

Ainda sob o generalato de Elias, no ano de 1236 um grupo de rebeldes liderados por Cesário de Spira questionou o relaxamento da Ordem. Dada sua insubordinação, Cesário foi encarcerado, e seus seguidores, que ficaram conhecidos como Cesarenos, foram dispersos em diversas províncias<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> “E depois que o Senhor me deu frades, ninguém me ensinava o que deveria fazer, mas o próprio Altíssimo me revelou que deveria viver segundo a forma do santo Evangelho. E eu o fiz escrever em poucas palavras e simplesmente, e o senhor papa confirmou para mim. E os que vinham tomar a vida davam aos pobres tudo que podiam ter, e estavam contentes com uma única túnica, remendada por dentro e por fora, com o cingulo e as bragas. E não queríamos ter mais.” Tradução e texto original disponível em: <https://www.capuchinhos.org.br/texto/testamento-de-sao-francisco>

<sup>132</sup> Possivelmente um dos principais motivos dos ataques ao generalato de Elias é a polêmica sobre a construção da basílica de Assis. Conta-se que o projeto cada vez mais aumentava de proporções e, por conseguinte, exigia mais fundos. Assim, sob a orientação de Elias, foi colocado um vaso suntuoso para a coleta de moedas, demonstrando o desrespeito à regra da pobreza. FALBEL, Nachman, **Os espirituais franciscanos**, São Paulo, SP, Brasil: Edusp: FAPESP : Editora Perspectiva, 1995, p. 31–48.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 105.

Para Ana Paula Magalhães, pelo menos a princípio, os representantes desse grupo rigorista são os primeiros discípulos e aqueles que estiveram mais próximos de Francisco de Assis<sup>134</sup>. Segundo a autora:

Desprovidos de qualquer ambição secular ou eclesiástica, esses primeiros companheiros de Francisco de Assis tenderam a criticar as modificações que se começavam a delinear no seio da ordem, e que tendiam a privilegiar os ‘relaxados’ – os que desejavam privilégios e segurança – e os *litterati* – defensores da posse de livros e contatos íntimos com a Universidade.<sup>135</sup>

Com efeito, a Ordem acaba por se dividir em dois grupos, que apesar de possuírem um núcleo de ideias semelhantes e se colocarem como seguidores de Francisco também sustentam visões e objetivos distintos. Como relata a autora:

Trata-se de uma cisão fundamental entre dois projetos. O primeiro, o projeto Espiritual, reunia os defensores da pobreza tal como se apresentava em Francisco e seus frades, em um momento pré-institucional consideravam-se os únicos herdeiros de Francisco, mormente porque haviam estado com ele – “nós, que estivemos com ele” é uma fórmula que se destaca em uma série de escritos atribuídos aos frades deste grupo. O segundo projeto, denominado Conventual em alusão ao espaço físico do convento, considerava que a verdadeira herança e legado de Francisco era a Ordem, instituição da Igreja que, por esta mesma razão, levava às últimas potencialidades a primeira experiência de Francisco – o modo de vida, desta forma, deveria ser compatível com a estatura da Ordem e suas atribuições institucionais<sup>136</sup>.

Um dos grandes combustíveis para a querela entre os Frades é o documento tomado como *Testamento* de São Francisco. Este texto é marcado por passagens que demonstram um apelo em favor do rigor original da fraternidade. Além disso, determina que os irmãos não devem glosar as palavras da regra a fim de direcionar esta ou aquela interpretação, ou mesmo solicitar a Sé Apostólica que o faça.

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 106–107.

<sup>135</sup> MAGALHÃES, Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale, p. 66.

<sup>136</sup> TAVARES MAGALHÃES, Ana Paula, Francisco de Assis e a Cultura da Reforma, p. 82

Diante disso, os frades rigoristas passam a defender que a *Regula Bullata* deveria ser vivida à luz do *Testamento* deixado por Francisco. Porém, em 1230, através da bula *Quo Elongati*, o Papa Gregório IX estabelece que o *Testamento* não possui validade. Segundo a bula:

Pois bem, embora acreditemos que o predito confessor de Cristo tinha uma intenção louvável quando emitiu aquela ordem e que vós estais igualmente interessados em aderir fielmente às suas justas ordens e aos seus santos desejos, no entanto, nós, preocupados com os perigos das almas e das dificuldades em que possam cair por causa destas coisas, tirando dúvidas de seus corações, afirmamos que não estão obrigados à observância desta ordem, por dois motivos: ele não poderia obrigar sem o consentimento dos irmãos e principalmente dos ministros, porque dizia respeito a todos; nem certamente vinculou seu sucessor de forma alguma, considerando que não há poder de um sobre o outro entre aqueles que têm autoridade igual.<sup>137</sup>

Além deste ponto de dissídio para com os rigoristas, a bula facilitava o acesso às comodidades nos novos tempos, como: acomodações, a aquisição de livros e até a construção de bibliotecas. Segundo a compreensão da Sé Romana, os frades deveriam pregar a verdade da Igreja. Sendo assim, era necessário capacitá-los incentivando que buscassem os estudos.

A segunda polêmica que acaba integrando a questão da pobreza são as profecias delineadas na Ordem. Os frades são fortemente influenciados por Joaquim de Fiore<sup>138</sup>, muitas vezes extrapolando seus escritos e incorrendo em heresia. Em síntese, a grande novidade teórica de Joaquim é sua teologia da história. Segundo o abade calabrês, a

<sup>137</sup> Tradução do Espanhol: “Pues bien, aunque creamos que el predicho confesor de Cristo al dictar aquella orden tuviera una laudable intención y que ustedes igualmente se interesen por atenerse fielmente a sus justas órdenes y a sus santos deseos, sin embargo, nosotros, preocupados de los peligros de las almas y de las dificultades en que pudieran caer debido a estas cosas, alejando la duda de sus corazones, afirmamos que no están obligados a la observancia de esta orden, por dos motivos: él no podía obligar sin el consentimiento de los hermanos y principalmente de los ministros, porque concernía a todos; ni obligaba ciertamente de ninguna manera a su sucesor, teniendo en cuenta que no hay poder de uno sobre otro entre quienes tienen igual autoridad.” GREGÓRIO IX, Bula *Quo Elongati*, 1230. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1230-09-28\\_SS\\_Gregorius\\_VIII\\_Quo\\_Elongati\\_ES.doc.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1230-09-28_SS_Gregorius_VIII_Quo_Elongati_ES.doc.html)

<sup>138</sup> Joaquim de Fiore nasceu na região da Calábria, no sul da Itália, em 1135. Se tornou abade cisterciense e posteriormente, no ano de 1189, fundou a Ordem dos Florentes. Seus escritos filosóficos e místicos se tornam muito populares, especialmente entre os franciscanos. Joaquim falece no início do século XIII, no ano de 1202.

cronologia da era cristã seria articulada em três grandes momentos análogos às pessoas da divina trindade. Dessa forma, a visão histórica cristocêntrica cede espaço para uma concepção de momentos trinitários, sendo: primeiro o do Pai, representando o Antigo Testamento; em seguida, o do Filho, materializado em Cristo e no Novo Testamento; e, por fim, o do Espírito Santo, que alcançaria sua plenitude com a consolidação do *Evangelho Eterno*<sup>139</sup>. Além disso, fundamentado no livro do Apocalipse, Joaquim de Fiore profetiza sobre o momento de ascensão desta última era cristã: a partir do primeiro ano da encarnação de Cristo, contam-se quarenta e duas gerações de trinta anos cada, totalizando 1260 anos<sup>140</sup>.

No cerne da recepção franciscana e dos desvios heréticos desta teoria está o *Livro de Introdução ao Evangelho Eterno*<sup>141</sup>, escrito pelo jovem frade menor Gerardo de Borgo de San Donnino, no ano de 1255. Segundo o texto, tal como previa Joaquim, o mundo estaria sediando o advento de uma nova era da história cristã. Porém, algumas novidades são acrescentadas em relação aos escritos originais do abade de Fiore. Se para este a última era seria marcada por um *Evangelho Eterno* sem letra<sup>142</sup>, o frade menor afirma que as escrituras do antigo e do novo testamento seriam substituídas pelas três grandes obras do mestre de Fiore: *Concórdia entre o Novo e o Antigo Testamento*; *Exposição ao Apocalipse*; e *Saltério de Dez Cordas*<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> FALBEL, **Os espirituais franciscanos**, p. 60; Para mais informações sobre o tema, C.f. ROSSATTO, Noeli Dutra, **Joaquim de Fiori: trindade e nova era**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004; e BACELAR, **Direito Canônico: vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental**, p. 102–118.

<sup>140</sup> ROSSATTO, Noeli Dutra, Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval, **Thaumzein**, v. n. 11, n. Ano V, p. 119–139, 2013, p. 121.

<sup>141</sup> O escrito original de Gerardo de Borgo está perdido, sendo suas ideias acessíveis tão somente através do documento de sua condenação, o Protocolo elaborado pela comissão de Anagni em 1255. O texto traduzido está disponível em: ROSSATTO, Noeli Dutra, *Evangelho eterno. Hermenêutica e fim da história em Joaquim de Fiore*, **Trans/Form/Ação**, v. 41, n. 1, p. 61–80, 2018, p. 61.

<sup>142</sup> Conforme explica Bacelar sobre a interpretação de Joaquim de Fiore: “Se, por um lado, o Novo Testamento não é mais que uma segunda letra em concordância com a primeira (Antigo Testamento) e não mais definitiva do que ela, por outro lado, também não está destinado a ser substituído por uma terceira de maior dignidade. Seu destino é ser transformado pela interpretação espiritual, que lhe revelará todos os mistérios e desnudará toda a verdade em sua pureza manifesta.” BACELAR, Renan Victor Boy, **Te(le)ologia da história: filosofia da história, religião e direitos humanos e fundamentais**, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil, 2023, p. 113.

<sup>143</sup> Protocolo de Anagni. Em: ROSSATTO, *Evangelho eterno. Hermenêutica e fim da história em Joaquim de Fiore*, p. 299.

Ademais, outro ponto de inflexão entre os escritos originais e a leitura de Frade Gerardo é a exaltação de São Francisco. Isso porque, apesar de mencionar que a mudança das eras seria precedida por três grandes homens, Joaquim de Fiore apenas dá indícios dos papéis de cada um destes personagens, sem nomeá-los. Por seu turno, Gerardo crava: o primeiro deles é o próprio Joaquim, tomado como profeta e anunciador da nova era; o segundo, é São Domingos, fundador da Ordem dos Irmãos Pregadores; e, por fim, Francisco de Assis estigmatizado é o próprio “anjo com o selo de Deus vivo” que instaura a nova era<sup>144</sup>.

É com base nestas polêmicas posições adotadas por Gerardo que seu texto acaba condenado. Entretanto, suas teorias certamente deixam um legado no interior da Ordem. As Crônicas do Frade Salimbene, por exemplo, relatam diálogos sobre as teorias de Joaquim de Fiore e de Gerardo de Borgo mesmo entre os franciscanos mais ilustres, tais como: o frade Hugo de Digne, personagem muito influente entre os franciscanos; e João de Parma, Ministro Geral da Ordem entre os anos de 1247 e 1257<sup>145</sup>. Segundo a tradição historiográfica, é justamente devido ao seu joaquinismo radical que este frade perde seu cargo a frente da Ordem<sup>146</sup>.

De modo semelhante a Gerardo de Borgo, o grupo de franciscanos rigoristas que surge posteriormente exalta a grandeza dos atos de São Francisco através das recepções de profecias previstas por Joaquim de Fiore. Sobre este ponto, menção especial deve ser feita a três membros da Ordem: Pedro de João Olivi, Ângelo Clareno e Ubertino de Casale – todos ligados, ainda que de modo indireto, à facção dos espirituais franciscanos. Estes frades, cada um a seu modo, defenderam a originalidade e santidade da rigorosa

---

<sup>144</sup> ROSSATTO, Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval, p. 130–131.

<sup>145</sup> Segundo narra Salimbene: “O irmão Hugo costumava dizer que tinha quatro amigos que amava especialmente. O primeiro deles era o irmão João de Parma, o Ministro Geral, e isso era apropriado, pois ambos eram grandes estudiosos e homens espirituais e grandes joaquimitas. Foi também por causa de João de Parma que o irmão Hugo foi amigável comigo, bem como pelo fato de que eu parecia acreditar nos escritos do abade Joaquim de Fiore.” Tradução de: “Brother Hugh was accustomed to say that he had four friends whom he specially loved. The first of these was brother John of Parma, the Minister General, and this was fitting, for they were both great scholars and spiritual men and great Joachites. It was also because of John of Parma that Brother Hugh was friendly to me, as well as for the fact that I seemed to believe in the writings of Abbot Joachim of Fiore.” SALIMBENE, **The chronicle of Salimbene de Adam**, Binghamton, N.Y: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1986, p. 224.

<sup>146</sup> ROSSATTO, Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval, p. 132.

pobreza de São Francisco enquanto instituidora da derradeira era cristã<sup>147</sup>. Portanto, as querelas no interior da Ordem, para além da questão do rigor da pobreza, assumem também esse caráter místico e profético.

Na tentativa de apaziguamento das disputas entre os dois grupos destaca-se o trabalho de João Boaventura, eleito Ministro Geral da Ordem em 1257, apenas dois anos após a condenação do Livro de Gerardo de Borgo e em substituição ao polêmico João de Parma. Conforme os escritos do ilustre pensador de Bagnoregio, os frades menores deveriam viver apenas com o necessário, renunciando a propriedade, a posse e o usufruto. A única forma permitida de relação com os bens é o simples uso de fato (*simplex usus facti*): o uso das coisas imprescindíveis para a sobrevivência das criaturas<sup>148</sup>. Por outro lado, Boaventura inclui nessa fórmula a posse de livros e o trabalho intelectual dos frades universitários, ponto que é questionado pela vertente mais rígida do franciscanismo.

No que tange a recepção das profecias Joaquitimas, o Doutor Seráfico também é moderado. Para Rossatto, Boaventura tinha como tarefa “acalmar os ânimos e consolidar a imagem institucional de São Francisco dentro da própria ordem e da igreja”<sup>149</sup>. Assim, ele abandona algumas das construções feitas por Gerardo, não associando as profecias aos rivais dominicanos, por exemplo. Nada obstante, a ideia do “anjo com o selo do Deus vivo” é afirmação repisada para alegorizar a missão de São Francisco<sup>150</sup>. Ademais, também são frequentes as comparações entre Francisco e figuras do antigo testamento como a do profeta Elias, construção típica do método por concórdia de Joaquim de Fiore<sup>151</sup>. Assim,

---

<sup>147</sup> É preciso enfrentar a questão com cautela. Certamente existem ecos do pensamento de Joaquim de Fiore nos escritos desses três frades. Porém, eles não são exatamente como a do Abade Calabrês, tampouco como a condenada obra de Gerardo de Borgo. Assim, algumas literaturas afirmam que a relevância escatológica atribuída a São Francisco existe, mas é menor entre estes autores. MAGALHÃES, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, p. 134–137.

<sup>148</sup> COLEMAN, Janet. Property and poverty. Em: BURNS, James H. (Org.), **The Cambridge history of medieval political thought: c. 350 - c. 1450**, 1st paperback ed., 7th print. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010, p. 635–636.

<sup>149</sup> ROSSATTO, Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval, p. 137.

<sup>150</sup> A afirmação aparece já no prólogo da Legenda Maior. Cf. (LM, prólogo)

<sup>151</sup> Segundo o método da concórdia, os acontecimentos do primeiro estado se repetiriam, de forma similar, quando da implantação do segundo, e uma vez mais no terceiro. Assim seria possível, identificar as similitudes e delinear algumas figuras históricas que se repetiram nas três eras. Daí a associação entre Elias, João Batista e Francisco de Assis. Entre Elias e João Batista, a similitude é trazida pelo próprio evangelho (Mt 17, 10-13) e, para consolidá-la novamente em Francisco, Boaventura invoca o nome inicial de batismo dado pela mãe ao santo: “fora de início chamado por sua Mãe de João; seu pai lhe deu o nome de Francisco; mas, se conservou o nome que o pai lhe dera, não perdeu, contudo, a graça contida no que sua

Rossatto afirma que nos escritos de Boaventura: “Francisco não é tratado como um Santo qualquer, mas como um enviado de Deus no cumprimento de uma missão específica e dentro de uma posição escatológica bem definida”<sup>152</sup>. Nada obstante, ele ainda está muito distante da forma como foi abordado por Gerardo de Borgo.

Em síntese, nos dois principais pontos de dissensão entre as facções da Ordem Franciscana, Boaventura adota uma postura moderada, buscando o equilíbrio entre os extremos. Durante seu governo, os conflitos parecem ter, de fato, arrefecido. Contudo, apesar de seus esforços conciliatórios, o Santo faleceu em 1274 sem conseguir uma resolução definitiva para as divergências que permeavam as distintas correntes franciscanas.

Em 1277, com a eleição do Papa Nicolau III<sup>153</sup>, a Sé Romana buscou dirimir os problemas internos da Ordem. A fim de harmonizar as concepções dos espirituais e dos conventuais, o papa solicitou a publicação de uma nova interpretação da Regra. Para tanto, é formada uma comissão eclética composta por seis membros, sendo: dois cardeais franciscanos, Bentivega e Jerônimo de Ascoli; os ministros provinciais da França e da Irlanda; Bento Caetano (futuro Papa Bonifácio VIII); e, por fim, Pedro de João Olivi, líder do espiritualismo franciscano. O material elaborado pela comissão é publicado em 14 de agosto de 1279 na afamada bula *Exiit qui Seminatur*<sup>154</sup>.

O documento retoma e consolida muitas das interpretações de João Boaventura. Portanto, adota uma forma mista e atende parcialmente os anseios dos dois grupos franciscanos. Assim, ainda que temporariamente, o texto consegue acalmar os conflitos internos da Ordem. Segundo a bula, para discutir essas questões que incomodavam os franciscanos: “[...] é de primordial importância distinguir entre propriedade, posse, usufruto, direito de uso e simples uso de fato. Embora a vida mortal possa prescindir das capacidades inicialmente mencionadas, a última é indispensável [...]”<sup>155</sup>

---

Mãe escolhera para ele.” Lm, 1,1. Sobre o tema Cf.: ROSSATTO, Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval, p. 124 e 133. Essas e outras associações de Boaventura com a teoria de Joaquim de Fiore podem ser melhor analisadas em Cf.: *Ibid.*, p. 132–137.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>153</sup> Giovanni Gaetano Orsini, papa entre 1277 e 1280.

<sup>154</sup> MAGALHÃES, Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale, p. 78.

<sup>155</sup> Tradução do Inglês: “[...] it is of prime importance to distinguish between ownership, possession, usufruct, the right of use, and simple use of fact. Now, while mortal life can do without the earlier named

Assim, a bula reafirma a absoluta pobreza de Cristo e instrui que os frades vivam conforme o simples uso de fato. Por outro lado, em contradição aos anseios dos espirituais, mantém a dispensa da observância ao *Testamento*. Ademais, conclui que: “Tudo isso mostra claramente, pela própria Regra, que é permitido aos Frades o uso de coisas necessárias à alimentação, ao vestuário, ao culto divino e à busca do conhecimento.”<sup>156</sup>

Com efeito, o texto papal não atende plenamente aos anseios da facção espiritual. A insatisfação deste grupo rigorista cresce com novas concessões concedidas à Ordem através da bula *Exultantes in domino*, de 1283. Retroagindo em relação ao rigor da *Exiit qui seminatur*, o texto autoriza a função de procuradores para administrar econômica e financeiramente a Ordem dos Irmãos Menores. Estes administradores, por seu turno, eram controlados pelos próprios ministros gerais, que podiam nomear, revogar ou substituir “segundo as necessidades de cada convento”<sup>157</sup>.

Além disso, o rigor e estabilidade que havia sido mantido nos 17 anos de mandato de Boaventura, foi afrouxado após sua morte. Seus sucessores eram frequentemente substituídos, exercendo generalatos conturbados e curtíssimos. De fato, o Santo foi sucedido por sete ministros gerais e ainda dois vigários gerais no intervalo de apenas 37 anos<sup>158</sup>.

Assim, ressurgem mais uma vez os embates entre os espirituais e conventuais franciscanos. No controvertido papado de cinco meses de Celestino V<sup>159</sup>, a questão é momentaneamente resolvida. Simpatizante dos ideais da ortodoxia franciscana, neste brevíssimo tempo o papa permitiu aos espirituais que se separassem da Ordem. Porém,

---

capacities, the last named is indispensable to it [...]” Papa Nicolau III, *Exiit Qui Seminatur*, Art. 3. Em: O.F.M., **The Constitutions of Popes Nicholas III, Clement V and Innocent XI: Clarifying the Rule of the Friars Minor**, Chicago, Illinois, EUA.: Franciscan Herald Press, [s.d.], p. 15.

<sup>156</sup> Tradução do inglês: “All of which show clearly, from the Rule itself, that the use of thing necessary for food, clothing, Divine worship and the pursuit of knowledge, is allowed to the Friars.” Papa Nicolau III, Art. 3. Em: *Ibid.*, p. 17.

<sup>157</sup> FALBEL, **Heresias Medievais**, p. 110–111.

<sup>158</sup> FALBEL, **Os espirituais franciscanos**, p. 111.

<sup>159</sup> Pietro del Morrone, papa por somente cinco meses do ano de 1294.

com sua renúncia, seguida da polêmica ascensão do infame Papa Bonifácio VIII<sup>160</sup>, 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<sup>161</sup>.

De fato, o frade Ubertino de Casale – fundamentado nas teorias de Joaquim de Fiore – afirma que Bonifácio VIII é o próprio anticristo a ser combatido e superado pelos *homens espirituais* de seu tempo<sup>162</sup>. Discurso que se repete posteriormente entre os Espirituais Franciscanos a partir da eleição de Jacques d’Euze, Papa João XXII, no ano de 1316. A este último papado deve ser atribuído o momento de maior acirramento para com a Ordem Franciscana e seus membros rigoristas<sup>163</sup>.

Com a imposição de três Bulas, João XXII busca desarticular o movimento franciscano espiritual: a primeira, *Quorundam Exigit*, proposta em 7 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* e *Gloriosam Ecclesiam*, de 30 de dezembro de 1317 e de 23 de janeiro de 1318, respectivamente, condenam os diversos grupos espirituais espalhados pelo território cristão e instauram a perseguição<sup>164</sup>.

<sup>160</sup> Nas palavras de Loyn: “Durante o seu pontificado, mostrou-se favorável aos Espirituais franciscanos, permitindo-lhes que se separassem da Ordem. Após um pontificado de apenas cinco meses, Celestino renunciou e Benedetto Gaetani foi eleito em seu lugar como papa Bonifácio VIII.” Verbete Celestino V. Em: LOYN (Org.), **Dicionário da Idade Média**.

<sup>161</sup> SOUZA NETO, **Reforma Gibelina: o Concílio Vaticano II à luz da Filosofia do Estado e da Filosofia da Cultura**, p. 232.

<sup>162</sup> MAGALHÃES, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, p. 248–250.

<sup>163</sup> De momento o objetivo é apenas apresentar a consolidação de uma verdadeira divisão no interior do franciscanismo. Mas, as consequências dessa disputa com o papado de João XXII será retomada novamente no último capítulo do trabalho, que se dedicará a desvelar as propostas teóricas feitas pelos frades a respeito da questão da pobreza e do poder político do papa.

<sup>164</sup> FALBEL, **Os espirituais franciscanos**, 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 7 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<sup>165</sup>.

O ataque final do papa são as bulas: *Quia Nonnunquam*, de 26 de março de 1322, que possibilitava a modificação dos decretos de seus antecessores; e, logo em seguida, a *Quum Inter Nonnullos*, de 12 de novembro de 1323, que decreta como herética a doutrina da pobreza de Cristo e de seus apóstolos. Segundo este último texto:

A opinião que afirma que Cristo e Seus discípulos não tinham nada e que, em relação às coisas que tinham, não tinham direito algum, é errônea e herética. Essa [opinião] extravagante é de fato impressionante e tem implicações profundas, que foram extraídas das fontes da escritura sagrada. Se alguém inspecionar diligentemente a [opinião] extravagante anterior e a [que] a segue, ele dirá, em minha opinião, que lhe foi atribuída essa designação adequada [isto é, herética]<sup>166</sup>.

Assim, o movimento dos Espirituais é fortemente combatido gerando uma verdadeira oposição no interior da Ordem. Enquanto os conventuais persistem com a proteção do papado, sobre os rigoristas é lançado o anátema.

Apesar das divergências que marcaram essa divisão na Ordem, é inegável que ambas as correntes compartilham ideais inovadores que surgem no século XIII: a pregação voltada ao laicato, a prática da mendicância e as inovações trazidas pelos renascimentos culturais do período medieval. De fato, suas discussões podem ser associadas mais ao rigor com que defendem tais ideais. Assim, embora se dividam entre conventuais e espirituais, os franciscanos possuem um núcleo comum de valores

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 147 e 152–155.

<sup>166</sup> Tradução do Inglês: “The opinion, which asserts, that Christ and His disciples had nothing, and in regard to those things, which they did have, they had no right, is erroneous and heretical. This extravagant [opinion] is indeed striking, and has profound implications, which have been drawn from the founts of sacred scripture. If one diligently inspects the preceding extravagant [opinion] and the one [which] follows [it], he would say, in my opinion, that it has been assigned this apt designation [i.e. heretical].” Disponível em:

[https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1323-11-12\\_SS\\_Ioannes\\_XXII\\_Quum\\_Inter\\_Nonnullos\\_EN.doc.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1323-11-12_SS_Ioannes_XXII_Quum_Inter_Nonnullos_EN.doc.html)

formadores. Cada uma a seu modo, essas vertentes se veem como intérpretes e seguidoras dos desígnios de Francisco de Assis, abraçando os dilemas do ideário medieval que o século XIII coloca em evidência e reforçando o papel da individualidade no Ocidente medieval. Esse fenômeno pode ser observado ao se comparar o *modus operandi* desse novo "homem franciscano" com o do antigo clero medieval.

## 2.7 A novidade franciscana: os novos valores e o indivíduo no Ocidente medieval

*Verba vana aut risui apta non loqui*<sup>167</sup>

Bento de Núrsia, *Regula Benedicti*.

É o primeiro dia após a nona na abadia. Acompanhado de Adso, o franciscano Guilherme de Baskerville está na biblioteca empenhado em investigar a morte de um dos grandes copistas que ali vivia. Após dirigirem-se à mesa de trabalho do falecido, deparam-se com uma obra ainda inacabada: fólhos de um saltério com margens delineadas por ricas iluminuras. As imagens representam, contudo, um mundo que nossos sentidos não estão habituados a ver: uma espécie de discurso mentiroso sobre um universo virado de cabeça para baixo, onde a terra paira sobre o céu. Após uma longa e admirada contemplação, seguida de comentários jocosos sobre o mundo criado pelo copista, os presentes na biblioteca começam a rir. Nesse momento, são surpreendidos com uma advertência: “*Verba vana aut risui apta non loqui!*”<sup>168</sup>

A frase, retirada da Regra de Bento de Núrsia, é exclamada por Jorge de Burgos, um monge beneditino curvado pelo peso dos anos e cego, mas altamente respeitado na abadia por sua sabedoria. Ao ser informado de que se encontrava diante do hóspede franciscano, o ancião prosseguiu explicando que os monges deveriam se afastar das conversas e imagens enganosas, ou seja, daquelas que deturpam a forma da criação. Ele complementa, ainda, fazendo uma alusão ao legado de Francisco e de seus seguidores mais recentes, destacando que o hóspede vinha de uma Ordem que tolerava alegrias inoportunas<sup>169</sup>.

Em resposta à advertência, Guilherme defende que as imagens marginais de fato induziam ao riso, mas para fins de edificação; nos sermões, às vezes, era necessário recorrer a exemplos jocosos para atingir as multidões. Discordando, o velho beneditino

<sup>167</sup> “Não falar palavras vãs ou propícias ao riso”

<sup>168</sup> Primeiro dia, após a nona. ECO, Umberto, **O nome da rosa**, Rio de Janeiro: Editora Record, 2019, p. 110–113.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 113–114.

mantém sua posição, defendendo a interpretação rigorosa de sua regra. Ambos lançam mão de seu conhecimento sobre os mais célebres teólogos para sustentar seus argumentos, e a disputa se desenrola<sup>170</sup>.

Através dessa passagem, Umberto Eco ilustra magistralmente o confronto intelectual entre as ordens tradicionais de origem beneditina e a jovem Ordem dos Irmãos Menores, bem como as correntes heréticas associadas<sup>171</sup>. Mais que uma discussão, o trecho representa o choque entre duas posturas, duas mentalidades encarnadas por essas ordens medievais: a tradição clássica e monástica dos intérpretes da Regra de Bento de Núrsia, e a novidade instituída por Francisco de Assis<sup>172</sup>.

Como mencionado anteriormente, a tradicional cultura monástica medieval parece sustentar uma recusa da realidade terrena. Toda a criação é vista como manchada pelo pecado original, de modo que o grande objetivo humano é elevar-se para fora. O anátema recai sobre o mundo, sombrio e perigoso, e a felicidade encontra-se tão somente no transcendente. Na vida monástica, vê-se o nobre papel de mediar os céus e a terra: através do isolamento, os monges estariam aptos a rogar por toda a humanidade. A própria sociedade medieval, conforme atesta Vauchez, compreendia o papel dos monges nesses termos:

Um dos principais factores do extraordinário sucesso que o modelo monástico obteve nos primeiros tempos do feudalismo reside no facto de ele corresponder perfeitamente a ideia que os homens daquele tempo tinham da santidade: para eles, era algo que dizia respeito a “profissionais”. Os filhos de S. Bento não eram, porventura, os únicos que se comportavam constantemente como homens religiosos, ao contrário do comum dos fiéis e mesmo dos clérigos que apenas o faziam de uma forma esporádica? Porventura não ascendiam, dia e noite, ao trono de Deus pelas suas orações e pelo sacrifício eucarístico que ofereciam pela salvação das almas? Por isso, as massas, sentindo-se *a priori*

---

<sup>170</sup> *Ibid.*

<sup>171</sup> A narrativa foi simplificada neste trabalho, para o trecho completo C.f. ECO, Umberto, **O nome da rosa**, Primeiro dia, após a nona. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019, p. 105-118.

<sup>172</sup> Não se pretende com isso afirmar que todas as ordens beneditinas estavam filiadas estaticamente ao ideal que surge desde os primórdios da era cristã, tampouco que elas não dialogavam com os dilemas e as preocupações das novas ordens mendicantes. De fato, durante a reforma gregoriana, uma profusão de ordens beneditinas reformadas pulula o cenário cristão medieval. Cada uma delas possui sua particularidade e indubitavelmente são relevantes influências, inclusive, para o próprio franciscanismo.

desqualificadas na procura da santidade, descarregavam sobre eles a tarefa de garantirem essa função de medianeiros entre o céu e a terra, sem a qual, para os homens da época, nenhuma sociedade podia sobreviver<sup>173</sup>.

No entanto, como foi ressaltado, os séculos XII e XIII trazem uma ruptura com essa percepção. Através dos aludidos renascimentos culturais, surgem mais do que apenas textos e reflexões: eles desabrocham, na verdade, uma nova era de otimismo. Esse fato induz o homem a assumir uma visão diferente a respeito do mundo. Como leciona Ullmann:

Enquanto na Alta Idade Média foi o *Memento mori* que deu o tom na literatura, a partir do final do século XII foi o *Memento vivere*. O tom anterior de resignação e fuga do mundo para a eternidade foi substituído por uma alegria de viver, pelo otimismo e pelo apelo às próprias capacidades do homem de levar sua vida na Terra à plena fruição<sup>174</sup>.

Assim, as heresias emergem contra o modelo de religiosidade restrito aos monges, pleiteando a participação das massas do laicato, disposto também a fruir da atividade religiosa em sua realidade terrena. Francisco de Assis parece ser um dos gênios que capta esse novo sentimento popular sem, no entanto, romper com os laços de obediência à Igreja. Nas palavras de Ana Paula Magalhães:

Desde o início, as Ordens Mendicantes constituíram-se em manifestações concretas do processo de autorrevisão e de autocrítica suscitado pelo fenômeno da heresia no seio da Igreja Católica. Se as manifestações heréticas do século XII foram o fermento de um processo de exame da Igreja sob si mesma, as Ordens Mendicantes representaram o produto mais acabado de um processo de absorção de alguns dos princípios heréticos por parte da Sé Romana, seguida de sua disseminação por toda a sociedade cristã. Pelas ordens de Francisco de

---

<sup>173</sup> VAUCHEZ, André. O santo. Em: LE GOFF, Jacques (Org.), **O homem na Idade Média**, Lisboa: Lisboa, 1989, p. 218.

<sup>174</sup> Tradução de: “While in the high Middle Ages it was *Memento mori* which set the tone in literature, from the late twelfth century on it was *Memento vivere*. The earlier tone of resignation and flight from the world into eternity was replaced by a *joie de vivre*, by optimism and the appeal to man’s own capacities to bring his life on earth to full fruition.” Em: ULLMANN, **The Individual and Society in the Middle Ages**, p. 109.

Assis e de Domingos de Gusmão, a Cúria Romana reconhecia finalmente a força de penetração das heresias, passando a combatê-la e, mediante um rico trabalho de renovação, ousou extirpá-la, durante o século XIII. Com efeito, as ordens mendicantes manifestaram o esforço por captar da heresia seus valores mais vivos e profundos, filtrando-os para então redistribuí-los pela vida da Igreja Medieval<sup>175</sup>.

Nesse sentido, a criação da Ordem Franciscana é produto da nova espiritualidade difundida pelas camadas laicas da população, que resulta na admissão da nova instituição no corpo da Igreja. Para Magalhães, Francisco pode ser compreendido como um “prolongamento das experiências reformistas que se multiplicaram nos dois séculos precedentes.” Assim, através de sua Ordem há uma ligação da religiosidade a práticas mais espontâneas e intuitivas que se voltam diretamente para as camadas não clericais da população<sup>176</sup>.

Desse modo, patrocinado pela Igreja, Francisco de Assis e seus seguidores conseguem implantar um novo modelo de apostolado que atende às novas demandas da sociedade. Os frades menores superam a tradicional visão monástica da Idade Média e impulsionam a participação religiosa das massas. Segundo Duby:

Quando São Francisco descobriu que não lhe bastava alcançar sozinho a salvação pessoal e que Cristo lhe dava a missão de espalhar ao redor a sua mensagem, fê-lo pela palavra. Não era clérigo. Cantou pois a penitência, o amor de Deus e a alegria perfeita como o teria feito um jogral, e toda a gente o entendeu. Depois lançou os seus discípulos pelas estradas e pelas obras de construção, para persuadir, pelos mesmos meios, muito simples<sup>177</sup>.

---

<sup>175</sup> MAGALHÃES, Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale, p. 63.

<sup>176</sup> TAVARES MAGALHÃES, Ana Paula, Francisco de Assis e a Cultura da Reforma, p. 80. Remontam assim, até mesmo as ordens reformadas de origem beneditina, tais como a de Cluny e a dos Cistercienses. Sobre o tema C.f. Ibid. p. 77-88

<sup>177</sup> Vale ressaltar também o papel de Domingos de Gusmão, fundador da Ordem dos Pregadores, igualmente mencionado por Duby: “Quanto a S. Domingos, fora para a pregação que fundara a sua Ordem. Para isso transferiram o discurso sagrado da retórica erudita para o dialecto de todos os dias”. DUBY, Georges, **O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade 980-1420**, Lisboa: Imprensa Universitária Editorial Estampa, 1979, p. 221 Assume-se, entretanto, que esses papéis se mesclavam entre as duas ordens mendicantes. Por mais que elas possuam suas particularidades, são ordens coetâneas e muito semelhantes.

Ainda para Duby, o sucesso da pregação dos mendicantes ocorre por meio de uma associação entre o sermão e o teatro – disso derivam os exemplos jocosos mencionados pelo fictício Guilherme de Baskerville<sup>178</sup>. Mesmo o riso torna-se um elemento edificador da fé, que capta e integra o fiel em sua própria realidade<sup>179</sup>. A pregação perde a erudição, o latim<sup>180</sup> e a sua forma clássica para encontrar o fiel em sua morada, em suas atividades e em seu dia a dia, em suma, em sua individualidade – fator que certamente é absorvido das heresias, na tentativa de combatê-las.

Desse modo, as ordens mendicantes fazem com que, aos poucos, a religiosidade restrita ao monastério dê lugar à crença de que todos, indistintamente, sejam leigos ou clérigos, devem espelhar diretamente o caminho de Cristo para obter sua salvação. Deus não está mais exclusivamente nas fórmulas sacramentais e no ofício “profissional” dos monges; ele é integrado à experiência e à atividade particular de cada cristão<sup>181</sup>. Francisco é, então, aquele que evoca a figura de Cristo e, tal como uma lua que reflete a luz do sol, segue seus passos, ensinando com seu exemplo que todos podem e devem seguir o Salvador – vale lembrar que para as correntes heréticas, Francisco passa a ser considerado o próprio instituidor da nova era. Assim, ainda que a Ordem passe também por um

---

<sup>178</sup> Talvez não tão fictício, como é comum das obras de Umberto Eco. Assim o autor italiano descreve a busca por seu protagonista para *O Nome da Rosa*: “[...] eu precisava de um investigador, possivelmente inglês, que tivesse um grande senso de observação e especial sensibilidade para a interpretação de indícios. Qualidades deste tipo só se encontravam no âmbito dos franciscanos e depois de Roger Bacon. Além disso, só se encontra uma teoria desenvolvida dos signos depois de Ockham, ou melhor, não é que antes não existisse, mas antes a interpretação dos signos ou era de tipo simbólico ou tendia a ler nestes ideias e universais. Apenas entre Bacon e Ockham usam signos para tratar do conhecimento de indivíduos. [...] (Entre parênteses, no início eu decidira que o investigador teria de ser o próprio Ockham, depois desisti porque, humanamente, o Venerável Inceptor me é antipático).” ECO, Umberto. Pós escrito *A o Nome da Rosa*. Disponível em: ECO, **O nome da rosa**, p. 553.

<sup>179</sup> A utilização dos exempla são marcantes para essa nova perspectiva. Conforme explica Le Goff: “sabe-se que os Franciscanos, como outros mendicantes, amplamente utilizaram exempla em seus sermões, e estiveram entre os primeiros autores de seletas de exempla. Essas historinhas moralizantes convinham à natureza de sua pregação, introduzindo precisamente aquela atmosfera de vida cotidiana e aquele ar de verdade vivida, de testemunho direto, que correspondia a seu estilo e ao gênero literário do exemplum.” LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 221.

<sup>180</sup> Embora a pregação para os fiéis já fosse normalmente feita em língua vulgar, para Le Goff as ordens mendicantes crescem num momento onde as traduções do latim para as línguas vulgares sofrem grande avanço, fator que se manifesta entre os frades menores. Exemplo da utilização das línguas vulgares entre os menores são as laudes de Jacopone da Todi e mesmo os poemas de São Francisco. Assim, também os textos escritos passam a integrar uma realidade acessível para os fiéis *Ibid.*, p. 222–223.

<sup>181</sup> Trata-se de uma quebra, ainda muito tímida, dos estamentos medievais. Se antes o monge era o profissional que reza pelos homens, agora também os homens rezam por si mesmos. Sobre essa divisão das classes medievais escreve Le Goff. C.f. LE GOFF (Org.), **O homem na Idade Média**, p. 15–17.

processo de clericalização ao longo dos séculos XIII e XIV, sua mentalidade é completamente distinta:

O projeto evangelizador se encontrava em germe na experiência de Francisco, e não implicava em estratégias ou instrumentos definidos. Ele traduzia a espontaneidade característica da religiosidade laica, e não aspirava a nenhum tipo de hegemonia na cristandade<sup>182</sup>.

Para Vauchez, diante dessa nova forma de apostolado assumida pelas ordens mendicantes, até mesmo o processo de santificação sofre significativas alterações em favor da autonomia do indivíduo, sendo pensado como resultado de um empenho e aventura pessoais. Nas palavras do autor:

[...] no passado, só se podia ser santo quando se estava enquadrado numa *ordo*, essencialmente a *ordo monasticus*, ou quando se cumpria, de uma forma perfeita, os deveres da sua função — mas isso era unicamente valido para os reis, para as rainhas e para os detentores do poder. A nova mentalidade, pelo contrário, põe a tônica na necessidade de um empenho pessoal do indivíduo: entre os cistercienses ou os premostratenses, não se aceitam crianças nem oblatos, mas apenas «convertidos», ou seja, adultos que optaram por seguir a Cristo (*sequela Christi*). Por conseguinte, a santificação transforma-se numa aventura pessoal e numa necessidade interior, sentida de forma diferente de acordo com as pessoas e os lugares, mas que em todos os casos obedece a um impulso amoroso. [...] Ora, foi precisamente o novo tipo de santidade apostólica e evangélica, baseada no ideal da *sequela Christi*, que a Igreja romana se esforçou por promover no século XIII, como demonstram as canonizações de S. Francisco de Assis e de S. Domingos, fundadores, respectivamente, dos Frades Menores e dos Frades Pregadores e adeptos da pobreza mendicante<sup>183</sup>.

Não é à toa que, nos séculos subsequentes, há uma profusão de movimentos de *Imitação de Cristo*, uma forma de experiência religiosa que, embora passe por alguns desvios

---

<sup>182</sup> TAVARES MAGALHÃES, Ana Paula, Francisco de Assis e a Cultura da Reforma, p. 85.

<sup>183</sup> VAUCHEZ, André. O santo. Em *Ibid.*, p. 218–219

ao longo do tempo, possui raízes nos movimentos mendicantes<sup>184</sup>. A ideia parece atingir seu apogeu no século XV, com a publicação da obra de Tomás de Kempis<sup>185</sup>, o que não diminui o pioneirismo franciscano. Imitar Cristo torna-se não apenas possível, mas um dever para a cristandade: agora os leigos, em suas particularidades, também devem seguir o exemplo do Salvador.

Segundo Delumeau, esse movimento da Imitação de Cristo foi fundamental para o crescimento do individualismo e para o processo de afirmação da Reforma Protestante. Em sua obra o autor afirma que:

Em sua mais veemente expressão, esse modo de viver a religião se tornava misticismo. Desviando-se das veredas de uma teologia racional e dedutiva, recusando estribar na imaginária religiosidade familiar, ultrapassando mesmo os meios sacramentais ordinários de comunicação com Deus [...]<sup>186</sup>.

Assim, o franciscanismo, ainda que de forma incipiente, constituiu um dos pilares da edificação da ideia de um contato mais imediato com Deus, que culmina na afirmação

---

<sup>184</sup> As raízes desse movimento podem ser ainda mais antigas, mas certamente ele é muito impulsionado pela devoção franciscana. Como sintetiza Morris: “A devoção a Jesus crucificado, exposta de forma comovente por Anselmo e pelos cistercienses, foi popularizada ainda mais pelos franciscanos e tornou-se parte permanente da vida da Igreja.” Tradução de: “The devotion to the crucified Jesus, movingly expounded by Anselm and the Cistercians, was popularized still more by the Franciscans, and became a permanent part of the life of the Church.” Em: MORRIS, Colin, **The discovery of the individual, 1050-1200**, London: S.P.C.K. for the Church Historical Society, 1972, p. 164–165; Quanto aos acidentes de percurso, vale destacar que a partir da segunda metade do século XIV a Idade Média presencia mais uma vez — e talvez de modo muito mais forte — a máxima *memento mori*. A peste e as sequenciais guerras fazem surgir uma *ars moriendi*. É o momento do macábrego, que será representado na música, na dança, na poesia e nas esculturas. Fato que também tangenciam os movimentos de imitação. Sobre o tema escreve Huizinga. C.f. HUIZINGA, Johan, **O outono da Idade Média**, São Paulo, SP: Penguin-Companhia das Letras, 2022, p. 245–267.

<sup>185</sup> Tomás nasceu em 1380 em Kempen. Se torna membro da Ordem de Santo Agostinho. Falece no ano de 1471, deixando como principal obra os quatro livros da Imitação de Cristo. A obra possui enorme popularidade desde sua publicação até os dias de hoje. Para um breve introdução à obra e ao autor C.f. BORGMEIEIR, Tomás. Prefácio em: KEMPIS, Tomás de, **Imitação de Cristo**, [s.l.]: Editora Vozes, 2021, p. 15–18.

<sup>186</sup> Para Delumeau o individualismo tem origem em duas vertentes: a mística, citada neste trecho; e a laica. Nesta última, ele menciona a importância do franciscano Guilherme de Ockham como aquele que afasta Deus da inteligibilidade e amplia a autonomia do homem. Quanto à corrente mística, o autor, com razão, destaca a profusão dos místicos tardo-medievais no território alemão, abrangendo especialmente autores dominicanos, tal como Mestre Eckhart. Nada obstante, vale a pena destacar que a experiência mística é também marcante no franciscanismo medieval. Boaventura, como se verá, parece estar muito próximo das correntes místicas, sobretudo pela influência do Joaquinismo. DELUMEAU, Jean, **Nascimento e afirmação da Reforma**, São Paulo, SP: Pioneira, 1989, p. 68-70.

do valor do indivíduo, capaz de estabelecer, de forma autônoma, um diálogo com seu Criador. Ainda que Francisco e seus seguidores defendam o respeito às autoridades do clero, o exercício da fé é cada vez menos mediatizado e interiorizado como algo particular e inerente ao indivíduo.

O movimento franciscano parece também ter adotado outras formas de afirmação da individualidade de sua época. Isso ocorre porque, mais do que apenas buscar o ouvinte em sua singularidade, o discurso franciscano expressa a própria individualidade de quem o profere. Como ressalta Ullmann, via de regra, a arte e os escritos medievais ocultavam bem os seus autores, que se limitavam a ser simples copistas e comentadores dos textos clássicos<sup>187</sup>. No mesmo sentido, acrescenta Umberto Eco: “[...] de cópia em cópia, era frequente que não se soubesse mais qual a verdadeira paternidade de uma fórmula; no fim das contas, pensava-se que, se uma ideia era verdadeira, pertencia a todos.<sup>188</sup>”. No entanto, entre os franciscanos, circulam modalidades textuais mais genuinamente autorais e identificáveis, entre elas: as poesias e as crônicas<sup>189</sup>. A respeito desses gêneros textuais no cenário medieval, leciona Duby:

[...] a evolução do conjunto da literatura marca uma lenta emergência das representações do indivíduo. A poesia abre espaço à expressão de uma consciência solitária, a um lirismo mais "individualizado" que parece perder as marcas dos *topoi* utilizados à vontade pelos trovadores e pelos troveiros. Quanto à literatura de testemunho, memórias e crônicas revelam a viva preocupação de pôr o autor em cena por meio de marcas de enunciação que pretendem afastar a neutralidade do discurso<sup>190</sup>.

<sup>187</sup> C.f. ULLMANN, Walter, **The Individual and Society in the Middle Ages**, Encore editions. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2019, p. 32–34;”

<sup>188</sup> ECO, **Arte e beleza na estética medieval**, p. 16.

<sup>189</sup> Vale ressaltar que nenhum dos dois gêneros é exclusivamente franciscano. Ambos já existiam no Ocidente medieval e são apenas amplamente utilizados pelos Frades Menores.

<sup>190</sup> DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (Orgs.), **História Da Vida Privada, 2: Da Europa Feudal a Renascença**, [s.l.]: Companhia das Letras, 2021, p. 319. Ainda para Duby, outras formas literárias mais pessoais como a confissão e o diário também podem ser acrescentadas como fundamentais para a constituição da ideia de uma “vida privada” ao final da Idade Média. Segundo ele: “A confissão, o diário, a crônica são, no final da Idade Média, fontes de informação em que o indivíduo apresenta por vezes sobre sua vida privada, isto é, sobre seu corpo, suas percepções, seus sentimentos e sua concepção das coisas, apanhados sinceros, tanto quanto pode sê-lo uma memória redescoberta que pretende ‘pintar o ser de frente e não de perfil.’”*Ibid.*, p. 559. Esse processo parece ter sido profundamente acentuado durante a renascença, mas isso não exclui o fato de que entre os franciscanos e mesmo entre outros medievais essas modalidades textuais já circulavam.

Francisco de Assis canta sua pregação, ele se dedica aos versos escritos e interpretados em linguagem local. Essa forma de profetir suas preces é registrada no célebre Cântico do Irmão Sol<sup>191</sup>, cuja estrutura é composta por versos livres e simples, caracterizados por uma linguagem acessível, onde Francisco reverencia uma figura personificada da natureza enquanto uma irmã ou irmão. O confrade Jacopone de Todi, igualmente, escreve suas icônicas laudes na linguagem local, conferindo-lhes uma forma profundamente emotiva<sup>192</sup>. Em síntese, os frades franciscanos parecem recorrer ao âmago de seus sentimentos para expressar e registrar seus louvores de modo único e acessível para as massas.

A popularização das crônicas entre os irmãos menores é também notável. Seguindo o padrão humilde também na escrita, os textos se preocupam sobretudo em serem acessíveis. De fato, como declara o frade cronista Salimbene de Adam: “Eu mesmo, ao escrever várias crônicas, sempre usei um estilo simples e claro, para que minha

---

<sup>191</sup> “Altíssimo, onipotente, bom Senhor, teus são o louvor, a glória, a honra e toda bênção. Só a ti, Altíssimo, são devidos; e homem algum é digno de te mencionar.

Louvido sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas, especialmente o senhor Frei Sol, que é dia e nos ilumina por ele. E ele é belo e radiante com grande esplendor; de ti, Altíssimo, carrega a significação.

Louvido sejas, meu Senhor, pela Irmã Lua e as Estrelas, no céu as formaste claras, preciosas e belas. Louvido sejas, meu Senhor, pelo Frei Vento, pelo ar, ou nublado ou sereno, e todo o tempo, pelo qual às tuas criaturas dás sustento.

Louvido sejas, meu Senhor, pela Irmã Água, que é muito útil e humilde e preciosa e casta. Louvido sejas, meu Senhor, pelo Frei Fogo, pelo qual ilumina a noite, e ele é belo e alegre e vigoroso e forte.

Louvido sejas, meu Senhor, por nossa Irmã a mãe Terra, que nos sustenta e governa, e produz frutos diversos e coloridas flores e ervas. Louvido sejas, meu Senhor, pelos que perdoam por teu amor, e suportam enfermidades e tribulações.

Bem-aventurados os que as suportam em paz, que por ti, Altíssimo, serão coroados. Louvido sejas, meu Senhor, por nossa Irmã a Morte corporal, da qual nenhum homem vivo pode escapar. Ai dos que morrerem em pecados mortais! Felizes os que ela achar conformes à vossa santíssima vontade, porque a morte segunda não lhes fará mal!

Louvai e bendizei a meu Senhor, e dai-lhe graças, e servi-o com grande humildade.”

Edição com texto bilíngue do Cântico do Irmão Sol, também chamado de Louvor das Criaturas disponível em: [http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/index.php?option=com\\_fontes&view=leitura&id=231&parent\\_id=68](http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/index.php?option=com_fontes&view=leitura&id=231&parent_id=68)

<sup>192</sup> Sobre Jacopone de Todi e sua heterodoxia em relação ao Ocidente medieval, vale a pena C.f. VISALLI, Angelita Marques, Revista *Ágora*, **Jacopone de Todi: penitente, franciscano, poeta, um 'outsider'.**, v. 26, p. 47–64, 2018 Como leciona a autora: “As laudas de Jacopone podem ser identificadas como poesias de louvor (quase todas marianas), de caráter penitencial e políticas (dirigidas especialmente ao papa, com textos contundentes) [...] Uma lauda atribuída a Jacopone especialmente conhecida é o *Stabat Mater*, um hino escrito em latim que desde 1727 faz definitivamente parte do missal romano e cuja popularidade pode ser ainda conferida pelas versões dadas por Antônio Vivaldi (1675-1740) e Giovanni Batista Pergolesi (1710-1736). Mas, além da lauda em latim *Stabat Mater*, toda a produção laudística de Jacopone está em dialeto umbro, e, portanto, se identifica com as poesias cantadas pelos leigos nas associações religiosas.”

sobrinha, para quem eu escrevia, pudesse entender. E a elegância do estilo era muito menos importante para mim do que a verdade da história.<sup>193</sup>”

Além de fontes valiosas para a historiografia, esses textos relatam vivências e eventos a partir da perspectiva de um indivíduo que viaja, encontra pessoas, demonstra admiração e preocupação por seus confrades; em uma palavra, revelam sentimentos e impressões pessoais<sup>194</sup>. Afastando a neutralidade do discurso, a primeira pessoa do singular rege a narrativa, trazendo datas e detalhes de cada aventura e, por vezes, até a descrição física de diversos personagens. Como neste trecho do encontro de Salimbene com seu confrade Hugo de Digne:

Depois fui por mar até Marselha e, de lá, viajei para Hyères a fim de ver o irmão Hugo de Bareol, que também é chamado de “de Digne”, embora os lombardos o chamem de Hugo de Montpellier. Ele era um dos maiores eruditos do mundo e um excelente pregador, que agradava tanto aos eruditos quanto aos não eruditos. Além disso, era um mestre em disputas, preparado para qualquer assunto que pudesse surgir. Ele superava todos os contendores; tinha provas lógicas para todos os assuntos. Sua língua era muito eloquente e sua voz como uma trombeta ou trovão, como o som de muitas águas correndo em um golfo. Sua eloquência estava sempre fluindo e nunca hesitava. Ele estava sempre preparado para qualquer resposta. Falava de coisas maravilhosas sobre o reino dos céus, ou seja, as glórias do paraíso, e de coisas terríveis sobre as dores do inferno. Nasceu em Provença; tinha estatura mediana e era moreno, mas não desagradava. Era um homem extremamente espiritual, tanto que você poderia pensar que viu nele outro Paulo ou outro Eliseu<sup>195</sup>.

<sup>193</sup> Tradução de: "I myself in writing various chronicles have always used a simple, clear style, so that my niece, for whom I wrote, would be able to understand it. And elegance of style was far less important to me than the truth of the history." SALIMBENE, **The chronicle of Salimbene de Adam**, p. 177–178. Uma versão resumida de diversos trechos marcantes da extensa crônica de Salimbene pode ser consultada em: [http://centrofranciscano.capuchinhoss.org.br/fontes-leitura?id=3175&parent\\_id=3174](http://centrofranciscano.capuchinhoss.org.br/fontes-leitura?id=3175&parent_id=3174).

<sup>194</sup> Como exemplo temos a crônica dos frades Jordão de Jano, Tomás de Eccleston e Salimbene de Adam. Todas elas são parcialmente traduzidas e unificadas neste volume da coleção pensamento franciscano. C.f. JANO, Jordão De; PARMA, Salimbene De Adam De; ECCLESTON, Tomás De, *Crônicas Medievais Franciscanas: A Expansão Dos Frades Pela Europa*, [s.l.]: Edipucrs, 2007.

<sup>195</sup> Tradução de: “Then I went by sea to Marseilles, and from Marseilles I travelled to Hyères in order to see Brother Hugh of Barjols, who is also called ‘of Digne,’ although the Lombards call him Ugo of Montpellier. He was one of the greatest scholars in the world and a fine preacher, pleasing to the learned and the unlearned alike. Moreover, he was a master at disputation, prepared for any subject that might arise. He overwhelmed all contenders; he had logical proof for all matters. His tongue was most eloquent and his voice like a trumpet or thunder, like the sound of many waters rushing through a gulf. His eloquence was always flowing and never hesitated. He was always prepared for every response. He told

Outra descrição marcante e apaixonada feita por Salimbene é a do Ministro Geral da Ordem João de Parma. Conforme conta o frade:

João de Parma era de estatura mediana, inclinando-se mais para a pequenez do que para o contrário. Era um homem bonito e bem formado, de constituição forte, capaz de suportar trabalhos árduos, tanto em viagens quanto em estudos sedentários. Tinha um rosto doce e angelical, sempre com uma expressão agradável. [...] Ele celebrava a missa diariamente e o fazia com tanta devoção que os presentes podiam sentir a graça de Deus em sua pessoa. Era tão fervoroso em suas pregações, tanto para o clero regular quanto para os Irmãos, que a cada vez muitos de seus ouvintes se emocionavam até as lágrimas, como eu mesmo vi muitas vezes. Ele era extremamente eloquente e nunca tropeçava em seu discurso. Homem muito culto, na vida secular foi um mestre gramático e um professor de lógica; na Ordem dos Frades Menores foi um grande teólogo e um mestre da disputa. [...] Ele tinha um bom entendimento de música e cantava bem. Nunca vi um escritor que compusesse com mais rapidez, mas de forma legível, no melhor estilo, sem nunca se desviar da verdade. Quando se dedicava a isso, era capaz de produzir letras finas, cheias de significados, em um estilo de alta educação<sup>196</sup>.

De fato, como foi mencionado, as narrativas de Salimbene são centrais para que se saiba, por exemplo, do envolvimento tanto de Hugo de Digne quanto de João de Parma com as leituras Joaquinitas da Ordem Franciscana<sup>197</sup>.

---

marvellous things of the kingdom of heaven, that is, the glories of paradise, and terrible things of the pains of hell. He was born in Provence; he was of medium height and was dark but not unpleasingly so. He was an exceedingly spiritual man, so much so that you would think that you saw another Paul in him, or another Elisha.” SALIMBENE, **The chronicle of Salimbene de Adam**, p. 216–217.

<sup>196</sup> Tradução de: "John of Parma was of medium stature, inclining more to smallness than otherwise. He was a handsome, well-formed man of a strong constitution, who was able to sustain hard labor, both in travelling about and in sedentary study. [...] He celebrated Mass daily, and he did so so devoutly that those in attendance could feel the grace of God in his person. He was so fervent in his preaching, both to the regular clergy and to the Brothers, that each time many in his audience were moved to tears, as I myself saw many times. He was extremely eloquent and never stumbled in his speech. A most learned man, he had been in secular life, a master grammarian and a teacher of logic; and in the Order of the Friars Minor, he was a great theologian and a master of disputation. [...] He had a good understanding of music and he sang well. I have never seen a writer who could compose more swiftly, yet legibly, in the highest style, never diverging from the truth. When he put his mind to it, he could produce the finey kind of letters, filled with a wealth of meaning, in the high polite style." *Ibid.*, p. 297–298.

<sup>197</sup> Como relata Salimbene: "No ano do Senhor de 1248, quando eu estava com o irmão Hugo [...] recebi dele o livro que ele tinha de Joaquim comentando os quatro evangelhos. Depois fui morar no convento

Com efeito, “apagar o autor” bem como sua perspectiva histórica torna-se uma tarefa cada vez mais complicada: é Francisco que canta, é Salimbene que narra. O subjetivismo e o particularismo entram em cena nas peças literárias — num cenário onde talvez sequer fosse possível pensar propriamente nesses termos. Através de sua descrição, o narrador afirma sua individualidade e descreve aquelas que estão à sua volta.

Mas talvez a principal força na construção da individualidade assumida pelo movimento franciscano seja algo mais simples: o riso. Vale aqui resgatar a definição medieval recorrente do ser humano: o homem é o animal racional que possui como próprio o riso<sup>198</sup>. Se a razão é uma distinção celestial, compartilhada até mesmo pelos anjos e inerente ao homem, o riso é uma característica exclusiva de sua natureza terrena. Assim, em oposição à negação dessa essência mundana, o franciscanismo a acolhe e celebra. Cria-se, portanto, um espaço onde cada um pode se encontrar e abraçar o que lhe é mais próprio, mais natural. Como prescreve a regra não bulada, escrita pelo próprio Francisco: “[...] cuidem de não se mostrar tristes por fora e sombrios hipócritas; mas se mostrem alegres no Senhor (cfr. Fl 4,4) e bem humorados e convenientemente amáveis.<sup>199</sup>”

---

dos Frades Menores em Aix, onde, com meu companheiro, fiz uma cópia do comentário de Joaquim para o Ministro Geral, João de Parma, que também era um grande joaquimita." Tradução de: "In the year of the Lord 1248 when I was with Brother Hugh [...] I received from him the book that he had by Joachim commenting on the four gospels. Then I went to live in the convent of the Friars Minor in Aix, where with my companion I made a copy of Joachim's commentary for the Minister General, John of Parma, who was also a great Joachite." *Ibid.*, p. 294.

<sup>198</sup> Trata-se do legado deixado por Porfírio em sua Isagoge. Segundo o autor, o próprio se divide em quatro formas: “A primeira é quando se predica por acidente de uma única espécie, ainda que não se predique de toda a espécie: quanto à homem, por exemplo, exercer a medicina, ou fazer geometria. A segunda é quando se predica por acidente a toda a espécie, mesmo que não se predique só dela, como ao dizermos o homem é um bípede. A terceira é, ainda, quando se predica a uma só espécie, a toda esta espécie e somente num determinado momento, por exemplo: embranquecer na velhice é próprio de todo o homem. A quarta é quando se verifica o concurso simultâneo de todas as referidas condições — predicar-se de uma só espécie, a toda a espécie, e sempre, como relativamente a homem se predica a faculdade do riso. De facto, mesmo que ele não se ria sempre, o homem é, no mínimo, capaz de rir, não por estar sempre a rir, mas porque naturalmente é capaz de rir; é um predicado que faz sempre parte da sua natureza [...]”. Disso decorre o riso como propríssimo do homem, conceito que se repetirá nos comentários de lógica do mundo medieval. PORFÍRIO, *Isagoge*, 12. Disponível em: PORFÍRIO, **Isagoge: Introdução às categorias de Aristóteles.**, Lisboa: Guimarães Editores, 1994, p. 76–77.

<sup>199</sup> FRANCISCO DE ASSIS, Regula Prima, 7, 16. Disponível em: <https://www.capuchinhosrs.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/proposta-de-vida/regra-nao-bulada/regra-nao-bulada-introducao>. Como foi mencionado anteriormente, a regra não bulada ou primeira regra é o texto que Francisco finalizou no ano de 1221. A regra bulada é a que foi oficialmente aprovada pela Igreja através da bula “*Solet annuere*”, promulgada pelo papa Honório III, no ano de 1223. Nesta regra oficial o trecho citado não aparece. Por outro lado ele é lembrado entre as exposições sobre a regra de outros frades, como é o caso de Hugo de Digne. Em suas palavras: “Assim dizia o Santo na Regra

Para Le Goff, a penitência triste e penosa dá lugar à felicidade. Se antes o espaço da vida terrena era desprezado, e os feitos penitentes deste mundo não mereciam ser celebrados, agora o mundo se torna um lugar de alegria. Em suas palavras: “[...] enquanto o modelo monástico fazia do monge um especialista em lágrimas (*is que luget*, [‘ele que chora’]). Ao contrário, abundam textos que mostram Francisco *hilaris, hilari vultu* [‘alegre, com o rosto alegre’].<sup>200</sup>” O autor francês ainda complementa:

Em Oxford, os jovens frades adquirem de tal modo o hábito de serem entre si *jacundi et laeti* (jucundos e alegres) que, olhando-se mutuamente, têm dificuldade para conter o riso (*ut vix in aspectu mutuo se temperarent a risu*). Essas crises de riso bobo acabam por provocar chibatadas, que entretanto não dão resultado. Só um milagre para acabar com a epidemia de riso.<sup>201</sup>

Resgatar essa alegria de viver é essencial para que o leigo, distante da esfera monástica e imerso no mundo secular, encontre sua individualidade. Pelo riso, a dimensão mundana adquire valor, permitindo ao homem acolher, em vez de rejeitar, aspectos fundamentais de sua própria natureza. Ao integrar e aceitar plenamente sua essência celeste e terrena, ele alcança uma completude mais autêntica e abraça sua dualidade indivisível: sua verdadeira individualidade.

Assim, em síntese, por meio da pregação voltada à particularidade de cada indivíduo, da expressão da individualidade nas preces e narrativas literárias, e da alegria de viver a penitência na experiência terrena, o franciscanismo se afirma como um movimento histórico de valorização da individualidade, ainda que de forma incipiente. Esses valores permanecem entre os franciscanos, independentemente das divergências doutrinárias entre conventuais e espirituais, e são incorporados também na construção filosófica dos frades menores, mesmo diante de discordâncias. Como ensina Merino:

---

antes... E ainda: Onde quer que os frades estão e em qualquer lugar que estejam devem ver-se espiritual e diligentemente e honrar uns aos outros sem murmuração (1 Pd 4,9). E guardem-se os frades de se mostrar exteriormente tristes e carrancudos hipócritas, mas mostrem-se alegres no Senhor e festivos e agradáveis e convenientemente amáveis.” Ou ainda segundo Tomás de Celano: “para exortação geral, fez escrever estas palavras em um capítulo: Guardem-se os frades de se mostrar por fora carrancudos e hipócritas tristes, mas mostrem-se alegres no Senhor, risonhos e convenientemente amáveis.” Os dois fragmentos podem ser encontrados em: <https://www.capuchinhosrs.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/proposta-de-vida/fragmentos-da-regra-antiga/fragmentos-da-regra-antiga-introducao>.

<sup>200</sup> LE GOFF, **São Francisco de Assis**, p. 228.

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 229.

A primeira geração franciscana, a do grupo fundador, tinha o Evangelho como sua regra exclusiva e o heroísmo da vontade como sua força vital. Para isso, não precisava de muita teologia e tinha muitas das artimanhas dialéticas da lógica aristotélica. A segunda e as sucessivas gerações, sintonizadas existencial e evangélicamente com os ideais da geração anterior, mas imersas em novas circunstâncias e impelidas por novos desafios, sentiram o desejo e a necessidade de articular o ideal professado em uma chave cultural, entendendo esse novo campo como um meio de aperfeiçoamento e uma missão a serviço do Evangelho e da humanidade. Esse senso pragmático do conhecimento será uma constante em todos os pensadores franciscanos. Nas intenções e projetos dessas sucessivas gerações, não se pode ver nenhuma traição à genuína inspiração da primeira, mas sim uma evolução. Essas gerações não devem se confrontar, mas se complementar, pois o espírito harmônico e sincrônico do primeiro grupo exige uma expansão que implica diacronia e novidade nos continuadores do espírito. O dinamismo do franciscanismo está orientado mais para a síntese do que para a antítese, embora se deva reconhecer que a síntese do pensamento vital só pode ser alcançada superando e assumindo as oposições e os contrastes internos, tão frequentes e violentos na família franciscana<sup>202</sup>.

Com efeito, é partindo desse legado histórico e conturbado da geração fundadora do franciscanismo, que podemos adentrar na controvertida filosofia produzida pelos frades menores.

---

<sup>202</sup> Tradução de: “La primera generación franciscana, aquella del grupo fundacional, tenía como Regla exclusiva el Evangelio y como temple vital el heroísmo de la voluntad. Para ello no necesitaba mucha teología y le sobraban los ardidés dialécticos de la lógica aristotélica. La segunda generación, y las sucesivas, sintonizando existencial y evangélicamente con los ideales de la precedente, pero inmersas en nuevas circunstancias y urgidas por nuevos desafíos, sintieron el deseo y la necesidad de articular el ideal profesado en clave cultural, entendiendo este nuevo campo como un medio de perfección y una misión al servicio del Evangelio y de los hombres. Este sentido pragmático del saber será una constante en todos los pensadores franciscanos. En los propósitos y en los proyectos de estas generaciones sucesivas no puede verse traición a la inspiración genuina de la primera, sino más bien evolución. Estas generaciones no debieran enfrentarse, sino complemehtarse, pues el espíritu armónico y sincrónico del primer grupo exige una expansión que implica diacronia y novedad en los continuadores del espíritu. El dinamismo del franciscanismo se orienta más hacia la síntesis que hacia la antítesis, aunque hay que reconocer que la síntesis del pensamiento vital sólo se logra superando y asumiendo oposiciones y contrastes internos, tan frecuentes y violentos en la familia franciscana.” MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 3–4.

### 3.FILOSOFIA FRANCISCANA

#### 3.1 Uma escola franciscana? As divergências intelectuais entre frades menores

*[...] ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exsultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.*<sup>203</sup>

São Boaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*.

Como procurou-se elucidar, a Ordem dos Frades Menores possui um certo fundamento comum em seus valores, forma de pregação e objetivos. Por outro lado, enfrenta os problemas de um crescimento exponencial e de sua subdivisão em correntes tomadas como heréticas ao longo dos séculos XIII e XIV. Nesse sentido, para edificar um capítulo filosófico a primeira questão que se coloca é: diante da ampla geografia em que os frades haviam se dispersado, das divergências no interior da Ordem quanto a norma de São Francisco e da vedação aos estudos, seria possível conceber realmente uma Escola Franciscana? Para De Boni, a resposta parece ser afirmativa<sup>204</sup>.

De fato, mesmo entre os seguidores ditos rigoristas da norma de Francisco, a vedação ao ambiente universitário parece ter sido ignorada em alguma medida. Desse modo, não é difícil encontrar alguns dos integrantes associados ao movimento dos espirituais franciscanos nas querelas acadêmicas do fim do século XIII e início do XIV. Os conventuais, por outro lado, parecem pulular todo o cenário universitário já na metade do século XIII. O exemplo máximo é, sem dúvida, João Boaventura<sup>205</sup>, catedrático da

<sup>203</sup> “[...] que não venha a crer que baste a leitura sem unção, a meditação sem a devoção, a indagação sem a admiração, a atenção profunda sem a alegria do coração, a atividade sem a piedade, a ciência sem a caridade, a inteligência sem a humildade, o estudo sem a graça divina, o espelho sem a luz sobrenatural da divina sabedoria.” Tradução de Luis Alberto de Boni. Prólogo, em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 17.

<sup>204</sup> DE BONI, A ESCOLA FRANCISCANA; E também para outros autores, como é o caso de Merino. MERINO, **Historia de la filosofia franciscana**.

<sup>205</sup> O primeiro catedrático franciscano de Paris é Alexandre de Hales. Porém, o ingresso de Alexandre na Ordem é tardio. Após Alexandre, Jean de La Rochelle assume a cátedra. No entanto, pelo enorme volume

Universidade de Paris entre 1253 a 1255, na mesma época do grande mestre dominicano e cânon do mundo medieval, Tomás de Aquino.

Para adentrar nas disputas teológicas e filosóficas desenvolvidas no interior da Ordem de São Francisco é preciso antes uma breve ponderação sobre o próprio ambiente intelectual do século XIII. Segundo Alain de Libera:

Para a maioria dos historiadores da filosofia a Idade Média em geral e o século XIII em particular correspondem aos anos sombrios de uma verdadeira ditadura intelectual de Aristóteles. Nada mais falso. O aristotelismo não é todo o pensamento medieval. Ao contrário, até certo ponto, podemos dizer que o antiaristotelismo foi a tendência predominante na Idade Média<sup>206</sup>.

Ainda segundo o filósofo francês, diversos fatores devem ser considerados para se compreender o lugar exato de Aristóteles na Idade Média. Primeiramente, é preciso enfatizar que a recepção do estagirita é um fenômeno tardio, que ocorre cerca de setecentos anos após a queda do Império Romano Ocidental. Além disso, é um fenômeno ambíguo, tendo em vista os textos apócrifos juntados pela tradição ao corpo aristotélico e os comentários do peripatetismo árabe. Por fim, vale destacar que o avanço da filosofia aristotélica foi institucionalmente combatido, especialmente a partir da segunda metade do século XIII<sup>207</sup>.

Soma-se a estes fatores o problema das traduções medievais. Entre os filósofos escolásticos não há uma acentuada preocupação filológica com a origem dos textos e a fidedignidade ao pensamento de seus autores:

Quanto faz história da filosofia, o filósofo escolástico não coleta informações históricas. Seu objetivo não é crítico no sentido filólogo, mas crítico num

---

de produção intelectual e certamente por sua relevância enquanto ministro da Ordem, João Boaventura é comumente tomado como o primeiro teólogo de grande prestígio e repercussão entre os franciscanos. Vale também lembrar de Roger Bacon, da escola de Oxford, que é coetâneo a Boaventura e também é de grande influência em sua escola.

<sup>206</sup> LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 363.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 363–367. Além das icônicas condenações desenvolvidas por Tempier em 1270 e em 1277, Libera pontua conflitos e censuras que se desenvolvem desde 1210 com a proibição da leitura de Aristóteles e seus comentadores pela Província Eclesiástica de Sens.

sentido que pode se denominar filosófico, pois não incide sobre seu texto, sua história, suas deformações, mas sobre a doutrina que supostamente implica<sup>208</sup>.

Nesse sentido, vale dizer que a forma de leitura escolástica possibilita a construção de novas doutrinas através de coletas ou enxertos pontuais do pensamento dos grandes filósofos. Em outras palavras:

[...] pode-se defender a opinião de Platão em ponto determinado sem, por isso, aderir ao platonismo. Uma posição pode ser destacada de seu contexto, de sua via, de seu pano de fundo e ser redeterminada integrando-a relativamente num conjunto novo, mediante a invenção de uma nova via, ou integrando-a absolutamente, como tese válida em si<sup>209</sup>.

Assim sendo, mesmo no ápice dos esforços para a retomada dos textos aristotélicos, sua recepção é utilizada para verificar a tradição cristã e filosófica já sedimentada ao longo de séculos, sendo englobada por outras frentes teóricas. Com efeito, há, na verdade, uma pluralidade de ideias no ambiente universitário medieval dos séculos XIII e XIV, devido especialmente a esta mistura paradigmas teológicos e filosóficos distintos.

Para Lima Vaz, no substrato teológico, duas são as principais filiações: agostinismo e dionisismo (de Dionísio Areopagita). Por outro lado, na matriz filosófica estão especialmente: platonismo e aristotelismo<sup>210</sup>. A mescla entre as matrizes doutrinárias faz, entretanto, que despontem outros modelos de pensamento mistos. Assim, acampado pelo medievalista Steenberghen, Lima Vaz assinala a presença de um “aristotelismo heterodoxo”, articulado através da exegese do comentário de Averróis; e de um “aristotelismo neoplatonizante”, presente em mestres neoagostinianos, como Alberto Magno<sup>211</sup>.

É diante desta miríade de perspectivas que foram mescladas e formam novos modelos e paradigmas intelectuais que, para Lima Vaz, pelo menos cinco escolas podem

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>210</sup> VAZ, **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**, p. 48–51.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 50–51.

ser elencadas a partir da segunda metade do século XIII: uma escola de mestres seculares (que não pertenciam a uma ordem religiosa); três escolas de mestres que correspondem às ordens religiosas mais ativas no cenário universitário, a saber, Franciscanos, Dominicanos e Agostinianos; e, por fim, os mestres da Faculdade de artes ou Filosofia<sup>212</sup>.

Nesse sentido, um componente óbvio pode ser evocado para balizar a escola franciscana: ela é aquela composta pelos frades menores presentes no cenário universitário. Nada obstante, é preciso levar em consideração que este múltiplo substrato intelectual da Idade Média retumba também no interior da já confusa e dividida Ordem Franciscana – e evidentemente nas demais escolas –, de modo que, não há uma unidade plena no pensamento dos frades menores, tampouco do mundo medieval.

Conforme explica De Boni, a variedade intelectual dos franciscanos é ainda mais acentuada pela ausência de um cânone. Entre os Dominicanos, Tomás de Aquino é reiteradamente eleito doutor oficial nos capítulos gerais da Ordem. Mas, o mesmo não ocorre com João Boaventura que, apesar de reconhecido como o primeiro filósofo marcante da Ordem Franciscana, em alguma medida acaba partilhando olhares com outros frades da tradição: Duns Scotus e Guilherme de Ockham, por exemplo<sup>213</sup>.

Outro complicador ocorre por volta do ano de 1220, com a divisão das teorias de referência de ensino lógico em Oxford e Paris. Fato que origina duas distintas tradições escolásticas. Em síntese, entre os mestres parisienses a construção de todo termo comum advém de uma *suposição natural* que se refere ao conjunto dos indivíduos em sua universalidade: presentes, passados e futuros. Nesta perspectiva, quanto utilizamos o termo enquanto sujeito em uma proposição ocorre uma *restrição* (*restrictio*) e, portanto, ele se torna uma *suposição acidental* e refere-se a indivíduos concretos. Por outro lado, os mestres de Oxford rejeitam a ideia de uma *suposição natural*. Para eles toda suposição é necessariamente feita numa proposição. Com efeito, ao revés da teoria de Paris, a variação da referência temporal é feita por uma *ampliação* (*ampliatio*)<sup>214</sup>.

---

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 47–48.

<sup>213</sup> DE BONI, A ESCOLA FRANCISCANA, p. 317–318.

<sup>214</sup> Numa leitura consequencialista essa divisão não deve ser considerada sutil, pois resulta na construção de modelos filosóficos bastante distintos. De fato, segundo Libera, é essa segmentação na teoria de referência das duas instituições que "prenuncia a da filosofia analítica e da filosofia continental modernas". No entanto, é importante destacar que, no mundo medieval, essa ruptura ainda não havia atingido suas últimas consequências. Assim, o diálogo entre os professores das duas instituições ocorria sem grandes obstáculos. O efeito mais imediato manifestava-se na questão dos universais: enquanto a tradição

Com base nesta divisão, aparece como razoável a opção pela divisão do pensamento universitário medieval entre oxfordianos e parisianos. Por conseguinte, nas leituras históricas das filosofias franciscanas é possível também encontrar essa separação: Franciscanos de Oxford e Franciscanos de Paris<sup>215</sup>.

Nada obstante, esta partição merece algumas ressalvas, pois, mesmo com diferentes métodos, grande parte das questões filosóficas são compartilhadas pelos frades das duas matrizes. Duns Scotus, por exemplo, apesar de formado tradicionalmente enquanto Oxfordiano, vive e leciona em Paris<sup>216</sup>. Mais do que isso, o Doutor Sutil parece não dialogar somente com a filosofia produzida em sua ilha natal. Segundo De Boni:

Ninguém coloca em dúvida a formação filosófica oxfordiana de Scotus, e qualquer medievalista de conhecimentos médios percebe que as suas formas argumentativas são as de quem estudou em Oxford, e não em Paris. Contudo, também não se pode negar – e a edição crítica o mostra com clareza – que o frade escocês trava os seus principais debates teóricos com os mestres parisienses da geração que estava concluindo sua vida acadêmica em Paris, não com os oxfordianos<sup>217</sup>.

---

parisiense tendia a um realismo mais acentuado, a escola oxfordiana adotava uma postura menos realista. Isso, porém, não impedia a existência de nominalistas em Paris nem de realistas em Oxford. De fato, o realismo é também a posição predominante — ou exclusiva, a depender do ponto de vista — entre os alunos de Oxford até o fim do século XIII, sendo sustentada também nos séculos seguintes. Um exemplo notável é o próprio Guilherme de Ockham, nominalista de Oxford, que enfrentou realistas dentro de sua própria escola, como o dominicano Gauthier Burley. De fato, mesmo após sua morte, suas ideias continuaram a ser contestadas pelo realismo presente dentro da instituição ao longo do século XIV. LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 388–389. Para uma abordagem mais profunda sobre esse tema, C.f.: LIBERA, Alain de, **La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age**, Paris: Seuil, 1996, p. 230–234 e 400-407.

<sup>215</sup> Para Zanella: “A escola franciscana de Paris, por exemplo, com Alexandre de Hales (1185-1245), Jean de la Rochelle (ca. 1245), Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), Matteo d’Acquasparta (1240-1302) e Pierre de Jean Olivi (1248-1298), será caracterizada a partir de uma concepção agostiniano-teológica com uma considerável crítica ao aristotelismo-averroísta. Já a escola franciscana de Oxford, com Robert Grosseteste (1168-1253), Thomas of York (ca. 1220-1269), Roger Bacon (1214-1294), John Peckham (ca. 1230-1292), Richard of Middletown (ca. 1249-1302), John Duns Scotus (1265-1308) e William of Ockham (1288- 1348), será caracterizada a partir de uma concepção matemático-científica.” Em: ZANELLA, Diego Carlos, O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII, **Thaumazein**, v. Ano V, Número 11, p. 195–210, 2013, p. 197–198.

<sup>216</sup> Provavelmente, pois os dados biográficos sobre Duns Scotus ainda são incertos. A defesa de uma estadia em Paris é muito comum na historiografia, porém as datas e a efetiva razão são incertas. Sobre o tema C.f. BONI, Luís Alberto De, Sobre a vida e a obra de Duns Scotus, **Veritas (Porto Alegre)**, v. 53, n. 3, 2008.

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 9–10; Em semelhante sentido, Étienne Gilson estabelece como principais interlocutores de Duns Scot os parisienses: Henrique de Gand, Tomás de Aquino e Egídio Romano. GILSON, Étienne,

De fato, vale ressaltar que os franciscanos possuem um apostolado errante e, em grande parte, não se restringem às suas cidades ou universidades de origem. Desse modo, parece haver um intercâmbio que promove a continuidade do pensamento entre os membros da Ordem Franciscana, sejam eles oxfordianos ou parisidianos. Além disso, é inegável que os frades menores são também reunidos pelos dilemas históricos enfrentados pela sua Ordem, como a doutrina da pobreza.

Diante dessa multiplicidade de dilemas e perspectivas, em alguns paradigmas os integrantes da Ordem se distanciam ou se contradizem frontalmente; mas, em outros, é possível identificar uma tradição contínua. No esforço de retratar estes pontos de ruptura e de continuidade intelectual entre os Franciscanos, De Boni assinala cinco questões principais, sendo: três rupturas e duas continuidades.

O primeiro ponto de ruptura é quanto à recepção de Aristóteles. A posição inicial da escola franciscana, representada por João Boaventura, é a utilização secundária dos textos do estagirita. De fato, Agostinho é o pensador mais citado pelo professor franciscano de Paris. Entretanto, mesmo entre seus seguidores, a postura de Boaventura acaba sendo isolada e seus confrades de Paris também aderem em alguma medida ao aristotelismo. Já entre os oxfordianos Roger Bacon, Scotus e Guilherme de Ockham, o *Organon* aristotélico é a grande chave de leitura<sup>218</sup>.

O segundo momento de ruptura é quanto à teoria do conhecimento. No início da escola, a teoria da iluminação divina é aceita. Com efeito, a influência da razão eterna era a garantidora da certeza plena. Em síntese, há uma ação direta de Deus sobre o intelecto que, mesmo não sendo percebida, garante o conhecimento humano. Porém, com Pedro de João Olivi é empreendida uma crítica que estabelece limites mais modestos para o nosso conhecimento. Para este frade a razão jamais alcança a certeza, pois não pode ver com a lente da luz divina. Assim, aos poucos a teoria da iluminação divina sai completamente de cena na escola franciscana<sup>219</sup>.

---

**Jean Duns Scot: Introduction a ses Positions Fondamentales**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, p. 10.

<sup>218</sup> DE BONI, A ESCOLA FRANCISCANA, p. 319–322.

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 323–325.

Na mesma direção, a última grande divergência na escola franciscana é quanto ao conhecimento de Deus, isto é, a questão dos limites da razão no conhecimento da fé. Em Boaventura, através da contemplação das coisas – dos *vestigios* – é possível conhecer Deus. Assim, a notícia de Deus é inata na alma humana e toda a realidade aponta para o Criador. Uma guinada é dada, entretanto, por Duns Scotus que não admite essa argumentação para comprovar a existência de Deus. Rompe, portanto, com o modelo que discute filosoficamente Deus, delimitando um espaço específico para fé e razão. Essa posição é levada às últimas consequências por Guilherme de Ockham. Para o *Venerabilis Inceptor*, a teologia é completamente refutada enquanto uma certeza racionalmente perceptível, uma vez que não possui fundamento em uma intuição imediata. Como conclusão, nesta vida não é possível conhecermos Deus<sup>220</sup>.

Apesar destas profundas rupturas na produção intelectual da Ordem, a continuidade se manifesta em alguns aspectos. Conforme explica De Boni, os frades menores divergem de Tomás de Aquino em seus aspectos antropológicos, compreendendo que a alma é uma substância completa, independente do corpo. Sua função essencial não é, em última instância, estar no corpo, pois ela subsiste em si mesma. Segundo De Boni, os franciscanos, cada qual a seu modo, recebem e constroem essa mesma teoria<sup>221</sup>.

O outro ponto de continuidade é o conhecimento intelectual do singular, do indivíduo enquanto objeto do saber. Pelo menos a partir de Roger Bacon, por volta da metade do século XIII, os frades pavimentam um caminho em favor do conhecimento direto dos objetos através da intuição humana<sup>222</sup>. Fator que cada vez mais revela a importância do indivíduo na filosofia dos frades menores.

Para além das continuidades indicadas por De Boni, acrescenta-se mais uma, proposta por Merino, a saber: o voluntarismo. O autor afirma que desde os primeiros autores franciscanos, que remontam às teses de Agostinho, há uma abertura para

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 325–329.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 329–333.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 333–338; Nesse sentido também indica Ghisalberti: “É importante ressaltar que Roger Bacon é o primeiro dos mestres franciscanos que propõe explicitamente a cognoscibilidade intelectual do indivíduo como tal, além do primado ontológico do particular sobre o universal; estas duas teses caracterizarão constantemente a Escola Franciscana.” GHISALBERTI, Alexandre. *Lógica em: MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez (Orgs.), Manual de Filosofia Franciscana*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 33.

propostas que acenem para a potencialização da vontade. Essa fresta possibilita o advento de autores mais heterodoxos como Scotus e Guilherme de Ockham, frequentemente associados ao voluntarismo medieval. Segundo ele, já em Boaventura: “A razão é necessária para fazer uma opção racional e reflexiva, mas a decisão definitiva é sempre da vontade, que não está determinada pelo juízo da razão, já que a liberdade do homem não depende dos motivos racionais, mas da vontade humana, que é livre por natureza.<sup>223</sup>” Assim, a supremacia da vontade sobre a razão é também uma posição teórica constante e que se aprofunda entre os mestres franciscanos.

A partir dessas linhas introdutórias, pretende-se articular a discussão com base nesta escola franciscana dos séculos XIII e XIV. Parte-se da ideia de que, por meio dessa controvertida tradição, manifestou-se, ainda que de forma incipiente, uma filosofia que destaca a primazia do indivíduo, assim como a própria história do apostolado franciscano.

---

<sup>223</sup> MERINO, José Antonio. Antropologia. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 192–193.

### 3.2 Interioridade: o itinerário da mente em Deus



Figura 3. “São Francisco recebendo os estigmas.” Pintura de anônimo italiano do século XV<sup>224</sup>. Disponível em: <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl020518775#>.

Um dos primeiros grandes nomes da escola franciscana é, sem dúvida, João Boaventura de Bagnoregio<sup>225</sup>. O Santo católico desempenha um papel crucial na

<sup>224</sup> Conforme a descrição fornecida pelo museu do Louvre, a obra é datada por volta de 1480 em Milão. Além disso, uma cópia dessa composição ilustra a página de título da “Legenda Maior de São Francisco” de João Boaventura, impressa por Leonardo Pachel e Ulric Scinzeler entre 1485-1488.

<sup>225</sup> Giovanni di Fidenza, conhecido como São Boaventura, nasceu em Bagnoregio, na Itália, entre os anos de 1217 e 1221. Segundo relatos históricos, quando ainda era criança, foi milagrosamente curado de uma

incorporação da filosofia agostiniana nas particularidades da mentalidade do século XIII, estabelecendo um percurso que se tornaria característico para toda a escola franciscana: o caminho da interioridade.

Seguindo os passos de Agostinho, Boaventura reconhece a necessidade de a alma empreender um itinerário dentro de si mesma<sup>226</sup>, mediado pelos vestígios deixados no mundo sensível. Esse percurso é concebido pelo frade franciscano a partir da estigmatização de Francisco de Assis, de modo que, assim como as asas do serafim, seis são os degraus a serem percorridos: “o universo é a escada pela qual ascendemos até o Criador”<sup>227</sup>.

Quem abre esse caminho é a graça divina. De fato, a supremacia da fé sobre a razão e, conseqüentemente, da teologia em relação às demais áreas do saber é marcante em Boaventura<sup>228</sup>. Todo conhecimento só é possível por meio da iluminação interna, que

---

grave enfermidade por Francisco de Assis. A expressão “Boa ventura!”, dita por Francisco, teria inspirado o nome pelo qual Giovanni ficou conhecido. Independentemente da veracidade dessa tradição, Giovanni passou a ser chamado de Boaventura. Desde a juventude, recebeu formação franciscana em um convento de sua região. Por volta de 1236, ingressou na Universidade de Paris, tendo como mentor Alexandre de Hales entre outros mestres. Em 1243, foi oficialmente admitido na Ordem dos Frades Menores. Foi eleito Ministro Geral da Ordem em 1257, sucedendo João de Parma, cargo que ocupou até seu falecimento em 1274. Boaventura foi canonizado em 1482 e, em 1588, recebeu o título de Doutor da Igreja, sendo reconhecido como o Doutor Seráfico (*Doctor Seraphicus*). Para mais informações sobre a vida e obra do autor. C.f. MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 29–31.

<sup>226</sup> Vale destacar a célebre passagem do *De vera religione* de Agostinho: “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão” AGOSTINHO, **A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos**, [s.l.]: Paulus Editora, 2022, Cap. 39, 72; Sobre esse caminho de contemplação concebido por Agostinho, C.f. REIS, Guilherme Soares, **O Eterno, o humano e a liberdade: A afirmação da ideia de liberdade pela via do livre arbítrio no pensamento de Santo Agostinho**, Dissertação/Mestrado, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022, p. 206–231.

<sup>227</sup> Itin, I, 2. Disponível em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 24.

<sup>228</sup> Não significa que a razão seja completamente subjugada pela fé. Como leciona Merino: “Para Boaventura, está claro que a filosofia é o campo que corresponde à razão. Mas a razão não é a razão pura, no estilo kantiano, mas a razão historicizada e ferida pelo pecado original. Somente a fé restaura sua integridade. A fé serve ao homem como um suporte ortopédico para a razão frágil e o pensamento fraco. Daí a necessidade primordial de aderir à revelação, na medida em que ela ilumina o significado da história e o conteúdo ontológico da criação. Quando a fé oferece esse suplemento de luz, então a razão funciona como uma razão autônoma, descobre o verdadeiro significado dos seres e pode oferecer um pensamento filosófico sobre tudo o que diz respeito ao ser natural. A razão vista dessa forma é mestre e senhora em seu campo e não se confunde com a teologia, à qual é reservada a tarefa de explicitar o campo da revelação.” Tradução de: “Para Buenaventura es claro que la filosofía es el campo que corresponde a la razón. Pero la razón no es pura razón, al estilo kantiano, sino razón historicizada y herida por el pecado original. Sólo la fe le devuelve su integridad. La fe sirve al hombre como ortopedia de la razón frágil y del pensamiento débil. De ahí la necesidad primordia de adherirse a la revelación en cuanto ilumina el sentido de la historia y el contenido ontológico de la creación. Cuando la fe ha ofrecido este suplemento de luz,

ele divide em quatro formas distintas: a *arte mecânica*, relacionada à produção de objetos artificiais para subsistência; o *conhecimento sensitivo*, ou conhecimento inferior, baseado apenas nos sentidos; o *conhecimento filosófico*, ou conhecimento interior, fundado nos primeiros princípios da ciência e da verdade natural impressos no homem; e, finalmente, a *luz da Sagrada Escritura*, ou luz superior, que conduz aos objetivos mais elevados e provém do Pai das luzes. Sob essa última forma, todos os demais saberes se subordinam<sup>229</sup>.

Isso, contudo, não anula completamente o valor atribuído ao homem como artífice, possuidor de uma criatividade própria para atender às suas demandas através da filosofia, do conhecimento sensitivo e das artes mecânicas. Como observa Karine Salgado: “esta autonomia criativa, esta capacidade de, pelas suas próprias forças, construir para atender necessidades cotidianas, confere ao homem um valor diferenciado e abre espaço para o florescimento da individualidade.<sup>230</sup>” Assim Boaventura afirma, ainda que de modo tímido, a capacidade individual de produzir obras próprias.

Nada obstante, frise-se: toda construção deve sempre ser precedida pela fé, o objetivo superior do homem e a causa da verdadeira iluminação. Com efeito, “Quaisquer que forem as nossas disposições interiores, para nada servem se a graça não nos ajudar. [...] A oração é, pois, o princípio e fonte de nossa elevação a Deus.<sup>231</sup>” Guiado pela graça, o itinerário da mente humana deve começar do exterior para o interior e, por fim, atingir

---

entonces la razón funciona como razón autónoma, descubre el verdadero sentido de los seres y puede ofrecer un pensamiento filosófico sobre todo aquello que concierne al ser natural. La razón vista de este modo es maestra y señora en su campo y no se confunde con la teología, a la cual está reservada el explicitar el campo de la revelación.” MERINO, José Antonio, **Historia de la filosofía franciscana**, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993, p. 33.

<sup>229</sup> RATH, 1-7. Disponível em: BOAVENTURA, João, **Obras escolhidas**, Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983, p. 207–211. O conhecimento filosófico se divide ainda em três outras formas: a filosofia racional, a filosofia natural e a filosofia moral. Desse modo, surge o número seis, marcante nos escritos de Boaventura, para representar o número de iluminações. Nas palavras de Boaventura: “Do que ficou dito deduz-se que, embora pela primeira divisão seja quádrupla a luz que desce do alto, são contudo seis as partes em que ela se diferencia, a saber: a luz da Sagrada Escritura, a luz do conhecimento sensitivo, a luz da arte mecânica, a luz da filosofia racional, a luz da filosofia natural e a luz da filosofia moral. Portanto, há seis iluminações nesta vida, e elas terão ocaso, pois que toda a ciência será abolida, e suceder-lhe-a o repouso do sétimo dia, que não conhece ocaso, e que é a iluminação da glória. Pelo que estas seis iluminações podem reduzir-se muito apropriadamente às seis formações ou iluminações, pelas quais o mundo foi criado, de tal forma que o conhecimento da Sagrada Escritura corresponda à primeira formação, a saber, à formação da luz, e assim sucessivamente se passe por ordem às demais. E assim como todas aquelas formações tiveram origem de uma única luz, assim também todos estes conhecimentos ordenam-se ao conhecimento da Sagrada Escritura [...]”; RATH, 6-7. BOAVENTURA, **Obras escolhidas**, p. 211.

<sup>230</sup> SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 41.

<sup>231</sup> Itin, I, 1. Disponível em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 23.

o transcendente: dos vestígios ao interior da alma e, como coroamento, à união com Deus. São, portanto, três as vias pelas quais a mente se eleva progressivamente a Deus: “Na primeira, olha sobre as coisas corporais e exteriores – pelo que se chama ‘animalidade’ ou sensitividade. Na segunda, olha sobre si mesma – e se chama, por isso, espírito. Na terceira, olha acima de si mesma – e se denomina mente.”<sup>232</sup>”

Essas três fases, cada uma com dois níveis, são descritas na obra *Itinerário da mente em Deus* e representadas misticamente pelas seis asas do serafim: as duas primeiras asas, que estão nos pés, representam o mundo sensível; as duas asas intermediárias, posicionadas no corpo, representam a reflexão da alma sobre si mesma; e as duas últimas asas, que cobrem a cabeça, simbolizam a contemplação de Deus, o grau mais elevado do itinerário<sup>233</sup>.

Como primeira etapa, o mundo sensível é importante nesse processo porque “O sumo poder, a sabedoria e a bondade do Criador resplandecem nas realidades criadas”<sup>234</sup>.” Portanto, no espelho do mundo sensível, percebemos Deus de duas maneiras: contemplando-o através dos vestígios ou contemplando-o nos próprios vestígios, por meio de suas essências<sup>235</sup>.

Através dos vestígios, podemos contemplar Deus pelos sentidos, que servem à inteligência, a faculdade que: *raciocina*, *crê* e *contempla*. Quando *contempla*, a inteligência descobre as coisas em si mesmas, na sua existência atual, revelando peso, número e medida; percebe nelas a ordem e a beleza provenientes de Deus. Quando *crê*, compreende a origem, o curso e o fim das coisas, reconhecendo o Verbo da vida, que cria o mundo com poder, conduz seu curso pela providência e o encerra pela justiça. Quando *raciocina*, descobre a natureza dos seres, reparando que alguns são corruptíveis e outros incorruptíveis, que alguns possuem apenas existência, enquanto outros possuem

---

<sup>232</sup> Itin, I, 4. Disponível em: *Ibid.*, p. 26.

<sup>233</sup> Desse modo, os capítulos 1 e 2 versam sobre as coisas sensíveis. Os capítulos 3 e 4, sobre a mente que reflete sobre si mesma. Os capítulos 5 e 6 sobre a contemplação de Deus. O sétimo capítulo é o êxtase mental, onde atinge-se o encontro com Deus. Para uma exposição sobre a estrutura do *Itinerário da mente em Deus* C.f. RICARDO JOSÉ, Bellei, **A questão da interioridade no Itinerarium Mentis in Deum de São Boaventura**, PUCRS, Porto Alegre, 2006, p. 19–23.

<sup>234</sup> Itin, I, 10 Disponível em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 30.

<sup>235</sup> Itin, II, 1. Disponível em: *Ibid.*, p. 37.

existência e vida, e outros ainda possuem existência, vida e discernimento; com isso percebe a manifestação divina na natureza<sup>236</sup>.

Nos próprios vestígios, podemos contemplar Deus ao percebermos o movimento das coisas, pois “somos induzidos ao conhecimento das substâncias espirituais que os movem, assim como o efeito nos conduz ao conhecimento de sua causa.<sup>237</sup>” Assim, todas as coisas sensíveis possuem a capacidade de nos conduzir a Deus, pois procedem da eterna geração divina. Através dessa percepção, é possível reconhecer que todas as coisas sensíveis são, essencialmente, palavras, logos impresso por um princípio; são também memórias, que evocam seu Criador; são, comunhão, demonstrando a interligação de tudo no projeto criacional; e, por fim, são celebração, expressando a glória divina<sup>238</sup>.

Assim, em ambas as perspectivas, o mundo sensível, ao ser acolhido e interiorizado pela mente, conduz-nos à elevação espiritual rumo a Deus. Em síntese: “A ordem, pois, conduz-nos como pela mão de um modo muito evidente àquele que é soberanamente poderoso, sábio e bom.<sup>239</sup>” Dessa forma, através do mundo sensível, é possível alcançar<sup>240</sup> Deus, pois: “As criaturas são, efetivamente, uma sombra, um eco e uma pintura daquele primeiro Princípio potentíssimo, sapientíssimo e ótimo.<sup>241</sup>” Assim, por mais que a interioridade seja privilegiada, também a criação adquire grande importância ao dar início a jornada.

Se esses dois primeiros degraus guiam o homem por meio dos vestígios deixados no mundo, os passos seguintes, intermediários no itinerário, conduzem à reflexão sobre Deus na própria alma humana: primeiro, por meio de sua imagem impressa através das potências da alma; e, em um segundo momento, pela imagem da alma renovada pela graça.

O ser humano pode perceber sua semelhança imperfeita com o Deus trino através das três potências da alma: *memória*, *inteligência* e *vontade*. A *memória* retém e representa os princípios e axiomas fundamentais do conhecimento. Assim ao lidar com certezas, por

<sup>236</sup> Itin, I, 11-13. Disponível em: *Ibid.*, p. 30–31.

<sup>237</sup> Itin, II, 3. Disponível em: *Ibid.*, p. 39.

<sup>238</sup> MERINO, **História de la filosofía franciscana**, p. 58.

<sup>239</sup> Itin, I, 14. Disponível em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 34.

<sup>240</sup> Segundo De Boni, a palavra clássica nos escritos de Boaventura é *contuir* (contuire). Trata-se da apreensão intelectual da presença do ser infinito no e pelo ser finito.

<sup>241</sup> Itin, II, 12. Disponível em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 49.

exemplo, na matemática, o homem reconhece verdades “que lhe são inatas e familiares<sup>242</sup>.” A *inteligência*, por sua vez, opera com termos, proposições e conclusões. Os termos são compreendidos por meio de definições que se baseiam em termos gerais, os quais derivam sua validade de conceitos ainda mais universais<sup>243</sup>. Disso decorre que nossa inteligência consegue conceber termos apenas porque possui “a ideia de um ser puríssimo, atualíssimo, completíssimo e absoluto”, do qual todos os demais derivam. De modo semelhante, a proposição verdadeira é acessível à inteligência porque nosso espírito, mesmo sendo mutável, consegue ver o imutável, “a verdadeira luz.” Finalmente, a inteligência é capaz de produzir conclusões por meio da relação necessária entre premissas e inferências, guiada pelos arquétipos do artífice divino<sup>244</sup>. A atividade da *vontade*, por seu turno, é aquela que delibera e busca o que é superior; o desejo humano, portanto, orienta-se ao Sumo Bem, aquilo que mais atrai. Assim, memória, inteligência e vontade encontram morada na centelha divina. Dessa forma, o Doutor Seráfico destaca a imagem de Deus nas potências da alma: “Vê, pois, como a alma está perto de Deus. Vê como a memória nos conduz à eternidade, a inteligência à verdade, a vontade à sua bondade soberana, de acordo com as suas respectivas operações.<sup>245</sup>”

Além disso, é preciso visualizar Deus na própria alma renovada pela graça. O homem, preso à realidade sensível decaída, não adentra em si pela memória, nem se concentra sobre si mesmo pela inteligência, e menos ainda deseja a vida espiritual pela vontade, a menos que seja salvo, pois: “[...] quando alguém cai, seguramente há de lá permanecer, caso outrem não lhe der a mão e não o ajude a se levantar.<sup>246</sup>” Cristo é aquele que repara a escada quebrada por Adão. Ele é o caminho a ser seguido através das virtudes teologais; somente quando enriquecida por esses dons, a mente pode alcançar a contemplação plena<sup>247</sup>.

---

<sup>242</sup> Itin, III, 2. Disponível em: *Ibid.*, p. 54–56.

<sup>243</sup> O frade franciscano postula um escalonamento de definições que precisa partir sempre dos termos gerais para os mais específicos, através do modo da restrição (*restrictio*). Nas palavras de Boaventura: “Toda definição, porém, faz-se por meio dos termos mais gerais, os quais, por sua vez, definem-se por meios mais gerais, até chegarmos as noções supremas e totalmente gerais, sem cujo conhecimento não podemos dar a definição de um termo inferior.” Itin, III, 3. Disponível em: *Ibid.*, p. 56–59.

<sup>244</sup> Itin, III, 3. Disponível em: *Ibid.*

<sup>245</sup> Itin, III, 4. Disponível em: *Ibid.*, p. 59–60.

<sup>246</sup> Itin, IV, 1 e 2. Disponível em: *Ibid.*, p. 65–66.

<sup>247</sup> Itin, IV. Disponível em: *Ibid.*, p. 65–73.

Desse modo, o reflexo de Deus é percebido no próprio homem em sua atividade contemplativa, tanto por suas potências próprias quanto pela graça divina que nele se manifesta. Assim, mesmo em sua individualidade, cada ser humano carrega em si a presença e a graça do Criador. No entanto, é necessário elevar-se ainda mais. Nas duas últimas e mais sublimes etapas, podemos contemplar Deus acima de nós “pela sua luz estampada sobre nosso espírito”. Esse processo ocorre, primeiramente, por meio da ideia do Ser e, em um segundo momento, pela ideia do Bem<sup>248</sup>.

No que se refere ao Ser, Boaventura baseia sua leitura na “metafísica do êxodo [Ex 3,14]”, onde Deus se apresenta como Aquele que É. Para o frade franciscano, enquanto Ser puríssimo, Deus exclui o não-ser, assim como o nada exclui completamente o ser<sup>249</sup>. No entanto, como o nada é uma privação do Ser, só podemos concebê-lo por meio do Ser, através da fórmula do não-ser. Disso, decorre que o Ser, por outro lado, não depende de nada externo a ele, “porque tudo o que percebemos com nossa inteligência percebemo-lo ou como não ser, ou como ser em potência, ou como ser em ato.<sup>250</sup>” Somente Deus é o Ser por excelência, sendo impossível concebê-lo como dependente de qualquer outra coisa. Ele é o último e o primeiro e, além disso, último porque primeiro, pois cria tudo por si mesmo, sendo a causa mais perfeita. Portanto, todas as coisas são Dele, por Ele e Nele. Ao contemplar o Deus uno como Ser, o homem encontra a felicidade e sobe mais um degrau no itinerário de sua mente<sup>251</sup>.

---

<sup>248</sup> Itin, V, 1-2. Disponível em: *Ibid.*, p. 75–77.

<sup>249</sup> Trata-se do resgate "pitoresco" da fórmula de Parmênides na filosofia de Boaventura. Como postula Gilson: "O ser, no sentido absoluto do termo, é o que é, e se perguntarmos, além disso, o que ele é, a única resposta imaginável consiste em dizer que ele é aquilo que é. Não é possível defini-lo, portanto, senão como a identidade perfeita consigo mesmo, e essa identidade de si consigo exclui absolutamente toda participação do ser naquilo que ele não é. 'O ser é, o não-ser não é', já dizia Parmênides, e São Boaventura o repetiria sob uma forma mais pitoresca: 'O ser põe o não-ser completamente em fuga'. Com efeito, pensar em um é banir completamente o outro do pensamento. É inclusive expulsar daí tudo o que é “outro” em seja qual for o sentido desse termo, pois o “outro” que não aquilo que o ser é, é aquilo que ele não é; logo, é para ele esse não-ser que ele exclui por definição. Interditar essencialmente o “outro” é situar-se de uma vez por todas fora de todo devir. Se o ser é, e se é aquilo que é, ele não poderia mudar. Tornar-se outra coisa seria para ele cessar de ser. Eis por que o encontramos hoje tal qual ele primeiro se apresentou, há mais de vinte séculos, à imaginação do poeta filósofo grego: uma esfera perfeitamente homogênea e imóvel, isto é, para o pensamento puro que se isenta de imagens, um em-si." GILSON, Etienne, **O ser e a essência**, [s.l.]: Paulus Editora, [s.d.], p. 256.

<sup>250</sup> Itin, V, 3. Disponível em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 77–78.

<sup>251</sup> Itin, V, 3-8. Disponível em: *Ibid.*, p. 77–84.

Deus ainda pode ser contemplado mediante a ideia de Sumo Bem, um bem cuja existência também é evidente, pois o Ser é absoluta e integralmente melhor que não-ser, portanto, sumamente bom. Ora, o bem tem como característica específica a tendência de difundir-se; portanto, ao Sumo Bem é inerente uma Suma Comunicabilidade. Deus é Sumo Bem, logo se difunde soberana e perfeitamente, fato que se manifesta através de sua natureza trina: “A perfeita comunicabilidade do Sumo Bem far-nos-á compreender que é necessário exista a Trindade do Pai, Filho e Espírito Santo.”<sup>252</sup> Assim, por meio da contemplação do Deus trino, a mente revela e se aproxima mais uma vez de Deus acima de nós.

Após completadas as seis etapas, resta apenas o repouso da mente no êxtase mental<sup>253</sup>. Francisco de Assis, mencionado no prólogo da obra por meio de sua estigmatização, surge novamente ao final como o modelo perfeito e exemplar desse itinerário, através de seu emblemático arrebatamento no Monte Alverne. O fundador de sua Ordem, como vimos, exerce um importantíssimo papel escatológico e retorna ao fim do itinerário para demonstrar essa relevância no caminho da salvação. Conforme narra o próprio Boaventura a respeito de Francisco de Assis:

[...] ele passou a Deus pelo arrebatamento do êxtase e tornou-se modelo da perfeita contemplação, como antes fora da ação. Qual novo Jacó, foi mudado em Israel [Gn 35,10] querendo Deus assim convidar, através dele, mais com seu exemplo do que com sua palavra, a todos os homens verdadeiramente espirituais a tentarem uma passagem semelhante e a se elevarem até o arrebatamento<sup>254</sup>

Boaventura, então, não fala de um caminho inalcançável, mas aponta para um exemplo concreto a ser seguido na vida mística. Através dessa possibilidade ele encerra a obra com uma exortação direcionada ao leitor, valendo-se das palavras de Pseudo-Dionísio: “[...] Só abandonando tudo e libertando-te de todos, elevando-te sobre ti mesmo e sobre as coisas todas por um transporte absoluto e incomensurável da pura

<sup>252</sup> Itin, VI, 2. Disponível em: *Ibid.*, p. 86–89.

<sup>253</sup> Aqui, a proposta de Boaventura assume a analogia para com o ato da criação, onde Deus repousa ao sétimo dia.

<sup>254</sup> Itin, VII, 3. Disponível em: BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 97–98.

mente, alcançarás o raio supraessencial das divinas trevas<sup>255</sup>.” Trata-se, portanto, de um itinerário pessoal, acessível a homens de qualquer condição. É justamente para indicar esse caminho de superação do estado de queda e pecado ao qual o homem está submetido que o Verbo se fez carne e, assim, imitável. Nas palavras de Boaventura:

Para que o homem, pois, fosse salvo deste estado, foi convenientíssimo que o primeiro Princípio descesse até ele e se tornasse dele conhecido, amado e por ele imitável. Mas como o homem carnal, animal e sensual conhecia, amava e seguia só o que lhe fosse proporcional e semelhante, por isso, para tirar o homem desse estado, *o Verbo se fez carne*, a fim de que pudesse ser conhecido, amado e imitado pelo homem que era carne. E assim o homem, conhecendo, amando e imitando a Deus, podia ser curado da doença do pecado<sup>256</sup>.

Assim, o itinerário, apesar de sua grande densidade filosófica, culmina como um convite para a jornada pessoal rumo a uma vida mística, cujo exemplo máximo é Cristo, o Verbo encarnado, do qual “nosso pai São Francisco se fez repetidor.<sup>257</sup>” Com efeito, o itinerário é uma espécie de manual deixado para aqueles que buscam se converter verdadeiramente.

Em síntese, a concepção de homem, segundo a perspectiva de Boaventura, segue amplamente a tradição agostiniana, mas incorpora uma visão mais positiva do ser humano diante da realidade mundana—uma característica marcante do século XIII. Além disso, enfatiza a possibilidade de uma jornada pessoal rumo ao itinerário salvífico, especialmente por meio da imitação de dois grandes modelos: Cristo e Francisco de Assis. Essa postura destoa dos ideais de vida religiosa dos séculos anteriores e marca a escola franciscana. O indivíduo, seja qual for seu *status*, deve percorrer o caminho da salvação através da imitação. Aqui vê-se que a preocupação é, sobretudo, a conversão individual para uma

<sup>255</sup> PSEUDO-DIONÍSIO, *De Mystica Theologia*, c. 1, §1. Apud. Itin, VII, 5. Disponível em: *Ibid.*, p. 98–100.

<sup>256</sup> *Brev. pars quarta*, I, 3. Disponível em: BOAVENTURA, **Obras escolhidas**, p. 69.

<sup>257</sup> Itin, I, 1. Como destaca De Boni, a ideia de Francisco de Assis como “repetidor” é extremamente significativa, pois demonstra a posição conciliatória de Boaventura frente às teses joaquimitas. Exalta, por um lado, a grandeza do fundador de sua Ordem, demonstrando a potência do momento oportuno instaurado pelo exemplo de Francisco. Entretanto, não postula que ele seja o “instituidor” de uma nova era. A história cristã, portanto, ainda é cristocêntrica. BOAVENTURA, **Itinerário da mente para Deus**, p. 14 GHISALBERTI, Alessandro. Prefácio, *ibid.*, p. 7-8. Sobre o tema, vale consultar também: ROSSATTO, Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval.

nova forma de vida. Boaventura escreve, pois, ao homem singular para buscar conclama-lo à salvação.

A preocupação com esse itinerário salvífico chega até os ouvintes de Boaventura em Paris, entre os quais se destaca o polêmico Pedro de João Olivi<sup>258</sup>. Inicialmente, esse frade franciscano está envolvido em duas questões que permeiam seus escritos: as controvérsias acerca do rigor da pobreza franciscana e a crise averroísta, acompanhada pelas discussões sobre a autoridade de Aristóteles – contra a qual Boaventura também direcionou seus esforços<sup>259</sup>. Olivi aborda as duas questões de forma integrada, pois acredita que ambas se fundamentam em um mesmo princípio. Como explica David Burr: “[...] Olivi vê a glorificação da filosofia aristotélica e a denegação da pobreza franciscana como dois lados da mesma moeda. Ambas são evidências de uma tendência a ver o mundo em termos carnis, e não espirituais.”<sup>260</sup>

Com efeito, o convite oliviano para a salvação se apresenta diversas vezes através de uma crítica aos limites do conhecimento filosófico. Como já antecipa o título de seu

---

<sup>258</sup> Pedro de João Olivi nasceu em 1248, na cidade de Sérignan, localizada na Provença, região marcada pelas cruzadas contra movimentos considerados heréticos. Em 1260, ingressou na Ordem Franciscana e, posteriormente, foi enviado a Paris para aprofundar seus estudos. Sua trajetória foi fortemente influenciada por polêmicas em torno de sua posição rigorosa sobre a pobreza franciscana. Seus escritos frequentemente eram contestados por opositores, enquanto seus defensores o transferiam entre diferentes regiões para protegê-lo. Olivi faleceu em 1292, gozando de grande prestígio e popularidade entre os espirituais franciscanos, onde conquistou inúmeros seguidores. No entanto, as controvérsias em torno de seu pensamento persistiram após sua morte. A influência de seus escritos, especialmente por meio de figuras como Ubertino de Casale e Ângelo Clareno, intensificou disputas com o papado. Assim, Olivi passou a ser considerado um dos principais mentores dos espirituais e dos beguinos da Provença. Em 1326, por ordem do papa João XXII, diversas obras de Olivi foram condenadas e a maior parte de seus escritos foi queimada. Segundo Souza, somente nos últimos cem anos seus textos passaram por um processo de redescoberta e análise crítica, recuperando parte de sua relevância histórica para os franciscanos. Para mais informações sobre a vida e obra de Pedro de João Olivi, C.f. SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de, O Poder Papal no *de renuntiatione papae* de Pedro de João Olivi O. Min, **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB.**, v. 7, n. 1–2, p. 59–80, 1999, p. 59–67; MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 154–157.

<sup>259</sup> Como leciona De Boni, Olivi conviveu com Boaventura em Paris e foi seu ouvinte. Ainda segundo ele, Boaventura é um leitor assíduo de Aristóteles, comentando o estagirita especialmente em suas primeiras obras acadêmicas. No entanto, com o despontar da crise averroísta, o Doutor Seráfico é também um dos primeiros a se levantar contra a recepção do pensamento não cristão, incluindo o aristotélico. Posição que é transmitida para Pedro de João Olivi, igualmente leitor de Aristóteles e crítico de sua recepção. Para Olivi, tal como para Boaventura, o problema não é a filosofia do estagirita em si, mas o modo como ela vinha sendo lida e recepcionada em desfavor das doutrinas cristãs. DE BONI, Luís Alberto, Pedro de João Olivi e os filósofos, **Veritas (Porto Alegre)**, v. 49, n. 3, p. 507–527, 2004, p. 518–519.

<sup>260</sup> Tradução de: “[...] Olivi sees the glorification of Aristotelian philosophy and the denigration of Franciscan poverty as two sides of the same coin. Both are evidence of a tendency to see the world in carnal rather than spiritual terms.” BURR, David, **Olivi’s peaceable kingdom: a reading of the Apocalypse commentary**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993, p. 89.

tratado “Sobre como devem ser folheados os textos dos filósofos”, seu problema não reside nas obras filosóficas em si, mas na forma como são utilizadas. Segundo Olivi, a perfeição humana desejada por Deus é, acima de tudo, um ideal de vida a ser seguido: a vida pobre. Como ensina De Boni, para o frade provençal:

A pobreza voluntária é um modo específico de ser, uma opção de vida de quem aspira à mais alta perfeição, pois Cristo não disse ao jovem que queria segui-lo que praticasse a caridade, que desse esmolas, que obedecesse aos superiores, etc, mas sim: ‘Se queres ser perfeito, vai, venda o que tens e dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu; depois, vem e segue-me (Mt 19,21)’. [...] Não basta fazer o voto de pobreza, não basta dizer que não se possui nada, nem individualmente, nem como ordem religiosa: é necessário não possuir e/ou não utilizar de fato. [...] Esse tipo de pobreza material ilumina-se por uma decisão interior de *contemptus mundi*, de abandono das coisas mundanas, como condição de possibilidade de uma vida nova, uma vida diferente [...] <sup>261</sup>.

O cristão deve buscar efetivar seu ideal de vida por uma decisão interior, que lhe é própria: a decisão é exclusivamente individual. Esse é o verdadeiro desafio a ser enfrentado, fato que não nega a importância da filosofia, mas baliza seus limites. Com efeito, apesar de ser imprescindível para a vida humana, o conhecimento filosófico não é um fim em si mesmo <sup>262</sup>. Nas palavras de Olivi:

Como, pois, esta filosofia é estulta, deve ser lida com cautela. Mas, como está sustentada por alguma centelha de verdade, deve ser lida discretamente. Por ser vã, deve ser lida de forma passageira, ou de modo cursório, utilizando-a como caminho, não como fim ou termo. Como é módica e como que pueril ou

---

<sup>261</sup> DE BONI, Pedro de João Olivi e os filósofos, p. 520–521.

<sup>262</sup> Para David Burr, Pedro de João Olivi considera que: “O conhecimento de Aristóteles sobre gramática, lógica e retórica era impressionante, e suas incursões nas ciências físicas foram frutíferas em alguns aspectos; no entanto, as limitações inerentes à razão humana, combinadas com as depredações do pecado original e a falta de acesso à revelação divina, garantiram que ele se desviaria das questões mais importantes, como a natureza e o destino da humanidade e a natureza de Deus.” Tradução de: “Aristotle’s knowledge of grammar, logic, and rhetoric was impressive, and his forays into the physical sciences were fruitful in some particulars; yet the inherent limitations of human reason, combined with the depredations of original sin and lack of access to divine revelation, assured that he would go astray on the most important questions, such as the nature and destiny of humankind and God’s nature.” BURR, **Olivi’s peaceable kingdom**, p. 88.

pedagógica, deve ser lida de forma dominativa, e não de forma servil, pois, mais que seguidores, devemos ser juízes dela<sup>263</sup>.

A pobreza a ser seguida representa o desapego material, inclusive em relação ao conhecimento. Trata-se de um desprendimento que revela a supremacia da importância do itinerário salvífico do homem perante as coisas. Em consonância com a proposta de Boaventura, o caminho ideal é a conversão por meio da aventura pessoal da perfeição evangélica, cujo momento oportuno foi inaugurado por Francisco de Assis.

De fato, alinhado às leituras joaquimitas, o pensamento oliviano se caracteriza pela busca de um sentido histórico para cada acontecimento, por meio de uma interpretação apocalíptica. Dessa forma, Olivi entende as tribulações e os eventos de seu tempo como manifestações do *kairós*, que se revela especialmente na figura dos franciscanos: “Ele tem certeza de que os franciscanos, depois de serem purgados por inúmeras tentações, reformarão o culto divino em todo o mundo [...]”<sup>264</sup>.” Esse parece, de fato, ser também outro grande paradigma do pensamento franciscano: a reforma do mundo, operada pelos homens espirituais<sup>265</sup>. Aos verdadeiramente convertidos seria dada essa tarefa, cujos sinais eram claros.

Assim, conforme exemplificado através de Boaventura e Olivi, a escola franciscana parece pleitear mudanças e exortar a busca pessoal pela renovação do modo de vida religiosa<sup>266</sup>. O homem, desviado pelo pecado, tem como objetivo central cumprir o

---

<sup>263</sup> OLIVI, Pedro de João, De como devem ser folhados os livros dos filósofos, 3. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 48, n. 3, p. 475–472, 2003, p. 476.

<sup>264</sup> Tradução de: "He is certain that the Franciscans, after being purged by innumerable temptations, will reform divine worship throughout the world [...]" BURR, **Olivi's peaceable kingdom**, p. 66. É preciso ressaltar que, segundo David Burr, Pedro Olivi não se considerava como um extremista no que tange a recepção franciscana do pensamento de Joaquim de Fiore. De fato, o próprio Olivi faz suas defesas contra as acusações e suspeitas de sua leitura apocalíptica, alegando que não sugere um cenário detalhado para esse processo de renovação que estava acontecendo. Para Olivi, alguns críticos tentam transformar sua obra em um problema.

<sup>265</sup> É interessante observar que, mesmo entre pensadores que contribuíram em outras áreas, o espírito de renovação se mantém presente. Roger Bacon, por exemplo, é um crítico incisivo da forma como os estudos eram conduzidos no medievo. Esse frade parece defender uma nova abordagem para a produção e interpretação do conhecimento científico, posicionando-se, inclusive, em contraste com o pensamento de Boaventura e João Olivi. Ainda assim, a renovação permanece como uma palavra-chave em seu vocabulário.

<sup>266</sup> A elaboração do pensamento de Boaventura e Pedro de João Olivi, fundamentada nas interpretações joaquimitas, prossegue e repercute em autores como Ângelo Clareano e Ubertino de Casale. Embora esses últimos apresentem particularidades em suas obras, observa-se que, em grande medida, seguem a lógica delineada por Olivi. Por essa razão, não aprofundaremos a análise de seus escritos. Além disso, a

itinerário de retorno a Deus. Para isso, depende da graça e da conversão de seu modo de vida. O Verbo se fez carne para que os homens pudessem visualizar esse caminho; Francisco de Assis, ao imitá-lo, reafirma esse itinerário e instaura o momento oportuno para que os homens o sigam. A salvação não é mais delegada exclusivamente ao trabalho dos monges; ela é fruto da aventura pessoal de seguir esses exemplos, consubstanciando-se especialmente no desejo de efetivar a perfeição evangélica por meio da pobreza. Depende exclusivamente do indivíduo em sua autonomia decidir segui-la.

Desprender-se das coisas terrenas, tomá-las apenas como etapas, e retornar a si mesmo, dentro de sua singularidade, para elevar-se a Deus: eis o itinerário. Esse ideal só pode ser cumprido no âmago do indivíduo, por sua vontade e seu ato singular de conversão. Processo que encontra correspondência também com as ideias antropológicas defendidas pelos frades, como se verá a seguir.

---

dificuldade de acesso às obras desses autores, incluindo as de Olivi, agrava o desafio, já que frequentemente estão disponíveis apenas em latim. Sobre a contribuição desses pensadores bem como à tradição joaquinita no contexto da escola franciscana e suas controvérsias. C.f. FALBEL, Nachman, **Os espirituais franciscanos**, São Paulo, SP, Brasil: Edusp: FAPESP: Editora Perspectiva, 1995; MAGALHÃES, Ana Paula Tavares, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, São Paulo, SP: Intermeios - Casa de Artes e Livros, 2016; ROSSATTO, Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval.

### 3.3 Antropologia franciscana: a relação entre alma e corpo

*In quaesumque auras vel sinus naturae pulvis humani corporis cedat, ad eam animam redibit, quae ipsum primitus, ut viveret et cresceret, animavit.*<sup>267</sup>

Agostinho de Hipona, *Enchiridion*, LXXXVIII.

Como leciona Lima Vaz, a natureza humana, na mentalidade medieval, não é pensada em uma dimensão meramente ontológica, mas sobretudo soteriológica<sup>268</sup>. Assim, o itinerário salvífico do homem medieval está diretamente associado à sua concepção antropológica. Compreender a relação entre alma e corpo, portanto, é fundamental tanto para refletir sobre a “aventura pessoal” pela salvação quanto para abordar a noção de individualidade atribuída a cada ser humano.

Nesse tema, Boaventura também destaca-se como um dos principais pensadores franciscanos, explorando profundamente a questão do composto humano. Ele sustenta uma das ideias mais clássicas da escola franciscana: a independência e completude da alma e do corpo. Como ressalta Gilson, ao dissertar sobre a alma, o Doutor Seráfico segue duas linhas mestras: evitar que a alma seja confundida tanto com Deus, que a criou, quanto com o corpo, ao qual está unida<sup>269</sup>.

Enquanto criatura, Boaventura entende que a alma é essencialmente distinta de Deus. Se Deus é ato puro, contendo em si mesmo o seu ser, a alma, por sua vez, recebe seu ser de Deus e, portanto, possui a vida como um dom do Criador. Para que algo possa ser recebido, entretanto, é necessário o princípio universal de toda receptividade e mudança: a matéria. Em síntese:

<sup>267</sup> “Nas asas de qualquer vento ou em qualquer seio da terra onde venham a parar as cinzas do corpo humano, voltará este a unir-se à mesma alma que o informou de início, para que vivesse, crescesse e se desenvolvesse.” Tradução de Luis Alberto De Boni, disponível em: BOAVENTURA, **Obras escolhidas**, p. 150. Vale ressaltar que, apesar de originalmente encontrado no Enquirídio de Santo Agostinho, o trecho é citado por Boaventura em seu Brevilóquio. Utilizou-se esta versão franciscana da frase na tradução.

<sup>268</sup> Sobre o tema, C.f. VAZ, Henrique Cláudio de Lima, **Antropologia filosófica**, São Paulo: Loyola, 1991, p. 61–69.

<sup>269</sup> GILSON, Étienne, **La Philosophie de Saint Bonaventure**, Paris: J. Vrin, 1943, p. 254.

[...] somos obrigados a escolher entre uma ou outra dessas duas conclusões opostas: ou tudo o que chamamos de criatura não é necessariamente composto de matéria e forma, e então a criatura pode ser no mesmo sentido em que dizemos que Deus é; ou a criatura não pode ser no mesmo sentido que Deus é, e então devemos necessariamente atribuir matéria a ela para que se torne capaz de receber o que não é<sup>270</sup>.

A alma, enquanto criatura que recebe a vida, aplica-se ao segundo caso, pois possui, além de uma forma, uma matéria incorpórea. Para Boaventura, trata-se de uma substância completa que não apenas dá vida ao corpo, mas também vive por si mesma, realizando operações próprias<sup>271</sup>. Assim, chega-se ao segundo ponto característico da discussão sobre a alma na filosofia de Boaventura, conforme mencionado por Gilson: não existe uma dependência substancial entre alma e corpo para que ambos sejam considerados completos. Nesse sentido, a morte não constitui um ato violento contra a natureza, diferentemente do raciocínio desenvolvido na escola tomista. Logo, a alma não se confunde com o corpo ao qual está unida<sup>272</sup>.

---

<sup>270</sup> Tradução de: "Ainsi nous sommes obligés de choisir entre l'une ou l'autre de ces deux conclusions antinomiques: ou bien tout ce que nous nommons créature n'est pas nécessairement composé de matière et de forme, et alors la créature peut être au même sens où nous disons que Dieu est; ou bien la créature ne peut pas être au même sens que Dieu, et alors il nous faut nécessairement lui attribuer une matière pour qu'elle devienne capable de recevoir ce qu'elle n'est pas." *Ibid.*, p. 255–256.

<sup>271</sup> Como leciona Gilson, trata-se de uma estratégia avicenística adotada e aprofundada por Boaventura para dar independência à alma. Nas palavras do autor: "Em si, a alma é uma substância que exerce a função de forma, e é aliás por isso que não se pode temer que ela seja afetada pela destruição do corpo que anima; quando o corpo morre, é que ela simplesmente cessa de exercer nele suas funções. À primeira vista, nada mais satisfatório para os cristãos. [...] Para melhor assegurar a substancialidade da alma, são Boaventura até reforça a doutrina de Avicena com a de Gebirol, e ensina que a alma é composta de uma forma e de uma matéria incorporal." GILSON, Etienne, **O Espírito Da Filosofia Medieval**, [s.l.]: Martins Fontes, 2006, p. 242–243.

<sup>272</sup> Apesar desta discussão medieval frequentemente partir da ideia Boeciana do ser que é de si mesmo e do ser que é de outro, nem sempre há acordo sobre as consequências lógicas deste postulado. Disso decorre que o pensamento de Boaventura, que caracteriza a escola franciscana, se coloca diametralmente oposto ao de Tomás de Aquino. Para este a alma não possui matéria, ainda que incorpórea. Fato que também altera a relação entre corpo e alma, que para o Doutor Angélico não são substâncias independentemente completas, como foi mencionado no tópico sobre a escola franciscana. Sobre o tema nos escritos de Tomás de Aquino: C.f. ST. I, q. 75, a 4, 5 e 7. Sobre o confronto da escola franciscana com essa doutrina de Tomás de Aquino escreve De Boni: "Para Tomás de Aquino, alma e corpo são duas substâncias incompletas, destinadas uma para a outra, sem que tenham existência prévia, pois começam a existir quando da geração. Por encontrar-se o homem colocado no último grau dos seres espirituais, a alma humana, inferior aos espíritos puros, como os anjos, não pode realizar suas funções independentemente do corpo, e por isso a morte é algo violento contra a natureza do homem, e somente por graça divina a alma, separada do corpo, pode chegar a algum tipo de conhecimento antes da ressurreição. Para os franciscanos, pelo contrário, a alma é uma substância espiritual completa, do mesmo nível que os anjos. Ela possui subsistência espiritual independente do corpo, e tende para este não para aperfeiçoar-se, e sim

Isso não significa, entretanto, que o corpo seja completamente desprezado. Alma e corpo complementam-se mutuamente ao se unirem no composto essencial que constitui o homem. É justamente a união entre esses dois elementos completos que evidencia a posição *sui generis* do ser humano na perfeição do projeto criacional de Deus<sup>273</sup>. Como postula Boaventura:

[...] há dois livros: um escrito no interior, que é a ciência e a sabedoria eterna de Deus; e outro escrito no exterior, que é o mundo sensível. Como havia uma criatura que possuía dentro o sentido, para compreender o mundo interior - o anjo; e outra, cujo sentido estava de todo fora - é o caso de qualquer animal: fazia-se mister, para a perfeição do universo, que fosse produzida uma criatura dotada destes dois sentidos, para poder conhecer o livro interior e o exterior, isto é, conhecer a sabedoria e sua obra<sup>274</sup>.

Conforme explica Merino, Boaventura se afasta da concepção platônica que vê a alma como prisioneira no cárcere do corpo<sup>275</sup>. Para ele, há uma compatibilidade essencial entre a alma e o corpo, manifestada na tendência mútua de se unirem e formarem essa ambígua criatura: o homem, um animal racional. De fato, segundo Boaventura, a criatura humana é um exemplo notável da manifestação do poder de Deus, capaz de unificar as naturezas mais distantes. Mais do que isso, o ser humano também expressa a sabedoria divina, pois essa união é realizada da maneira mais harmoniosa e proporcionalmente possível. Com efeito, o homem é exemplo máximo do poder e da sabedoria de Deus. Nas palavras do frade franciscano:

---

para aperfeiçoar o corpo e, mais ainda, para a perfeição do conjunto.” DE BONI, A ESCOLA FRANCISCANA, p. 328; Ainda sobre o tema, vale consultar C.f. GILSON, **La Philosophie de Saint Bonaventure**, p. 195 e 256–258; MERINO, José Antonio. Antropologia, Em: MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 191.

<sup>273</sup> Conforme explica Gilson, a posição de valorização do corpo é por vezes negligenciada ao se tematizar sobre o pensamento cristão, no entanto, os teólogos dos séculos XIII e XIV parecem ter se dedicado profundamente a este tema. Nas palavras de Gilson: “São Boaventura, são Tomás, Duns Scot, direi até são Francisco de Assis, são homens que apreciaram a matéria, respeitaram seu corpo, celebraram a alta dignidade deste e nunca quiseram separar o destino do seu corpo do da sua alma.” GILSON, **O Espírito Da Filosofia Medieval**, p. 229–230.

<sup>274</sup> Brev., *pars secunda*, XI, 2. BOAVENTURA, **Obras escolhidas**, p. 48.

<sup>275</sup> MERINO, José Antonio. Antropologia. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 187–197.

[...] para que se manifestasse no homem o poder de Deus, foi ele feito de naturezas as mais distantes entre si, unidas numa pessoa e numa natureza. Assim o são o corpo e a alma, dos quais o primeiro é substância corpórea e a segunda, a alma, é espiritual e incorpórea. São eles os mais distantes no gênero das substâncias.

Para que se manifestasse no homem a sabedoria de Deus, fez ele o corpo de tal maneira que, a seu modo, fosse proporcional à alma. Como o corpo se une à alma como ao perficiente, ao movente e ao tendente à beatitude, por isso - para conformar-se à alma vivificante - teve uma compleição igual, não pelo peso ou pela grandeza física, mas pela igualdade da justiça natural, que dispõe para o modo mais nobre de vida. - Para se conformar ao movente pela multiformidade das potências, teve a multiplicidade de órgãos, com suma beleza, arte e ductibilidade, como fica claro no rosto e na mão, que é “O órgão dos órgãos”. E para conformar-se à alma que tende para o céu, no alto, teve a estatura ereta e a cabeça levantada para cima, para que a retidão do corpo ateste a retidão da mente<sup>276</sup>.

No entanto, a tentativa de demonstrar a proporção do corpo em conformidade com a alma já antecipa um ponto fundamental: embora unidos e essenciais no projeto divino, a alma transcende o corpo. Se a atividade vegetativa e sensitiva da alma só pode ser exercida nos limites da unidade com o corpo, sua racionalidade, por outro lado, é autônoma. Assim, além de dar vida ao corpo, o ato do entendimento revela a supremacia deiforme da alma, que age de forma independente.

Esse fato sustenta a concepção da imortalidade da alma diante do perecimento do corpo. Afinal, se a alma pode agir de maneira independente, isso demonstra a possibilidade de sua existência mesmo após a dissolução do corpo. Contudo, como foi ressaltado, para Boaventura, a alma não é uma substância simples, contendo em si forma e matéria. Por consequência, a incorruptibilidade da alma não pode ser facilmente afirmada, uma vez que enfrenta o desafio da mutabilidade da matéria. Ainda assim, a imortalidade da alma é sustentada por sua semelhança com o Criador e por seu poder absoluto. Nas palavras de Gilson:

---

<sup>276</sup> Brev., *pars secunda*, X, 3-4. Disponível em: BOAVENTURA, **Obras escolhidas**, p. 46.

Considerando a alma humana como uma substância composta de matéria e forma, ele não pode atribuir a ela aquela incorruptibilidade que é comumente atribuída a ela como uma substância simples. Ela não se assemelha à alma platônica, cujo parentesco com a simplicidade das ideias a torna inacessível à corrupção; Ela é muito mais parecida com os deuses criados pelo demiurgo do *Timeu*, que devem sua indestrutibilidade à vontade da qual derivam as proporções de sua mistura perfeita; a forma da qual a alma é composta é, de fato, destinada a desfrutar da bem-aventurança divina; feita à imagem de Deus, ela tem sua semelhança expressa e, conseqüentemente, não pode ser condenada a perecer<sup>277</sup>.

O mesmo artífice que, por sua vontade, cria a alma humana à sua imagem, deve preservar essa integridade. Para fundamentar esse raciocínio, Boaventura postula que a matéria da alma não é indigna da forma que a atualiza. De fato, é a perfeição inerente à forma que se reflete na matéria e a eleva. Quando unida a uma forma cuja dignidade é tão sublime, devido à sua semelhança divina, a matéria é atraída e vinculada a ela por um desejo intenso de alcançar essa perfeição.

Esse argumento está fundamentado, sobretudo, em uma exigência metafísica: a necessidade da salvação. Como explica Gilson, a imortalidade coroa o itinerário salvífico do homem rumo à bem-aventurança, em conformidade com a vontade do Criador:

[...] São Boaventura, que coloca esse desejo de bem-aventurança na raiz de todo o seu misticismo e, conseqüentemente, de toda a sua filosofia, só pode imaginar a felicidade como a posse definitiva, e alguém que sabe que ela é definitiva, do bem mais perfeito. [...] A alma humana não pode, portanto, ser considerada verdadeiramente capaz de ser feliz se não a supusermos capaz de alcançar um estado definitivo em que o bem ao qual ela aspira lhe pertencerá em condições tais que nunca lhe poderá ser tirado. Agora, essa estabilidade obviamente requer a imortalidade da alma; uma exigência metafísica derivada do fim mais

---

<sup>277</sup> Tradução de: "Considérant l'âme humaine comme une substance composée de matière et de forme, il ne peut lui attribuer cette incorruptibilité qu'on lui reconnaît communément à titre de substance simple; elle ne ressemble pas à l'âme platonicienne, que sa parenté avec la simplicité des idées rend inaccessible à la corruption; elle ressemble beaucoup plus aux dieux que fabrique le demiurge du *Timée* et qui doivent leur indestructibilité à la volonté dont ils tiennent les proportions de leur mélange parfait, la forme dont l'âme est composée est, en effet, destinée à jouir de la béatitude divine; faite à l'image de Dieu, elle en porte la ressemblance expresse et, par conséquent, elle ne saurait être condamnée à périr." GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 270.

profundo e, portanto, o mais rigorosamente absoluto de todos, pois é o fim que impõe sua necessidade aos meios; não podemos contestá-lo sem minar o próprio princípio que governa a ordem do universo e dá à vida humana sua inteligibilidade<sup>278</sup>.

Esse raciocínio poderia, à primeira vista, sugerir novamente um desprezo pelo corpo perecível em favor da alma imortal. No entanto, o destino dessas duas partes que compõem o ser humano é voltar a se unir no juízo final. Boaventura revisita a questão da união entre corpo e alma ao abordar o postulado da ressurreição, quando, citando Agostinho, defende que: “nas asas de qualquer vento ou em qualquer seio da terra onde venham a parar as cinzas do corpo humano, voltará este a unir-se à mesma alma que o informou de início, para que vivesse, crescesse e se desenvolvesse.”<sup>279</sup>

Pela justiça e pela graça divina, que são plenas, o homem merecedor recebe a salvação completa, tanto em alma quanto em corpo, em suas perfeições — sem os acidentes impostos pela vida terrena<sup>280</sup>. De fato, a própria perfeição impressa por Deus na natureza exige que o corpo natural também alcance a perfeição<sup>281</sup>. No entanto, tal realização não pode ser obtida pela ação da natureza. Somente a providência divina é capaz de ressuscitar um corpo morto e, por meio da justiça e da graça, conceder-lhe a plenitude de sua perfeição. Portanto, segundo Boaventura: “[...] torna-se pois mister que

---

<sup>278</sup> Tradução de: [...] saint Bonaventure, qui situe ce désir de la béatitude à la base de toute sa mystique et, par conséquent, de toute sa philosophie, ne peut se représenter le bonheur que comme la possession définitive, et qui se sait définitive, du bien le plus parfait. [...] L'âme humaine ne peut donc pas être considérée comme véritablement capable d'être heureuse, si nous ne la supposons pas capable d'atteindre un état définitif où le bien vers lequel elle aspire lui appartiendra dans des conditions telles qu'il ne puisse jamais lui être enlevé. Or cette stabilité exige évidemment l'immortalité de l'âme; exigence métaphysique tirée de la fin la plus profonde dès lors et la plus rigoureusement absolue de toutes, car c'est la fin qui impose as; nous ne saurions la contester sans ébranler le principe même qui régit l'ordre de l'univers et confère à la vie humaine son intelligibilité." *Ibid.*, p. 271.

<sup>279</sup> AGOSTINHO DE HIPONA, Enquirídio sobre a fé, a esperança e o amor, LXXXVIII. Apud Brev., *pars septima*, V, 1. Disponível em: BOAVENTURA, **Obras escolhidas**, p. 150.

<sup>280</sup> Todos os homens ressurgem, mas a retribuição é feita de forma rigorosa, do que decorre que apenas os merecedores recebem a perfeição: “[...] a justiça exige necessariamente que o homem que mereceu ou desmereceu não só na alma, nem só no corpo, mas na alma e no corpo, seja punido ou premiado em ambos.” Com efeito: “Os corpos de todos os homens haverão de ressurgir na ressurreição geral, não havendo entre eles a mínima distância quanto ao tempo, mas a máxima quanto à dignidade. - Pois os maus ressurgirão com as deformidades e castigos, com as misérias e defeitos que tiveram quando vivos na terra. Nos bons, porém, «a natureza de cada um em particular se salvará, mas serão tirados os defeitos.” Brev., *pars septima*, V, 1-2. Disponível em: *Ibid.*, p. 150–151.

<sup>281</sup> Brev., *pars septima*, V. *Ibid.*, p. 150–153.

pelo poder desta providência o corpo seja restaurado na mesma identidade numérica e imortalidade, e constituído de todas as suas partes, salvando-se sempre a plena identidade da natureza.<sup>282</sup> Logo, a identidade do homem enquanto indivíduo único é preservada de corpo e alma através do postulado da ressurreição. Portanto, nem mesmo a morte desfaz a unidade e a completude desse composto singular que é o homem. Postulando a ressurreição plena e na mesma identidade numérica Boaventura vincula a salvação diretamente ao indivíduo.

Essa individualidade, juntamente com a união de corpo e alma no composto humano, será constantemente adotada por outros membros da Ordem Franciscana. Com efeito, a compreensão estabelecida por Boaventura alcança seus confrades e é amplamente assumida por dois grandes nomes da escola franciscana: Duns Scotus<sup>283</sup> e Guilherme de Ockham<sup>284</sup>.

O primeiro, ao acrescentar preocupações sobre os limites da racionalidade, questão também característica da escola franciscana, admite que, no que diz respeito às questões sobre a ressurreição geral dos homens, alguns temas não podem ser respondidos pela filosofia natural. Esta última alcança apenas construções prováveis, mas não necessárias. Certamente, a razão demonstra que o homem possui uma alma intelectiva, sendo esta sua

---

<sup>282</sup> Brev., *pars septima*, V, 5. Disponível em: *Ibid.*, p. 152.

<sup>283</sup> João Duns Scotus, conhecido como o Doutor Sutil (*Doctor Subtilis*), nasceu entre 1265 e 1266 na cidade de Duns, na Escócia, próxima à fronteira com a Inglaterra. Iniciou seus estudos por volta de 1278 em Haddington, onde os Frades Menores mantinham uma escola. Posteriormente, prosseguiu seus estudos na Universidade de Oxford, mas os registros desse período são incertos. Há indícios de que também tenha estudado na Universidade de Paris antes de concluir sua formação, contudo há divergências sobre a duração e o motivo de sua estadia na instituição. Posteriormente, entre 1298 e aproximadamente 1300, Scotus esteve em Oxford, mas foi nomeado leitor em Paris, retornando à universidade francesa em 1302. No entanto, foi expulso da França pelo rei Filipe, o Belo, após recusar-se a subscrever a lista que exigia a convocação de um concílio contra o papa Bonifácio VIII. Em 1308, foi transferido para Colônia, na Alemanha, onde faleceu no mesmo ano. Para mais detalhes sobre a vida e obra de Duns Scotus, C.f. BONI, Sobre a vida e a obra de Duns Scotus.

<sup>284</sup> Guilherme de Ockham, também conhecido como Venerável Inciante (*Venerabilis Inceptor*) ou Doutor Invencível (*Doctor Invincibilis*), nasceu por volta de 1280 na região de Ockham, no condado de Surrey, próximo a Londres. Em 1306, já havia ingressado na Ordem Franciscana, pois existem registros de que foi ordenado subdiácono nesse ano. Estudou na Universidade de Oxford, onde desenvolveu suas obras teológicas e filosóficas. Embora influenciado por João Duns Scotus, Ockham foi também um crítico das ideias de seu mestre, com quem dialogou e confrontou concepções em diversos de seus escritos. Devido à natureza controversa de seus escritos, Ockham foi convocado a comparecer à sede papal em Avignon para prestar esclarecimentos. Esse episódio marcou o início de sua intensa atuação política, momento que, devido à pertinência temática, será abordado mais adiante. MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 285–288; PANACCIO, Claude, **Ockham's nominalism: a philosophical introduction**, New York, NY: Oxford University Press, 2023, p. 1–7.

forma específica; contudo, tanto a imortalidade quanto a ressurreição só podem ser consideradas absolutamente certas através da fé<sup>285</sup>.

Herdando a tradição de sua escola, para Scotus a alma é perfeita, esteja ela unida ao corpo ou separada. De fato, a alma se une ao corpo apenas para comunicar sua perfeição. Disso decorre que a separação dessas duas partes do composto humano não é antinatural nem contrária à tendência da alma<sup>286</sup>. Conforme explica o frade, existem dois tipos de tendência natural: a do imperfeito em direção à sua perfeição e a dos perfeitos para combinar suas perfeições. A não realização ou separação da primeira implica, de fato, uma ruptura antinatural; porém, no caso da segunda, mesmo que nunca se realize, não é antinatural, já que não envolve imperfeição. Esse é precisamente o caso da relação entre a alma e o corpo, ambas substâncias completas<sup>287</sup>.

Portanto, a união entre alma e corpo não é necessária, uma vez que nada assegura que essa união deva ou precise ocorrer. Ainda assim, a vida humana só é gerada por meio dessa combinação. De fato, essa união não é uma mera soma das duas partes, mas resulta em propriedades que não poderiam surgir de forma independente, sendo possíveis apenas em conjunto. Segundo Scotus, um exemplo disso são as atividades sensitivas: o olho inanimado nada realiza a menos que seja preenchido pela alma. Disso decorre que o homem é um composto, e o que o caracteriza é justamente a união dessas duas partes perfeitas: alma e corpo<sup>288</sup>.

Assim como Scotus, Ockham entende que esta questão não pode ser comprovada pela razão humana, sendo, sobretudo, uma verdade da fé. Para o *Verabilis Inceptor*, o homem é composto por três formas principais: a alma intelectual, a forma sensitiva e a forma corporal. A distinção entre a alma intelectual e a forma sensitiva é demonstrada pela própria contradição interna presente no ser humano, que pode, ao mesmo tempo,

---

<sup>285</sup> Ord. IV, d. 43, q 2. Disponível em: **Os pensadores VIII: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot e William of Ockham**, São Paulo, SP, Brasil: Abril Cultural, 1973, p. 315-330

<sup>286</sup> Trata-se, mais uma vez, da crítica à doutrina aristotélico-tomista pela escola franciscana, agora feita nos moldes de Scotus. Para uma breve abordagem dessa contestação especificamente dentro do pensamento Scotista, C.f. DE BONI, Luis Alberto, O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia, **Veritas (Porto Alegre)**, v. 44, n. 3, p. 707–726, 1999, p. 711

<sup>287</sup> Ord. IV, d. 43, q 2. Disponível em: **Os pensadores VIII: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot e William of Ockham**, São Paulo, SP, Brasil: Abril Cultural, 1973, p. 326.

<sup>288</sup> Sobre o tema, C.f. CROSS, Richard. *Philosophy of Mind*. Em: WILLIAMS, Thomas, **The Cambridge companion to Duns Scotus**, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003, p. 271–276.

desejar algo pelo apetite sensível e rejeitá-lo pela parte intelectual<sup>289</sup>. Nas palavras de Ockham:

[...] é impossível que os contrários existam no mesmo sujeito simultaneamente. Todavia, o ato de apetecer algo e o ato de rejeita a mesma coisa no mesmo sujeito são contrários. Portanto, se forem simultâneos nas coisas da natureza, eles não existem no mesmo sujeito. No entanto, é manifesto que eles existem simultaneamente no homem, pois aquilo mesmo que o homem deseja pelo apetite sensível, ele rejeita pelo apetite intelectual<sup>290</sup>.

Além dessa distinção, Ockham defende também a existência de uma forma corporal, fato exemplificado pela permanência dos acidentes após a morte. Isso indica que, mesmo com a morte, persiste alguma forma precedente, distinta da sensitiva e da alma intelectual. De fato, a identidade individual do corpo vivo para o corpo morto deve permanecer, baseando-se também em um argumento teológico: a forma corporal garantiu a união da natureza divina com o corpo de Cristo no sepulcro, assim como ainda justifica a veneração aos corpos dos santos. Com efeito, a dignidade do corpo, mesmo após a morte, é preservada por essa forma<sup>291</sup>.

Portanto, também para Ockham, o homem é um composto de diferentes partes, o que não compromete sua unidade essencial enquanto indivíduo. Como afirma o frade: “[...] os homens têm tanto um ser total, quanto diversos seres parciais<sup>292</sup>.” A composição é o que caracteriza o homem singularmente tomado. Assim, o indivíduo reúne todas essas partes perfeitas em sua unidade.

Em suma, herdando a tradição medieval, toda a escola franciscana, cada um a seu modo, adota a doutrina da união entre alma e corpo na composição antropológica, com a especificidade de valorizar sobremaneira cada uma dessas partes. Essa tese não contradiz a singularidade do composto humano; pelo contrário, defende que cada homem é uma

---

<sup>289</sup> Sobre a pluralidade das formas em Ockham C.f. LOTTERMANN, Cláudio André, **O singular em Ockham: Ontologia, Antropologia, Política**, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2024, p. 118–126.

<sup>290</sup> Quodl., *pars septima*, II, q. 10. Versão em português disponível em: *Ibid.*, p. 281–285.

<sup>291</sup> Quodl., *pars septima*, II, q.11. Disponível em: *Ibid.*, p. 285–287. Para os comentários de Lottermann sobre o tema, C.f. p. 124-126.

<sup>292</sup> Quodl., *pars septima*, II, q. 10. Versão em português disponível em: *Ibid.*, p. 285.

totalidade perfeita e indivisível. Afinal, a noção de ser implica unidade, mas a unidade pode ser simples, como em Deus, ou complexa, como nas criaturas.

Assim, do ponto de vista antropológico, a escola franciscana concebe o homem como um composto individual cuja irrepetibilidade e singularidade são asseguradas mesmo após a morte. Com efeito, sustentam um valor irreduzível ao indivíduo, cuja singularidade será evidenciada sobretudo pelo princípio de individuação: a *hecceidade*.

### 3.4 A hecceidade: o princípio de individuação

*sicut prius dictum est quod individuum impossibile est dividi in partes subiectivas et quaeritur ratio illius impossibilitatis, ita dico quod individuum impossibile est non esse 'hoc' signatum hac singularitate*<sup>293</sup>

Duns Scotus, Ord. II, d. 3, p.1. q. 4.

Se nos tópicos precedentes foi trabalhada a noção de indivíduo através de uma fórmula mais ampla, que se associa a ideia de construção da individualidade na vida social humana de forma mais integral, para enfrentar a questão que se coloca nesse tópico e no seguinte é necessário restringir o conceito e trabalhá-lo mais próximo do que se concebeu na lógica medieval. Como ensina Colin Morris:

A palavra indivíduo não tinha, no século XII, o mesmo significado que tem hoje. Os equivalentes mais próximos eram *individuum*, *individualis* e *singularis*, mas esses termos pertenciam à lógica e não às relações humanas. No entanto, eles demandam nossa breve atenção, pois a lógica está mais próxima da vida do que frequentemente supomos, e as categorias que um homem usa são aquelas que ele considera apropriadas à sua experiência<sup>294</sup>.

Na lógica medieval, o termo *individuo*, assim como seus equivalentes lexicais, refere-se àquilo que não pode ser dividido ou que, ao ser dividido, deixa de ser o que é. Por exemplo, a espécie humana pode ser subdividida em unidades numéricas menores sem que estas deixem de ser essencialmente humanas. Contudo, Platão e Sócrates, por sua vez, são únicos e indivisíveis enquanto membros da espécie humana — ainda que sejam

<sup>293</sup> “[...] como antes foi dito que é impossível o indivíduo ser dividido em partes subjetivas e se questiona pela razão desta impossibilidade, assim digo que ao indivíduo impossível é não ser ‘isto’ marcado pela singularidade [...]”

<sup>294</sup> Tradução de: “The word individual did not, in the twelfth century, have the same meaning as it does today. The nearest equivalents were *individuum*, *individualis* and *singularis*, but these terms belonged to logic rather than to human relations. They do, nevertheless, demand our brief attention, for logic is closer than life than we often suppose, and the categories a man uses are those which he finds appropriate to his experience.” MORRIS, **The Discovery of the individual, 1050-1200**, p. 64.

compostos por corpo e alma. De forma simplificada, indagar sobre o princípio de individuação é, portanto, questionar o que torna os seres indivisíveis.

Embora comumente associado a João Duns Scotus, o problema da individuação foi amplamente debatido no mundo medieval. Esse frade franciscano é, de fato, um dos nomes mais significativos e heterodoxos na discussão, mas o tema também possui antecedentes na sua escola, sendo tratado, por exemplo, nos escritos de Boaventura.

Segundo Étienne Gilson, ao abordar a individuação, Boaventura confronta duas posições predominantes no pensamento medieval: a individuação pela matéria e a individuação pela forma. O mestre franciscano argumenta que, caso a individuação resida na matéria, ela deve ser precedida pela forma, uma vez que é esta que informa a matéria. Apesar disso, Boaventura rejeita a ideia de que a individuação se encontre exclusivamente na forma, pois esta se multiplica uniformemente nas espécies e nos gêneros, sem implicar, portanto, numa individualização<sup>295</sup>. A única solução lógica possível, então, é que a individuação ocorre pelo composto de forma e matéria. Gilson ilustra e exemplifica muito bem essa posição de Boaventura:

[...] se a individuação não resulta nem da matéria isolada nem da forma isolada, ela só pode resultar da conjunção da matéria e da forma. Essa conjunção, pela qual cada princípio toma posse do outro e o torna seu, é como um selo e a cera na qual ele é impresso. Essa impressão faz com que uma infinidade de selos apareça em uma cera que originalmente era uma só, e nem o selo poderia ter se multiplicado sem a cera, nem as partes da cera poderiam ter se tornado numericamente distintas sem as múltiplas impressões do selo que vieram a diferenciá-lo. Se quisermos ser ainda mais precisos e determinar qual é a principal causa da individuação, a forma que especifica ou a matéria que recebe o número, responderemos que um indivíduo é *hoc aliquid*; É *hoc*, ou seja, um ser particular ao qual é atribuída uma posição específica no tempo e no espaço, e isso se deve à sua matéria; mas também é *aliquid*, ou seja, uma essência que pode ser definida e apreendida pelo pensamento como especificamente distinta de outras, e isso se deve à sua forma. À matéria, a forma deve sua existência, uma vez que não pode subsistir separadamente; à forma, a matéria deve o

---

<sup>295</sup> GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 201–203.

próprio ato que define sua indeterminação e a atualiza; é, portanto, da conjunção desses dois princípios que surge o indivíduo criado<sup>296</sup>.

É esse processo que garante a individualidade às criaturas. Unidas no composto, todas possuem uma marca própria que as torna identificáveis como únicas, irrepetíveis e indivisíveis. No entanto, é Duns Scotus quem eleva o valor da individuação a outro patamar.

Segundo Étienne Gilson, a primeira questão que motiva a crítica de Scotus ao pensamento de seu tempo é a noção do princípio de individuação como simples negações ou incompatibilidades com a divisão. Para o Doutor Sutil, afirmar que algo é indivisível ou que não se confunde com outros da mesma espécie apenas descreve o que é um indivíduo. Todavia, isso não explica o motivo real da indivisibilidade da coisa em si, já que não identifica o elemento positivo que fundamenta a resistência à divisão<sup>297</sup>. Como explica John Noone, essa crítica de Scotus é direcionada especificamente a Henrique de Gand:

O Doutor Sutil sempre interpreta a teoria de Henry como uma teoria que invoca duas negações para explicar como as naturezas se tornam individuais:

---

<sup>296</sup> Tradução de: "si l'individuation ne résulte ni de la matière seule ni de la forme seule, elle ne peut résulter que de la conjonction de la matière et de la forme. Il en est de cette conjonction, par laquelle chaque principe s'empare de l'autre et se l'approprie, comme d'un sceau et de la cire sur laquelle il s'imprime. Cette impression fait apparaître une multitude de sceaux sur une cire primitivement une, et ni le sceau n'aurait pu se multiplier sans la cire, ni les parties de la cire devenir numériquement distinctes sans les multiples impressions du sceau qui sont venues la différencier. Que si l'on veut pousser plus loin encore la précision et déterminer quelle est la cause principale de l'individuation, de la forme qui spécifie ou de la matière qui reçoit le nombre, nous répondrons qu'un individu est hoc aliquid; il est hoc, c'est-à-dire un être particulier auquel se trouve assignée une position déterminée dans le temps comme dans l'espace, et il le doit à sa matière; mais il est aussi aliquid, c'est-à-dire une essence définissable et saisissable par la pensée comme spécifiquement distincte des autres, et c'est à sa forme qu'il le doit. A la matière, la forme doit d'exister, puisqu'elle ne saurait subsister à part; à la forme, la matière doit l'acte même qui définit son indétermination et l'actualise; c'est donc bien de la conjonction de ces deux principes que surgit l'individu créé." *Ibid.*, p. 203–204.

<sup>297</sup> GILSON, Étienne, **Jean Duns Scot: Introduction a ses Positions Fondamentales**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952, p. 451–454; Nas palavras de Scotus ao finalizar suas críticas à individuação postulada por Henrique de Gand: "Não estou perguntando sobre aquilo pelo qual ela é formalmente incompatível (já que é formalmente incompatível por incompatibilidade), mas sim sobre aquilo pelo qual a incompatibilidade está presente nela como o fundamento próximo e intrínseco [da incompatibilidade]". Tradução do inglês: "I am not asking about that by which it is formally incompatible (since it is formally incompatible by incompatibility), but rather about that by which the incompatibility is present in it as the proximate and intrinsic foundation [of the incompatibility]." Em: Ord. II, d. 3, p.1, q.2. Disponível em: SCOTUS, John Duns, *Treatise on the Common Nature and Individuation (Ordinatio 2 d.3 p.2 qq.1-6)* Tradução para o Inglês de Peter King. Disponibilizada em: [http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html).

uma pela qual a coisa que é individual não é divisível da maneira que a espécie é; outra pela qual o item individual se torna não idêntico a qualquer outro membro da mesma espécie. A linha de crítica de Scotus é bastante previsível. As negações que Henry propõe, tomadas como expressões lógicas, simplesmente descrevem aspectos da individualidade de um indivíduo; elas não revelam o que faz com que os indivíduos tenham essas características. Se as negações, no entanto, são entendidas como princípios ontológicos, elas devem ser positivas ou apontar para algo positivo, uma vez que a unidade numérica que elas estão tentando explicar é uma característica positiva das coisas<sup>298</sup>.

Logo, uma das marcas distintivas do pensamento de Scotus é a afirmação de que deve haver algo positivo e intrínseco a cada ser que determine efetivamente o que ele é. Esse elemento imprime tanto sua singularidade quanto sua resistência à divisão. Nas palavras do frade:

[...] é necessário que, por meio de algo positivo e intrínseco a essa pedra, na medida em que ser dividido em partes subjetivas é incompatível com ela por meio de alguma conta própria; e esse fator positivo será aquele que se diz ser a causa *per se* da individuação, já que entendo por 'individuação' tal indivisibilidade ou incompatibilidade com a divisibilidade<sup>299</sup>.

Como bem observa Gilson, o ponto de partida da doutrina escotista é Avicena. No que tange ao problema da individuação, é particularmente o postulado da natureza

---

<sup>298</sup> Tradução de “[...] the Subtle Doctor always construes Henry’s theory as one invoking two negations to explain how natures are rendered individual: one whereby the thing that is individual is not divisible in the manner that the species is; another whereby the individual item is made nonidentical to any other member of the same species. Scotus’s line of criticism is quite predictable. The negations Henry proposes, taken as logical expressions, simply describe aspects of an individual’s individuality; they do not uncover what makes individuals have those features. If the negations, however, are meant as ontological principles, they must be positive, or be meant to point to something positive, since the numerical unity they are trying to explain is a positive feature of things” NOONE, Timothy B. *Universals and Individuation* Em: WILLIAMS, Thomas, **The Cambridge companion to Duns Scotus**, Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003, p. 114.

<sup>299</sup> Tradução de: [...] it is necessary that through something positive and intrinsic to this stone, insofar as being divided into subjective parts is incompatible with it through some proper account; and that positive factor will be that which is said to be the *per se* cause of individuation, since I understand by ‘individuation’ such indivisibility or incompatibility with divisibility. Ord. II, d.3, p.1 q.2 Disponível em: SCOTUS, *Treatise on the Common Nature and Individuation (Ordinatio II d.3 p.2 qq.1-6)* Tradução para o Inglês de Peter King. Disponibilizada em: [http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html).

neutra — concebida como algo que não é nem universal nem singular — que fundamenta a construção de Scotus. Para ele, a unidade da coisa reside na natureza considerada em si mesma, anterior tanto à singularidade quanto à universalidade<sup>300</sup>. Conforme escreve Scotus:

[...] além de qualquer operação do intelecto, há alguma unidade real na coisa que é menor do que a unidade numérica ou a unidade própria do singular. Essa unidade pertence à natureza em si mesma. De acordo com essa unidade, própria da natureza na medida em que é a natureza, a natureza é indiferente à unidade da singularidade. [...] Além disso, a maneira como isso deve ser entendido pode, de alguma forma, ser vista pela observação de Avicena (Met. 5.1 [fol. 86va]), onde ele sustenta que: A cavaliade é apenas cavaliade - não é

---

<sup>300</sup> Como explica Gilson, Duns Scotus adota a posição aviceniana, segundo a qual o ser é o primeiro objeto do intelecto. Assumir a posição de primeiro objeto do intelecto, em outras palavras, é assumir a posição sob o qual todos os outros objetos estão incluídos, universalmente. Com efeito, como sintetiza Gilson: “A fim de poder ser ulteriormente aplicável a tudo o que o acompanhará, substância, acidente, diferença, etc., é preciso que o ser não seja (ele próprio) nem substância, nem acidente, nem qualquer dos dez gêneros mais gerais, aos quais se dá o nome de categorias. Logo, é antes e acima de todos os gêneros que ele se encontra, ou seja, anteriormente a toda determinação. Que nos elevemos acima das categorias para nos apoiar nos cinco predicáveis de Porfírio: a objeção continuará sendo vã. O que Avicena quer estabelecer, do modo como Duns Escoto o interpreta, é a existência de um transcendental, ou seja, de um universal mais universal ainda do que todos os Predicáveis ou todas as Categorias.” GILSON, Etienne Henry, **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho/ Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**, [s.l.]: Paulus Editora, 2010, p. 127–149; Este conceito do ser é unívoco, portanto, aplicável a todos, tanto para o Criador quanto para a criatura, que se diferem quanto aos modos, por exemplo, infinito e finito. Trata-se de um conceito que é uno, absolutamente simples e indiferente, de modo tal que sua unidade é suficiente inclusive para a contradição. Sendo assim, é o conceito que capacita o homem a estar aberto para uma realidade total, ou seja, é antes a condição de possibilidade do conhecimento de qualquer coisa. Assim, o ser manifesto na natureza comum, é indiferente em si mesmo, não é, pois, nem universal nem particular. Como postula Gilson: “Considerada em si mesma a natureza do cavalo não é universal nem particular, mas aquilo a que se pode atribuir universalidade ou a singularidade” *Ibid.*, p. 163–180; Sobre a natureza comum escotista, também leciona Libera: “A teoria de Scotus sobre a *natura communis* é um desenvolvimento e um deslocamento da teoria aviceniana da essência em sua pura identidade eidética. O ponto de partida de Scotus é a distinção avicenniana entre a natureza neutra (tomada como tal: nem comum nem singular) e o que acidentalmente recai sobre ela - comunidade no pensamento; singularidade, nas coisas sensíveis. [...] de fato, mesmo que essa natureza nunca esteja realmente sem os indivíduos (cuja natureza ela é), ela não é, por si só, um desses indivíduos e é naturalmente anterior a todos. E é considerada de acordo com essa anterioridade natural que a natureza é algo essencial, que é o objeto do intelecto, que é *per se*, considerada como tal pelo metafísico [...]” Tradução de: La théorie scotiste de la *natura communis* est un développement et un déplacement de la théorie avicennienne de l’essence dans son identité éidétique pure. Le point de départ de Scot est la distinction avicennienne entre la nature neutre (prise en tant que telle: ni commune ni singulière) et ce qui lui échoit accidentellement - la communauté dans le pensée; la singularité, dans les choses sensibles. [...] en effet, même si cette nature n’est jamais réellement sans les individus (dont elle est la nature), d’elle-même elle n’est pas un de ces individus et elle naturellement antériorité à tous. Et c’est considérée selon cette antériorité naturelle que la nature est quelque chose d’essentiel, qu’elle est l’objet de l’intellect, qu’elle est par soi, considérée comme telle par le métaphysicien [...] LIBERA, Alain de, **La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age**, Paris: Seuil, 1996, p. 330–331.

nem uma nem muitas em si mesma, nem universal nem particular. Entendo [sua observação desta forma]: não é nem de si mesmo um por uma unidade numérica, nem muitos por uma pluralidade oposta a essa unidade; não é nem universal de fato (a saber, da maneira como algo é universal na medida em que é o objeto do intelecto), nem é particular de si mesmo. De fato, embora [a natureza] nunca exista de fato sem algumas dessas [características], ainda assim ela não é nenhuma delas por si mesma. Pelo contrário, [a natureza] é naturalmente anterior a todas essas [características]<sup>301</sup>.

Assim, a natureza não é, em si, nem pura universalidade nem pura individualidade. Sua essência é indiferente, contendo apenas de forma virtual cada um desses aspectos. Por um lado, é possível, por meio do conhecimento abstrativo<sup>302</sup>, extrair dela ideias gerais; por outro, ela se fragmenta nos indivíduos, que sempre se apresentam ao conhecimento intuitivo com uma marca própria de individualidade. Portanto, a doutrina da natureza comum, como recepcionada por Scotus, assemelha-se a um caleidoscópio que, ao ser movimentado pelas operações humanas, revela diferentes facetas: individualidade na sensibilidade e universalidade no pensamento<sup>303</sup>.

Do ponto de vista da individuação, que é o foco neste momento, resta determinar onde ou como essa indiferença é transformada em singularidade. Como mencionado

---

<sup>301</sup> Tradução de ORD II, d. 3, p.1 , q. 1. Disponível em: “[...] apart from any operation of the intellect there is some real unity in the thing that is less than numerical unity or the proper unity of the singular. This unity belongs to the nature in itself. According to this unity, proper to the nature insofar as it is the nature, the nature is indifferent to the unity of singularity. [...] Furthermore, how this should be understood can somehow be seen by Avicenna’s remark (Met. 5.1 [fol. 86va]) where he holds that: Horseness is just horseness—it is neither of itself one nor many, neither universal nor particular. I understand [his remark in this way]: it is neither from itself one by a numerical unity, nor many by a plurality opposed to that unity; it is neither universal actually (namely in the way in which something is universal insofar as it is the object of the intellect), nor is it particular of itself. Indeed, although [the nature] never really exists without some of these [features], nevertheless of itself it is not any of them. Rather, [the nature] is naturally prior to all of these [features].” SCOTUS, *Treatise on the Common Nature and Individuation (Ordinatio II d.3 p.1 qq.1-6)* Tradução para o Inglês de Peter King. Disponibilizada em: [http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html).

<sup>302</sup> Também chamado de “intelecção quiditativa” ou simplesmente “conhecimento não intuitivo”. Sobre o tema, C.f. LIBERA, *La querelle des universaux*, p. 323–324.

<sup>303</sup> GILSON, *A filosofia na Idade Média*, p. 746–747; GILSON, *Jean Duns Scot: Introduction a ses Positions Fondamentales*, p. 444–451. É a base do chamado “realismo moderado” de Duns Scotus. A neutralidade da natureza garante com que tudo que exista seja indivíduo, mas sua composição não é pura individualidade. Logo, quando há incidência do conhecimento abstrativo obtém-se um universal que ainda possui como fundamento a natureza comum em suas determinações gerais: espécie, gênero, etc.

anteriormente, Scotus rejeita que a individuação possa ser explicada por um processo de negação. Ele sustenta que deve haver um elemento positivo que promova a individuação.

Além disso, o Doutor Sutil descarta a ideia de que o princípio de individuação seja accidental à substância, como, por exemplo, pela quantidade. Para Scotus, essa posição inverte a lógica, pois os acidentes só podem ser singulares em uma substância que já é singular. Assim, os acidentes não são causa, mas consequência da individuação<sup>304</sup>.

Em contraposição a Tomás de Aquino e em concordância com a escola franciscana, Scotus também nega que a individuação decorra da matéria. Segundo ele, a matéria, por ser indeterminada e indistinta, não pode ser o princípio da singularidade. De fato, é somente por meio da forma que a matéria adquire determinação, tal como previu Boaventura.

Resta, então, a pergunta: a individuação é conferida pela forma? De fato, as formalidades contêm as diferenças que determinam, por exemplo, as espécies. Quando afirmamos que o homem é o animal cuja diferença é a racionalidade, distinguimos a espécie humana das demais do gênero animal. De modo análogo, a individuação também pode ser constituída pela diferença que coloca cada indivíduo como radicalmente oposto aos outros, singularizando-o. Essa diferença, contudo, não é como a da espécie, pois se aplica exclusivamente a um, ou seja, ao indivíduo. Assim, a individuação é sempre pensada como uma *diferença última (differentia ultima)*<sup>305</sup>.

Ora, essa diferença está certamente presente na forma, mas não é conferida por ela; do mesmo modo, está na matéria, mas também não é dada apenas por ela; conseqüentemente, está no composto, mas tampouco é atribuída por ele, diferentemente do que postulou Boaventura. Isso ocorre porque a individuação é fundamentada na *diferença última* e, portanto, na *realidade última (ultima realitas)* inerente ao indivíduo. Assim, conclui Scotus: “[...]esse ser [individual] não é nem matéria, nem forma, nem composto,

---

<sup>304</sup> C.f. ORD II, d. 3, p.1, q. 4. Disponível em: SCOTUS, Treatise on the Common Nature and Individuation (Ordinatio II d.3 p.2 qq.1-6) Tradução para o Inglês de Peter King. Disponibilizada em: [http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html).

<sup>305</sup> GILSON, Jean Duns Scot: **Introduction a ses Positions Fondamentales**, p. 460–466; Ord, II d.3 p.1 q. 6. Disponível em: SCOTUS, Treatise on the Common Nature and Individuation (Ordinatio II d.3 p.1 qq.1-6) Tradução para o Inglês de Peter King. Disponibilizada em: [http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html).

na medida em que qualquer um deles seja a natureza. Em vez disso, [o ser individual] é a realidade última do ser que é a matéria, ou que é a forma, ou que é o composto.<sup>306</sup>”

A individuação é, portanto, a atualização última e definitiva do indivíduo, que contrai a natureza. Trata-se da expressão perfeita que consuma a realização completa e integral da individualidade. Não é uma diferença semelhante às outras diferenças da forma, mas da *última atualidade da forma* (*ultima actualitas formae*), que faz uma contração singular da natureza comum. Assim, assiná-la marcando cada criatura como um “esta”, conferindo-lhe uma identidade única e inconfundível. Nesse sentido, Karine Salgado sintetiza o pensamento de Duns Scotus:

O indivíduo não é indivíduo em virtude de sua forma ou de sua matéria, tampouco em virtude da composição de ambas. O que dá a individuação é, portanto, algo que se acrescenta após a forma, ‘o ato último que determina a forma da espécie à singularidade do indivíduo’. Trata-se da haecceitas ou hecceidade do indivíduo<sup>307</sup>.

Com efeito, a hecceidade atribui ao indivíduo um estatuto de membro privilegiado na ordem ontológica. A perfeição última de cada ser está em sua individuação, entendida como a contração única da natureza comum<sup>308</sup>. Como afirma Mary Ingham:

<sup>306</sup> Tradução de: “[...] this [individual] beingness is neither matter nor form nor composite, insofar as any one of these is the nature. Instead, [the individual beingness] is the ultimate reality of the being that is the matter, or that is the form, or that is the composite.” ORD II, d.3, p.2 q 6. Disponível em: SCOTUS, Treatise on the Common Nature and Individuation (Ordinatio II d.3 p.2 qq.1-6) Tradução para o Inglês de Peter King. Disponibilizada em: [http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html).

<sup>307</sup> SALGADO, Karine, **A Filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?**, 2ª tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011, p. 67.

<sup>308</sup> Scotus não utiliza o termo hecceidade ou hecceidade na *Ordinatio*. Nada obstante, o termo aparece de forma recorrente na *Reportatio Parisiensis*. Essas duas modalidades textuais são distintas e podem ajudar a explicar essa alteração. Como leciona De Boni: “A *Lectura* era o texto elaborado pelo bacharel para apresentar em aula – seria algo como um rascunho ou uma primeira redação; a *Ordinatio*, o texto que o professor preparava para entregar aos livreiros, a fim de serem feitas cópias, isto é, tratava-se da obra definitiva do autor; já a *Reportatio* compunha-se das notas de aula, tomadas pelos alunos ou assistentes.” Diante dessa observação, o emprego do termo hecceidade em Scotus é pensado através de duas alternativas: pode ter sido uma palavra mais utilizada pelos seguidores e alunos do que pelo próprio Scotus; ou, houve uma evolução do termo dentro do pensamento do próprio autor que substituiu *singularitas* para *haecceitas*, pois ambos vão aparecer como sinônimos em seus escritos. Vale ressaltar, nesse sentido, mais um alerta de De Boni: “[...] a *Ordinatio* nem sempre representa o pensamento definitivo do Doutor Sutil, a quem o tempo recusou tanto a possibilidade de completá-la, como a de fazer uma revisão final.” Vale aqui mais uma observação: pairam algumas incertezas sobre algumas obras atribuídas a Duns Scotus, inclusive para com a *Ordinatio II*. Ainda segundo De Boni, as questões 15-25 entre outras, não chegaram a ser redigidas por Scotus em sua forma definitiva. O rol dos textos presente nas novas edições

Por meio da *haecceitas*, Scotus introduz um princípio metafísico que não está ligado a ideias ou formas platônicas. Minha identidade não é uma “unidade espiritual” com os outros. A comunhão com outra pessoa, mesmo com Deus, não é a absorção do meu “eu” pelo do outro, nem a fusão de dois em um. Não existe um “eu transcendente” ao qual todos os seres humanos pertençam. Não existe uma “consciência superior” que me absorve nela. Meu eu espiritual é meu e somente meu. Nunca o perderei, mesmo em comunhão com Deus, porque perdê-lo significaria que eu deixaria de existir. O que compartilho com os outros é minha humanidade e minha racionalidade, não minha identidade. Humano e racional, portanto, referem-se à nossa “natureza comum” - o que temos em comum uns com os outros. Minha individualidade é uma contração única dessa natureza em meu eu. Sou um representante único e contingente do “grupo chamado humano” - possuo todas as características relevantes desse grupo em um modelo “único na eternidade”. O indivíduo pode ser descrito como a contração de uma natureza comum em um “isto” (*haec*) que é irrepetível. [...] *Haecceitas* aponta para o inefável dentro de cada ser. A sacralidade de cada pessoa, na verdade de cada ser, é filosoficamente expressa nesse termo latino<sup>309</sup>.

Ora, tal perspectiva também redireciona o próprio método de conhecimento da realidade. Scotus admite que o homem é incapaz de apreender a individuação tal como ela realmente é, mas atribui isso à fraqueza do intelecto humano, corrompido pelo pecado. De fato, embora o indivíduo seja, em si mesmo, perfeitamente inteligível, o homem não

---

críticas do frade franciscano é disponibilizado por De Boni em seu artigo. BONI, Sobre a vida e a obra de Duns Scotus, p. 17–23.

<sup>309</sup> Tradução de: "By means of *haecceitas* Scotus introduces a metaphysical principle that is not tied to Platonic ideas or forms. My identity is not a “spiritual oneness” with others. Communion with another person, even with God, is not the absorption of my “self” into that of another, nor is it the fusion of two into one. There is no “transcendent self” to which all humans belong. There is no “higher consciousness” that absorbs me into it. My spiritual self is mine and mine alone. I shall never lose it, even in communion with God, because to lose it would mean that I cease to exist. What I share with others is my humanity and my rationality, not my identity. Human and rational then, refer to our “common nature” - what we hold in common with one another. My individuality is a unique contraction of that nature into my self. I am a unique and contingent representative of the “group called human” - I possess all the relevant characteristics of that group in a “once-in-eternity” model. The individual can be described as the contraction of a common nature into a “this” (*haec*) that is unrepeatable. [...] *Haecceitas* points to the ineffable within each being. The sacredness of each person, indeed of each being is philosophically expressed in this Latin term." INGHAM, Mary Beth, **Scotus for dunces: an introduction to the subtle doctor**, St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 2003, p. 68–72.

consegue apreendê-lo em sua plenitude e singularidade neste plano terreno, tampouco comunicá-lo integralmente<sup>310</sup>.

A individuação é incomunicável ao homem terreno justamente por ser incomum, isto é, única. Em outras palavras, ela não pode ser ontologicamente compartilhada, pois é exclusiva, e, por isso, não pode ser plenamente transmitida a outro, que só a apreende de forma parcial e deficitária. Assim, ao partirmos do sensível e do individual, somos capazes de identificar diferenças reais entre Platão e Sócrates, que são indivíduos, mas apenas sob o conceito comum de "homem" ou "animal racional".

Em síntese, para Scotus, o indivíduo, em sua hecceidade, é o objeto primeiro do intelecto, mas este é limitado em sua apreensão. A hecceidade é um mistério sagrado, acessível apenas a Deus<sup>311</sup>. Como sintetiza Freitas:

O fato é que a singularidade dos indivíduos não impressiona nem comove nossa inteligência, ao contrário de sua existência e de outras propriedades, como a unidade numérica, a subsistência e a incomunicabilidade. Apesar disso, no estado atual, nossa inteligência é incapaz de conhecer a última realidade, ou seja, a singularidade que faz de um indivíduo um ser único e singular. Esta posição de Duns Scotus corresponde a uma certa tentativa de valorização do indivíduo, reconhecendo-lhe um primado de dignidade que a filosofia grega, e sobretudo a aristotélica, nunca admitiriam. De fato, Duns Scotus afirma com certa insistência que a singularidade induz a perfeição tanto no ser como no conhecer. O fato de não poder conhecer o singular direta e imediatamente como tal significa indubitavelmente uma imperfeição por parte da inteligência humana, imperfeição devida à sua presença histórica<sup>312</sup>.

Assim, independentemente dessa limitação de nosso intelecto, Scotus consagra o valor do indivíduo por meio de seu elemento positivo de individuação. O estatuto individual torna-se exclusivo, único, e decorre de um elemento próprio e intrínseco à realidade singular presente em cada ser humano. Por isso, o indivíduo é considerado um objeto privilegiado do intelecto.

<sup>310</sup> Sobre o conhecimento do singular em Scotus C.f. FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Teoria do Conhecimento. MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 89–93.

<sup>311</sup> INGHAM, **Scotus for dunces**, p. 69–70.

<sup>312</sup> FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Teoria do Conhecimento. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 90.

A posição de Scotus está intimamente associada a outra noção que permeia a escola franciscana desde seus primeiros autores: o primado ontológico do indivíduo. Essa postura confere à questão da individualidade um lugar central e marcante na filosofia dos frades menores. Tanto na ordem ontológica quanto na esfera de construção do conhecimento, o indivíduo é a coroação dos sistemas filosóficos da escola. Fator que é ainda mais profundamente enfatizado quando o caleidoscópio da natureza comum de Scotus é redirecionado para a reflexão sobre os universais no mundo medieval, como será analisado a seguir<sup>313</sup>.

---

<sup>313</sup> Compreende-se que a individuação e os universais são duas faces de uma mesma moeda. Assume-se que ambas são temáticas associadas à famosa querela dos universais. Nada obstante, optou-se por dividir a abordagem em individuação e universais.

### 3.5 A questão dos universais na escola franciscana

*Diva Philippica vox ubi coelica nunc Ciceronis?  
Pax ubi civibus atque rebellibus ira Catonis?  
Nunc ubi Regulus aut ubi Romulus aut ubi Remus?  
Stat Roma pristina nomine, nomina nuda tenemus.*<sup>314</sup>

Bernardo de Cluny, *Contemptus Mundi*, I, 949-952.

A questão dos universais é um tema central nos debates da intelectualidade medieval entre os séculos XII e XIV, sendo frequentemente considerada a discussão mais característica da filosofia desse período. Justamente devido à sua importância, trata-se de um assunto amplamente explorado e revisitado por historiadores da filosofia, como aponta Alain de Libera<sup>315</sup>. Em razão dessas frequentes revisitações, foram desenvolvidas diversas abordagens e marcos teóricos para tratar da temática.

Independentemente da posição adotada, é consenso nas narrativas da história da filosofia que a querela dos universais na Idade Média tem como ponto de partida as questões levantadas por Porfírio em sua Introdução às Categorias de Aristóteles – *Isagoge*. Como o próprio Porfírio explica, sua obra busca conceituar: “o que é o gênero, o que é a diferença, o que é a espécie, o que é o próprio, e o que é o acidente [...]”<sup>316</sup> – questões fundamentais para a compreensão das categorias aristotélicas. Essas cinco denominações, chamadas de “cinco vozes”, correspondem aos universais, cuja característica essencial é serem predicáveis de muitos. Assim, contrastam com o indivíduo, que, devido à sua indivisibilidade e singularidade, só pode ser predicado de si mesmo<sup>317</sup>.

---

<sup>314</sup> “Onde estão hoje as Filípicas divinas e a voz celestial de Cícero? Onde está a paz de Catão para os cidadãos e a sua ira contra os rebeldes? Onde está hoje Régulo? Onde está Rómulo? Onde está Remo? A Roma antiga vive apenas no nome; nós guardamos apenas os nomes.”

<sup>315</sup> Para uma breve análise das abordagens históricas sobre este tema. C.f. LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 12–27.

<sup>316</sup> PORFÍRIO, *Isagoge*, 1. Disponível em: PORFÍRIO, **Isagoge: Introdução às categorias de Aristóteles.**, Lisboa: Guimarães Editores, 1994

<sup>317</sup> Nas palavras de Porfírio: “comum a todas estas denominações é o predicarem-se de uma pluralidade de sujeitos. O gênero predica-se das espécies e dos indivíduos, e também a diferença; a espécie predica-se dos indivíduos por ela contidos; o próprio, da espécie que é próprio, e dos indivíduos subordinados a essa espécie; o acidente diz-se ao mesmo tempo das espécies e dos indivíduos.” PORFÍRIO. *Isagoge*, p. 13. Disponível em: PORFÍRIO, **Isagoge: Introdução às categorias de Aristóteles.** A obra de Porfírio oferece um verdadeiro catálogo de definições de cada uma dessas vozes que são resgatadas na Idade

Riquíssima em definições, a obra de Porfírio é fundamental para estabelecer o léxico e a base teórica das discussões lógicas medievais. A partir dela se desenvolve a famosa "Árvore de Porfírio", representação didática comum entre os comentadores e nos manuais de lógica medievais<sup>318</sup>. Curiosamente, porém, os debates mais intensos da Idade Média surgem de uma omissão deliberada do autor. Porfírio, ao se propor apenas a construir os prolegômenos para os textos originais de Aristóteles, declara abster-se de tratar de certas questões que considera excessivamente complexas. Como o próprio autor explica:

Antes de mais, no que se refere aos géneros e às espécies, a questão de saber se elas são realidades em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis e segundo estes, é assunto que evitarei falar: é um problema muito complexo, que requer uma indagação em tudo diferente e mais extensa.<sup>319</sup>

É a partir dessa lacuna que a leitura do *Isagoge* muda de estatuto, pois o texto, originalmente concebido como um simples repertório de definições, transforma-se também em um índice de perguntas. Datada do século terceiro, a obra de Porfírio gera um vasto manancial de comentários e interpretações, promovendo as mais diversas respostas que vão se amalgamando até o fim da Idade Média. Nesse contexto, Alain de Libera observa que a "Árvore de Porfírio" acaba por se tornar uma verdadeira floresta, devido à ampliação considerável da complexidade das questões que ela suscita<sup>320</sup>.

Indubitavelmente, Boécio é uma das figuras centrais para a chegada do *Isagoge* aos séculos XIII e XIV. O filósofo do século sexto traduziu o texto para o latim, tornando sua

---

Média. Sobre o tema e a recepção dos conceitos de Porfírio na Idade Média C.f. *Isagoge*, p.1-13 e: LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 42–47.

<sup>318</sup> A árvore de Porfírio é um desenho que demonstra especificação do gênero generalíssimo até a espécie especialíssima, perpassando por suas diferenças. Assim, o tronco representa o processo de especialização, enquanto os galhos apontam as diferenças. O desenho aparece, por exemplo, nos comentários sobre a obra de Porfírio do célebre manual de lógica medieval de Pedro Hispano, papa João XXI. C.f. *Summulae Logicales*, II. Disponível em: HISPANO, PEDRO (PAPA JOÃO XXI), **Trattato di logica/ Summule logicales**, Milano: Bompiani, 2004, p. 39–59.

<sup>319</sup> PORFÍRIO, *Isagoge*, p. 1. Disponível em: PORFÍRIO, **Isagoge: Introdução às categorias de Aristóteles**

<sup>320</sup> Sobre essa mudança comenta Libera. C.f. LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 125-127 e 6-7.

versão a grande referência ao longo do período medieval. Além disso, a relevância de Boécio vai além da tradução, pois ele também comenta o texto e responde, à sua maneira, às indagações deixadas por Porfírio<sup>321</sup>.

Contrariando a posição platônica, Boécio argumenta que gêneros e espécies não possuem unidade numérica, atributo exclusivo dos singulares. Além disso, segundo ele, toda intelecção parte de algo concreto; se os predicáveis existissem apenas no intelecto, paradoxalmente, não seria possível entender os singulares a partir deles. Assim, como explica Alain de Libera, a resposta de Boécio segue uma direção distinta: “gêneros e espécies não existem separadamente, como as Ideias de Platão, mas podem ser separados dos corpos e do sensível pelo pensamento.”<sup>322</sup>

Por meio do intelecto, os predicáveis podem ser abstraídos dos indivíduos, os quais são compostos por diferentes elementos. Como Boécio explica:

[...] existem muitas coisas que têm seu ser em outras, das quais elas ou não podem ser completamente separadas, ou, se fossem separadas, de nenhum modo subsistem. [...] Mas a mente quando apreende em si, pelos sentidos, coisas confusas e misturadas, distingue-as por meio de seu próprio poder e pensamento. Deste modo, os sentidos transmitem a nós, juntamente com os próprios corpos, todas as coisas incorpóreas que tem seu ser em corpos. Mas a mente, cujo poder é tanto de ligar o que está separado e separar o que está composto, distingue as coisas confusas e ligadas a corpos, que são a ela transmitidas pelos sentidos, de tal maneira que olha e vê a natureza incorpórea por si mesma e separada dos corpos nos quais ela é tornada concreta<sup>323</sup>.

---

<sup>321</sup> O autor faz dois comentários ao texto de Porfírio. O primeiro deles é fundamentado na tradução de Mário Vitorino, o segundo é feito a partir da sua própria versão. Utilizamos este último para expor o pensamento de Boécio sobre os universais.

<sup>322</sup> Tradução nossa de: “les genres et les espèces n’existent pas séparément, telles les Idées de Platon, mais ils peuvent être séparés des corps et du sensible par la pensée.” Em: LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 130.

<sup>323</sup> BOÉCIO, Anício Mânlio Severino. Segundo Comentário sobre a Isagoge de Porfírio, I, 11. Tradução publicada em: MORTARI, Cezar A.; QUERIQUELLI, Luiz Henrique, Anício Mânlio Severino Boécio: De seu Segundo Comentário sobre a Isagoge de Porfírio, **Cadernos de Tradução**, v. 43, n. 1, p. 1–16, 2023, p. 12.

Os universais estão, portanto, presentes em cada indivíduo, que, dotado de uma natureza formal, comporta elementos conceitualmente diversos, apreensíveis somente pelo poder de separação do intelecto:

Pois não está excluído que duas coisas que estejam no mesmo sujeito sejam conceitualmente diversas, como uma linha convexa e uma côncava. [...] Assim também é para gêneros e espécies um só, de fato, é o sujeito. Mas é universal de um modo, quando é pensado, e singular de outro, quando é percebido pelos sentidos nas coisas nas quais tem o seu ser<sup>324</sup>.

Este argumento, segundo o qual somente a mente é capaz de separar aquilo que está composto – abstração ou *abstractio* –, desvelando cada um dos predicáveis presentes nos indivíduos, é amplamente empregado na Idade Média. Ele decorre da lógica dos modos de ser da ontologia clássica, na qual o ser pode ser dito de várias maneiras, mesmo que o indivíduo seja singular. De fato, o comentário de Boécio é talvez a primeira grande resposta às indagações de Porfírio que os medievais conhecem e assumem. Não por acaso, Pedro Abelardo, ainda que muito posterior, acompanha *pari passu* a obra boeciana para construir sua *Logica ingredientibus*<sup>325</sup>.

A tradição historiográfica costuma situar o século XII como o marco inicial da querela dos universais<sup>326</sup>. Certamente, Abelardo destaca-se como um dos autores – se não o autor – mais polêmicos da filosofia latina desse período, inclusive devido à sua leitura subversiva sobre o problema dos universais. Em meio a discussões ainda incipientes sobre os problemas levantados na *Isagoge*, Abelardo confronta duas posições de alguns de seus

<sup>324</sup> BOÉCIO, Anício Mânlio Severino. Segundo Comentário sobre a Isagoge de Porfírio, I, 11. Tradução publicada em: *Ibid.*, p. 15.

<sup>325</sup> As citações e diálogos com as posições boecianas vão do início ao fim do livro, tanto para reafirmar quanto para confrontar as lições de Boécio.

<sup>326</sup> Conforme explica Libera: “Todos os historiadores estão de acordo em dizer que no século XII a disputa sobre os universais verdadeiramente eclodiu no Ocidente. É nesta época, de fato, que a historiografia situa, em torno das figuras carismáticas de Roscelino de Compiègne e Pedro Abelardo, o aparecimento do nominalismo como doutrina sobre os universais. Mas é também, e sobretudo, porque foi nesta época que apareceram os termos latinos *Nominales* e *Reales* para descrever os supostos campos presentes.” Tradução de: “Tous les historiens s'accordent à dire que c'est au XIIe siècle que la querelle des universaux a véritablement éclaté en Occident. C'est a cette époque, en effet, que l'historiographie situe, autour des figures charismatiques de Roscelin de Compiègne et de Pierre Abélard, l'apparition du nominalisme comme doctrine d'ensemble sur les universaux. Mais c'est aussi, et surtout, parce que c'est a cette époque qu'apparaissent les termes latins *Nominales* et *Reales* pour décrire les camps supposés en présence” LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 132.

mestres: o vocalismo de Roscelino, para quem os universais não passam de vozes, e o realismo de Guilherme de Champeaux, segundo o qual os universais são uma matéria comum às espécies ou aos indivíduos<sup>327</sup>. O resultado dessa empreitada de Abelardo é amplamente considerado o marco inaugural da querela dos universais.

Abelardo utiliza diversos argumentos para refutar o realismo. Entre eles, destaca-se a crítica à violação do princípio da não contradição. Para Abelardo, o realismo ignora esse princípio ao postular que o mesmo indivíduo pode portar determinações contraditórias, como racional e irracional, ao participar de gêneros que incluem diferenças específicas em contradição. Este é o cerne do famoso exemplo que compara Sócrates ao cavalo Burnellus, presente em sua *Logica ingredientibus*. Tanto o cavalo quanto o homem participam do gênero animal, que, por sua vez, suporta a contradição nas diferenças "racional" e "irracional"<sup>328</sup>.

Segundo Alain de Libera, as doutrinas realistas vigentes até então são rejeitadas, pois: “Para Abelardo, uma coisa é uma ‘essência inteiramente igual’, absolutamente idêntica a si mesma e absolutamente ‘separada’ de tudo o que não é ela; em uma palavra, é uma coisa singular, que é ‘ela mesma’, ‘em si mesma’ e ‘não pode estar em outra coisa’.”<sup>329</sup>

A solução proposta por Abelardo para os predicáveis é o estatuto – motivo pelo qual alguns autores o colocam como estatutalista ou apenas não-realista<sup>330</sup>. Conforme argumenta, apesar de separadas e individuais, há uma indispensável conveniência das

---

<sup>327</sup> Sobre o tema. C.f. LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 321–322.

<sup>328</sup> Conforme postula Abelardo: “[...] se essencialmente o mesmo, embora marcado por diversas formas, existe nos singulares, é necessário que a substância que é afetada por estas formas seja a que é marcada por aquelas, de tal modo que o animal formado pela racionalidade é o animal formado pela irracionalidade e, assim, o animal racional é o animal irracional e, desse modo, os contrários estariam presentes simultaneamente no mesmo; ou melhor, já não seriam de modo algum contrários, quando se encontram, ao mesmo tempo, em absolutamente a mesma essência”. Vale ressaltar que este não é seu único argumento. De fato, a obra contempla diversas contestações aos realismos. *Logica ingredientibus*, p. 11-12. Disponível em: ABELARDO, Pedro, **Lógica Para Principiantes**, [s.l.]: Editora Unesp, 2006. p.57

<sup>329</sup> Tradução de: “Pour Abélard, une chose est une « essence entièrement la même », absolument identique à elle-même et absolument « séparée » de tout ce qui n’est pas elle; d’un mot, c’est une chose singulière, qui est « elle-même », « en soi » et « ne peut être en rien d’autre ».” Em: LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 152.

<sup>330</sup> Alguns autores definem a teoria de Abelardo como “não realismo”, evitando os problemas do emprego “nominalismo” no sentido moderno. É o caso de Alain de Libera. *Ibid.*, p. 323; Sobre os problemas do termo nominalismo. C.f. LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 132–141.

coisas naquilo que elas são. Com efeito, as coisas se combinam encontrando-se nos universais. Como postula Abelardo:

Cada um dos homens, distintos uns dos outros, embora difiram tanto pelas próprias essências quanto pelas formas se reúnem nisto que são os homens. Não digo no homem, já que nenhuma coisa é homem exceto uma coisa distinta, mas no ser homem. Ora, ser homem não é homem ou coisa alguma [...] Chamamos de estado de homem o próprio ser do homem, que não é uma coisa e que também denominamos causa comum da imposição do nome a cada um, conforme eles próprios se reúnem uns com os outros<sup>331</sup>.

Assim, como leciona Libera sobre o pensamento de Abelardo:

Há pois uma coerência ontológica do mundo, garantida por uma certa realidade das espécies e dos gêneros. Essa realidade, todavia, não é a de uma coisa. Aquilo em que se encontram os homens individuais, o *esse hominem*, não tem mais realidade que aquilo em que se encontram as coisas animadas (cavalo ou asno) que não são homens: é um estatuto (*status*) que tem uma mobilidade ontológica particular. Não é nada (*nihil*), mas também não é nenhuma coisa (*nulla res*)<sup>332</sup>.

Portanto, é por meio dessa crítica mais refinada e inovadora ao realismo que Abelardo dá novo fôlego às teorizações medievais – é considerado, por muitos, o pai do nominalismo, antecipando construções que culminaram em Guilherme de Ockham<sup>333</sup>. Diferentemente do frágil vocalismo de Roscelino, sua teoria amplia a profundidade do debate e funda a escola dos *nominales*, que se oporá à escola dos *reales*. Dessa forma, começam a delinear-se, ainda que de maneira incipiente, as duas vertentes clássicas que orientam as narrativas da história da filosofia medieval: os nominalistas, que sustentam

<sup>331</sup> *Logica ingredientibus*, p. 19-20. Disponível em: ABELARDO, **Lógica Para Principiantes**, p. 72–73.

<sup>332</sup> LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 324.

<sup>333</sup> Existem, entretanto, diferenças muito marcantes entre os dois autores. Vale ressaltar que Abelardo, no século XII, é um dos precursores da querela dos universais, escreve com pouquíssimas fontes aristotélicas. Ockham, por outro lado, encontra outro ambiente e outras discussões no século XIV. O realismo que o frade franciscano enfrenta é muito mais sofisticado e robusto. Com efeito, Abelardo deve ser de fato tomado como precursor da escola dos *nominales*, mas o nominalismo tal como compreendido a partir de Guilherme de Ockham é significativamente distinto, ainda que remontando em alguma medida as teorias de Abelardo. A conexão e diferença entre os dois autores é sintetizada no seguinte artigo. C.f. HAMELIN, Guy; MAIA, Danilo Luiz Silva, Nominalism and Semantics in Abelard and Ockham, **Logica Universalis**, v. 9, n. 2, p. 155–180, 2015.

que os termos podem ser multiplicados sem corresponder a realidades concretas; e, em contrapartida, os realistas, que defendem que cada termo possui correspondência com entidades reais, ainda que apenas formais e incorpóreas<sup>334</sup>.

Após Abelardo e a consolidação dessas duas vertentes, o debate se intensifica com a recepção de novas fontes de estudo, especialmente pela tradução de textos de comentadores islâmicos e pela completa coleção do *Organon* aristotélico. O pensamento, antes sustentado por textos esparsos da tradição latina, passa agora a contar com uma ampla gama de novas discussões e materiais<sup>335</sup>.

---

<sup>334</sup> Como foi destacado anteriormente, diversas formas e marcos metodológicos para as abordagens históricas desta disputa são possíveis. Para organizar os intelectuais medievais a partir de suas posições, foram criados infundáveis agrupamentos e esquemas – que, via de regra, não possuem correspondência com o léxico empregado no medievo. No manual de história da filosofia de Giovanni Reale encontra-se, por exemplo, um esquema de divisão dos autores medievais em quatro posições: Realismo exagerado, realismo moderado, nominalismo e conceitualismo. Esse esquema é descrito resumidamente em: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario, **Historia da Filosofia: Patristica E Escolastica**, v. 2, [s.l.]: Paulus Editora, 2022, p. 171. Outros autores optam por divisões mais simples, como é o caso de Claude Panaccio, que assume tão somente a dicotomia nominalismo e realismo. Mas essas diferentes posições e repartições propostas pelos historiadores nem sempre significam oposições, são apenas chaves de leituras distintas. Adota-se como marco teórico deste texto a segunda posição, proposta por Panaccio e embasada em um breve documento do século XV, conhecido como *Defesa do Nominalismo*. Nele, um grupo de filósofos parisienses reage ao decreto do rei Luís XI, que proibia o ensino do nominalismo — doutrina que o próprio monarca atribuía a Guilherme de Ockham. Cabe destacar que Ockham nunca empregou os termos *nominalista* ou *nominales*, pois já estavam em desuso em sua época. Conforme a literalidade do documento, incluído no importante compilado de Thorndike: "Chamam-se nominalistas aqueles doutores que não multiplicam as coisas que são principalmente significadas por termos de acordo com a multiplicação de termos. Os realistas, por outro lado, são aqueles que afirmam que as coisas se multiplicam com a multiplicação dos termos. [...] Entre os nominalistas, diz-se que o primeiro a ser condenado foi Guilherme de Ockham." Tradução de: "Those doctors are called nominalists who do not multiply things that are principally signified by terms according to the multiplication of terms. Realists, on the other hand, are those who contend that things are multiplied with the multiplication of terms. [...] Among the nominalists the first to be condemned is said to have been William Ockham. Defense of Nominalism. Em: THORNDIKE, Lynn (Org.), **University Records and Life in the Middle Ages**, [s.l.]: Oxford University Press, 1944, p. 355-356. Vale dizer que o documento ainda acrescenta uma outra característica: "Além disso, nominalistas são chamados aqueles que aplicam diligência e estudam para conhecer todas as propriedades dos termos dos quais dependem a verdade e a falsidade do discurso, e sem os quais não pode haver julgamento perfeito da verdade e da falsidade das proposições." Nada obstante, essa segunda característica, como bem aponta Panaccio, parece ser mais uma consequência da posição nominalista do que a sua essência. De fato, uma vez que o vínculo ontológico entre as coisas resta desfeito, o que resta é apenas a lógica dos termos. Tradução de: "Also, nominalists are called those who apply diligence and study to know all the properties of terms from which depend the truth and falsity of speech, and without which there can be no perfect judgment of the truth and falsity of propositions." Sobre essa questão. C.f. PANACCIO, **Ockham's nominalism**, p. 12–13.

<sup>335</sup> Conforme a métrica estabelecida por De Rijk, os intelectuais medievais da querela dos universais podem ser agrupados em quatro blocos historicamente divididos. São eles: 1) *Logica vetus*, comum no século XII, é composta pelos comentários medievais realizados com base no *Categorias* e do *Da Interpretação* de Aristóteles (únicos textos do *Organon* disponíveis no século XII e início do XIII), além do *Isagoge* de Porfírio e os comentários de Boécio. 2) *Logica nova*, composta pela totalidade do *Organon*, com o acréscimo dos analíticos (primeiros e segundos), tópicos e dos elencos sofisticos de Aristóteles. 3) *Logica antiqua* ou *antiquorum*, termo empregado já no fim do século XIII e início do XIV para indicar o

Portanto, ao alcançar os franciscanos dos séculos XIII e XIV, a querela dos universais adquire novos patamares, fontes e níveis de discussão. Este é o momento de apogeu do debate, que aprofunda e refina os dilemas e as vertentes construídas desde o tempo de Abelardo.

No contexto da escola franciscana, embora o tema também possa ser extraído dos textos de Boaventura, é Roger Bacon<sup>336</sup>, segundo Ghisalberti, o primeiro autor fundamental a consolidar as teses características dessa tradição. Ele antecipa, inclusive, Duns Scotus no que concerne à querela dos universais, especialmente no que diz respeito à cognoscibilidade do indivíduo enquanto tal e ao primado ontológico do particular sobre o universal, elementos que pavimentam a construção de uma posição nominalista<sup>337</sup>.

Como sintetiza John Lunch:

---

composto da *Logica nova* e da *Logica vetus* 4) Por fim, a *Logica moderna* ou *modernorum*, corresponde ao momento onde os elementos da lógica medieval não podem ser encontrados em discussões dos textos precedentes, isto é, na *Logica antiqua*. A concepção de lógica modernorum também sofre alterações em seu emprego. Vale lembrar que o termo “moderni” deve ser compreendido como “recente”, “atual”. De modo que, se inicialmente, no fim do século XIII, a lógica modernorum é atribuída a aqueles que discutem as propriedades dos termos, nos tempos de Guilherme de Ockham em diante, ela será empregada quase como um sinônimo de nominalista. Por conta disso, alguns autores (Libera na história da filosofia e Villey na história do direito, dentre outros) compreendem que Ockham é o principal agente da “via moderna”. Sobre todas as terminologias e os momentos da querela, vale consultar a importante obra de De Rijk, especialmente em seu primeiro capítulo: DE RIJK, **Logica Modernorum: a contribution to the history of early terminist logic**, Netherlands: Royal VanGorcum, 1962, p. 13–23; Sobre a posição Ockham e a via moderna em Libera e Villey VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, p. 225–234; LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 430–431.

<sup>336</sup> Roger Bacon, também conhecido como Doutor Admirável (*Doctor Mirabilis*), nasceu entre 1210 e 1215 em um condado no sudoeste da Inglaterra. Existem inúmeras dúvidas a respeito de sua vida e obras. O frade Roger Bacon envolveu-se em diversas polêmicas ao longo de sua trajetória e foi agraciado com uma longevidade incomum para a época, o que torna a pesquisa sobre sua vida mais desafiadora. Acredita-se que tenha ingressado na Ordem Franciscana entre 1240 e 1247. Bacon estudou na Universidade de Oxford, onde foi orientado pelo influente teólogo e cientista Robert de Grosseteste. Apesar de sua forte ligação com Oxford, Bacon também teve passagens pela Universidade de Paris, o que sugere um profundo conhecimento das tradições acadêmicas de ambas as instituições. Sua carreira foi majoritariamente dedicada ao estudo da linguagem e das ciências. Em 1257, enquanto Boaventura estava como superior-geral da Ordem Franciscana, Bacon foi retirado de Oxford e levado para Paris, onde seguiu seus escritos, mas provavelmente sob supervisão - para alguns, mesmo antes dessa data Roger Bacon já frequentava Paris. Em 1274, sob a liderança de Jerônimo de Ascoli, sucessor de Boaventura, Bacon foi condenado e aprisionado. Faleceu entre 1292 e 1294. Entre suas obras, destaca-se a *Opus Majus*, escrita a pedido do Papa Clemente IV e concluída em 1266. A obra, dividida em sete partes, é acompanhada pela introdução *Opus Tertium* e pelo suplemento *Opus Minus*. Para informações mais detalhadas, C.f. BRIDGES, John Henry, **The Life and Work of Roger Bacon: an introduction to the opus majus**, London: Williams and Norgate, 1914, p. 5–41; MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 107–110.

<sup>337</sup> GHISALBERTI, Alexandre. *Lógica*. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 32–33. Pensamento que também é assumido por De Boni, no já citado artigo: DE BONI, Luis Alberto, *A escola Franciscana: De Boaventura a Ockham*, **Veritas (Porto Alegre)**

Os filósofos do último quarto do século XIII demonstraram uma preocupação crescente com coisas singulares concretas, uma preocupação que culminaria cinquenta anos depois no conceitualismo de Guilherme de Ockham com a negação de toda a realidade à universalidade. Essa tendência, tão característica da Escola Franciscana, parece ter sido inspirada pela *Communia Naturalium* de Roger Bacon, escrita por volta de 1268. Na opinião de Roger, a ênfase no universal em detrimento do singular tem sido a fonte de dificuldades no estudo da lógica, da ciência natural e da metafísica. Um único indivíduo vale mais do que todos os universais do mundo. A experiência testemunha que, em assuntos tão importantes como a aquisição de alimentos, roupas e outras necessidades, buscamos coisas singulares; os universais não são de forma alguma úteis. A teologia confirma isso. Deus não criou o mundo para o homem universal, mas para pessoas singulares; Ele redimiu indivíduos e preparou a bem-aventurança para eles. Obviamente, então, o particular tem primazia sobre o universal<sup>338</sup>.

A proposta de Roger Bacon está ancorada em preocupações mais profundas que permeiam seus escritos<sup>339</sup>. Amplamente exaltado por seu rigor científico, o frade é um crítico contundente do método de ensino e aprendizagem no Ocidente medieval, especialmente no campo da teologia. Segundo Gasquet, Bacon denuncia como um pecado capital da teologia “[...] o abandono prático do estudo científico das sagradas escrituras a favor do Livro das Sentenças de Pedro Lombardo, no qual se baseava então toda a formação teológica na Universidade de Paris”. Nesse sentido, complementa:

---

<sup>338</sup> Tradução de: “Philosophers in the last quarter of the thirteenth century showed an increasing concern for concrete singular things, a concern that would culminate fifty years later in the conceptualism of William Ockham with the denial of all reality to universality. This trend, so characteristic of the Franciscan School, seems to have been inspired by Roger Bacon’s *Communia Naturalium* written about 1268.1 In Roger’s opinion the emphasis on the universal at the expense of the singular has been the source of difficulties in the study of logic, of natural science, and of metaphysics. A single individual is worth more than all the universals in the world. Experience bears witness that in such important affairs as the acquisition of food, clothing, and other necessities, we search out singular things; universals are in no way helpful. Theology confirms this. God has not created the world for universal man but for singular persons; He has redeemed individuals and prepared beatitude for them. Obviously, then, the particular has a primacy over the universal.” LUNCH, John E., *The Knowledge of Singular Things According to Vital Du Four*, **Franciscan Studies**, v. 29, n. 1, p. 271–301, 1969, p. 271.

<sup>339</sup> Para abordar o tema dos universais em Roger Bacon, certamente a obra mais indicada é a *Suma Dialética*, compilada no volume XV da *Opera hactenus inédita Rogeri Bacon*, de R. Steele. Há também uma edição feita por Alain de Libera publicada em dois volumes. Nada obstante, as duas versões somente foram disponibilizadas em latim. Portanto, será utilizado como referência direta apenas a *Opus Majus*, texto mais conhecido, que será alicerçado também em bibliografias secundárias.

“Roger Bacon defende ‘um ensino mais completo e científico das sagradas escrituras’. Na sua opinião, havia uma necessidade imperiosa de uma mudança nesta matéria nas escolas da Universidade de Paris<sup>340</sup>.”

Sua busca, portanto, é por métodos mais eficazes tanto na interpretação do texto sagrado quanto no estudo da filosofia natural. Esse compromisso leva Bacon a tratar como fundamentais questões relacionadas à gramática, ao conhecimento de diversas línguas e à problemática das traduções<sup>341</sup>. Ele expressa essa preocupação ao afirmar:

Em primeiro lugar, há a gramática, desenvolvida nas línguas estrangeiras das quais brotou a sabedoria dos latinos. Pois é impossível para os latinos alcançar o que é necessário em assuntos divinos e humanos a não ser através do conhecimento de outras línguas [...]. Pois todo o texto sagrado foi extraído do grego e do hebraico, e a filosofia foi derivada dessas fontes e do árabe: mas é impossível que a qualidade peculiar de uma língua seja preservada noutra. Pois até os dialetos da mesma língua variam entre as diferentes secções, como se pode ver na língua gaulesa, que se divide em muitos dialetos entre os gauleses, picardos, normandos, borgonheses e outros. Uma expressão adequada e inteligível no dialeto dos Picardos está fora de lugar entre os Borgonheses, ou mesmo entre os seus vizinhos gauleses mais próximos; quanto mais isto será verdade entre diferentes línguas. [...] Portanto, nenhum latino será capaz de compreender como deveria a sabedoria da Sagrada Escritura e da filosofia, a menos que compreenda as línguas das quais foram traduzidas<sup>342</sup>.

---

<sup>340</sup> Tradução de: “[...] the practical abandonment of the scientific study of the sacred Scriptures in favour of the Book of the Sentences of Peter the Lombard, upon which in the University of Paris all theological training was then based. [...] Roger Bacon pleaded for ‘a more thorough and scientific teaching of the Holy Scripture.’ In his opinion there was an imperative need for a change in this matter in the schools of the Paris University.” Gasquet, C. Roger Bacon and the Latin Vulgate. Em: LITTLE, A.G (Org.), **Roger Bacon Essays**, [s.l.]: Oxford University Press, 2009;. Segundo Gilson, Roger Bacon defende que: "A primeira condição para fazer progredir a filosofia é desembaraçá-la dos entraves que detêm seu desenvolvimento. Uma das mais funestas é a supertição da autoridade, e nunca essa supertição foi mais difundida do que entre os contemporâneos de Bacon [...] Se ele faz ataques personalizados, não é por amor à disputa, mas para o maior bem da verdade e da Igreja." GILSON, Etienne Henry, **A filosofia na Idade média**, São Paulo: Martins Fontes, 2013, p. 594.

<sup>341</sup> Bacon abre sua obra mestra, o *Opus Majus*, com um capítulo inteiro dedicado as causas dos erros a respeito das sagradas escrituras. C.f. *Opus Majus, pars prima*. Disponível em: BACON, Roger, **The Opus Majus**, London: University of Pennsylvania Press, 1928, p. 3–35. Vale ressaltar também a crítica de Roger Bacon a uma possível tradução da bíblia que circulava em Paris. Sobre o tema C.f. LIGHT, Laura, Roger Bacon and the Origin of the Paris Bible, **Revue Bénédictine**, v. 111, n. 3–4, p. 483–507, 2001.

<sup>342</sup> Tradução de: First, there is grammar, developed in the foreign tongues from which the wisdom of the Latins has sprung. For it is impossible for the Latins to reach what is necessary in matters divine and human except through the knowledge of other languages, [...]. For the whole sacred text has been drawn

Além da necessidade do conhecimento de diversas línguas, essencial para evitar erros de interpretação, Bacon deposita suas esperanças na matemática como base para a construção de uma ciência rigorosa das sagradas escrituras. Com efeito, no campo interpretativo, a lógica é indispensável, pois ela é nutrida e fundamentada pelas razões matemáticas. De fato, toda predicação depende primordialmente da categoria da quantidade, que é objeto de estudo da matemática; por isso, toda a forma da lógica está ancorada nessa disciplina<sup>343</sup>.

Como mencionado anteriormente, a grande inovação de Roger Bacon no contexto de seu tempo é a defesa de que o conhecimento genuíno ocorre por meio da experiência das coisas individuais captadas pelos sentidos – esse princípio, contudo, não exclui que o raciocínio também possa gerar conhecimentos incertos, mas necessários. Nesse sentido: “Bacon se afastou da concepção aristotélica de ciência, que se baseava no universal, e se voltou para uma nova ciência baseada na experiência e na intuição do singular.<sup>344</sup>” Como sintetiza o próprio *Doctor mirabilis*:

[...] há dois modos de adquirir conhecimento, a saber, pelo raciocínio e pela experiência. O raciocínio nos leva a uma conclusão e nos faz concordar com a

---

from the Greek and Hebrew, and philosophy has been derived from these sources and from Arabic: but it is impossible that the peculiar quality of one language should be preserved in another. For even dialects of the same tongue vary among different sections, as is clear from the Gallic language, which is divided into many dialects among the Gauls, Picards, Normans, Burgundians, and others. A fitting and intelligible expression in the dialect of the Picards is out of place among the Burgundians, nay, among their nearer Gallic neighbors; how much more then will this be true as between different languages. Therefore an excellent piece of work in one language cannot be transferred into another as regards the peculiar quality that it possessed in the former. [...] Therefore no Latin will be able to understand as he should the wisdom of the sacred Scripture and of philosophy, unless he understands the languages from which they were translated. *Opus Majus, pars tertius, cap. I.* Disponível em: *Ibid.*, p. 75–76.

<sup>343</sup> GHISALBERTI, Alexandre. Lógica. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 34; De fato, a maior parte de sua *Opus Majus*, a *pars quarta*, é dedicada à matemática. Bloco onde também se encontram as discussões sobre lógica, conforme o frade descreve no cap. I. BACON, **The Opus Majus**, p. 116–418.

<sup>344</sup> Tradução de: Bacon se separa de la concepción de la ciencia aristotélica, que se apoya sobre el universal, y se vuelca hacia una nueva ciencia fundada sobre la experiencia y sobre la intuición del singular. MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 127–128 O autor ainda complementa: "Por outro lado, Bacon passou de uma concepção platônica e teológica da ciência para uma interpretação experimental e positiva do conhecimento particular e sistemático. Para isso, ele usa a matemática como um meio indispensável, já que a matemática é a porta de entrada para as outras ciências". Tradução de: “Por outra parte, Bacon pasa de una concepción platónica y teológica de la ciencia a una interpretación experimental y positiva del saber particular y sistemático. Para ello se sirve de las matemáticas como medio imprescindible, pues ellas son la puerta de las demás ciencias.”

conclusão, mas não torna a conclusão certa, nem remove a dúvida de modo que a mente possa descansar na intuição da verdade, a menos que a mente a descubra pelo caminho da experiência; uma vez que muitos têm os argumentos relacionados ao que pode ser conhecido, mas, por falta de experiência, negligenciam os argumentos e não evitam o que é prejudicial nem seguem o que é bom. Pois se um homem que nunca viu o fogo provasse, por meio de raciocínio adequado, que o fogo queima, fere e destrói as coisas, sua mente não ficaria satisfeita com isso, nem ele evitaria o fogo, até que colocasse sua mão ou alguma substância combustível no fogo, para que pudesse provar por experiência o que o raciocínio ensinava. Mas quando ele tem a experiência real da combustão, sua mente se torna segura e descansa na plena luz da verdade. Portanto, o raciocínio não é suficiente, mas a experiência sim<sup>345</sup>.

O raciocínio, em sua fragilidade, é compelido a deter-se nos aspectos que revelam a natureza universal das coisas. Ele retém das sensações apenas percepções mais gerais e confusas, exigindo um grande esforço para conhecer verdadeiramente os seres singulares — tarefa muitas vezes impossível. O sentido, por outro lado, revela a natureza particular e concreta da realidade, ou seja, aquilo que a coisa efetivamente é<sup>346</sup>.

Em suma, na tarefa do conhecimento, o primordial é buscarmos a observação empírica e direta. É necessário sentir o indivíduo e, em seguida, por meio de um processo de abstração, o entendimento alcança o universal. Assim, ainda que de modo incerto, as diversas observações do mundo sensível são reunidas sob a forma de um sinal, que, num segundo momento, ao ser levado ao âmbito do discurso e do conhecimento,

---

<sup>345</sup> Tradução de: "For there are two modes of acquiring knowledge, namely, by reasoning and experience. Reasoning draws a conclusion and makes us grant the conclusion, but does not make the conclusion certain, nor does it remove doubt so that the mind may rest on the intuition of truth, unless the mind discovers it by the path of experience; since many have the arguments relating to what can be known, but because they lack experience they neglect the arguments, and neither avoid what is harmful nor follow what is good. For if a man who has never seen fire should prove by adequate reasoning that fire burns and injures things and destroys them, his mind would not be satisfied thereby, nor would he avoid fire, until he placed his hand or some combustible substance in the fire, so that he might prove by experience that which reasoning taught. But when he has had actual experience of combustion his mind is made certain and rests in the full light of truth. Therefore reasoning does not suffice, but experience does." Bacon, Roger. *Opus Majus, pars sextus*, cap. I. Disponível em: BACON, **The Opus Majus**, p. 583.

<sup>346</sup> Ghisalberti, Alexandre. *Lógica*. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 33–35.

transforma-se em um predicável atrelado ao singular. Como sintetiza Ghisalberti: “no singular sente-se o universal, e no universal conhece-se o singular, inseparavelmente<sup>347</sup>.”

Essa reforma do saber, conduzida pela epistemologia e lógica desejadas por Bacon, influencia diretamente Duns Scotus. Como já discutido, Scotus também assume a primazia do indivíduo, centralizando sua teoria na *hecceidade*. Resta, então, investigar como o Doutor Sutil torna possível o conhecimento dos universais, conforme a questão levantada por Porfírio. Para isso, é preciso mais uma vez retornar à base da ontologia scotista: a natureza comum.

Dotada de sua neutralidade, a natureza comum pode ser incidida por diferentes “modos de ser”, inclusive os dos universais. No entanto, estes só podem ser extraídos por meio da abstração fornecida pela inteligência. Isso ocorre porque os universais estão nos indivíduos junto à natureza única que foi contraída em sua individualidade. Para Scotus, os predicáveis não são realmente distintos dos indivíduos — sem os quais não poderiam existir —, mas podem ser formalmente distinguidos. Assim, quando o intelecto abstrativo entra em contato com o objeto individual, o ser humano é capaz de extrair os universais. Trata-se de um concurso entre o objeto do conhecimento, com seus modos de ser, e o intelecto humano, que primeiro apreende intuitivamente, fazendo distinções reais e, em seguida, o compreende abstrativamente<sup>348</sup>.

Para alguns, essa posição de Scotus representa uma forma de realismo, ainda que moderado ou sutil, justificando assim sua célebre alcunha de Doutor Sutil. Independentemente de classificações, mesmo que de forma mitigada, persiste um vínculo entre os termos universais e a realidade. Esse vínculo parece ser um dos pontos de crítica e partida para Guilherme de Ockham. Nestes termos, o próprio *Venerabilis Inceptor* compreende o pensamento de Scotus e introduz sua objeção:

---

<sup>347</sup> *Ibid.* Com efeito, Roger Bacon já antecipa um dos pontos fundamentais da linguagem mental de Ockham ao postular a anterioridade e naturalidade da formação mental da proposição frente ao discurso e a escrita. Sobre este ponto, sintetizam Rosier e Libera: “Como Bacon entende, a *generatio sermonis* não é simplesmente a realização verbal de uma sentença, mas toda uma sequência de atos que começa com a formação mental de uma proposição e termina com a expressão vocal de um enunciado”. Tradução de: “telle que l’entend Bacon, la *generatio sermonis* n’est pas la simple réalisation verbale d’une phrase, mais l’ensemble d’une séquence d’actes partant de la formation mentale d’une proposition pour aboutir à l’expression vocale d’un énoncé.” ROSIER-CATACH, Irène; DE LIBÉRA, Alain, *Intention de signifier et engendrement du discours chez Roger Bacon*, **Histoire Épistémologie Langage**, v. 8, n. 2, p. 63–79, 1986.

<sup>348</sup> LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 330–332; FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Teoria do conhecimento. Em MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 83–85.

Embora a muitos seja claro que o universal não é uma substância exterior à alma, existente nos indivíduos e deles realmente distinta, parece, todavia, a alguns que o universal existe de algum modo fora da alma nos indivíduos, não, porém, distinto realmente deles, mas apenas formalmente. Assim, dizem que em Sócrates existe uma natureza humana, contraída em Sócrates por uma diferença individual, que não se distingue daquela natureza realmente, mas formalmente. Assim, não são duas coisas, uma, todavia, não é formalmente a outra<sup>349</sup>.

A contestação de Guilherme de Ockham baseia-se em um argumento simples: o singular é autossuficiente, nada pode ser-lhe acrescentado, e tudo o que é distinto é sempre realmente distinto. Dessa forma, conclui-se que não há unidade na natureza comum, seja ela real ou formal; toda realidade é, em última análise, singular. Assim, sintetiza Ockham:

Cumpre dizer, portanto, que nas criaturas não há tal distinção formal, mas todas as [coisas] que nas criaturas são distintas são realmente distintas, e são coisas distintas [...] E por isso, devemos dizer com os filósofos que na substância particular nada é, de fato, substancial, senão a forma particular e a matéria particular, ou algo composto delas. E, portanto, não se deve imaginar que em Sócrates haja uma humanidade ou uma natureza humana, distinta de qualquer modo de Sócrates, a que se acrescenta uma diferença individual que contrai aquela natureza, mas o que quer que possa ser imaginado como substancial existente em Sócrates, ou é matéria particular, ou a forma particular ou algo compostos destas<sup>350</sup>.

Com essa crítica, Ockham rejeita tanto o realismo sutil de Scotus quanto às teorias anteriores, propondo uma ruptura mais radical ao afirmar que os universais não possuem existência própria, nem mesmo formal. Logo, tudo aquilo que está fora da alma é singular.

---

<sup>349</sup> SL, I, 16. Disponível em: OCKHAM, Guilherme de, **Lógica dos Termos**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 165–166.

<sup>350</sup> SL, I, 16. Disponível em: *Ibid.*, p. 168.

Contra a sutileza de Scotus, Ockham é direto: esse é o único “modo de ser” das coisas<sup>351</sup>. Segundo aponta Merino:

A singularidade, então, é a característica fundamental do ser, daquele ser último, exterior, que não é um sinal e se refere apenas a si mesmo. Esse é o objeto adequado e verdadeiro de uma possível ontologia. A tese de que “cada coisa fora do espírito é realmente singular e una em número” é fundacional e não pode ser demonstrada, mas apenas mostrada. Essa singularidade é imediata, evidente e não é derivável nem demonstrável. A singularidade é o modo mais radical de ser da entidade. É seu modo de ser<sup>352</sup>.

Assim, toda a discussão ockhamiana parte do indivíduo, despojado de natureza comum ou qualquer outra realidade compartilhada. Nesse sentido, a individuação para Ockham constitui um pseudo-problema: a individualidade é simplesmente constatada, não demonstrada. Se todas as coisas são individuais, o desafio passa a ser esclarecer o caminho que leva ao universal. Para tanto, é necessário, antes de mais nada, compreender o que Ockham entende por indivíduo, essa única entidade dotada de existência real. Como expressa o *Venerabilis Inceptor*:

Para o lógico, indivíduo é tomado de três modos. De fato, de um primeiro modo, diz-se indivíduo aquilo que é uma coisa em número e não muitas, e, assim, pode-se conceder que qualquer universal é um indivíduo. Diferentemente diz-se indivíduo a coisa fora da alma, que é uma e não muitas, nem é signo de algo; e assim, qualquer substância é um indivíduo. De um terceiro modo, diz-se indivíduo o signo próprio a uma [coisa] só, que é chamado de termo discreto<sup>353</sup>.

<sup>351</sup> Para uma exposição desta contestação ao pensamento Scotista. C.f LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 85–88.

<sup>352</sup> Tradução de: “La singularidad, pues, es la característica fundamental del ser, de ese ser último, exterior, que no es signo y no remite sino a sí mismo. Ese es el objeto propio y verdadero de una ontología posible. La tesis de que «toda cosa fuera del espíritu es realmente singular y una en número» es fundacional y no puede ser demostrada, sino mostrada. Esa singularidad es inmediata, evidente y no es derivable ni demostrable. La singularidad es el modo más radical de ser del ente. Es su modo de ser.” MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 290.

<sup>353</sup> SL, I, 19. Disponível em: OCKHAM, **Lógica dos Termos**, p. 177–178; Há também uma redação semelhante dada na Quodl, q 12. citada por Cláudio Lottermann: “Singular e indivíduo são tomados de três modos: em um modo, é chamado singular aquilo que é numericamente uma e não várias; em um outro modo é chamado singular uma coisa fora da alma, que é uma coisa e não várias, nem é signo de algo; no terceiro modo é chamado singular o signo próprio de uma coisa, o qual também é denominado de termo discreto.” Disponível em: LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 29.

Ockham parte de uma definição *nominal*, segundo a qual o indivíduo é uma única coisa, e não várias. A partir dessa premissa, formula a definição *ontológica*, que estabelece o indivíduo como a coisa numericamente una e, frise-se, situada fora da mente humana e sem ser signo de qualquer outra coisa. Finalmente, em estreita relação com a definição anterior, propõe o conceito *semiológico*, onde o indivíduo é o signo próprio dessa coisa que está fora da mente<sup>354</sup>.

Nessas duas últimas definições encontra-se uma divisão essencial no pensamento ockhamiano: é preciso distinguir dois momentos fundamentais. Primeiro, o indivíduo ontológico, que existe fora da mente, como parte da realidade. Segundo, o indivíduo na mente, que é apenas um signo dessa realidade ontológica. Como observa Lottermann: “[...] na filosofia de Ockham, existe um modo de ser dos entes e um outro modo de dizê-los, de expressá-los. Esses dois âmbitos são bem separados e não podem ser confundidos e misturados.”<sup>355</sup>

Como já salientado, para Ockham, toda a realidade ontológica é composta exclusivamente de indivíduos: “qualquer substância é individual.” Essa é a concepção central à sua crítica a Scotus, sendo aplicada à realidade extramental.

A partir da ontologia singular, a linha é transposta ao discurso do singular. O signo próprio, conforme a definição semiológica, pode ser expresso de três modos, conhecidos como “termos discretos”: através do nome próprio, Sócrates ou Platão; através de pronomes demonstrativos “este”, “esta”; através do pronome demonstrativo mais um termo comum, “este homem”, “esta pedra”. Em síntese, o signo próprio é a representação de uma coisa fora da mente, ou seja, um reflexo da realidade ontológica articulado em forma de conceito<sup>356</sup>. Esses signos se colocam naturalmente no lugar das coisas na mente, supondo diretamente por elas.

É a partir dessa construção semiológica que Ockham redireciona a discussão dos universais para a linguagem mental. Na perspectiva ockhamiana, um sinal é simplesmente aquilo que significa outra coisa, ou seja, aquilo que se coloca no lugar de algo. Nesse

---

<sup>354</sup> Para uma análise mais completa dessas três definições dadas por Ockham C.f. MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 280–290; LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 29–35.

<sup>355</sup> LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 35.

<sup>356</sup> SL, I, 19. Disponível em: OCKHAM, **Lógica dos Termos**, p. 177.

sentido, o sinal reflete a capacidade significativa dos termos, que representam diretamente as coisas na linguagem mental.

O signo próprio, que naturalmente se direciona à mente, permite também a criação de signos convencionais, capazes de agrupar indivíduos serialmente. Assim, todo conhecimento é um sinal que importa e representa a coisa na linguagem mental. O conceito mental de primeira intenção é primordial no discurso, pois significa diretamente uma coisa natural, sem mediações. Esse conceito, que independe de convenções voluntárias, é formado a partir da categorização da sensibilidade, que reconhece uma coisa individual como sinal na mente.

Os outros dois níveis de discurso — oral e escrito — são construções convencionais, baseadas na vontade instituidora e sempre subordinadas ao conceito mental<sup>357</sup>. Essa capacidade significativa permite o agrupamento de indivíduos em pluralidades, pois, mesmo sendo singular, o sinal pode supor por muitos ao mesmo tempo<sup>358</sup>. Como afirma Ockham: “Cumpre dizer, portanto, que qualquer universal é uma coisa singular, e, por isso, não é universal senão pela significação porque é signo de muitas [coisas].”<sup>359</sup> Diante dessa construção, conclui Libera:

[...] na medida em que o significado foi diretamente atribuído em uma base primária aos próprios conceitos mentais, todo o edifício do realismo baseado na relação indireta das palavras faladas ou escritas com as coisas, por meio de uma entidade abstrata (conceito quiditativo), foi questionado. Da mesma forma, a doutrina dos universais de Ockham ocupou um lugar especial na alternativa ao realismo: ela era nominalista, na medida em que reduzia os universais a substantivos comuns, mas também era conceitualista, na medida em que esses

---

<sup>357</sup> OCKHAM, Guilherme de. Quodlib. IV, q. 35, a 1. Disponível em: SPADE, Paul Vincent, **History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts**, [s.l.: s.n.], 1995, p. 177 Como explica Ockham: [...] O nome mental [que é] apto a ser um extremo de uma proposição e a supor uma coisa que não é um sinal é chamado de primeira intenção.[...] E, assim, uma segunda intenção significa naturalmente as primeiras intenções, e pode supô-las em uma proposição, da mesma forma que uma primeira intenção significa naturalmente coisas externas e pode supô-las. Tradução de: “[...] mental name [that is] apt to be an extreme of a proposition and to supposit for a thing that is not a sign is called a first intention. [...] And so a second intention naturally signifies first intentions, and can supposit for them in a proposition, just as much as a first intention naturally signifies external things and can supposit for them.”

<sup>358</sup> GHISALBERTI, Alexandre. Lógica. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 47–48.

<sup>359</sup> OCKHAM, Guilherme de. SL, I-II, 14. Disponível em: OCKHAM, Guilherme de, **Lógica dos Termos**, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 160.

substantivos comuns eram conceitos ou, mais precisamente, um subconjunto de conceitos mentais - signos conceituais que não eram mais naturais, mas convencionais<sup>360</sup>.

Sendo assim, embora Ockham rejeite completamente a possibilidade de identificar os universais ontologicamente, ele preserva a universalidade da significação por meio da linguagem mental e de sua capacidade de supor pelas coisas. Em resumo, por meio de seu nominalismo conceitualista: “A universalidade não tem nenhuma correspondência na realidade, no sentido de que na natureza das coisas não há nada universal, nem em ato nem em potência, carácter que pode competir somente a termos mentais ou conceitos<sup>361</sup>”

A instituição do discurso, por meio de uma linguagem puramente mental, é o que permite agrupar sob um mesmo sinal, voluntariamente instituído, os muitos. Apenas os nomes instituídos pela mente possuem a capacidade de predicar de muitos; somente eles podem ser "um de todos" — os universais.

Com isso, não há mais necessidade de postular realidades intermediárias entre os sinais e as coisas, pois o sinal natural representa diretamente o indivíduo ao pensamento. A organização do conhecimento em predicáveis, por sua vez, ocorre pela concatenação dos sinais no discurso. Assim, a grande questão não é como as coisas se relacionam entre si, mas como os termos se relacionam entre si. Como sintetiza Merino:

Na perspectiva ockamista, o campo da ontologia se reduz à pura singularidade. A semiologia substitui a metafísica tradicional e todo o seu conteúdo se converte em signos. [...] A universalidade só é inteligível quando é signo. Na medida em que é um signo, o universal é um, mas só é universal por causa de sua significação. Somente a significação, na estrutura da semiologia, torna compatível a unidade do universal e a pluralidade de coisas que definem seu domínio de pertencimento, que é um campo de referência. Dessa forma, todos

---

<sup>360</sup> Tradução de: “[...] dans la mesure où la signification était directement attribuée à titre premier aux concepts mentaux eux-mêmes, c’est tout l’édifice du réalisme fondé sur la relation indirecte des mots parlés ou écrits aux choses, par l’intermédiaire d’une entité abstraite (concept quidditatif), qui était remis en cause. Par là même, la doctrine des universaux d’Occam prenait une place particulière dans l’alternative ouverte jusqu’alors face au réalisme: elle était nominaliste, dans la mesure où elle réduisait les universaux à des noms communs, mais elle était aussi bien conceptualiste, dans la mesure où ces noms communs, étaient des concepts, plus exactement un sous-ensemble des concepts mentaux - des signes conceptuels non plus naturels, mais conventionnels.” LIBERA, **La querelle des universaux**, p. 364.

<sup>361</sup> GHISALBERTI, Alexandre. Lógica. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 50.

os modos de ser de uma coisa universal podem ser apresentados e interpretados como modos de significação<sup>362</sup>.

Guilherme de Ockham, assim, abandona toda a discussão ontológica que o precedeu, esvaziando a metafísica construída pela filosofia ocidental. Não há mais ideia, no sentido platônico; não há mais substância, no sentido aristotélico; não há mais a ordem neoplatônica que estruturava o mundo medieval<sup>363</sup>. Trata-se de um programa de drástica redução da ontologia: só existem indivíduos. Por outro lado, é também um programa de ascensão gnosiológica, pois o real se torna diretamente acessível ao homem. Segundo Alain de Libera:

O conjunto produz uma doutrina empirista e antiplatônica, articulada sobre um realismo gnosiológico (o realismo no sentido moderno do termo, para qual o real é acessível cognoscível diretamente) e um antirealismo ontológico (o realismo no sentido medieval do termo, anterior ou posterior a Ockham que afirma a existência de coisas universais [...])<sup>364</sup>

A inovação de Ockham é grandiosa, mas o *Venerabilis Inceptor* não inaugura, por si só, uma nova era da filosofia; seu pensamento pode ser compreendido como algo mais preparatório – ou destrutivo. A navalha é sua ferramenta, e o esvaziamento do universo ontológico clássico, seu resultado. Contudo, desvinculado de sua ordem metafísica, o homem será conclamado a se refundar. Portanto, segundo Lima Vaz, acompanhado por Karine Salgado, é justamente a partir desses cortes que a modernidade assume a imperiosa tarefa de reconstruir a filosofia ocidental, agora centrada no sujeito<sup>365</sup>. Ainda

<sup>362</sup> Tradução de: “En la perspectiva occamista, el campo de la ontología se reduce a la pura singularidad. La semiología reemplaza la metafísica tradicional y todo su contenido se convierte en signos. [...] La universalidad sólo es inteligible en cuanto es signo. En tanto que ella es signo, el universal es uno, pero sólo es universal por su significación. Sólo la significación, en el marco de la semiología, hace compatible la unidad del universal y la pluralidad de cosas que definen su dominio de pertenencia, que es un campo de referencia. De esa manera todos los modos de ser de una cosa universal pueden ser presentados e interpretados como modos de significación.” MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 291.

<sup>363</sup> Como sintetiza Libera: "Várias fórmulas foram tentadas para qualificar a 'revolução ockaminana': desencantamento ontológico (R. Paqué), criticismo e ceticismo (K. Michalski), pansemiotismo (U. Eco)" LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 428.

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> SALGADO, Karine. Ainda a Modernidade? Em: SALGADO; HORTA (Orgs.), **Razão e poder**, p. 10; VAZ, Henrique Cláudio de Lima, **Escritos De Filosofia IV: Introdução a Etica Filosófica 1**, [s.l.]: Anas Edições Loyola, 2022, p. 269–272.

será necessário o *cogito* cartesiano para que uma nova metafísica e uma nova era da filosofia sejam plenamente consolidadas<sup>366</sup>. Entretanto, ao afirmar o valor primordial do indivíduo e rejeitar o cosmos como fundamento filosófico, a escola franciscana lavrou o terreno para o germinar do novo sujeito moderno, fundamento de toda a realidade.

Portanto, pode-se afirmar que a principal alteração promovida pelo franciscanismo na querela dos universais foi a ênfase no primado do indivíduo sobre o universal, consolidando essa perspectiva no campo da filosofia. Nesse sentido, Roger Bacon estabelece a primazia da cognoscibilidade do indivíduo por meio da experiência; Scotus, por sua vez, recorre à hecceidade para atribuir ao indivíduo um valor inestimável e primordial, sustentando que os universais são extraídos apenas por distinções formais; e, por fim, Guilherme de Ockham rejeita qualquer outra forma ontológica além do indivíduo, impulsionando significativamente esse processo.

Essa proposta filosófica de valorização do indivíduo, que vinha se construindo desde os primórdios da escola franciscana, é potencializada também em outras searas da interpretação dos frades. Portanto, além de romper com a rede do realismo medieval, o homem terá também sua liberdade de escolha e de construção de sua individualidade exaltada por meio da potencialização da faculdade da vontade.

---

<sup>366</sup> Compreende-se nesse sentido que a posição de Ockham é a “destruição da destruição” da metafísica tomástica do *esse*, mencionada por Padre Vaz. Scotus, articulando a univocidade do conceito de ser faz a primeira destruição, mas Guilherme de Ockham questiona a própria metafísica Scotista com seu nominalismo. Como resultado: “A história da nova metafísica prossegue entre querelas de escolas até a grande sistematização de F. Suárez, a refundação racionalista levada a cabo por Descartes, e seu desfecho na crítica kantiana.” VAZ, Henrique Cláudio de Lima, **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**, São Paulo: Edições Loyola, 1986, p. 165. Sobre a passagem para a filosofia do sujeito vale também C.f. SALGADO, Joaquim C., **A ideia de justiça no período clássico ou da metafísica do objeto: a igualdade**, Belo Horizonte: Del Rey, 2018, p. 243–249.

### 3.6 Liberdade e voluntarismo: a superação do primado do intelecto

*Nam neque ab illa creatura, quam praesciuit deus non solum peccaturam, sed etiam in peccandi uoluntate mansuram, abstinuit largitatem bonitatis suae, ut eam non conderet. Sicut enim melior est uel aberrans equus quam lapis propterea non oberrans quia proprio motu et sensu caret, ita est excellentior creatura quae libera uoluntate peccat quam quae propterea non peccat quia non habet liberam uoluntatem. Et sicut laudarem uinum in suo genere bonum in quo uino inebriatum hominem uituperarem, et tamen eundem hominem iam uituperatum et adhuc ebrium laudato illi uino de quo ebrius factus est anteponebam [...]*<sup>367</sup>.

Agostinho de Hipona, *De Libero Arbitrio* III, 5.

Para Michel Bastit, paralelamente ao programa do nominalismo medieval, há um conflito em relação à recepção de Aristóteles no que concerne ao papel da vontade. Dentro da perspectiva tomista, a inteligência ordena ao fim. No entanto, os doutores pertencentes à tradição franciscana, vinculados ao agostinianismo, apresentaram uma contestação influenciada pela teologia sobre a filosofia<sup>368</sup>. Segundo Bastit:

Especialmente, veremos desenvolver-se a ideia de uma oposição ao necessitarismo atribuído a Aristóteles do qual se torna necessário, na nova perspectiva da influência da teologia sobre a filosofia, libertar Deus e o sujeito

<sup>367</sup> "Deus não privou da largueza de sua bondade nem mesmo a criatura que previu que iria pecar e que persistiria nessa vontade. Por isso, a criou. Com efeito, tal como um cavalo errante é melhor que uma pedra que não erra por carecer de movimento próprio e sensação, assim também uma criatura que por sua livre vontade peca é melhor que aquela que não peca por não ter a vontade livre. E assim como eu louvaria um vinho bom em sua espécie, mas censuraria o homem que se inebriasse com ele, ainda assim, eu preferiria este mesmo homem, censurado e ainda ébrio, ao vinho louvado, por meio do qual ele se embriagou." Tradução de Bernardo Brandão. Disponível em: AGOSTINHO, Santo, **Sobre o livre-arbítrio**, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2021, p. 173.

<sup>368</sup> O autor narra o processo de condenação e contestação da doutrina tomista. Mostra ainda os primeiros passos de uma concepção que privilegia a vontade já na doutrina de Pedro Hispano. Ainda segundo Bastit, esses mestres também se apropriam dos comentários e dos textos de Aristóteles, mas sem a mesma fidelidade que Tomás de Aquino. Sobre o tema C.f. BASTIT, Michel, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 200–208. Em semelhante sentido sintetiza Merino: "Os que seguem a corrente aristotélica defendem a primazia do entendimento ou da razão; os da corrente agostiniana inclinam-se para o primado da vontade." MERINO, José Antonio. Antropologia. Em: MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 204.

humano. Para isso, será preciso, de um modo ou de outro, libertar as ações da influência da inteligência e, portanto, separar a ação e as decisões da relação delas com as coisas<sup>369</sup>.

Ainda segundo Bastit, essa operação é realizada principalmente pelos trabalhos de Duns Scotus e Guilherme de Ockham. Contudo, como ressalta o autor, a gênese da ideia está na escola franciscana. Nesse sentido, é possível identificar a predileção pela vontade em detrimento do intelecto já em Boaventura. Nas palavras de Bastit: “O mais ilustre representante dessa maneira de pensar é, claro, o contemporâneo de Santo Tomás, que também leciona teologia em Paris, São Boaventura.<sup>370</sup>”

De fato, para Merino, Boaventura estabelece uma doutrina da liberdade que, embora não rejeite o entendimento, confere o primado à vontade. Para que a vontade seja efetivamente livre, ela exige uma presença ativa do intelecto, que define o que é bom e o que é mau. Assim, o intelecto atua como um momento preparatório para a potência volitiva, que decide entre esta ou aquela ação. A deliberação da vontade possui ainda uma tendência natural, mediada pela *sindérese*, que orienta seus desígnios para o bem. Ainda assim, a consumação da ação cabe à vontade, que deve aderir ou não ao que foi apresentado pelo intelecto<sup>371</sup>.

Devido à forte influência da razão, Gilson evita empregar a noção de supremacia da vontade frente ao intelecto em Boaventura, preferindo definir a liberdade como uma colaboração pura entre essas duas potências: “*consensus rationis et voluntatis*”<sup>372</sup>. No entanto, o mesmo não ocorre em seus comentários sobre Duns Scotus, onde o autor francês declara: “A preocupação com garantir o mais completamente possível a originalidade do

<sup>369</sup> BASTIT, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, p. 203.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 208-210.

<sup>371</sup> MERINO, **Historia de la filosofía franciscana**, p. 102–104.

<sup>372</sup> Conforme complementa Gilson: “Se a alma possuísse apenas a razão, seria capaz de refletir sobre seu ato graças à imaterialidade do intelecto, mas não seria capaz de se mover ou comandar a si mesma. Se, ao contrário, possuísse apenas o desejo sem a razão, poderia se mover e comandar a si mesma, mas como seria incapaz de refletir sobre seu ato para julgá-lo, seria incapaz de se conter e, portanto, não possuiria autodomínio.” Tradução de: “Si l’âme ne possédait que la raison, elle serait capable de réfléchir sur son acte grâce à l’im matérialité de l’intellect, mais elle ne serait pas capable de se mouvoir ou de se commander. Si elle ne possédait au contraire que le désir sans la raison, elle pourrait se mouvoir et se commander, mais comme elle serait incapable de réfléchir sur son acte pour le juger, elle serait incapable de se refréner et ne posséderait par conséquent pas la maîtrise de soi-même.” GILSON, **La Philosophie de Saint Bonaventure**, p. 327; Para a abordagem de Gilson sobre esse tema em Boaventura, o papel da *sindérese* em sua doutrina da liberdade e uma comparação com Tomás de Aquino C.f. *Ibid.*, p. 325–346.

indivíduo se aparenta intimamente, em Duns Scot, à sua concepção do primado da vontade e à sua doutrina da liberdade.<sup>373</sup>”

De fato, Duns Scotus parece ser um dos grandes expoentes na refutação do necessitarismo e do primado do intelecto ao reinterpretar a "intenção de Aristóteles". O frade propõe uma distinção entre o plano da natureza, que é "de si determinada a agir" e sobre a qual atua a inteligência, e o plano da vontade, que "não é de si determinada, mas pode agir", sendo regido pela liberdade<sup>374</sup>. Em outras palavras, embora inteligência e vontade integrem um único indivíduo, são faculdades formalmente distintas. Enquanto a inteligência age por um princípio natural condicionado ao objeto do conhecimento, a vontade opera pela liberdade de escolha. Nesse sentido, Karine Salgado explica: “Toda a contingência da escolha se deve exclusivamente à indeterminação da vontade e sua espontaneidade, não sendo atribuída à razão, que apenas oferece possibilidades.<sup>375</sup>”

A vontade, portanto, é a única faculdade capaz de querer um objeto ou o seu contraditório. Por conseguinte, é a potência que detém, em si mesma, a capacidade de agir ou não agir, sendo considerada a faculdade máxima da razão, acima de todas as demais. Como afirma o Doutor Sutil a respeito da vontade:

Ela é [potência] para opostos, tanto em relação ao ato próprio quanto em relação ao ato das [potências] inferiores; e não é [potência] para opostos a modo da natureza, como o intelecto, que não pode se determinar diferentemente, mas de modo livre, podendo se determinar. E assim é potência, pois ela pode algo, com efeito, pode se determinar. Mas o intelecto propriamente não é potência em relação ao que é exterior, pois ele, se é para opostos, não pode determinar qual deles, e caso não seja determinado, nada pode fora<sup>376</sup>.

---

<sup>373</sup> GILSON, **A filosofia na Idade média**, p. 747.

<sup>374</sup> Em síntese, segundo Scotus: "[...] ou a potência é de si determinada a agir, de modo que, no que depende de si, não pode não agir, quando não é impedida por algo extrínseco; ou não é de si determinada, mas pode agir [elicitando] este ato ou o ato oposto, também [pode] agir ou não agir. A primeira potência é comumente chamada de “natureza”, a segunda é chamada de “vontade”. Quaest. in Met. IX, q. 15. **Scotus e a Liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural**, [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2010, p. 77.

<sup>375</sup> SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 98.

<sup>376</sup> Quaest. in Met. IX, q. 15. Disponível em: **Scotus e a Liberdade**, p. 82.

A vontade é, pois, livre, mas é claro que Scotus não se rende a uma arbitrariedade absoluta. Em primeiro lugar, porque a vontade precisa ser precedida cronologicamente pela faculdade que conhece: o intelecto. Nada é querido sem que antes seja conhecido. Assim, há uma precedência do intelecto, que apresenta o objeto conhecido à vontade, que, por sua vez, possui a capacidade de decisão<sup>377</sup>.

Em segundo lugar, porque a própria vontade possui uma inclinação para a sua finalidade última. Como explica Scotus, a vontade tem um duplo apetite, ou duas inclinações: a natural, que promove uma tendência à perfeição e felicidade máxima, ou seja, o objeto último da vontade; e a livre, que delibera de forma independente, incondicionada e individual, o chamado "querer livre"<sup>378</sup>. É importante destacar que, para o Doutor Sutil, a inclinação natural implica apenas uma tendência não necessária, uma simples inclinação, que pode ser contrariada pelo querer livre. Com efeito, diferentemente da perspectiva tomista, a vontade, embora possua um direcionamento, permanece livre na escolha tanto dos meios quanto na decisão de se orientar ao fim último<sup>379</sup>. Portanto, como afirma Scotus:

[...] qual será então o ato em relação à felicidade, quando ela lhe for mostrada pelo intelecto? Digo que na maioria das vezes tem um ato de querer, mas, mesmo tendo sido mostrada a felicidade, não tem necessariamente um ato e pode se abster de qualquer ato [...] Portanto, a vontade pode querer e rejeitar, qualquer que seja o objeto, e pode se abster de qualquer ato em particular, este ou aquele<sup>380</sup>.

---

<sup>377</sup> DE BONI, O HOMEM NO PENSAMENTO DE DUNS SCOTUS, p. 220–221.

<sup>378</sup> Ord. IV, d. 49, q. 10 **Scotus e a Liberdade**, p. 193–205.

<sup>379</sup> Como explica De Boni: “Para Tomás de Aquino, a vontade é livre na escolha dos meios para alcançar o fim último, mas não no querer tal fim, que é o bem supremo, para o qual ela se inclina necessariamente. Duns Scotus discorda; para ele, a vontade é livre tanto na escolha dos meios, como na decisão de dirigir-se para o fim último” DE BONI, O HOMEM NO PENSAMENTO DE DUNS SCOTUS; Sobre o tema e as diferenças entre Tomás de Aquino e Scotus também escreve Karine Salgado C.f. SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 94-102. Conforme coloca a autora: “Uma observação importante pode ser feita em Santo Tomás a respeito do intelecto frente à vontade: aquele tem uma posição preponderante em relação a esta, na contramão da tendência voluntarista que gradualmente se desenvolve até a sua afirmação no século XIII”.

<sup>380</sup> Ord. IV, d. 49, q. 10. Disponível em: **Scotus e a Liberdade**, p. 200.

Dessa forma, mesmo que o intelecto apresente à vontade a máxima felicidade e, por mais que ela se sinta inclinada a aceitá-la, seu querer livre pode rejeitar essa opção. Nesse sentido, complementa Scotus:

Com efeito, pode querer algo, mas não por causa da felicidade, negativamente, isto é, não querendo isso por causa da felicidade; pode querer isto até mesmo contrariamente. [...] pois um fiel, apreendendo o fim, apreende de modo certo que a felicidade está no Deus uno e trino. Mas apreende de modo semelhante a fornicção como algo impossível de ser ordenado a este fim. Ora, mesmo que o intelecto dite que a fornicção não é ordenável a este fim, que é a felicidade, que é, até mesmo, contrária ao fim, a vontade escolhe a fornicção<sup>381</sup>.

Para Gilson, em suas últimas consequências, a vontade, em Duns Scotus, goza de uma pureza e independência metafísica tão elevada que, nem mesmo diante da visão beatífica, a fruição está necessariamente implícita. Ainda que diante da presença do bem supremo apresentado ao intelecto, o desfrutar é assegurado como um ato da vontade individual, que flui do desejo do homem como sua fonte – isso, evidentemente, não nega o fato de que a graça divina deve concorrer para a constituição da visão<sup>382</sup>. Nesse sentido: “A vontade, além de ser essencialmente livre, é a causa do ato de fruição pela qual o homem poderá fruir de Deus por toda a eternidade. Por isso, é a faculdade mais nobre do ser humano.<sup>383</sup>”

Assim, pelo livre exercício da vontade, o homem imprime singularidade a seus atos, agindo de maneira própria e única, e afirmando sua individualidade, inclusive para escolher pela fruição de Deus. A liberdade, manifestada na capacidade auto determinativa da vontade, é uma condição *sine qua non* da existência humana. Deixar de ser livre equivale, portanto, a deixar de ser humano. Com efeito, a menos que se retire a própria

<sup>381</sup> Ord. IV, d. 49, q. 10. Disponível em: *Ibid.*, p. 204.

<sup>382</sup> GILSON, Jean Duns Scot: **Introduction a ses Positions Fondamentales**, p. 599–600. Segundo o próprio Scotus ao contestar uma opinião: “Não parece verdadeiro o que diz nesse artigo, que é totalmente impossível haver um ato de visão sem fruição, pois quaisquer naturezas absolutas e distintas se dão de modo que a essencialmente anterior pode ser sem a posterior sem contradição; esses atos “visão” e “fruição” são duas naturezas absolutas; logo, a visão, que é naturalmente anterior, pode ser sem contradição sem a posterior, isto é, a vontade.” Ord. I, d. 1, p.2, q.2, advs 3. Disponível em: **Scotus e a Liberdade**, p. 181-182.

<sup>383</sup> MERINO, José Antonio. Antropologia. MERINO; FRESNEDA (Orgs.), **Manual de Filosofia Franciscana**, p. 205.

humanidade, nem mesmo Deus pode privar o homem de sua liberdade<sup>384</sup>. Nesse sentido, Karine Salgado conclui sobre o pensamento escotista:

A liberdade da vontade é a perfeição suprema do homem na qual encontra toda sua humanidade. O pensamento de Duns Escoto sobre a liberdade é uma radicalização de uma idéia que permeia a Idade Média, embora fosse possível constatar alguma hesitação em relação a ela: a vontade é a fonte garantidora suficiente da espontaneidade livre de qualquer determinação. A abordagem do tema da liberdade é uma das mais veementes defesas em favor de um valor aqui considerado o mais fundamental, o valor mais puro e mais nobre que o homem possui, que o dignifica<sup>385</sup>.

Por meio dessa liberdade da vontade, Duns Scotus potencializa o indivíduo que, em sua teoria, já detém a hecceidade. O querer livre do homem revela sua singularidade, sendo fundamental para revelar a potência do indivíduo em seu pensamento filosófico.

Esse também parece ser o ponto de partida para Guilherme de Ockham, que, mais uma vez, segue os caminhos de seu confrade. A partir de seu nominalismo, Ockham afirma que intelecto e vontade são, na essência, uma única realidade, diferenciando-se exclusivamente por suas funções e atos, mas não por uma distinção real ou formal em sua natureza, como postulava seu antecessor. Em síntese, ambas integram um mesmo composto. Sob essa perspectiva, não há maior nobreza de uma em relação à outra, já que, na essência, são inteiramente uma só coisa. No entanto, elas podem ser diferenciadas em seus significados, isto é, de forma nominal<sup>386</sup>.

---

<sup>384</sup> DE BONI, O HOMEM NO PENSAMENTO DE DUNS SCOTUS, p. 718–719. Posição que já era assumida por Boaventura, conforme coloca Gilson. C.f. GILSON, Étienne, **La Philosophie de Saint Bonaventure**, p. 330-331

<sup>385</sup> SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 101.

<sup>386</sup> Ockham, de fato, parece abordar a relação entre vontade e intelecto de maneira distinta ao situar suas diferenças no campo nominal. No entanto, quanto ao conteúdo dessas duas faculdades nas criaturas, ele parece herdar amplamente o legado de Duns Scotus. Assim, neste trabalho, diverge-se respeitosamente da interpretação de Lottermann, que afirma: "Ockham, em certo sentido, põe fim a essa disputa entre a prioridade da vontade ou da razão, ou seja, do voluntarismo de Duns Scotus e do racionalismo de Tomás de Aquino. Podemos dizer que em relação a este tema Ockham é um conciliador, ao mesmo tempo que rejeita as distinções entre as potências da alma feitas tanto por Tomás de Aquino quanto por Scotus." LOTTERMANN, Cláudio André, **O singular em Ockham: Ontologia, Antropologia, Política**, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2024, p. 130–138 Conforme os argumentos desenvolvidos ao longo do texto, considera-se que Ockham adere à corrente voluntarista, alterando apenas o fundamento da divisão entre razão e vontade. Portanto, apesar dessa diferença, segue a postura de Duns Scotus. Isso, contudo, não compromete sua originalidade. De fato, além de uma fundamentação distinta para o tema, quando se

Quando analisamos vontade e intelecto em relação aos atos e objetos que eles significam — o querer e o compreender, respectivamente — fica evidente que a vontade é a faculdade mais nobre, ainda que seja precedida pelo conhecimento. De fato, o amor, valor mais nobre da humanidade, é constituído por vontade e não pela razão. Como explica Ockham:

[...] quando se toma tanto a 'vontade' quanto o 'intelecto' com relação ao inteiro significado da definição deles, então pode-se admitir que a vontade é mais nobre do que o intelecto, porque o ato de amar que é conotado pela 'vontade' é mais nobre do que o ato de compreender que é conotado pelo 'intelecto'. Nesse segundo sentido, pode-se também admitir que o intelecto é anterior à vontade, porque o ato de compreender, conotado por “intelecto”, é anterior ao ato de querer, conotado por “vontade”. Isso acontece porque um ato de compreensão é uma causa parcial eficiente de um ato de vontade, e porque um ato de compreensão pode existir naturalmente sem um ato de vontade, mas não vice-versa. Entretanto, essa prioridade não implica qualquer perfeição na coisa que é anterior, nem qualquer imperfeição no que é posterior<sup>387</sup>.

A anterioridade do intelecto em relação à vontade abre espaço não apenas para a deliberação individual, mas também para a responsabilização individual. Nesse sentido, postula Ockham: “Digo que somente um hábito da vontade é intrínseca e

---

analisa sua perspectiva sobre a vontade em Deus, emergem diferenças significativas entre o pensamento ockhamista e o escotista. C.f. Rep. II, q. 20. Disponível em: OCKHAM, Guilherme De, **William of Ockham: questions on virtue, goodness, and the will** OCKHAM, Guilherme De, **William of Ockham: questions on virtue, goodness, and the will**, Cambridge: Cambridge university press, 2021.

<sup>387</sup> Tradução de: "[...] when taking both 'will' and 'intellect' with respect to the entire thing that is signified by the name's meaning, then one can concede that the will is more noble than the intellect, because the act of loving that is connoted by 'will' is more noble than the act of understanding that is connoted by 'intellect.' In this second sense one can also concede that the intellect is prior to the will, because the act of understanding that is connoted by 'intellect' is prior to the act of will-ing that is connoted by 'will.' This is so because an act of understanding is a partial efficient cause of an act of willing, and because an act of understanding can naturally exist without an act of willing, but not vice versa. However, this priority does not imply any perfection in the thing that is prior, nor any imperfection in what is posterior." Rep. II, q. 20. Disponível em: OCKHAM, Guilherme De, **William of Ockham: questions on virtue, goodness, and the will**, Cambridge: Cambridge university press, 2021, p. 18.

necessariamente virtuoso, porque todos os outros hábitos se inclinam indiferentemente para atos louváveis e reprováveis.<sup>388</sup>”

Agir corretamente é, portanto, uma escolha que sempre pode ser feita em sentido contrário, isto é, na direção do pecado. Isso implica que não basta que o ato correto seja praticado, pois, em si mesmo, ele é indiferente em relação à virtude. Para que um ato seja considerado bom, é necessário que esteja associado à boa intenção do agente e direcionado à finalidade moralmente correta que se deseja alcançar. Como consequência, conclui Karine Salgado:

Afirmar que, para uma criatura racional, o ato que não conta com a sua vontade como centro irradiador não pode ser considerado necessariamente virtuoso, significa que a virtuosidade do ato está em algo que se encontra no indivíduo e que somente em virtude da atuação desencadeada por este algo pode-se julgar a conduta humana<sup>389</sup>.

Assim, livre do necessitarismo, dentro do franciscanismo, a vontade é exaltada como a característica mais marcante do homem. Nela se condensa a imagem do Deus onipotente<sup>390</sup>. Por meio de seu poder de autodeterminação, a vontade expressa a máxima valorização do indivíduo, agora desamarrado das redes ontológicas que o prendiam aos universais e dotado de plena autonomia, seja para trilhar o caminho da beatitude ou para se desviar rumo ao pecado, assumindo, assim, a consequente responsabilização individual.

Com essa última peça, a filosofia franciscana abraça e impulsiona o ideal de valorização do indivíduo, tão presente em seu tempo. Com efeito, a aventura pessoal no itinerário salvífico, a unidade e o valor do corpo e da alma, a importância fundamental da individuação, a ontologia centrada no indivíduo em detrimento dos universais e, por fim, a vontade livre delineiam uma virada na tradição medieval que anuncia a ascensão do

---

<sup>388</sup> Tradução de: “I say that only a habit of the will is intrinsically and necessarily virtuous, because every other habit inclines indifferently to praiseworthy and blameworthy acts.” Quodlib. III, q. 14. Disponível em: **William of Ockham: questions on virtue, goodness, and the will**, p.261.

<sup>389</sup> SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 105.

<sup>390</sup> Como mencionado por Bastit, essa nova perspectiva é de libertação do sujeito através da vontade e também de Deus, através de sua onipotência inabalável. BASTIT, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, p. 202–203 A potência absoluta e ordenante de Deus é, de fato, um dos pontos marcantes das discussões de Duns Scotus e Guilherme de Ockham. A repercussão desse debate parece, no entanto, ser mais adequada ao tópico político, que será tratado a seguir.

indivíduo. Esse movimento ultrapassa as construções filosóficas e permeia os polêmicos postulados políticos dos frades menores, os quais serão apresentados no próximo e derradeiro capítulo.

## 4. DIREITO E POLÍTICA NA ESCOLA FRANCISCANA

### 4.1 O indivíduo e a propriedade: a questão da pobreza franciscana

*Caveant sibi fratres, ut ecclesias, habitacula paupercula et omnia, quae pro ipsis construuntur, penitus non recipiant, nisi essent, sicut decet sanctam paupertatem, quam in regula promissimus, semper ibi hospitantes sicut advenae et peregrini.*<sup>391</sup>

Francisco de Assis, *Testamento*, 24.

O primeiro ponto que movimenta o debate político e jurídico dentro do franciscanismo é a questão da pobreza apostólica. Essa discussão afeta diretamente as ordens mendicantes, em especial a Ordem dos Frades Menores, que se envolveu no debate com o objetivo de assegurar sua doutrina – como consequência, foi apresentado que a Ordem se dividiu entre o rigor dos espirituais e a vertente mais relaxada dos conventuais. Embora o objetivo geral dos franciscanos fosse legitimar a mendicância, diversos conceitos formulados nesse debate redirecionaram a própria compreensão dos fundamentos do direito, do poder político e da visão que se tem do ser humano dentro desses sistemas.

A disputa é longa e multifacetada, tendo como elemento nuclear o estabelecimento do modo como Cristo e os apóstolos se relacionavam com a propriedade e, por consequência, a doutrina da perfeição evangélica. Segundo Zanella, a querela pode ser subdividida em três momentos: “i) a controvérsia entre mendicantes e seculares entre os anos de 1250 até 1270; ii) a controvérsia sobre o *usus pauper* por volta dos anos de 1270 até 1290; e, iii) a controvérsia entre o Papa João XXII e a Ordem Franciscana entre os anos de 1320 até 1340.”<sup>392</sup>

<sup>391</sup> “Cuidem os frades que de nenhum modo recebam as igrejas, habitações pobrezinhas e tudo que para eles se constrói, se não forem como convém à santa pobreza, que na Regra prometemos, sempre aí se hospedando como forasteiros e peregrinos”. Tradução e original disponível em: <https://www.capuchinhos.org.br/texto/testamento-de-sao-francisco>

<sup>392</sup> ZANELLA, O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII, p. 199–200.

O pioneiro da primeira parte da discussão é Guilherme de Saint Amour, que, em um momento onde as ordens dominicana e franciscana atingiam grande prestígio na Universidade de Paris, ataca a doutrina da pobreza em seu escrito “Sobre os Perigos dos Últimos Dias” (*De Periculis Novissimorum Temporum*). Os postulados de Guilherme são também endossados por seu sucessor, Geraldo de Abdeville, que dá novo fôlego à discussão com seu “Contra os Adversários da Perfeição Cristã” (*Contra Adversarium Perfectionis Christianae*). A resposta dos franciscanos vem, sobretudo, por meio de dois textos de Boaventura, que fundamentam e orientam a doutrina de sua Ordem: “As Questões Disputadas sobre a Perfeição Evangélica” (*Quaestiones Disputatae de Perfectione Evangelica*), escrita contra Guilherme de Saint Amour; e “A Apologia dos Pobres” (*Apologia Pauperum*), escrita contra Geraldo de Abdeville<sup>393</sup>.

De fato, é a partir das reflexões de Boaventura que é pensada a bula *Exiit Qui Seminavit*, garantindo a validade da doutrina franciscana contra seus opositores externos – além de apaziguar os conflitos internos da Ordem, como mencionado anteriormente no capítulo histórico. O Doutor Seráfico, em síntese, busca sustentar que a pobreza praticada por sua Ordem é o caminho para a perfeição evangélica e consolidar a possibilidade jurídica dessa forma de vida.

Para compreender a questão do direito à pobreza, Boaventura postula inicialmente que: “[...] quatro coisas devem ser consideradas, a saber, propriedade, posse, usufruto e simples uso; que as três primeiras podem estar faltando na vida dos mortais e que, precisando da última como algo indispensável, não pode haver profissão que abdique totalmente do uso de coisas temporais.”<sup>394</sup> Para Boaventura, é sobre esta última e mais

---

<sup>393</sup> Sobre o tema e o papel de Boaventura escreve Ana Paula Magalhães. C.f. MAGALHÃES, Ana Paula Tavares, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, São Paulo, SP: Intermeios - Casa de Artes e Livros, 2016, p. 194–215. Vale ressaltar que os franciscanos não são os únicos engajados com o debate, de modo que a escola dominicana também apresenta suas respostas, contando, inclusive, com Tomás de Aquino na obra “Sobre a Perfeição da Vida Espiritual” (*De Perfectione Vitae Spiritualis*).

<sup>394</sup> Tradução de: “[...] deben considerarse cuatro cosas, a saber, la propiedad, la posesión, em usufructo y el simples uso; que de las tres primeras puede carecer la vida de los mortales, y que, necesitando la última como de algo indispensable, en modo alguno puede existir profesión que abdique totalmente el uso de las cosas temporales”. *Apologia Pauperum*, XI, 5. Disponível em: BOAVENTURA, João, **Apologia Pauperum. Em: Obras de San Buenaventura.**, Madrid: Editorial Católica, 1955, p. 641.

restrita fórmula que os franciscanos devem viver, ponto que é reiterado de forma idêntica na já mencionada bula *Exiit Qui Seminat*<sup>395</sup>.

Para o desenvolvimento dessa doutrina, Boaventura recorre ao princípio que, segundo ele, funda a possibilidade do direito de propriedade: a lei natural. Conforme postula o Doutor Seráfico em sua apologia, um princípio da lei natural: “[...] prevê que liberdade não pode ser adquirida por aqueles que não a desejam, e que nenhum benefício é concedido àqueles que não o desejam [...]”<sup>396</sup>. Fato que se exemplifica juridicamente com a possibilidade de recusa de uma doação ou herança. Como conclusão do raciocínio, defende Boaventura:

[...] ninguém pode adquirir a propriedade ou o domínio, ou mesmo a posse, se não tiver a intenção verdadeira ou interpretativa de adquirir. Portanto, os frades menores não têm a intenção de adquirir, mas a vontade contrária, mesmo que toquem as coisas com o corpo, não adquirem o domínio ou a posse, nem podem ser chamados de possuidores ou proprietários das ditas coisas.<sup>397</sup>

Sendo assim, para que se configure efetivamente um direito de propriedade, o elemento primordial é o *animus*, a vontade interna e pessoal de cada indivíduo de ser proprietário ou possuidor. Os franciscanos, que não possuem tal desejo, vivem através do uso simples, apenas mantendo o consumo das coisas necessárias para a vida, sem desejar nada mais. Esse é exatamente o modo de vida de Cristo e seus apóstolos, que evitam qualquer contato com a avareza constituindo o modelo da perfeição evangélica<sup>398</sup>.

---

<sup>395</sup> O documento está disponível em: O.F.M, **The Constitutions of Popes Nicholas III, Clement V and Innocent XI: Clarifying the Rule of the Friars Minor**, Chicago, Illinois, EUA.: Franciscan Herald Press, [s.d.].

<sup>396</sup> Tradução de: “[...]previne que la libertad no puede ser adquirida para quien no la quiere, y que no se da un beneficio a quien no lo quiere [...]” Apologia Pauperum, XI, 9 Disponível em: BOAVENTURA, **Apologia Pauperum. Em: Obras de San Buenaventura.**, p. 645.

<sup>397</sup> Tradução de: “[...] ninguno puede adquirir propiedad o dominio ni aun posesión, si no tuviere verdadera o interpretativamente ánimo de adquirir. No tendo, por tanto, los frailes menores ánimo de adquirir, antes bien la voluntad contraria, aunque toquen las cosas con el cuerpo, no adquieren dominio ni posesión, ni pueden ser llamados poseedores o duenos de las dichas cosas.” Apologia Pauperum, XI, 9. Disponível em: *Ibid.*, p. 645–647.

<sup>398</sup> Sobre a pobreza de Cristo e os apóstolos C.f. Apologia Pauperum, VII. Disponível em: BOAVENTURA, **Apologia Pauperum. Em: Obras de San Buenaventura.** A recusa para espantar a avareza deve ser tanto da propriedade comum como das próprias, nas palavras de Boaventura: “[...] recomenda-se a renúncia à propriedade para excluir a avareza [...] Embora as riquezas, tanto comuns como próprias, possam ser obtidas e possuídas sem pecado, no entanto, o abandono delas é próprio da perfeição.” Tradução de “[...] se aconseja la renuncia de la propiedad para excluir avaricia[...] Aunque las

Boaventura não se contenta e também procura sustentar o domínio papal a fim de garantir a estrutura e sistemática vigente na Ordem Franciscana. Em resumo, as instituições franciscanas eram legitimadas pela ideia de que o papa possuía o domínio, enquanto os frades menores detinham apenas o uso simples. Para gerir tal situação, eram constituídos núncios, representantes papais que controlavam a questão monetária franciscana. Portanto, esse funcionário, vinculado diretamente ao papa, deveria assegurar que os frades sob sua gestão utilizassem os bens de forma restrita, além de direcionar as esmolas recebidas aos necessitados. Desse modo, todo e qualquer bem direcionado à Ordem dos Frades Menores era imediatamente compreendido como propriedade da Igreja, removendo qualquer vínculo com os frades.

Diante dessa situação, Boaventura invoca a alegoria das duas luminárias, representando o poder solar do papa e o poder lunar dos imperadores, para defender que ninguém poderia impugnar o que foi constituído pela vontade pontifícia, uma vez que todo e qualquer poder procede do papa<sup>399</sup>. Assim, não há ilegalidade em sustentar essa posição, e aqueles que questionam a regra e o modo da pobreza franciscana devem questionar igualmente o poder do sumo pontífice que promulgou a regra de vida dos frades menores.

Portanto, em síntese, dois pontos jurídicos são fundamentais para a doutrina de Boaventura: o domínio ou posse são institutos atribuídos exclusivamente àqueles que possuem o *animus* de adquirir ou possuir, fator assegurado pela lei natural; e o poder papal garante o funcionamento de sua Ordem através da ficção jurídica de que ele detém a propriedade dos bens utilizados pelos franciscanos, que somente possuem o uso simples.

O legado de Boaventura em suas reflexões marca a escola e as discussões franciscanas, pois, como explica Ana Paula Magalhães:

Muito embora o tom fosse de resposta as acusações lançadas pelos mestres parisienses contra os Mendicantes de maneira geral, podemos discernir na Apologia de Boaventura toda uma tradição franciscana da qual alguns

---

riquezas, asi comunes como próprias, puedan tenerse y poseerse sin pecado, no obstante, el dejarlas es proprie de la perfección.” Apologia Pauperum, IX 2-4. Disponível em: *Ibid.* 577-579

<sup>399</sup> Apologia Pauperum, XI, 10. Disponível em: *Ibid.*, p. 647–649.

elementos deveriam cristalizar-se como argumento espiritual em defesa do *usus pauper*<sup>400</sup>.

Assim, pouco depois de Boaventura, no segundo momento da disputa, a querela do *usus pauper*, Pedro de João Olivi, defensor apaixonado da pobreza absoluta, também discutiu sobre o tema. Esse polêmico frade franciscano se torna um ícone entre a vertente dos espirituais por sua rigorosa defesa da doutrina de Francisco de Assis. Para esse trabalho, entretanto, interessa sobretudo como Olivi se aprofundou nos influxos do *animus* sobre as coisas<sup>401</sup>.

Em seu escrito “Sobre as Compras e Vendas”, o frade é levado a discutir sobre os critérios para estabelecimento do valor dos objetos comercializados e os vícios nos contratos. Como resposta, Olivi afirma que a precificação das coisas venais<sup>402</sup> é dada por um modo tríplice: em primeiro lugar, pelas qualidades intrínsecas das coisas, de modo que um cavalo forte é mais útil que um cavalo fraco; em segundo lugar, pela raridade ou dificuldade de encontrar a coisa comprada, de modo que um cereal é mais precioso num momento de escassez; por fim, o fator que chama atenção, avalia-se de acordo com nossa maior ou menor vontade de possuir tais coisas<sup>403</sup>.

Portanto, existem dois critérios objetivos para determinar o valor: a qualidade e a escassez das coisas. Porém, além desses, há um elemento subjetivo, individual: a vontade

---

<sup>400</sup> Para a autora, os escritos de Boaventura são decisivos, por exemplo, na constituição da obra de Ubertino de Casale. MAGALHÃES, **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**, p. 215.

<sup>401</sup> O autor é fundamental para a segunda fase da disputa da pobreza, a controvérsia sobre o *usus pauper*. Infelizmente seus escritos são de difícil acesso e, no que tange ao tema do direito e o indivíduo, compreende-se que a postura de Guilherme de Ockham parece mais determinante, portanto, para este tópico restringiu-se a abordagem ao trecho que foi traduzidos por Luis Alberto De Boni e publicado em forma de artigo. OLIVI, Pedro de João, Tratado sobre as compras e vendas., **Veritas (Porto Alegre)**, v. 49, n. 3, p. 573–789, 2004; Sobre sua importância na disputa vale a obra de David Burr. BURR, David, **Olivi and Franciscan poverty: the origins of the usus pauper controversy**, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989. Vale ressaltar que Olivi é acompanhado em seguida por Ângelo Clarenó e Ubertino de Casale, elementos fundamentais da tradição rigorosa da pobreza do espiritualismo franciscano e que também partem do legado de Boaventura em sua afirmação da doutrina franciscana.

<sup>402</sup> Há também o valor das coisas segundo uma bondade real da natureza, que, neste caso, não é venal. Sobre este aspecto, Olivi exemplifica que um rato possui mais valor que um pão, uma vez que aquele possui alma, vida e sensação. Tratado sobre as compras e vendas q. 1, resp. Disponível em: OLIVI, Tratado sobre as compras e vendas., p. 574–576.

<sup>403</sup> Tratado sobre as compras e vendas q. 1, resp. Disponível em: OLIVI, Tratado sobre as compras e vendas., p. 574–576.

de possuí-las. Retomando e expandindo o conceito apresentado por Boaventura, Olivi afirma que:

[...] usar, no sentido aqui entendido, significa tomar ou possuir uma coisa segundo o arbítrio da vontade; assim, uma parte significativa do valor das coisas utilizáveis é calculada devido ao beneplácito da vontade, que se compraz mais ou menos no uso desta ou daquela coisa e de tê-la à disposição. Sob este prisma, um cavalo, um ornamento ou um brinquedo agrada mais a um indivíduo que a outro e, em vista disso, um aprecia muito e considera como preciosa para si uma coisa que outro toma como vil, e vice-versa<sup>404</sup>.

Com efeito, o *animus* previsto por Boaventura sobrevive nos escritos de Pedro Olivi e passa a ser a base para determinar o valor das coisas. O desejo individual, acompanhado pelos dois critérios objetivos, dita as regras sobre as coisas e a justeza de seus valores. Através desses três critérios combinados, é possível emitir um juízo de valor dentro de certos limites.

Para além disso, acrescenta o frade, ultrapassar tais limites não deve ser considerado um pecado mortal. Mais uma vez, é o poder da vontade que exclui esta forma de pecado, pois, de fato, se o consentimento for dado de maneira livre e espontânea, o contratante nunca sofre injustiça. Sendo assim, para Olivi, o consentimento acaba se destacando entre os demais princípios, sendo o principal fator para a validade de todo e qualquer contrato, mesmo naqueles que possuem um desequilíbrio patente nas trocas. Assim, o frade reinterpreta os ditames jurídicos dos textos romanos:

Diz a respeito da lei civil que, se o comprador ou o vendedor for defraudado em mais de 50% do justo preço, o contrato é nulo e como tal deve ser declarado pelos juízes. Assim, seria um excesso claramente enorme se uma coisa que vale tão somente dez soldos fosse vendida por mais que vinte. Entendo isso, supondo que o defraudado ignore tal excesso, pois se está ciente e percebeu o tamanho do excesso, então concorda com tal preço e com tal contrato e, assim, não está sendo defraudado. De fato, do mesmo modo como alguém pode dar gratuitamente uma coisa que lhe pertence, com mais razão a pode ceder pela centésima parte do preço justo se assim o quiser, e não estará

---

<sup>404</sup> Tratado sobre as compras e vendas q. 1, resp. Disponível em: *Ibid.*

fazendo injustiça a si mesmo, a não ser que o consentimento dele, de modo claro ou presumível, proceda de tamanha leviandade ou vício da vontade, que goze de nenhuma, ou de insuficiente força de direito e de justiça. Também seria nulo se o fizesse devido a tanta miséria ou ignorância, ou levado por outro necessidade, a ponto de não se poder supor que tal decisão tenha provindo de uma vontade espontânea e desinteressada [...] <sup>405</sup>.

Portanto, em Olivi, o *animus*, interior e individual, é além de um critério para estabelecer a noção de propriedade, um ponto fundamental para a precificação e validade dos contratos. De fato, ele exclui a necessidade da justeza objetiva atribuída à coisa, em favor do desejo pessoal de realizar o contrato, de modo que as hipóteses de invalidade se restringem aos vícios da vontade. Com efeito, nenhum contrato realizado e aceito de livre vontade por qualquer indivíduo pode ser considerado pecaminoso ou nulo, pois o homem detém esse direito pelo arbítrio de sua vontade, sendo permitido aceitar quaisquer ofertas para constituir o direito de uso das coisas que deseja.

A partir daqui é possível visualizar como o indivíduo fortificado por suas bases históricas e filosóficas começa também a dimensionar o direito. Se para Boaventura é resguardada uma liberdade individual manifestada no *animus* de possuir ou não a propriedade, em Pedro de João Olivi o *animus* torna-se fundamental para a justeza e validade dos contratos. Com efeito, o indivíduo passa a se revestir cada vez mais de faculdades que reverberam em direitos.

O ponto máximo de elevação desta interioridade quanto à questão da propriedade parece se dar no terceiro e mais crítico momento da disputa da pobreza, quando o tema é retomado durante o papado de João XXII, especialmente após a publicação da *Quum Inter Nonnullos* de 1323, texto que — como explicado no capítulo histórico — questiona e condena a doutrina da pobreza de Cristo e dos apóstolos <sup>406</sup>. A postura é sinal de guerra

---

<sup>405</sup> *Ibid.*

<sup>406</sup> Como foi colocado no capítulo histórico, o texto afirma que: “A opinião que afirma que Cristo e Seus discípulos não tinham nada e que, em relação às coisas que tinham, não tinham direito algum, é errônea e herética.” Tradução de: “The opinion, which asserts, that Christ and His disciples had nothing, and in regard to those things, which they did have, they had no right, is erroneous and heretical [...]” O texto pode ser consultado em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/a\\_1011\\_Conspectus\\_Omnium\\_Rerum\\_Ratione\\_Temporum\\_Distributus\\_1300-1399.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/a_1011_Conspectus_Omnium_Rerum_Ratione_Temporum_Distributus_1300-1399.html).

declarada, atingindo diretamente a Ordem Franciscana, mesmo entre alguns de seus membros mais obedientes aos ditames papais.

Essa disputa é particularmente abraçada por Guilherme de Ockham, que, por acaso ou não, se vê envolvido na defesa da doutrina da pobreza de sua Ordem. Acontece que no ano de 1324, após ser acusado de heresia por João Luterell, um dominicano e ex-chanceler de Oxford, a corte papal exige que Ockham se apresente em Avignon para depor a respeito de seus escritos filosóficos e teológicos, textos que, curiosamente, não abordavam absolutamente nada sobre a questão da pobreza. Até então, Ockham não havia escrito sobre política ou sobre os temas que afetavam diretamente a doutrina de sua Ordem.

Foram feitos dois relatórios sobre os artigos suspeitos de heresia em seus escritos: o primeiro não apontou nenhuma heresia, mas no segundo, elaborado em 1326 e de tom mais severo, sete artigos foram condenados, e outros declarados falsos ou ridículos. No entanto, a condenação formal não ocorreu, pois o papa não a levou adiante<sup>407</sup>.

Apesar disso, Ockham não escapa de uma outra condenação, fundamentada por motivo distinto. Ocorre que, em paralelo, no mesmo ano de 1324, enquanto Ockham era convocado a depor em Avignon, o Papa João XXII travava uma batalha política contra o Imperador Luís da Baviera. O papa não reconhecia a eleição de Luís, excomungou-o e reivindicou a administração do império, alegando que o trono estava ocupado de forma ilegítima e, portanto, vago. Em resposta, Luís declarou que o papa era herético, por conta de sua postura em relação à Ordem dos Menores e à doutrina da pobreza<sup>408</sup>.

É então que surge outro personagem crucial nesta história: Miguel de Cesena, Ministro Geral da Ordem Franciscana durante esse conturbado período. Ele também é chamado a Avignon e se apresenta alguns anos após Guilherme de Ockham, em 1327. Durante esse período, Miguel de Cesena vive como prisioneiro, sem poder deixar a custódia papal, acompanhado de outros frades: Francisco de Ascoli, Bonagrazia Bérghamo e, claro, o próprio Guilherme de Ockham que já se encontrava ali.

---

<sup>407</sup> Para mais informações sobre o processo e julgamento de Ockham. C.f. BRAMPTON, C. K., *Personalities at the Process against Ockham at Avignon, 1324-26*, *Franciscan Studies*, v. 26, n. 1, p. 4-25, 1966.

<sup>408</sup> PANACCIO, *Ockham's nominalism*, p. 1-7; LOTTERMANN, *O singular em Ockham*, p. 182-188.

Miguel de Cesena apela contra a decisão papal, mas sem sucesso. Em 1328, os quatro frades decidem fugir de Avignon. Eles escapam para Pisa, onde encontram Luís da Baviera, inimigo do papa. Neste contexto, costuma-se atribuir a Ockham a famosa frase: “*O imperator defende me gladio et ego defendam te verbo*”<sup>409</sup>. Embora a veracidade dessa frase seja incerta, ela parece refletir bem o destino de Ockham, cuja obra intelectual pode ser dividida claramente em dois momentos: os escritos não políticos, produzidos entre 1315 e 1325-1328, abordados nos capítulos anteriores<sup>410</sup>; e os escritos políticos, todos posteriores a 1328<sup>411</sup>.

Já nos seus primeiros escritos políticos, Ockham defende a posição franciscana e o valor do indivíduo perante seus direitos proprietários<sup>412</sup>. Ele sustenta que existem dois

---

<sup>409</sup> “Ó, imperador me defenda com a espada e eu te defendo com a palavra”. O termo “palavra” às vezes é substituído por pena, em alusão a escrita.

<sup>410</sup> Até aqui utilizamos apenas reflexões extraídas de alguns destes textos, que compõem hoje os volumes da *Opera Philosophica* e da *Opera Theologica* (OP, 1-7. e OT, 1-10). Uma edição crítica de 17 volumes do *Franciscan Institute*.

<sup>411</sup> Esse é um problema significativo entre os intérpretes de Ockham, especialmente para aqueles que se dedicam à sua filosofia política e jurídica. Isso porque embora os escritos políticos de Ockham sejam posteriores, eles não revelam uma conexão óbvia e direta com seus textos filosóficos. Assim, surgem duas correntes interpretativas: uma que defende a continuidade entre as duas fases de sua obra, e outra que sustenta a independência entre elas. Cada autor adota uma dessas posições de forma mais ou menos explícita. Para um panorama dessas interpretações, LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 192–195; No campo jurídico, essas perspectivas podem ser representadas por Michel Villey e Brian Tierney, por exemplo. Villey reconhece o problema quando assume sua posição continuista. Em suas palavras: “Chegou-se a negar a existência de uma relação entre suas obras filosóficas e suas obras de política. De minha parte, estou convencido da existência dessa ligação” VILLEY, Michel, **A formação do pensamento jurídico moderno**, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 225; Para um aprofundamento nessa questão, alinhado ao pensamento de Villey BASTI, Michel, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 288–301; Já Tierney argumenta que Ockham conseguiria sustentar seus escritos políticos sem recorrer ao nominalismo, e, desta forma foi feito, pois nessas obras o frade se apoia especialmente em textos jurídicos que fornecem suporte para sua análise. TIERNEY, Brian, **The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625**, Atlanta, Ga: Scholars Press, 1997, p. 13–42; Na presente pesquisa, adota-se uma perspectiva intermediária, proposta na recente obra de Cláudio Lottermann LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 195–201. Reconhece-se, de fato, uma continuidade entre as duas fases dos escritos de Ockham, não se cogitando que o autor tenha ignorado completamente sua primeira fase ao escrever sobre política. Temas como a importância da lógica, a divisão entre fé e razão e a concepção sobre a vontade, presentes em sua primeira fase, parecem ser fundamentais também no segundo momento. No entanto, é preciso ter cautela com a abordagem continuista nos moldes propostos por Villey, que tende a sistematizar e extrair do nominalismo consequências que não são necessariamente evidentes ou requeridas nos escritos políticos de Ockham. Na verdade, o frade é um pensador político de circunstância, não um grande sistematizador da doutrina política. Seu esforço está direcionado a questões que afetam sua ordem religiosa em seu tempo, valendo-se muitas vezes dos recursos e dos artifícios políticos construídos por seus confrades e disponíveis em sua época.

<sup>412</sup> Conforme explica Magalhães, a obra política de Ockham também pode ser subdividida em dois momentos: As obras imediatamente posteriores à fuga de Avinhão, algumas das quais elaboradas em conjunto com Miguel de Cesena, apresentam conteúdos fortemente relacionados à questão da pobreza, ao

sistemas legais distintos: o direito dos céus (*ius poli*) e o direito dos fóruns (*ius fori*). O primeiro emana do poder e vontade perfeitos de Deus, sendo imutável pelo homem e sempre aplicável. O segundo, por sua vez, deriva da vontade imperfeita do homem, e através dele se estabelecem os costumes e contratos, que podem variar. A lei dos céus, da qual decorre a lei natural, é, portanto, divina e todos os homens devem respeitá-la<sup>413</sup>. Assim, como Boaventura já sugerira, o *animus* é uma manifestação de Deus nos homens, representando um núcleo irrevogável de direitos de cada indivíduo. Já a lei do fórum, que depende da vontade humana, é mutável e revogável, sendo articulada a partir desse direito primário estabelecido por Deus<sup>414</sup>. Por consequência, Ockham afirma:

[...] o poder de usar coisas temporais pode, de certa forma, ser restringido pela lei humana e pela vontade própria de um homem livre e pode, às vezes, ser impedido de modo a não resultar em qualquer ato de uso (pois assim alguém pode, por voto, decidir que se absterá de carne, assim também os homens são proibidos de usar coisas de outros), mas o poder de usar coisas temporais não pode ser erradicado totalmente. E, portanto, qualquer pessoa pode usar, por direito do céu, qualquer coisa temporal que não esteja proibida de usar<sup>415</sup>.

Além disso, seguindo uma máxima já prevista também por Tomás de Aquino<sup>416</sup>, Ockham acrescenta que: “em tempo de extrema necessidade, qualquer pessoa pode usar, pela lei dos céus, qualquer coisa temporal sem a qual não possa preservar sua própria vida;

---

passo que as obras da década de 1340 voltam-se efetivamente para a questão do poder – papal e imperial. 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*, n. 14, p. 118–138, 2022, p. 126.

<sup>413</sup> OND, 65. Disponível em: OCKHAM, William of, **A letter to the Friars Minor and Other Writings**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995, p. 51.

<sup>414</sup> Sobre essa construção, c.f. OND, 55 e 88 OCKHAM, **A letter to the Friars Minor and Other Writings**; BASTIT, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, p. 288–337.

<sup>415</sup> Tradução de: [...] the power to use temporal things can in a way be restricted by human law and by a free man's own will and can sometimes be impeded so as not to issue in any act of using (for thus one can by vow resolve that one will abstain from flesh, thus also men are prohibited from using things of others), but the power to use temporal things cannot be eradicated totally. And therefore, anyone can use by right of heaven any temporal thing whatever that he is not prohibited from using either by natural law or by human law or by divine law or by his own act. OND, 55. Disponível em: OCKHAM, **A letter to the Friars Minor and Other Writings**, p. 55.

<sup>416</sup> ST II-II, q 66, a.7, resp. Disponível em: TOMÁS DE AQUINO, **Suma teológica**, 2. ed. Vol. 6 São Paulo: Loyola, 2003, p. 166.

pois, nesse caso, ela não é obrigada a não usar uma coisa temporal por nenhuma lei ou por seu próprio ato.<sup>417</sup>”

Desse modo, os frades mendicantes, ao utilizarem apenas o estritamente necessário e ao não desejarem mais do que isso, não agem conforme a lei do fórum, mas sim de acordo com um princípio fundamental e imutável da lei dos céus, manifestado no direito natural<sup>418</sup>. Como consequência, qualquer forma de domínio sobre bens pode ser livremente renunciada por qualquer indivíduo. A perfeição evangélica, vivida por Cristo e pelos apóstolos, exige precisamente esse modo de vida, que rejeita a posse fundamentada na lei humana. Assim, a proposta dos frades deve ser compreendida como a busca por uma existência pautada exclusivamente na lei natural — uma dimensão do direito dos céus — em oposição às normas jurídicas humanas.

Nessa perspectiva, Guilherme de Ockham e seus confrades não rejeitam a validade das demais formas de propriedade. Possuir bens, seja de maneira comunitária ou privada, em conformidade com a lei humana, não constitui pecado. No entanto, tais formas de propriedade devem ser entendidas como faculdades derivadas da pureza do *animus*, ou seja, da vontade livre do homem, que precede a própria constituição da lei humana e lhe serve de fundamento. Assim, qualquer regime de propriedade está necessariamente subordinado a esse princípio. Nesse sentido, a propriedade privada só pode ser estabelecida caso o indivíduo assim o deseje, pois é sua vontade que constitui o direito sobre as coisas e lhe permite ingressar no sistema jurídico humano. Enquanto irrevogável, o *animus* interno, por um lado, garante ao homem um direito inalienável ao uso simples dos bens estritamente necessários à sua sobrevivência; por outro, facultava-lhe o direito à propriedade individual e assegura sua inviolabilidade, uma vez que sua origem última é Deus — embora, neste aspecto, esteja sujeita aos limites impostos pelas convenções das leis humanas e pelos princípios do direito natural.

É a partir dessa perspectiva que Michel Villey fundamenta sua célebre tese sobre a gênese dos direitos subjetivos em Guilherme de Ockham. De fato, há um elemento

---

<sup>417</sup> Tradução de: And therefore in time of extreme necessity, anyone can use by the law of heaven any temporal thing whatever without which he cannot preserve his own life; for in this case he is not obliged not to use a temporal thing by any law whatever or by his own act. OND, 55. Disponível em: *Ibid.*, p. 56.

<sup>418</sup> OND, 55. Disponível em: *Ibid.*, p. 56–57.

heterodoxo nas teorias ockhamistas, que elevam o poder jurídico da vontade individual, conduzindo Villey a essa conclusão.

Para introduzir seu raciocínio, leciona Villey: “o que me parece mais característico da expressão direito subjetivo, se a entendermos no sentido autêntico e originário, é que ela aplica o selo, a rubrica do jurídico a uma faculdade do sujeito, a um de seus poderes.<sup>419</sup>” Seguindo sua argumentação, Villey defende que os romanos conheciam a ideia de poderes individuais, mas nunca os designaram como direitos. Assim, ele conclui que, no pensamento clássico, o direito não era o poder, mas a própria obrigação objetiva entre as partes. Como exemplo, explica: “em Roma o que chama jus não é o poder do credor, o direito de crédito, mas a própria obrigação, o *vinculum juris* a relação que liga objetivamente o credor e o devedor.<sup>420</sup>” Com efeito, para Villey, a palavra *jus* classicamente designava a parte justa, não o poder do sujeito. Mesmo a filosofia estoíca, que libertava o indivíduo da pólis, não alterou essa concepção. Essa ideia persistiu na história ocidental e foi recepcionada na Idade Média, ainda que com algumas alterações<sup>421</sup>.

Nesse sentido, Villey considera Guilherme de Ockham decisivo para efetivar uma grande mudança, vinculando o direito a uma faculdade, pedra angular do sistema jurídico moderno. Deus, pela lei divina, transmite o direito de possuir as coisas originariamente, restando ao homem a faculdade de exercê-lo ou não. Assim, pelo direito humano, o indivíduo pode ou não deter uma propriedade como sua. Como resultado, o vocábulo *jus* deixa de referir-se à relação objetiva e, a partir de Ockham, passa a designar o poder ou faculdade do sujeito que pode ou não ser exercida<sup>422</sup>.

Assume-se que Villey tem razão ao sustentar que Guilherme de Ockham introduz rupturas no pensamento jurídico medieval, mas algumas ressalvas devem ser feitas. Em primeiro lugar, há uma clara antecipação de conceitos e reflexões, pois é evidente que Ockham não discute diretamente o sentido em que emprega a palavra *jus* nos moldes propostos por Villey. Convém lembrar que seus escritos jurídico-políticos são obras circunstanciais e não possuem o mesmo rigor sistemático de seus textos filosóficos ou dos escritos produzidos por outros pensadores de sua época. Em outras palavras,

---

<sup>419</sup> VILLEY, *A formação do pensamento jurídico moderno*, p. 253.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 255–260.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 272–278.

Ockham não elaborou propriamente um “tratado das leis”. Dessa forma, uma reflexão mais aprofundada sobre o significado do termo *jus*, tal como apresentada por Villey, só aparece de maneira mais explícita posteriormente, por exemplo, no *Tractatus de legibus* de Francisco Suárez. Isso, decerto, não impede que se busque em Ockham a gênese dessas ideias, nem que se reconheça sua heterodoxia em relação ao direito pensado objetivamente. No entanto, levanta dúvidas sobre seu real vínculo e importância para a formação da moderna teoria dos direitos subjetivos<sup>423</sup>.

Além disso, seguindo em grande medida a obra de Georges de Lagarde, Villey pode ter superestimado a influência do nominalismo na esfera política, atribuindo a Ockham inovações que parecem exclusivamente suas — ou, no máximo, compartilhadas com Duns Scotus, que, vale destacar, sequer desempenha um papel ativo nas discussões sobre a pobreza apostólica medieval, tendo produzido pouquíssimos textos jurídicos e políticos<sup>424</sup>. Assim, nos escritos de Villey, Ockham tende a ser ligeiramente

---

<sup>423</sup> Esse parece ser o tema explorado por Michel Bastit, que, seguindo Michel Villey, busca demonstrar a conexão entre a concepção de lei entre Suárez e Guilherme de Ockham. De fato, quem efetivamente parece ter discutido diretamente essa questão delineado algumas inovações no conceito é Francisco Suárez, que escreve já no fim do século XVI. Para Quentin Skinner, o ilustre pensador jesuíta assume posições de pensadores ockhamistas evitando citá-los. Segundo explica: “O principal comentário de Suárez sobre o tema encontra-se no início de seu livro introdutório, num capítulo que tem por título ‘O significado de ius’ (I, p. 5). Ele começa observando que, ‘com freqüência, interpretasse ius e lei como intercambiáveis’ - mas afirma que ‘na verdade, é essencial distinguir entre esses dois termos’ (I, p. 5). A razão é que ius não se refere apenas ‘ao que é certo’ - como supuseram Soto e os primeiros tomistas (I, p. 6). O conceito também pode ser empregado para indicar ‘uma certa capacidade moral que todos possuem’ - uma capacidade que permite justificar a participação em certos tipos de ação normativa (I, p. 6). Assim, *ius* não diz respeito somente a ‘justeza’, mas também a ‘direitos’, no sentido de ‘ter-se um direito em relação a determinada coisa.’ ” SKINNER, Quentin, **As Fundações Do Pensamento Político Moderno**, [s.l.]: Companhia das Letras, 2021, p. 452; De fato, Suárez abre seu enorme escrito *Tractatus de legibus ac Deo Legislatore* com uma crítica da definição de lei em Tomás de Aquino: “Esta descripción parece demasiado amplia y general.”. Confronta pontos fundamentais da concepção tomista, inclusive, coloca-o frente a frente com Guilherme de Ockham e outros autores para discutir se a lei é um ato da razão ou da vontade, chegando à conclusão já citada por Skinner. C.f. I, cap.1, 1 e cap. 5. Disponível em: FRANCISCO SUÁREZ, **Tratado de las leyes y de dios legislador: tomo I**, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967, p. 7 e 24–31; Essa é uma ponte fundamental para a tese de Michel Villey e enfatizada por Michel Bastit. É preciso aceitar que Suárez está sendo influenciado pelas posições de Guilherme de Ockham, por consequência, em sua discussão muito mais técnica e aprofundada, o sentido de *jus* efetivamente começa a girar rumo ao subjetivismo e acaba ganhando cada vez mais os moldes modernos. Sobre o papel de Suárez nessa narrativa. C.f. BASTIT, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, p. 375–389; VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, p. 405–422.

<sup>424</sup> É evidente que Duns Scotus tem enorme relevância para as construções franciscanas, inclusive para aquelas desenvolvidas por Guilherme de Ockham. No entanto, Scotus não se aprofunda especificamente neste tema, possuindo apenas alguns textos que podem ser associados a ele, os quais serão abordados a seguir. Com efeito, a alegação para conferir ao Doutor Sutil grande importância neste debate é, via de regra, filosófica. Bastit reconhece o seu valor para a filosofia geral, mas destaca um “mediocre interesse pela lei.” BASTIT, Michel, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 213; Em semelhante sentido, Villey alega que os anos iniciais

descontextualizado de sua origem enquanto franciscano, inserido em uma tradição medieval mais ampla. Nesse sentido, torna-se relevante considerar a posição de Brian Tierney, que argumenta:

Villey estava correto ao ver a Ordem Franciscana como um “berço” de doutrinas de direitos, embora tenha exagerado a importância de Ockham como inovador. Se voltarmos aos primeiros dias da Ordem, todo o movimento franciscano pode ser visto como a culminação, na esfera religiosa, do personalismo ou individualismo que também influenciou o direito do século XII<sup>425</sup>.

Segundo Tierney, dois fatores devem ser considerados ao analisar os escritos jurídicos de Ockham. Em primeiro lugar, a influência dos canonistas que o precederam, uma vez que já entre eles se encontram construções conceituais próximas às

---

da escolástica franciscana não foi o tempo onde “essas questões mesquinhas” sobre a propriedade tiveram realmente importância e, por isso, Scotus não escreve sobre estes temas. VILLEY, Michel, **A formação do pensamento jurídico moderno**, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 218–220. Longe de adotar essa perspectiva, entende-se que a questão da pobreza é um tema central em diversas discussões dentro da escola franciscana, sendo o silêncio de Scotus justificado por circunstâncias histórico-geográficas. Em primeiro lugar, no final do século XIII, houve um certo apaziguamento nas disputas, especialmente após a controvérsia sobre o *usus pauper*, que só voltou a ganhar força com o papado de João XXIII. Em segundo lugar, a discussão sobre a pobreza foi dominada por importantes figuras do franciscanismo continental, sendo mais moderada em Oxford, como ressalta Magalhães: “O eixo geográfico da querela entre o papa e os franciscanos permanecia, ao menos naquele momento, restrito à porção continental da Europa, concentrado entre o reino francês, a península itálica e o império alemão. O debate acerca da validade da forma de vida dos franciscanos, além de recente, era praticamente desconhecido na Grã-Bretanha, e Guilherme de Ockham só teria tido notícia de sua existência a partir de sua estada em Avinhão.” 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**, n. 14, p. 118–138, 2022, p. 123. De fato, a querela teve início na Universidade de Paris e continuou por lá principalmente com os grandes nomes do espiritualismo, como Pedro de João Olivi, Ubertino de Casale e Ângelo Clareno. Assim, embora Ockham tenha se envolvido nesse debate devido às circunstâncias de sua vida, Scotus não vivenciou uma situação semelhante, passando, em certa medida, à margem da discussão. Dessa forma, o Doutor Sutil se mostra muito mais um teólogo e filósofo do que um jurista. Nesse sentido, Villey e Bastit parecem ignorar a discussão política que efetivamente permeia os discursos jurídicos da escola franciscana, privilegiando as construções filosóficas. Isso resulta em um foco limitado ao nominalismo, representado por Duns Scotus e Guilherme de Ockham. No entanto, é fundamental reconhecer que, além do nominalismo, já existia um ambiente de debates propriamente jurídicos, que influenciou significativamente a discussão que chegou a Guilherme de Ockham.

<sup>425</sup> Tradução de: “Villey was correct to see the Franciscan Order as a “cradle” of rights doctrines even though he exaggerated the importance of Ockham as an innovator. If we go back to the early days of the Order, the whole Franciscan movement can be seen as a culmination in the religious sphere of the personalism or individualism that also influenced twelfth-century law. ” TIERNEY, **The idea of natural rights**, p. 35.

desenvolvidas por Ockham<sup>426</sup>. De fato, como demonstra Berman, a reforma gregoriana já havia redirecionado as estruturas políticas medievais, promovendo um discurso jurídico mais voltado para a ideia de poder do que para uma ordem objetiva. Além disso, a própria obra política de Ockham tem como objetivo central contestar a *Plenitudo Potestatis*, formulada no contexto dessa reforma — um ponto fundamental que direciona a interpretação dos escritos políticos de Ockham que é praticamente ignorado por Villey<sup>427</sup>.

Em segundo lugar, Tierney destaca a relevância da controvérsia franciscana abordada neste capítulo. Para ele, toda a tradição que debate a questão da pobreza dentro da escola franciscana também oferece contribuições significativas para a teoria que culmina em Guilherme de Ockham. De fato, conforme complementa o autor:

Se tivéssemos que escolher um filósofo proeminente como o primeiro a transplantar os conceitos religiosos franciscanos para o campo estranho da teoria jurídica, poderia muito bem ser Boaventura, em vez de Ockham (embora ninguém tenha acusado Boaventura de ser um nominalista)<sup>428</sup>.

Com efeito, os postulados jurídicos de Ockham não se fundamentam exclusivamente no nominalismo; ele se insere em um debate que remonta aos primórdios da Escola Franciscana, vinculando-se diretamente à tradição de Boaventura. Embora Villey mencione essa conexão, para ele, tal vínculo parece secundário<sup>429</sup>. No entanto, no que concerne à questão da pobreza, Ockham pode estar mais ancorado na tradição franciscana do que em seu gênio nominalista. Já nesse contexto, encontram-se pressupostos fundamentais para a afirmação de direitos individuais e subjetivos — se assim forem compreendidos.

---

<sup>426</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>427</sup> Sobre os efeitos políticos da reforma gregoriana e sobre a *plenitudo potestatis* escreveu-se no capítulo histórico. Sobre o tema C.f. BERMAN, **Direito e revolução**; Em estreita relação com a obra de Berman e criticando as leituras associadas a Michel Villey, Philippe Almeida também alerta: "[...] é mister que se desbrave o terreno político-institucional que preparou o surgimento do nominalismo. Esse terreno é, justamente, a monarquia papal - contra a qual, por ironia, os nominalistas frequentemente se insurgiam." ALMEIDA, **Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana**, p. 157.

<sup>428</sup> Tradução de: "If we had to choose one pre-eminent philosopher as the first who transplanted Franciscan religious concepts to the alien field of legal theory it might well be Bonaventure rather than Ockham (though no one has accused Bonaventure of being a nominalist)." TIERNEY, **The idea of natural rights**, p. 36.

<sup>429</sup> Menciona, por exemplo, o papel de Boaventura, mas minimiza sua participação. VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, p. 218–221.

Dessa forma, embora haja coerência entre o nominalismo e os postulados jurídicos de Ockham, é essencial reconhecer que sua escola já estava envolvida nessas discussões antes mesmo de sua participação. De fato, a perspectiva do indivíduo não se origina exclusivamente em Ockham nem no nominalismo, mas deriva da tradição franciscana, da qual ele é um receptor privilegiado devido ao seu contexto histórico — e até mesmo geográfico, por conta da sua trajetória de vida conturbada.

Isso não significa negar a heterodoxia de Guilherme de Ockham, mas sim relativizar a tese de que sua visão jurídica é sustentada exclusivamente pelo nominalismo, inserindo-a nas querelas e discussões jurídico-filosóficas que o precederam. De fato, embora Grossi também enfatize o papel central de Ockham e do nominalismo, ele destaca que a *koiné* franciscana é, em última instância, o verdadeiro ponto de ruptura com o pensamento jurídico medieval e clássico<sup>430</sup>. Para o historiador do direito florentino, essa transformação no campo jurídico se concretiza justamente na: “[...] concepção de que a corpositude do *dominium* seja uma simples manifestação exterior de algo que já é completo no interior do sujeito, já que o *dominium* na sua natureza mais genuína é um *animus*, uma vontade, um ato interior [...]”<sup>431</sup>.

Ponto que, conforme se procurou elucidar ao longo deste trabalho, já se manifesta em Boaventura e se fortalece gradualmente dentro da tradição franciscana, alcançando seu ápice na modernidade. Nesse contexto, como complementa Grossi:

[...] o *dominium* não precisa mais das entidades externas senão para manifestar-se sensivelmente, mas que é já *in interiore homine* uma realidade ontológica completa, que toda manifestação não poderá deixar de ser coerente com essa primeira propriedade naturalíssima e congenialíssima que cada um leva no seio<sup>432</sup>.

---

<sup>430</sup> GROSSI, **História da propriedade e outros ensaios**, p. 59–60.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 70. Ainda segundo Grossi, esta é a pedra angular da cultura filosófico-político-jurídica da idade moderna, que centraliza e fortalece o sujeito através de um vocabulário proprietário. Formula que está manifestada de forma mais acabada e após passar por diversos acidentes no segundo tratado do governo civil de John Locke: “Cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela.” Seguindo o raciocínio de Grossi, o ilustre pensador inglês finaliza o conceito gestado desde o mundo medieval e o consagra como um elemento axiológico central para o Estado, cuja finalidade é “a salvaguarda mútua de suas vidas, liberdades e bens, o que designo pelo nome geral de propriedade.” LOCKE, John, **Segundo Tratado Sobre O Governo Civil - E Outros Escritos**, [s.l.]: Editora Vozes, 2021, p. 98 e 156; Sobre o tema. C.f. GROSSI, **História da propriedade e outros ensaios**, p. 42–84.

De fato, na tentativa de legitimar a doutrina da pobreza apostólica, a Escola Franciscana enfatiza progressivamente o papel da vontade individual, que passa a estabelecer uma relação mais autônoma e decisiva com o direito de propriedade. O que se afirma, portanto, é o valor do indivíduo como constituidor do direito, que deixa de ser compreendido exclusivamente sob uma ótica objetiva e ganha um caráter mais subjetivo. Nesse ponto, a argumentação de Ockham se alinha à de seus predecessores, como Boaventura, consolidando uma continuidade de pensamento em torno dos direitos individuais.

No entanto, é fundamental destacar que Guilherme de Ockham atua em um novo contexto: já não era possível confiar a manutenção da Ordem e dos votos de pobreza à autoridade pontifícia. João XXII se posicionou como adversário dessa doutrina, condenando a pobreza de Cristo e encarcerando os frades franciscanos. Assim, ao contrário de seus antecessores, Ockham passa a contestar diretamente esse poder, buscando garantir maior autonomia para o voto de pobreza franciscano e, conseqüentemente, para o indivíduo. Nesse aspecto, sua contribuição se revela particularmente significativa.

## 4.2 A lei da liberdade: o indivíduo e a constituição do poder

*Lex christiana est lex libertatis*<sup>433</sup>

Guilherme de Ockham

Diante da questão da pobreza, há uma grande preocupação da escola franciscana não apenas em manter a validade de sua doutrina, mas também em garantir a legitimidade de seus votos, mesmo contra a autoridade de qualquer poder instituído. Pedro de João Olivi demonstra essa preocupação em uma de suas questões sobre o poder do papa<sup>434</sup>. Para ele, o poder do pontífice deve ser analisado sob quatro perspectivas.

Em primeiro lugar, no que diz respeito às questões que são absoluta e necessariamente justas ou injustas, o papa nada pode fazer, pois nem mesmo Deus pode alterá-las<sup>435</sup>.

Em segundo lugar, o poder papal deve ser examinado em relação aos mandamentos instituídos por Deus, mas que poderiam ter sido modificados ou dispensados por Ele. Olivi conclui que, nesses casos, embora o papa possa ser consultado

---

<sup>433</sup> “A lei cristã é a lei da liberdade”. O trecho é repetitivo nos escritos de Ockham, aparecendo em diversas obras, dentre elas: Diálogos, Brevilóquio, Oito questões sobre o poder do papa. Para uma exposição mais completa e precisa sobre os textos onde essa afirmação aparece LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 222–223.

<sup>434</sup> Para Olivi, apaixonado defensor da pobreza apostólica, talvez a questão seja, na verdade, menos uma preocupação e mais um sonho. Como explica Marinalva Lima, Olivi pensa numa forma de combater os males que assolavam a sociedade como um todo: “Desse modo, Olivi ao discorrer sobre a pobreza evangélica, tanto em sua obra sobre o *usus pauper* quanto em suas *quaestiones* em torno da perfeição evangélica, apresentou os seus ideais em torno do que ele entendia por sociedade perfeita. Nesse sentido, ele elaborou uma enérgica defesa do *usus pauper* – que constituía a parte essencial do voto franciscano, a condição primordial para se alcançar o paraíso tão esperado e que exigia não somente a privação de propriedade, mas também o uso limitado das coisas – intrinsecamente ligado ao voto franciscano.” LIMA, Marinalva Silveira, Pedro João de Olivi e a questão da pobreza evangélica franciscana., **Revista Angelus Novus**, v. n° 1, p. 31–52, 2010, p. 41; A autora alega ainda que a reflexão de Olivi pode ser confundida com aquilo que Tomás Morus chamou de “Utopia”. No entanto, aqui se evita utilizar esse termo, no sentido de não desistoricizar o gênero literário de Morus e estendê-lo a todo e qualquer texto que preveja uma realidade atemporal, como o clássico conto medieval de Cocanha. Sobre o emprego do termo utopia e a importância da obra de Morus. C.f. ALMEIDA, Philippe Oliveira de, **Crítica da razão antiutópica**, [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2018, p. 52–53 e 205–266; Sobre o conto de Cocanha, C.f. LE GOFF, Jacques, **Heróis E Maravilhas Da Idade Média**, [s.l.]: Editora Vozes, 2021, p. 145–154.

<sup>435</sup> Quodl. I, q. 18. Disponível em: OLIVI, Pedro de João, Três Quaestiones Quodlibetales sobre o poder papal na esfera temporal, **Revista eletrônica PUCRS**, v. 36, n. 151, p. 75–92, 2006, p. 76–79.

em caso de dúvidas interpretativas, ele igualmente não tem autoridade para alterar a validade da regra, pois apenas Deus pode revogá-la<sup>436</sup>. Com efeito, conclui o frade:

[...] disso decorre que o papa não pode dispensar, no tocante aos conselhos e votos evangélicos, como o próprio Inocêncio expressamente o declara, com o que concorda Bernardo [Compostelano] no seu Aparato, e São Bernardo o diz muito expressamente em suas cartas. Fato exemplificado juridicamente com a impossibilidade de dispensa dos impedimentos de consanguineidade do casamento previstos pela lei divina por parte do papa<sup>437</sup>.

Assim, Olivi assegura a validade dos votos de pobreza, cuja origem está diretamente na vontade de Deus. Desse modo, o papa não pode revogar o juramento individual de nada possuir feito pelos frades menores.

Em terceiro lugar, é necessário compreender o poder papal no que se refere aos infiéis. Quanto a estes, o papa pode exercer pressão para introduzi-los voluntariamente na fé, mas não pode exercer jurisdição. Nesse sentido, tal como os votos de pobreza, a conversão é também o ato individual e somente a partir dela o papa adquire poderes reais sobre os fiéis, pois sua autoridade é única e exclusivamente para apascentá-los<sup>438</sup>.

Por fim, em quarto e último lugar, o poder papal é amplíssimo no que tange "à correção dos pecadores, à absolvição dos arrependidos e ao governo de todos os eclesiásticos". Mas, caso o papa venha a abusar desse poder, sua autoridade pode ser restringida às três primeiras circunstâncias<sup>439</sup>.

Disso decorre que todo o poder do pontífice, além de possuir algumas balizas, é exclusivamente espiritual. As questões terrenas, como a propriedade, são geridas pelo poder régio. A tarefa espiritual é mais nobre e mais digna, não devendo se misturar com as questões das autoridades temporais, que, por outro lado, devem se inclinar à primeira. De fato:

---

<sup>436</sup> Quodl. I, q. 18. Disponível em: OLIVI, Pedro de João, Três Quaestiones Quodlibetales sobre o poder papal na esfera temporal, **Revista eletrônica PUCRS**, v. 36, n. 151, p. 75–92, 2006, p. 76–79.

<sup>437</sup> Quodl. I, q. 18. Disponível em: *Ibid.*, p. 77.

<sup>438</sup> Quodl. I, q. 18. Disponível em: *Ibid.*, p. 78-79.

<sup>439</sup> Quodl. I, q. 18. Disponível em: *Ibid.*.

[...] o poder espiritual e eclesiástico será tanto mais nobre, mais santo e mais espiritual, quanto mais estiver distante das coisas terrenas, e tanto melhor e mais saudavelmente presidirá o poder terreno, quanto mais forte e livremente estiver separado de toda grossura e materialidade terrena<sup>440</sup>.

Assim, embora mantenha a distinção entre o poder espiritual e o poder temporal, Olivi parece defender a ampla autoridade espiritual do papa sobre a cristandade, negando apenas sua jurisdição eclesiástica sobre os infiéis, que devem permanecer livres para aderir voluntariamente à fé. Além disso, ele atribui caráter irrevogável ao direito individual de professar os votos evangélicos, fundamentados na lei divina. Ao indivíduo, portanto, é conferido um poder exclusivo, que não pode ser constrangido nem pelo papa nem pelos senhores temporais. Esse direito se manifesta tanto nos votos realizados quanto no ato da conversão, que, por sua vez, legitima a jurisdição papal sobre os fiéis.

Para compreender mais a fundo como a escola franciscana lida com a constituição dos poderes políticos, é necessário investigar como são interpretadas as raízes da lei humana e da propriedade, bem como seus fundamentos, repercussões e limites. Embora tenha se envolvido pouco na disputa sobre a pobreza, Duns Scotus possui escritos sobre esse tema que adquirem importância na tradição que chega até seu discípulo, Guilherme de Ockham.

Segundo o Doutor Sutil, no estado de inocência não havia propriedade privada, e todas as coisas eram comuns, uma vez que eram regidas exclusivamente pela lei divina e pela lei natural. No entanto, após a queda, esses regimes foram modificados, passando a admitir a possibilidade da propriedade privada. Contudo, frisa-se, essa modalidade proprietária não é constituída pelos regimes anteriores, mas apenas permitida. Assim, é pela lei positiva humana que se estabelece o regime da propriedade privada.<sup>441</sup>

A lei positiva é resultado da vontade humana após a queda. Esta lei regulamenta os domínios instituídos temporalmente e, para que se constitua, ela precisa de dois requisitos: a prudência e a autoridade. Nas palavras de Scotus:

---

<sup>440</sup> Quodl. I, q. 18. Disponível em: *Ibid.*, p. 84; Olivi postula sete argumentos contra a ideia de que o papa é um senhor e possuidor de todos os bens temporais. C.f *Ibid.*, p. 81–84.

<sup>441</sup> Ord. IV, d.15, q. 2. Disponível em: DUNS SCOTUS, Johannes, **Selected writings on ethics**, Oxford: Oxford university press, 2017, p. 272–274.

[...] uma lei positiva justa exige prudência e autoridade no legislador: prudência, para que ele dite, de acordo com a reta razão, o que deve ser instituído para a comunidade; e autoridade, porque “lei” diz-se de “vinculação” (*lex dicitur a ligando*), e um juízo de um homem prudente não vincula nem a comunidade nem um indivíduo se o homem prudente não estiver encarregado de ninguém<sup>442</sup>.

Quanto à autoridade, só existem dois tipos: a paternal e a política. A autoridade paternal é constituída pela lei natural e consiste no laço que obriga imediata e irrevogavelmente filhos e filhas aos pais. Por buscar seu fundamento na lei natural e ser confirmada por Moisés e pelo evangelho, ela jamais pode ser objeto de revogação pela lei positiva<sup>443</sup>.

Por outro lado, a autoridade política é necessária para aqueles que vivem juntos, mas não estão ligados pelo vínculo familiar da lei natural. Portanto, a autoridade política se constitui “apenas em virtude do consentimento comum e da escolha da própria comunidade<sup>444</sup>”. O consentimento comum pode se manifestar em duas direções, do que decorre que existem duas formas de autoridade política: a comunitária e a de uma pessoa. Como exemplifica Duns Scotus:

Por exemplo, se algumas pessoas sem parentesco se juntassem para construir uma cidade e nela habitassem, e vissem que não poderiam ser bem governadas sem alguma autoridade, poderiam concordar entre si em confiar a comunidade ou a uma pessoa ou à própria comunidade - e se a uma pessoa, então ou a ele só (e então o seu sucessor seria escolhido da mesma forma que ele foi) ou a ele e a todos os seus herdeiros. E ambos os tipos de autoridade política são justos, porque alguém pode submeter-se com justiça a uma pessoa ou à comunidade

---

<sup>442</sup> Tradução de: “[...] a just positive law requires prudence and authority in the legislator: prudence, so that he dictates in accordance with right reason what ought to be instituted for the community; and authority, because ‘law’ is said from ‘binding’ (*lex dicitur a ligando*), and a judgment on the part of a prudent man does not bind either the community or an individual if the prudent man is not in charge of anyone.” Ord. IV, d.15, q. 2. Disponível em: *Ibid.*, p. 274.

<sup>443</sup> Ord. IV, d.15, q. 2. Disponível em: *Ibid.*, p. 274–275.

<sup>444</sup> Tradução parcial da seguinte frase de Duns Scotus: “By contrast, political authority, which is over persons not of one’s own household, whether such authority resides in one person or in the community, can be just in virtue of common consent and the choice of the community itself.” *Ibid.*, p. 275 Ord. IV, d.15, q. 2. Disponível em.

em coisas que não são contrárias à lei de Deus e nas quais pode ser melhor dirigido por aquele a quem se submete do que por si próprio<sup>445</sup>.

De maneira apressada, se essa ideia fosse associada ao voluntarismo escotista, poder-se-ia afirmar que o poder constituído é irrefreável, uma vontade absoluta do legislador que representa a comunidade. Entretanto, como destaca Duns Scotus, a lei positiva humana não emerge apenas da autoridade constituída, mas requer também a prudência. Disso decorre que ela deve estar de acordo com a reta razão e jamais contrariar os preceitos da lei natural ou da lei positiva divina.

Para Duns Scotus, os preceitos da lei natural são aqueles conhecidos a partir de seus próprios termos – em sentido estrito – bem como das conclusões que decorrem necessariamente deles – em sentido lato. Por isso mesmo, a lei natural é perceptível racionalmente e não se altera, existindo desde antes da queda. Portanto, nem tudo o que está contido nas Escrituras corresponde à lei natural, uma vez que há normas destinadas a serem cumpridas apenas por um determinado período ou em circunstâncias específicas, sem necessariamente possuírem um fundamento racional, como, por exemplo, os ritos. Logo, essas regras derivam da lei divina ou lei positiva divina.

De fato, é justamente por pertencer em diversos aspectos a uma lei positiva divina que a antiga lei do velho testamento pode ser substituída. Assim, rechaçando a posição de Graciano, que afirmava que todas as normas bíblicas são provenientes da lei natural, Scotus entende que: “[...] devemos interpretar Graciano como alargando a noção de lei natural para incluir a lei estabelecida (*positum*) pelo Autor da Natureza, distinguindo-a da lei positiva que é estabelecida por alguém que não é o Autor da Natureza<sup>446</sup>”.

---

<sup>445</sup> Tradução de: For example, if certain unrelated persons should come together to build a city and dwell in it, and they see that they cannot be well-governed without some authority, they could agree among themselves to entrust the community either to one person or to the community itself— and if to one person, then either to him alone (and then his successor would be chosen in the same way that he was) or to him and all his heirs. And both kinds of political authority are just, because someone can justly submit himself either to one person or to the community in things that are not contrary to the law of God and in which he can be better directed by the one to whom he submits than he can by himself. Ord. IV, d.15, q. 2. Disponível em: *Ibid.*

<sup>446</sup> Ord. IV, d.17, q. un. Disponível em: *Ibid.*, p. 277; Sobre o tema escreve Bastit: "A lei divina se distingue da lei natural pelo fato de esta última ser permanente. Uma vez escolhido por Deus o estado da presente criação, ele persiste. Ao contrário, a lei divina não é por si imutável; a prova disso é que ela variou, já que passamos do Antigo Testamento ao Novo no próprio interior da lei divina. Por isso deve-se criticar Graciano, que disse que lei natural está contida na Escritura e no Evangelho. Em si mesma, a lei divina é totalmente separada da lei natural, não só porque representa um fim mais elevado, mas porque não assume a natureza. Tal concepção, próxima daquela de Santo Tomás, conduziria, pensa Duns Scotus, a dar à graça

Na verdade, em sentido estrito, os únicos preceitos bíblicos que decorrem da lei natural são aqueles que dizem respeito direta e objetivamente a Deus, tais como os dois primeiros mandamentos do Decálogo. Pois Deus, sendo infinito e necessário, não pode deixar de querer a si mesmo, do que decorre que amar a Deus é o preceito lógico máximo que extrai sua validade *per se*. Todos os demais princípios bíblicos ou decorrem em alguma medida deste, sendo lei natural em sentido lato, ou são ditames da lei positiva de Deus, pelos Seus atos voluntariamente instituídos<sup>447</sup>. Como bem aponta Michel Villey:

São Tomás e a tradição anterior viam nisso preceitos da lei natural imutável. Mas, para Duns Escoto, esses preceitos não são necessários, nem têm valor universal. Sem dúvida têm uma “consonância” com a regra fundamental de toda a moral, a do amor a Deus e ao próximo, e com o estado ordinário da humanidade, que permite qualifica-los, “em sentido amplo”, de “naturais”. Mas a onipotência divina poderia igualmente constituir uma outra ordem em que o roubo, o assassinato, o adultério deixariam de ser pecados; pode fazê-lo incessantemente; mais ainda: ela o fez. Bastou Deus ordenar aos israelitas, por ocasião de sua saída do Egito, que roubassem os egípcios para que esse roubo se tornasse meritório; ou então que ordenasse a Oséias se unir a uma prostituta para que seu ato tornesse virtuoso<sup>448</sup>.

De fato, o agir de Deus é plenamente livre por Sua potência absoluta. Para Ele não existem barreiras para o querer – exceto pela contradição simultânea no mesmo mundo,

---

um caráter de necessidade, o que é inadmissível” C.f. BASTIT, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, p. 217–219.

<sup>447</sup> Sobre o tema, comenta Karine Salgado. C.f. SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 129; Para Scotus: Com efeito, se entendermos os dois primeiros mandamentos como puramente negativos - o primeiro como “Não terás outros deuses” e o segundo como “Não invocarás o nome do teu Deus”, isto é, “Não farás irreverência a Deus” -, eles pertencem à lei natural em sentido estrito, porque daí resulta necessariamente: “Se Deus existe, só Ele deve ser amado como Deus”. E segue-se igualmente que nada mais deve ser adorado como Deus e que nenhuma irreverência deve ser feita a ele. Consequentemente, o próprio Deus não pode dar dispensas destes preceitos para que alguém possa [licitamente] agir contra esta ou aquela proibição. Tradução de: Indeed, if we understand the first two commandments as purely negative—the first as “You shall not have other gods” and the second as “You shall not take up the name of your God wantonly,” that is, “You shall not do irreverence to God”—they belong to the natural law strictly speaking, because this follows necessarily: “If God exists, he alone is to be loved as God.” And it likewise follows that nothing else is to be worshiped as God and that no irreverence is to be done to him. Consequently, God himself cannot give dispensations from these precepts so that someone could [licitly] act contrary to this or that prohibition. Ord. III, d. 37, q. un. Disponível em: DUNS SCOTUS, **Selected writings on ethics**, p. 252.

<sup>448</sup> VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, p. 204.

que é logicamente impossível<sup>449</sup>. Portanto, o Criador faz o que Lhe convém na medida em que Lhe convém, e isso nunca implicará desordem, pois é Sua vontade que estabelece a própria ordem, a potência ordenada. Para as criaturas, contingentes, o mesmo não é verdadeiro. É necessário, pois, fazer uma distinção fundamental para o pensamento escotista entre: a potência absoluta e a potência ordenada.

Para Scotus, não apenas Deus, mas todo agente dotado de inteligência e vontade, possui uma potência absoluta e uma potência ordenada. A criatura que segue a reta razão está de acordo com o poder ordenado, portanto, age conforme a lei, por poder de direito; por outro lado, a criatura que excede e não precisa aderir necessariamente ao ordenado age através da potência absoluta, pelo poder, não da lei, mas de fato<sup>450</sup>. Nas palavras de Scotus:

No caso de qualquer agente que atue por meio da vontade e do intelecto e tenha o poder de agir em conformidade com uma lei correta, mas não necessariamente aja em conformidade com uma lei correta, é preciso distinguir o poder ordenado do poder absoluto. A razão para isso é que tal agente pode agir em conformidade com essa lei correta e, nesse caso, o agente age de acordo com o poder ordenado (é poder ordenado na medida em que é um princípio de realizar certas coisas em conformidade com uma lei correta), e também pode agir fora dessa lei ou contrariamente a ela, e nisso há poder absoluto, que vai além do poder ordenado. E assim, não apenas no caso de Deus, mas no caso de qualquer agente livre que possa agir tanto de acordo com o ditado de uma lei correta quanto fora ou contrariamente a essa lei, é preciso distinguir entre poder ordenado e poder absoluto. É por isso que os juristas dizem que alguém pode fazer algo de fato - isto é, pelo seu poder absoluto - ou de iure - isto é, pelo seu poder ordenado, de acordo com as leis<sup>451</sup>.

---

<sup>449</sup> Sobre a não contradição e o poder de Deus em Scotus escreve Libera. C.f. LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 421–423.

<sup>450</sup> As criaturas que não possuem inteligência e vontade seguem a potência ordenada uma vez que não podem excedê-la. Portanto, seguem seu próprio movimento que é querido por Deus. É o caso, por exemplo, dos corpos celestes. Sobre o tema, bem como a diferença entre potência absoluta e potência ordenada. C.f. DE OLIVEIRA, Carlos Eduardo, De potentia absoluta et ordinata: contingência da lei e distinção dos poderes em Duns Escoto, **DoisPontos**, v. 18, n. 1, 2021, p. 203–217.

<sup>451</sup> Tradução de: "In the case of any agent that acts through will and intellect and has the power to act in conformity with a correct law, and yet does not necessarily act in conformity with a correct law, one must distinguish ordered power from absolute power. The reason for this is that such an agent can act in conformity with that correct law, and in that case the agent acts according to ordered power (it is ordered power insofar as it is a principle of carrying out certain things in conformity with a correct law), and can

Em Deus, essa divisão é apenas teórica. O poder absoluto demonstra o conjunto de todas as coisas que Ele poderia ter feito e que ainda pode fazer, se quiser, mas que não fez de fato. O poder ordenado é a ordem efetiva do mundo, querida e realizada por Deus, que, por força da plenitude de Seu poder absoluto, poderia ter sido outra. Portanto, Ele está completamente livre de qualquer limitação. Seu agir de fato, pela potência absoluta, se torna o agir de direito, a potência ordenada. Ele possui o poder de constituir uma lei que determina, ao mesmo tempo, sua própria retidão<sup>452</sup>.

Na esfera contingente, por outro lado, ninguém possui poder pleno e infinito, pois está sempre subjugado pelo Autor Divino e pela natureza, através de suas respectivas leis. Disso decorre a obrigatoriedade de que qualquer autoridade limite a plenitude de seu poder, direcionando-a para a reta razão e, por conseguinte, ao cumprimento da potência ordenada. Logo, a potência absoluta na esfera contingente é fundamento de uma ação que, pela vontade livre, pode ser desordenada e contrariar o desejo de Deus, mas que deve, na verdade, acompanhar a potência ordenada manifestada na reta razão. É para se ordenar que a comunidade, voluntariamente, pode instituir um governante político, que deve cumprir, portanto, os preceitos da lei natural e da lei divina através do exercício da prudência.

Logo, de fato, através da vontade livre de Deus e dos homens, Scotus dá um novo fundamento às questões políticas de seu tempo. Ele eleva enormemente o estatuto do indivíduo, que voluntariamente age e, inclusive, institui o poder. No entanto, em termos práticos, ele acaba se aproximando muito das construções já feitas na Idade Média através da potência ordenada. Com efeito, mesmo aqueles comentadores que talvez acentuam as manifestações políticas do voluntarismo escotista têm que reconhecer uma certa ortodoxia. Assim, afirma Bastit: “Mediante a distinção entre o contingente e o necessário que introduz aqui, Escoto corrige parcialmente a rigidez que uma concepção puramente

---

also act outside that law or contrary to it, and in this there is absolute power, which goes beyond ordered power. And so not just in God's case, but in the case of any free agent that can act both in accordance with the dictate of a correct law and outside or contrary to such a law, one must distinguish between ordered and absolute power. This is why the jurists say that one can do something either *de facto*—that is, by one's absolute power—or *de iure*—that is, by one's ordered power, in accordance with the laws." Ord. I, d. 44, q. un. Disponível em: *Ibid.*, p. 95.

<sup>452</sup> LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 421; DE OLIVEIRA, *De potentia absoluta et ordinata*.

voluntarista da lei divina acarretaria [...]”<sup>453</sup> Para Villey, Scotus indubitavelmente tem os olhos voltados para a ação voluntária dos indivíduos, que, como vimos, constituem a autoridade política através da convenção. No entanto, o jurista francês reconhece que Scotus não nega o direito natural: “[...] para nós, que vivemos na ordem que Deus constituiu (mesmo que ele pudesse ter feito outra), continua sendo possível extrair o direito da concepção dessa ordem, dessa natureza.”<sup>454</sup>

Com efeito, através de seus poucos escritos sobre o tema, entende-se que o voluntarismo escotista não propõe a instituição de um poder absoluto. Pelo contrário, pode indicar a restrição desse poder e o engrandecimento do indivíduo, ao atribuir-lhe, no interior da comunidade e por força da convenção, a capacidade de eleger sua autoridade para fins de organização da vida política. Esse será o sentido assumido por Guilherme de Ockham, o maior inimigo franciscano do papa, contra o qual tentou superar a teoria da *plenitudo potestatis* em virtude dos direitos individuais.

O poder de Deus é também fundamental para a discussão política de Ockham. Quanto a esse ponto, o *Venerabilis Inceptor* segue e critica seu antecessor, Duns Scotus. Como sintetiza Libera:

No século XIV, duas concepções de poder se enfrentam. A de Ockham e a de Escoto. As diferenças entre as duas referem-se: 1) à dinâmica interna (para Escoto a *potentia absoluta* excede em poder a *potentia ordinata*, para Ockham, uma é ‘anterior’ a ‘outra’); 2) ao sujeito (para Escoto todo agente *per voluntatem et intellectum* dispõe de um poder absoluto e um poder ordenado, para Ockham, a distinção concerne exclusivamente a Deus e à Onipotência divina); 3) às manifestações (para Escoto, o poder absoluto cobre o conjunto das coisas possíveis *de facto* para os agentes dotados de vontade e de intelecto, para Ockham, “Deus mantém de *iure* seu próprio poder absoluto, mas *de facto* agiu, age e agirá de *potentia ordinata*”); 4) às conotações (para Escoto, a distinção está ligada “a um vocabulário e conceitos éticos jurídicos”, para Ockham, “à análise lógico-filosófica”)<sup>455</sup>.

<sup>453</sup> BASTI, **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**, p. 237.

<sup>454</sup> Villey ainda complementa: “[...] é preciso tomar cuidado para não forçar o contraste entre as doutrinas jurídicas de Duns Escoto e de São Tomás. E, aliás, a verdadeira diferença entre esses dois teólogos é que Duns Escoto não tem de fato uma doutrina jurídica.” VILLEY, **A formação do pensamento jurídico moderno**, p. 211.

<sup>455</sup> LIBERA, **A filosofia medieval**, p. 421.

Ockham adota uma defesa ainda mais radical da *potentia absoluta* de Deus. Ele restringe o termo exclusivamente ao Criador, que age desvinculado de qualquer ordem da natureza, por liberdade e direito pleno<sup>456</sup>. Aos homens não se deve atribuir esse conceito de potência absoluta, pois eles jamais possuíram tamanho poder. Mas, essa liberdade divina, ainda que de forma defasada, também está presente nas criaturas, singular e independentemente geradas. Portanto, nelas se manifesta direta e primariamente o poder de Deus. Com efeito, explica Magalhães:

Na medida em que um poder procurava cumular-se de atribuições necessárias e anteriores à própria constituição dos indivíduos, ele entrava em rota de colisão com a noção segundo a qual o mundo havia sido criado a partir da liberdade divina, tendo como resultado a existência de seres contingentes e particulares<sup>457</sup>.

Diante de sua contenda contra o papado, é através deste primado que Ockham busca contestar o poder do pontífice quanto às questões temporais, incluindo, é claro, a propriedade. Primeiramente, alega que é evidente que o poder temporal não decorre da Igreja, pois esta é posterior ao Império. De fato, o poder temporal sequer possui sua legitimidade na graça cristã, pois já tinha justo título quando foi instituído pelos infiéis de Roma. Com efeito, é fato que a autoridade temporal em nada depende do papa, sendo completamente independente<sup>458</sup>.

Essa não é a única empreitada de Guilherme de Ockham na investigação histórica dos fundamentos do poder temporal. Tal como Scotus, o *Venerabilis Inceptor* também

---

<sup>456</sup> Para Vaz: “Da onipotência divina, conhecida pela Revelação e proclamada pela fé, decorrem as proposições fundamentais da visão ockhamista do mundo e sua rejeição de toda filosofia anterior.” VAZ, **Escritos De Filosofia Iv**, p. 249. Sobre o tema, vale também o texto de Gilson, C.f.: GILSON, Etienne Henry, **A filosofia na Idade média**, p. 814

<sup>457</sup> MAGALHÃES, Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade, p. 129.

<sup>458</sup> Nas palavras de Ockham: Que o império romano não pertence ao papa é demonstrado desta forma: o império é anterior ao papado [...] Portanto o império não pertencia ao papa. Direi ainda mais: o império foi antes dos infiéis do que dos fiéis, como mostram as Escrituras evangélicas e apostólicas. Cristo e os apóstolos, assim como São João Batista, tiveram os romanos como seu verdadeiro imperador. Tradução de: Que el império romano no pertenece al papa se demuestra de este modo: el império es anterior al papado [...] Luego el império no fue del papa. Diré más todavia: el império fue antes de los infieles que de los fieles, como manifiestan las Escrituras tanto evangélicas como apostólicas. Cristo y los apóstoles, lo mismo que San Juan Bautista, tuvieron como verdadero emperador al de los romanos. Brev., IV, 1. Disponível em: GUILLERMO DE OCKHAM, **Sobre el gobierno tiránico del papa**, 2a ed. Madrid: Tecnos, 2008, p. 133–134.

analisa a narrativa cristã do pecado que institui a propriedade privada. O frade narra a existência de três momentos centrais para essa história: havia um tempo antes da queda, onde não existia a propriedade, mas apenas um direito de usar as coisas; em seguida, depois do pecado, ocorre um período de apropriação das coisas que eram de ninguém – Ockham se vale aqui da discussão jurídica romana sobre a *res nullius*; por fim, após essa apropriação coletiva e geral, surgem as possessões individuais e as trocas<sup>459</sup>. Nesse último estágio, o homem institui as leis humanas para se organizar, especialmente em relação aos seus bens. Assim, como sintetiza Tierney:

Na visão de Ockham, a propriedade surgiu durante essa terceira época em um processo histórico que envolveu uma longa série de acordos voluntários entre os seres humanos - pactos, costumes, as leis que as pessoas criaram para si mesmas e finalmente, as leis dos reis e outras regras.<sup>460</sup>

Isso implica dizer que o poder da esfera temporal foi integralmente instituído pela vontade humana manifestada na história, como foi o caso do império. Resta saber se esse poder temporal é legítimo, um critério que só pode advir de Deus. Afinal, embora tenha sido estabelecido de maneira justa antes de Cristo, vale lembrar o brocardo paulino: "não há poder que não venha de Deus". De fato, também para Ockham, todo poder constituído possui sua legitimidade última em Deus, mas existem diversas formas pelas quais o poder divino pode se manifestar de maneira legítima.

Em primeiro lugar, Deus pode ordenar diretamente, de forma imediata. Foi por esse meio que Moisés recebeu a lei e Pedro foi incumbido da missão de apascentar o povo cristão<sup>461</sup>. De outra parte, Deus pode agir legitimamente por meio da mediação de criaturas. Assim, embora os sacramentos sejam ministrados por homens, a graça que neles se transmite vem exclusivamente de Deus. Finalmente, existe um terceiro modo de poder

---

<sup>459</sup> C.f. OND, 88. Disponível em: *Ibid.*, p. 61–71.

<sup>460</sup> Tradução de: "In Ockham's view property emerged during this third epoch in a historical process that involved a long series of voluntary arrangements among humans – compacts, customs, the laws that people made for themselves, and finally the laws of kings and other rules." Em TIERNEY, Brian, **The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625**, Atlanta, Ga: Scholars Press, 1997, p. 165.

<sup>461</sup> Somente Pedro recebeu o poder divino direto e imediato ao se tornar papa através de Cristo. Todos os demais papas foram eleitos, do que decorre que seu poder divino depende de mediação. Brev. IV, 5. Disponível em: GUILLERMO DE OCKHAM, **Sobre el gobierno tiránico del papa**, p. 144–145.

mediado que se difere pelas consequências de sua constituição. Conforme esse modo, uma vez que o poder é estabelecido, seu detentor deve obediência apenas a Deus, sem qualquer intermediário<sup>462</sup>.

Deste último modo foi constituído o império. Os homens, criados livres pela vontade de Deus, possuem o poder de ditar leis e instituir suas autoridades; assim, mediado pelo povo, o império encontra sua legitimidade divina<sup>463</sup>. No entanto, uma vez estabelecido, ele reconhece apenas a Deus como seu superior. Nas palavras de Ockham:

Que o império romano é de Deus apenas na terceira via pode ser provado de muitas maneiras. Pois embora na sua origem tenha sido estabelecido por Deus através de homens que se submeteram e atribuíram a si mesmos jurisdição e poder, no entanto, depois que o império romano foi estabelecido pela ordem humana, o imperador não teve mais regularmente qualquer superior, exceto ele mesmo, de Deus [...] <sup>464</sup>

Assim, nem Cristo negou a autoridade do poder imperial, nem a tomou para si. De fato, seu reino não é deste mundo. César possuía legítimo direito ao seu império. Conforme Ockham ressalta:

A religião cristã, portanto, não privou do seu direito de império na época de São Pedro, quando o imperador foi infiel. Logo, não esteve temporariamente sujeito a nenhum homem mortal, nem naquela época ou no início da sua instituição. [...] Se, pois, qualquer imperador se submetesse temporariamente ao papa e se tornasse seu vassalo, por isso mesmo ele renunciaria ao império, nem a partir de então poderia considerar-se sucessor dos primeiros imperadores, nem deveria chamar-se Augusto, uma vez que não aumentaria o império, mas antes o destruiria [...] <sup>465</sup>.

<sup>462</sup> Brev. IV, 5. Disponível em: GUILLERMO DE OCKHAM, **Sobre el gobierno tiránico del papa**, p. 144–145.

<sup>463</sup> Brev. IV, 3 e 8. Disponível em: *Ibid.*, p. 142 e 149–155.

<sup>464</sup> Tradução de: "Que el império romano es sólo de Dios por el tercer modo, se puede probas de muchas maneras. Pues aunque em su origen fuera establecido por Dios através de hombres que se sometieron y se atribuyeron jurisdicción y poder, sin embargo, después que el império romano quedó establecido por la ordenación humana, el emperador ya no tiene regularmente excepción de sí superior alguno a excepción de Dios [...]". Brev. IV, 8. Disponível em: *Ibid.*, p. 149.

<sup>465</sup> Tradução de: "La religión cristiana, por tanto, no privo de su derecho al império em tempo de San Pedro, cuando el emperador era infiel. Luego no estuvo submetido temporalmente a ningún hombre mortal, ni entonces ni em el comienzo de su institución. [...] Si, pues, algún emperador se sometiera en lo

Alguns poderiam argumentar que, assim como o consenso da vontade humana produziu o poder imperial, o afastamento desse consenso poderia destituí-lo e transferi-lo a outro. Contudo, para Ockham, esse argumento é falho. A razão é que o senhor não pode ser privado de seu poder constituído, a menos que haja culpa. O pacto celebrado não pode ser simplesmente revogado: “Portanto, desde o momento em que o Império Romano se tornou um verdadeiro e legítimo império, os seus súditos já não lhe podiam negar *de iure* a sujeição que lhe era devida.”<sup>466</sup>

Essa teoria política de Guilherme de Ockham poderia, mais uma vez, levar a escola franciscana à ideia de uma vontade absoluta, irrefreável e irrevogável do governante, que se submete apenas à autoridade de Deus. No entanto, não parece ter sido esse o caminho seguido pelo *Venerabilis Inceptor*. Em seus escritos, há um elemento fundamental que refuta a ideia de que qualquer governante possa possuir a plenitude do poder: a liberdade.<sup>467</sup>

A autoridade instituída é certamente soberana no que tange aos direitos temporais, mas nada pode fazer em relação aos direitos celestes. É desse último que decorre a liberdade de cada indivíduo. De fato, em virtude da vinda de Cristo e do advento do evangelho, os homens, especialmente os cristãos, estão livres do peso imposto pela antiga lei. Eles não devem mais ser tratados como servos, mas como homens libertos em Cristo<sup>468</sup>. Logo, nenhum senhor temporal ostenta tanto poder a ponto de conseguir contrariar a lei natural ou a lei divina<sup>469</sup>.

Assim, a autoridade suprema de Deus garante que a liberdade deva ser sempre assegurada. Com efeito, não existe plenitude de poder, pois todo aquele que governa o faz

---

temporal al papa y se convirtiera en vasallo suyo, por el hecho mismo renunciaria al império, ni desde entonces podría considerarse sucesor de los primeiros emperadores, ni debería llamar Augusto, ya que no aumentaria el império, sino que más bien lo destruiria [...]”. Brev. IV, 8. Disponível em: *Ibid.*, p. 154–155.

<sup>466</sup> Tradução de: “Por tanto, desde el punto y hora em que el império romano fue verdadero y legítimo império, sus súbditos ya no le podían negar de iure el sometimiento debido”. Brev. IV, 12-13. Disponível em: *Ibid.*, p. 164–166.

<sup>467</sup> Trata-se de uma contestação direta a teoria da *plenitudo potestatis*, consoante a qual a totalidade do poder temporal e eclesiástico estaria nas mãos do papa. A teoria está presente, por exemplo, nos escritos de Egídio Romano. Sobre o diálogo entre Ockham e Egídio romano, C.f.: TIERNEY, **The idea of natural rights**, p. 147–158 e 172; Para uma comparação entre as visões políticas dos dois autores. C.f. SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 139–149.

<sup>468</sup> Brev. II, 3 e 4. Disponível em: *Ibid.*, p. 27.

<sup>469</sup> *Defensorium (De imperatorum et pontificum potestate)*, I. Disponível em: **Sobre el poder de los emperadores y los papas**, Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2017, p. 65–67.

diante de indivíduos livres. Estes, inclusive, possuem o direito à propriedade, originado no *animus* irrevogável advindo da lei celeste. Pelo contrário, também podem renunciar a ela, garantindo apenas o uso simples, uma vez que os bens necessários para a subsistência também são assegurados pela lei celeste. Com efeito, a limitação ao poder ocorre pelo engrandecimento da lei dos Céus manifestada em cada indivíduo.

Assim, como sintetiza Karine Salgado, há uma evidente preocupação com o resguardo do direito dos indivíduos em Guilherme de Ockham, que faz com que alguns comentadores atribuam a ele a responsabilidade por uma revolução nesta seara<sup>470</sup>. Ainda para a autora:

De fato, a assunção do homem individual como única realidade concreta, a consequente valorização da experiência na produção do conhecimento, assim como a separação entre a razão e a fé o levam, inevitavelmente, a uma separação entre o poder temporal e o espiritual e, acima de tudo, a uma valorização do homem enquanto indivíduo dentro desta perspectiva, reforçada pela própria visão franciscana<sup>471</sup>.

De fato, a constante defesa dos poderes imperiais por Guilherme de Ockham deve ser interpretada com cautela. É fundamental lembrar que seus escritos políticos são marcados por um forte contexto circunstancial. Assim, a recorrente afirmação desses poderes em seus textos — que leva alguns comentaristas a enxergá-lo como um defensor do poder imperial absoluto — parece estar mais ligada às contingências de sua trajetória do que ao sentido real de sua teoria política. Contra o papa que condena a doutrina de sua Ordem e o aprisiona, ele frequentemente exalta o poder imperial que o protege, mas, frise-se, jamais afirma a plenitude desse poder. Pelo contrário, a preocupação de Ockham é com a limitação dos poderes dos governantes, sejam papais ou imperiais. Com efeito, em resposta a possíveis interpretações que associam a repisada defesa imperial e a ênfase na vontade livre — inclusive da autoridade — a um absolutismo incipiente no pensamento de Ockham, Brian Tierney argumenta que:

---

<sup>470</sup> SALGADO, **A Filosofia da dignidade humana**, p. 148.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 148–149.

Ockham às vezes é chamado de absolutista porque não defendia nenhuma participação regular do povo no governo nem instituições representativas permanentemente estabelecidas para restringir o poder de imperadores ou reis. Mas, com relação à persistência dos direitos naturais após a instituição do governo, seu pensamento estava claramente na tradição liberal ou constitucionalista. Para ele, o poder dos governantes era limitado pelos direitos de seus súditos. Ockham não sustentava que o imperador fosse um mero agente que o povo pudesse remover à vontade (embora ele pudesse ser deposto por heresia ou crime grave). Uma vez eleito, o governante tinha seus próprios direitos, mas o povo também tinha direitos, inclusive direitos de propriedade<sup>472</sup>.

Assim, como resultado de sua investigação, Ockham identifica dois problemas principais no papado de João XXII, a quem dirige seus escritos políticos. Primeiro, o papa usurpou o poder do Imperador Luís da Baviera, que legitimamente deveria lidar com as questões temporais. Pelo poder de Deus, mediado pelos homens, foi-lhe dada essa incumbência. Em segundo lugar, arraigado no vocabulário político aristotélico, o *Venerabilis Inceptor* afirma que o pontífice exerce um principado tirânico (*principatu tyrannico*), pois a justa monarquia é aquela que governa homens livres, sendo tanto melhor quanto maior é a liberdade dos súditos, conforme previsto pela lei dos céus<sup>473</sup>. De fato, para Ockham, a afirmação de uma *plenitudo potestatis*, tal como vinha sendo concebida pela Igreja, é herética, pois contraria os preceitos da nova lei instituída por Cristo<sup>474</sup>. Frisa-se: “A lei evangélica é a lei da liberdade perfeita<sup>475</sup>.”

Com efeito, Ockham e seus confrades valorizam o indivíduo na política em dois momentos. Primeiro, mediado pelos indivíduos, o poder temporal é constituído. Em

---

<sup>472</sup> Tradução de: Ockham has sometimes been called an absolutist because he did not argue for any regular participation of the people in government or for permanently established representative institutions to restrain the power of emperors or kings. But, as regards the persistence of natural rights after the institution of government, his thought was clearly in the liberal or constitutionalist tradition. For him the power of rulers was limited by the rights of their subjects. Ockham did not hold that the emperor was a mere agent whom the people could remove at will (though he could be deposed for heresy or serious crime). Once elected the ruler had rights of his own; but the people had rights too, including property rights. Em: TIERNEY, Brian, *The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625*, Atlanta, Ga: Scholars Press, 1997, p. 183.

<sup>473</sup> DE BONI, Luis Alberto, *O não poder do papa em Guilherme de Ockham, Veritas* (Porto Alegre), v. 51, p. 113–128, 2013, p. 122.

<sup>474</sup> Brev. II, 3. Disponível em: GUILLERMO DE OCKHAM, *Sobre el gobierno tiránico del papa*, p. 24–27.

<sup>475</sup> Tradução de: “la ley evangélica es la ley de la libertad perfecta” "Brev. II, 4. Disponível em: *Ibid.*, p. 27.

seguida, após sua constituição, os indivíduos continuam a ser limitadores do poder da autoridade, sobretudo, pelo seu direito de propriedade. Em suma, a autoridade é constituída por e para os indivíduos, ainda que seu grau último de legitimidade seja sempre divino. Assim, possuir o poder é, na verdade, servir ao povo. Como se verá no próximo tópico.

### 4.3 O poder como serviço: as razões do Estado nos escritos políticos franciscanos

*Homines enim omnia perdunt, quae in hoc saeculo relinquunt; secum tamen portant caritatis mercedem et eleemosynas, quam fecerunt, de quibus habebunt a Domino praemium et dignam remunerationem*<sup>476</sup>.

Francisco de Assis, 2 *Epistola ad Fideles*, 31.

Os frades menores sempre buscaram exortar os fiéis à prática de hábitos virtuosos, incluindo, naturalmente, os que ocupavam cargos de governança. Essa preocupação já é evidente nos escritos de Francisco de Assis. Como afirma o fundador: “os que receberam o poder de julgar os outros, exerçam o julgamento com misericórdia, como eles mesmos querem obter misericórdia do Senhor. Pois haverá juízo sem misericórdia para aqueles que não fizerem misericórdia.”<sup>477</sup> Além disso, Francisco enfatizava constantemente o valor da caridade e o hábito de dar esmolas como pilares essenciais para a efetivação de uma vida cristã.

De fato, para Marília Branco, a caridade impulsionada pelo movimento mendicante desempenhava um papel social e espiritual fundamental na sociedade cristã medieval. Toda a cristandade deveria ser orientada por esse valor, especialmente as autoridades políticas, que deveriam agir como exemplos de santidade. Através da prática da misericórdia, da generosidade e da humildade, os governantes demonstrariam a dignidade de seus cargos e refletiriam a imagem do Criador<sup>478</sup>.

---

<sup>476</sup> “Pois os homens perdem tudo que deixam neste século, mas levam consigo o preço da caridade e as esmolas que fizeram, pelas quais obterão do Senhor prêmio e digna remuneração.” Tradução disponível em:

<https://www.capuchinhosrs.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/cartas/carta-2-aos-fieis/2-carta-aos-fieis>.

<sup>477</sup> 2 *Epistola ad Fideles*, 28-29. Tradução e texto original disponível em: <https://www.capuchinhosrs.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/cartas/carta-2-aos-fieis/2-carta-aos-fieis>.

<sup>478</sup> BRANCO, Marília Pugliese, **São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII e XIV**, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2018, p. 77–88. A autora destaca a figura de Luís IX, rei da França, como seguidor da tradição franciscana e figura emblemática dessa relação entre autoridade e caridade.

Ao rei caberia o papel de se espelhar na imagem de Deus e ser modelo de seu povo, realizando de modo perfeito a virtude da caridade; isso deveria ser exercido não apenas em caráter privado, mas também no âmbito do poder. O ato da caridade uniria o soberano a seu povo e deveria ser realizado por amor a todos os sujeitos, considerando todas as fraquezas. Assim ‘o rei que ama os pobres realiza um duplo movimento: o de se aproximar de Deus enquanto se aproxima de seu povo’ [...] Ao rei era conferida a noção de *pater pauperum* que unia a afeição com a proteção, por vezes, superior e afetuoso<sup>479</sup>.

As advertências sobre o uso do poder também aparecem, por exemplo, nos escritos de Boaventura. Para o frade franciscano, o exercício de qualquer forma de poder é, em essência, um serviço prestado a Deus. Desde os anjos até as criaturas terrenas, os encargos deste mundo são atribuídos de acordo com a vontade do Criador e para os fins por Ele determinados<sup>480</sup>.

Inspirado pelo legado de Dionísio que percorre todo o medievo, Boaventura concebe uma hierarquia da criação marcada pela Divina Trindade. Partindo das três pessoas do próprio Deus, estabelece-se também uma hierarquia angelical tripartida, composta pelos graus Supremo, Médio e Inferior, cada qual com funções específicas e uma finalidade ordenada por Deus<sup>481</sup>. Essa estrutura hierárquica reflete-se também na esfera temporal, manifestando-se na hierarquia eclesiástica, que é organizada de forma trina, à semelhança da angelical. Paralelamente, observa-se a hierarquia laica, composta igualmente por três esferas: governantes, ministros e plebeus<sup>482</sup>.

---

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 79–80.

<sup>480</sup> *Brev. pars secunda*, VIII. Disponível em: BOAVENTURA, João, **Obras escolhidas**, Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983, p. 41–43

<sup>481</sup> Além disso, como explica Boaventura, que cada grau é também dividido de forma tríplice. Desse modo: “À hierarquia suprema pertencem os tronos, os querubins e os serafins; à média as dominações, as virtudes e as potestades; à inferior, os principados, os arcanjos e os anjos.” *Brev. pars secunda*, VIII. Disponível em: *Ibid.*

<sup>482</sup> Sobre essa relação escreve Boaventura em: Hex, XXII. Disponível em: [http://john114.org/Docs/SB\\_HEX.htm#Hex22n00](http://john114.org/Docs/SB_HEX.htm#Hex22n00). Segundo Boaventura: há três [conjuntos de] ordens: a fundamental, que corresponde ao Pai, a promotora, que corresponde ao Filho, e a consumadora, que corresponde ao Espírito Santo. Há, na Igreja, três graus fundamentais: o patriarcal, o profético e o apostólico. [...] A ordem patriarcal corresponde aos Tronos, a ordem profética, aos Querubins, e a ordem apostólica, aos Serafins. [...] Há também três ordens de promoção pelas quais a Igreja é estabilizada: as ordens dos mártires, dos confesores e das virgens [...] Em terceiro lugar, há as ordens consumadoras, e elas são três em número: a dos prelados, a dos mestres e a dos regulares. Tradução de: And so, there are three [sets of] orders: the fundamental, which correspond to the Father, the promoting, which correspond to the Son, and the consummating, which correspond to the Holy Spirit. There are, in the Church three

Servir à ordem desejada pelo Criador é a principal tarefa de toda criatura. A cada homem foi confiada uma função específica na organização da sociedade, e todos devem cumprir suas incumbências para realizar aquilo que foi estabelecido pela retidão divina. Aos governantes cabe a responsabilidade de reger essa ordem na esfera terrena e laica. Contudo, seu serviço não deve ser exercido com tirania, mas sim respeitando a liberdade dos homens. Assim, tanto as autoridades quanto os membros do clero devem se enxergar mais como pais e menos como senhores. Como defende Boaventura:

O bom prelado, entretanto, considera-se pai dos seus irmãos, e não senhor. Apresenta-se-lhes como médico, e não como tirano. Não os trata como jumentos seus ou como escravos comprados, e sim como partícipes da suprema herança, fazendo com eles como queria que os outros com ele fizessem ao achar-se em situação idêntica<sup>483</sup>.

Ainda assim, nem todos os homens receberam a mesma graça, o que frequentemente os coloca em condições distintas. Alguns são saudáveis, outros estão doentes; uns são robustos, outros franzinos; alguns governam, outros são governados. Àqueles que receberam mais graça, exige-se maior serviço, enquanto dos mais fragilizados não se deve demandar mais do que suas forças permitem. Como admoesta Boaventura:

Assim como os mestres costumam desculpar os rudes e pouco instruídos quando, por imperícia, erram nalguma opinião, da mesma forma os virtuosos aturam caridosamente os defeitos dos outros, cientes de que nem todos podem ser donos de igual perfeição e, considerando que são pequenos os imbeles em Cristo, não lhes carregam pesos superiores às suas forças, nem deles exigem serviços que excedem aos que podem prestar. Lê se no Gênesis, trinta e três(3): *Sabes que levo no meu séquito crianças débeis, e ovelhas e vacas prenhes; e seu eu as cansar, fazendo-as andar mais, morrerão num dia todos os rebanhos.* Quer isto dizer que, quem insistir com os principiantes imperfeitos e com os que têm alguma boa vontade,

---

fundamental ranks: the patriarchal, the prophetic, and the apostolic.[...] The patriarchal order corresponds to the Thrones, the prophetic order, to the Cherubim, and the apostolic order, to the Seraphim. [...] There are also three promoting orders by which the Church is stabilized: the orders of martyrs, confessors, and virgins [...] In the third place, there are the consummating orders, and they are three in number: that of the prelates, that of the masters, and that of the regulars. BRANCO, **São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII e XIV**, p. 59–60.

<sup>483</sup> As Seis Asas do Serafim, III, 4. Disponível em: BOAVENTURA, **Obras escolhidas**, p. 270.

como em embrião, e os forçar no exercício da virtude mais do que permite a graça que receberam, com essa exagerada insistência fazemos perder o que já possuem<sup>484</sup>.

Portanto, em síntese, reconhecendo os homens como livres, as autoridades devem conduzir seus súditos de forma adequada. É identificando as particularidades de cada membro dentro da ordem divina que o governante deve agir. Além disso, a autoridade deve praticar a caridade em suas três faces: a misericórdia, a generosidade e a humildade. Com efeito, o trato para com os súditos deve sempre considerar a caridade, bem como a liberdade e a diferença dos indivíduos.

Assim, desde Francisco de Assis, passando por toda a escola franciscana, persistem os sermões que instruem os governantes em suas responsabilidades<sup>485</sup>. Contudo, nos escritos políticos de Guilherme de Ockham, a mensagem assume um tom mais claro e direto. Imerso nas questões políticas de sua época, relacionadas à validade da doutrina de sua Ordem, seus textos perdem o teor de sermão e adquirem a robustez de uma crítica afiada ao excesso da autoridade pontifícia de seu tempo.

Como foi destacado, para Ockham, qualquer autoridade deve respeitar a lei da liberdade evangélica. Nesse sentido, todo governo instituído, seja ele eclesiástico ou temporal, deve ser compreendido mais como um serviço do que como efetivamente um domínio. Essa concepção do poder como serviço é antiga na escola franciscana e mesmo no pensamento medieval. No entanto, enquanto Boaventura, por exemplo, enfatizava o papel do serviço como uma atribuição exclusivamente divina, Ockham introduz um mediador importante: o indivíduo. Assim, o *Venerabilis Inceptor* não abandona a ideia de que a autoridade ou mesmo o serviço está vinculado de algum modo a Deus, mas redireciona sua fundamentação através dos homens singulares.

De fato, se os indivíduos instituíram o poder temporal pela convenção é também para eles que o poder deve ser direcionado. Assim, como coloca Ockham: “[...] quem quer que exerça o melhor governo é obrigado a não buscar o seu próprio poder ou honra, mas

---

<sup>484</sup> As Seis Asas do Serafim, III, 9. Disponível em: *Ibid.*, p. 272.

<sup>485</sup> Marília Branco destaca, por exemplo, a continuidade entre os comentários de Boaventura e Eustáquio de Arras. Sobre o tema C.f. BRANCO, **São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII e XIV**, p. 62–67.

o bem comum e o bem dos outros, de modo a imitar o apóstolo quando ele diz, em I Coríntios 10[:33], ‘Buscando o que não é vantajoso para mim, mas para muitos’ [...]’<sup>486</sup>”

Os indivíduos estabelecem seus sistemas de organização com o objetivo de que estes trabalhem em prol de seu bem-estar. Assim, toda autoridade deve empenhar-se em efetivar ao máximo a lei da liberdade instituída com a vinda de Cristo, servindo aos seus instituidores, os indivíduos. Conforme Ockham explica: “Este é o decreto apostólico: o domínio é proibido, o serviço é instituído; isto é, o principado do domínio, que é exercido sobre os servos, é proibido, mas o principado do serviço, que é exercido sobre os homens livres, é instituído.”<sup>487</sup>”

Quanto maior a autoridade, maior deve ser o compromisso com esse princípio. Por conseguinte, o poder eclesiástico, inigualável em dignidade, carrega as maiores responsabilidades. O pontífice, em particular, deve observar o serviço aos fiéis devido à grandeza de sua posição. Como explica Ockham:

[...] o principado papal foi instituído para o benefício dos súditos e não para a sua própria utilidade e honra, e conseqüentemente é digno de ser chamado um principado de serviço, não de domínio. O qual, como se dirá, muito se assemelha, mais do que qualquer principado secular instituído de fato, ao mais nobre modo de principado régio, que talvez nunca tenha sido instituído sobre os homens, nem por Deus nem pelos homens, e ultrapassa em dignidade todos os outros<sup>488</sup>.

---

<sup>486</sup> Tradução de: [...] whoever exercises the best rule is obliged not to seek his own power or honor but the common good and the good of others, so as to imitate the apostle when he says, in I corinthians 10[:33], Seeking what is advantageous not to myself but to many [...] OQ, III, 9. Disponível em: OCKHAM, William of, **A letter to the Friars Minor and Other Writings**, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995, p. 320.

<sup>487</sup> *Defensorium (De imperatorum et pontificum potestate)*. VII, Tradução de: "Éste es el decreto apostólico: se prohíbe el dominio, se instituye el servicio; esto es, se prohíbe el principado de dominio, que se ejerce sobre los siervos, pero se instituye el principado de servicio, que se ejerce sobre los hombres libres." Disponível em: **Sobre el poder de los emperadores y los papas**, Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2017, p. 81–87.

<sup>488</sup> Tradução de: [...] el principado papal fue instituido para utilidade de los súbditos y no para su propia utilidade y honor, y en consecuencia es digno de ser llamado de servicio, no de domino. El cual, como se dirá, se asemeja grandemente, más que ningún principado secular instituido de hecho, al más noble modo de principado régio, que quizá nunca haya sido instituido sobre los hombres ni por Dios ni por [los mismos] hombres, y que supera em dignidade a los demás. *Defensorium (De imperatorum et pontificum potestate)*, VI. Disponível em: *Ibid.*, p. 79–80.

Para maximizar o benefício dos súditos em sua liberdade, as autoridades devem observar atentamente os maus comportamentos. Embora seja responsabilidade delas organizar a sociedade, determinando tarefas, cargos e funções, o objetivo principal do poder instituído é regulamentar e evitar práticas impróprias da vontade, e não restringir a liberdade natural das pessoas. Como aponta Ockham:

Para deixar isso claro, é preciso antes de tudo saber que, embora muitas coisas digam respeito ao governante de quem estamos falando [...], ele parece ter sido designado principalmente para corrigir e punir os malfeitores. Pois se, em alguma comunidade, ninguém tivesse que ser punido por qualquer falha ou crime, um conselheiro para o bem e um professor seria suficiente, e um governante pareceria totalmente desnecessário<sup>489</sup>.

De acordo com Lotterman, Ockham confia que os não cristãos, ao seguirem o bem comum, e os cristãos, que além disso seguem a lei divina, não necessitam de uma autoridade forte e repressiva que estabeleça todos os critérios de organização. Pelo contrário, cabe aos governantes apenas corrigir os eventuais desvios de conduta de seu povo<sup>490</sup>. Nas palavras de Lotterman sobre o pensamento político de Ockham:

A pessoa humana em sua liberdade é convidada a aderir aos princípios divinos evidenciados na reta razão. Da mesma forma, a autoridade, tanto eclesiástica quanto secular, deve estar em consonância com eles, para promover a liberdade das pessoas, em vista do bem delas<sup>491</sup>.

Esse é o verdadeiro sentido da autoridade: visar o bem e a efetivação da liberdade dos homens. Foi para isso que os indivíduos convencionaram e instituíram o poder. Por força desta convenção, o poder deve ter como finalidade o próprio indivíduo, cuja

---

<sup>489</sup> Tradução de: “To make this clear, it must abova all be known that although many things pertain to the ruler of whom we are spreaking [...] nevertheless, he seems to have been apponted most principally to correct and punish wrongdoers. For if, in some community, no one had to be punished for any fault or crime, and adviser to good and teacher would be enough, and a ruler would seem altogether unnecessary”. OQ, III, 9. Disponível em: OCKHAM, **A letter to the Friars Minor and Other Writings**, p. 319.

<sup>490</sup> LOTTERMANN, **O singular em Ockham**, p. 246–247.

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 248.

liberdade, conforme a lei divina, deve ser garantida. Servir ao próximo, aos indivíduos — essa é a tarefa do governante.

Assim, segundo Ana Paula Magalhães, a construção política de Guilherme de Ockham conjuga a tradição clássica medieval com as doutrinas de seus companheiros da Ordem e a polêmica obra política de Marsílio de Pádua. Como explica a autora:

Com efeito, a afirmação da independência do poder civil e da origem popular do poder aproximava-o, indubitavelmente, de Marsílio de Pádua. Some-se a isso que ambos se encontravam na corte de Luís da Baviera, opondo-se às políticas papais.

Da mesma forma, em contrapartida, ao partir de um referencial teológico para conduzir toda a discussão a respeito da relação entre os poderes, identificava-se a seus companheiros de hábito, remontando a Boaventura. E ainda, a concepção de todo poder enquanto serviço, fosse ele a autoridade civil ou a sacerdotal, fincava suas profundas raízes nas concepções alto-medievais, com destaque para São Gregório Magno – papa que tornou corrente o uso da expressão *servus servorum Dei* para definir o bispo de Roma, e que segue sendo, até hoje, um dos títulos do sumo-potífice<sup>492</sup>.

Essa síntese no campo jurídico político da escola franciscana, que alcança seu ponto culminante na obra de Guilherme de Ockham, resta sedimentada a importância política do indivíduo. De fato, pelo direito de propriedade o indivíduo ocupa a posição primária na ordem jurídica humana. Esse direito lhe é conferido diretamente por Deus, que legitima todo e qualquer poder. Mediado pelo poder de convenção dos indivíduos, a autoridade é constituída; pela liberdade individual, ela é limitada; e para servir ao indivíduo, através da efetivação do bem comum, ela é direcionada. O indivíduo recebe assim a centelha de Deus que legitima toda a esfera jurídica e política.

---

<sup>492</sup> 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**, v. 27, n. 2, p. 223–251, 2008, p. 242.

## 5. CONCLUSÃO

*Così il cosmo, che per l'Areopagita si manifestava a chi sapesse guardare in alto la cascata luminosa della causa prima esemplare, è diventato una riserva di indizi terrestri dai quali si risale per nominare una astratta efficienza. Prima guardavamo al cielo, degnando di uno sguardo corrucciato la melma della materia, ora guardiamo alla terra, e crediamo al cielo sulla testimonianza della terra. Ogni parola del Filosofo, su cui ormai giurano anche i santi e i pontefici, ha capovolto l'immagine del mondo. Ma egli non era giunto a capovolgere l'immagine di Dio. Se questo libro diventasse... fosse diventato materia di aperta interpretazione, avremmo varcato l'ultimo limite<sup>493</sup>.*

ECO, Umberto. *Il Nome Della Rosa*, Settimo giorno.

A partir da tríplice abordagem do movimento franciscano — histórica, filosófica e jurídico-política —, conclui-se que a Ordem dos Frades Menores é, em amplo aspecto, inovadora. Ela se situa entre o apogeu e a dissolução do mundo medieval, captando o ideário bifronte dos séculos XIII e XIV. Estrutura-se com base nas ideias, temas filosóficos e desafios políticos de seu tempo, mas também apresenta sinais de ruptura, especialmente no que se refere ao valor do indivíduo.

Historicamente, ao lidar com a questão das heresias laicas, a pregação franciscana volta-se profundamente para os indivíduos, abordando seus dilemas, vivências e realidades. O sermão livre e a linguagem poética, simples e alegre — artifícios frequentemente utilizados pelos frades menores — revelam a potência única e emocionante do discurso, refletindo também a singularidade do orador. Nas crônicas de viagem, os indivíduos são descritos com suas qualidades, defeitos e particularidades, consolidando uma linguagem que valoriza a individualidade de cada ser humano.

---

<sup>493</sup> “Desse modo o cosmo, que para o Areopagita, se manifestava a quem soubesse olhar no alto a cascata luminosa da causa primeira exemplar, tornou-se uma reserva de indícios terrenos a partir dos quais se remonta para nomear uma abstrata eficiência. Primeiro olhávamos para o céu, achando que a lama da matéria merecia um olhar desgostoso; agora olhamos para a terra, e acreditamos no céu com base no testemunho da terra. Cada uma das palavras do Filósofo, sobre as quais agora até os santos e os pontífices juram, viraram de cabeça para baixo a imagem do mundo. Mas ele não chegou a virar de cabeça para baixo a imagem de Deus. Se este livro se tornasse matéria de livre interpretação, teríamos ultrapassado o último limite.” Tradução de BERNARDINI, Aurora Fornoni e ANDRADE, Homero Freitas de. Disponível em: ECO, **O nome da rosa**, p. 513.

Ao buscar a efetivação das conversões, a Ordem alcança um resultado marcante: o cristão passa a estabelecer um encontro mais direto e interiorizado com o Criador. Assim, mesmo afastados dos mosteiros, os leigos também são conectados diretamente a Deus. Contrapondo-se à visão tradicional do mundo como um espaço de pecado, o franciscanismo abraça a beleza singular e variável de cada criatura terrena. Ao tratá-las como irmãs, reconhece que o indivíduo está cercado por imagens divinas em toda criação, que podem edificar sua fé. Dessa forma, não apenas os mosteiros, mas o mundo em si torna-se um espaço de integração e contato com Deus, acessível a qualquer indivíduo convertido. Como resultado, as mediações das redes medievais são abaladas em favor da jornada pessoal de cada cristão e de sua capacidade de imitar os exemplos de Cristo e de Francisco de Assis. Cabe, sobretudo, ao indivíduo a tarefa de se converter e agir pela própria salvação.

Se esses fatores permeiam a constituição e a caracterização histórica da Ordem desde Francisco de Assis, para Merino, são eles que sustentam diversas construções filosóficas assumidas pela escolástica franciscana. Segundo o autor, cabe à geração de intelectuais franciscanos sistematizar a doutrina praticada pelos primeiros frades e pelo fundador<sup>494</sup>. Assim, enquanto os primeiros franciscanos expressavam seus valores e inovações por meio da prática apostólica, os escolásticos franciscanos consolidaram essas ideias. De João Boaventura a Guilherme de Ockham, percebe-se, filosoficamente, a valorização do indivíduo.

A escola franciscana discute temas clássicos da intelectualidade medieval, herdados de Santo Agostinho e Boécio. No entanto, observa-se uma série de desvios que tangenciam essas ideias. Ao abordar o homem como peregrino nesta vida, a escola franciscana é especialmente influenciada pela teologia da história de Joaquim de Fiore. Francisco de Assis é visto como figura central da era do Espírito e modelo a ser seguido, simbolizando o momento oportuno para a salvação. Os frades enfatizam a dimensão da aventura pessoal para a consolidação do itinerário salvífico, conclamando a conversão individual aqui e agora.

Os estudiosos franciscanos também abordam questões antropológicas sobre corpo e alma. Enquanto a tradição medieval frequentemente conferia supremacia à alma, o

---

<sup>494</sup> MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*, p. 3–4.

franciscanismo propõe uma nova visão: corpo e alma são fundamentais para a constituição da individualidade, sendo o valor atribuído ao composto humano que integra ambos. Nessa unidade, que permanece mesmo após a morte pela ressurreição, reside o valor do homem singular.

Na questão dos universais, parece residir o ponto de maior inovação. De um lado, há o princípio da individuação; de outro, o primado — ou exclusividade, no caso de Guilherme de Ockham — ontológico do indivíduo. Nesse amplo debate dos séculos XIII e XIV, a Ordem Franciscana adota posições que exaltam a individualidade em detrimento de formas gerais e abstratas. Tanto a hecceidade de Duns Scotus quanto o nominalismo de Guilherme de Ockham são fundamentais para a ascensão do indivíduo no campo das discussões filosóficas.

Por fim, a vontade adquire um novo estatuto como elemento caracterizador do homem. Espelhando-se na vontade onipotente de Deus, os frades atribuem grande valor à vontade da criatura individual e contingente. Por meio dela, as escolhas tornam-se únicas e inerentes exclusivamente ao homem singular que age. Assim, a subjetividade ganha espaço, especialmente na responsabilização dos indivíduos, cujo exame de consciência torna-se cada vez mais relevante em detrimento da simples ação objetiva.

Na dimensão político-jurídica, essa valorização do indivíduo também se manifesta. O direito de propriedade recebe grande ênfase: pela lei natural, os homens, dotados de vontade, podem constituir domínios e possuir direitos. Para aqueles que optam pela pobreza voluntária, resguarda-se o direito natural ao uso dos bens necessários à subsistência. Assim, sem que se configure efetivamente a propriedade, os mendicantes podem utilizar os bens essenciais para sua sobrevivência, pois a lei natural assim o assegura.

O desejo pessoal que fundamenta a propriedade também justifica o poder temporal, entendido como uma convenção entre os homens e organizado pela vontade coletiva. Esse mesmo princípio estabelece limites ao poder. Contra a *plenitudo potestatis*, a escola franciscana defende a liberdade evangélica, segundo a qual nenhum poder — eclesiástico ou temporal — pode ser absoluto. Assim, o indivíduo é tanto constituinte quanto limitador da autoridade.

De fato, ter autoridade não significa ter domínio, mas servir. Qualquer poder deve ser instituído para o bem comum, e seu exercício deve visar, portanto, ao benefício daqueles que o instituíram. A principal tarefa do governante é punir os maus comportamentos e garantir a liberdade de seus súditos.

Por meio dessas três perspectivas, o indivíduo, antes incompleto e absorvido pelas comunidades, ganha cada vez mais relevância, afirmando-se como peça fundamental da cultura medieval. Se antes tudo, das pulgas aos serafins, estava organizado em conjuntos que absorviam a incompletude e fragilidade do ser humano, o franciscanismo contribuiu para “virar de cabeça para baixo a imagem do mundo”: é no indivíduo que reside o verdadeiro valor.

Entretanto, não se pode superestimar o impacto dessas transformações nos sistemas medievais. Embora apresentem heterodoxias em relação à visão predominante da época, os frades menores são, em muitos aspectos, filhos de seu tempo. Assim, entende-se que não constroem um subjetivismo moderno, mas sim um indivíduo medieval — construções que apresentam diferenças significativas. De fato, nem o modelo de apostolado franciscano, nem a filosofia nominalista de Guilherme de Ockham, tampouco os postulados políticos dos frades, são suficientes para provocar tamanha virada. Pois, como coloca Renaut, para que o modelo subjetivista da modernidade se consolide: “[...] não basta que a realidade seja concebida como uma coleção de individualidades. A individualidade deve ser colocada como *princeps*, e a totalidade, concebida apenas com base em (ou através) da individualidade, como subordinada a ela<sup>495</sup>.”

O impacto dos postulados franciscanos revela-se mais discreto, porém fundamental para lavrar o terreno onde germinaram as raízes da modernidade. De fato, essa ascensão do indivíduo no pensamento franciscano já sinaliza, ainda que de forma inicial, uma mudança no estatuto histórico, filosófico e político do ser humano. Aos poucos, a humanidade começa a se afastar de uma visão cósmica da realidade ordenada, levando a uma rearticulação profunda dessa perspectiva. Assim, como coloca Lima Vaz:

---

<sup>495</sup> Tradução de: [...] “for modern individualism to exist, it is not enough for reality to be conceived as a collection of individualities. Individuality must be posited as *princeps*, and the totality, conceived only on the basis of (or through) individuality, as subordinate to it. RENAUT, Alain, **The era of the individual: a contribution to a history of subjectivity**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997, p. 52. O autor questiona a visão de uma modernidade constituída única e exclusivamente com base no individualismo. Para ele, a marca é a subjetividade. Sobre essa análise C.f. *Ibid.* 52-56.

[...] o *nominalismo* tardo-medieval, com a rejeição dos conceitos de essência universal, de natureza e de finalidade, age decisivamente no sentido do esvaziamento das estruturas do antigo *cosmos*, vem a ser, portanto, da perda do lugar *ontológico* do homem e das suas obras na ordem universal. A primeira intenção, aliás, da chamada "revolução copernicana" como aparece de estudos recentes, tinha em vista a recuperação dessa ordem com a transferência do centro do universo visível da Terra para o Sol [...] <sup>496</sup>.

De fato, para preencher o vazio simbólico produzido na Idade Média tardia, os sistemas filosóficos e jurídicos precisaram se reestruturar. Nesse processo, a imitação do Deus-homem e penitente parece gradualmente dar lugar à imitação do Deus onisciente e onipotente, quando a humanidade começa a reivindicar para si a capacidade de fundar seus próprios atos e representações. Assim, como coloca Renaut:

[...] o que na Antiguidade Clássica, e ainda mais na Idade Média, foi o 'lugar de Deus' se tornou, na era moderna, o 'lugar do homem', sendo os valores da modernidade definidos pela reivindicação do homem para si mesmo dos dois atributos tradicionais de Deus: a onisciência (daí a visão da cultura moderna como cientificista, nada estando, em princípio, além do alcance da ciência) e a onipotência (daí a ênfase na dimensão técnica da cultura) <sup>497</sup>.

Através da desconstrução da mentalidade medieval e da emergência do indivíduo como única realidade ontológica dotada de valor, restou ao homem girar o sistema e postular seu lugar como fundamento do qual tudo mais depende: "virar de cabeça para baixo a imagem de Deus". Somente quando ultrapassado esse último limite, a humanidade

---

<sup>496</sup> VAZ, **Escritos De Filosofia Iv**, p. 269–270.

<sup>497</sup> Tradução de: [...] what in classical antiquity, and even more in the Middle Ages, was the “place of God” becomes in the modern era the “place of man,”<sup>4</sup> with the values of modernity being defined by man’s claiming for himself the two traditional attributes of God, omniscience (thus the view of modern culture as scientific, nothing in principle being beyond the grasp of science) and omnipotence (thus the insistence on the technical dimension of culture). RENAUT, Alain, **The era of the individual: a contribution to a history of subjectivity**, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997, p. 4 Segundo o autor essa é uma perspectiva de Heidegger que é acompanhada por outros autores.

parece assumir de fato o projeto moderno, colocando-se totalmente a cargo de si própria, a partir de suas exclusivas potencialidades e faculdades<sup>498</sup>.

No entanto, esse é um processo longo, no qual o franciscanismo deu apenas um passo ao exaltar o valor do indivíduo em detrimento da ordem medieval. Como aponta Mayos, esse sujeito que gradualmente se afirma como pensante, agente e criativo pode ser relacionado tanto a Descartes quanto ao tardomedieval Guilherme de Ockham: “Pois, desde então resulta finalmente destruído o velho ideal do logos cósmico grego (que já tinha recebido muitos golpes), como algo prévio e independente da ação configuradora do sujeito<sup>499</sup>.”

Esse longuíssimo processo, que somente em suas últimas fases leva à imposição da subjetividade, percorre suas diversas etapas ainda no fim do medievo e se consolidará plenamente apenas com o advento da modernidade. Não se trata, portanto, de um feito franciscano, mas certamente perpassa por esse indivíduo constituído historicamente, filosoficamente e juridicamente no franciscanismo dos séculos XIII e XIV.

---

<sup>498</sup> C.f. MAYOS SOLSONA, Gonçal, **Ilustración y romanticismo: introducción a la polémica entre Kant y Herder**, Barcelona: Herder, 2004, p. 364

<sup>499</sup> MAYOS SOLSONA, Gonçal, **Ilustración y romanticismo: introducción a la polémica entre Kant y Herder**, Barcelona: Herder, 2004, p. 373–374 Trad. SALGADO, Karine. Disponível em: [http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos\\_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf](http://www.ub.edu/histofilosofia/gmayos_old/PDF/IluminismoFrenteRomantPort.pdf).

## DOCUMENTOS

BONIFÁCIO VIII, Papa. *Bula Unam Sactam*, 1302 Disponível em: SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de. **O reino de Deus e o reino de Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

DEFESA DO NOMINALISMO. Século XV, Disponível em: THORNDIKE, Lynn (Org.). **University Records and Life in the Middle Ages**. [s.l.]: Oxford University Press, 1944.

GREGÓRIO IX, Papa. Bula *Quo Elongati*, 1230. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1230-09-28\\_SS\\_Gregorius\\_VIII\\_Quo\\_Elongati\\_ES.doc.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1230-09-28_SS_Gregorius_VIII_Quo_Elongati_ES.doc.html)

INOCÊNCIO III, Papa. IV Concílio de Latrão ,1215. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215\\_Concilium\\_Lateranum\\_III\\_Documenta\\_Omnia\\_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1215-1215_Concilium_Lateranum_III_Documenta_Omnia_EN.pdf)

JOÃO XXII, Papa. *Quum inter nonnullos*, 1323. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1323-11-12\\_SS\\_Ioannes\\_XXII\\_Quum\\_Inter\\_Nonnullos\\_EN.doc.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1323-11-12_SS_Ioannes_XXII_Quum_Inter_Nonnullos_EN.doc.html)

NICOULAU III, Papa. *Exiit Qui Seminatur*, 1279. Disponível em: O.F.M. **The Constitutions of Popes Nicholas III, Clement V and Innocent XI: Clarifying the Rule of the Friars Minor**. Chicago, Illinois, EUA.: Franciscan Herald Press, [s.d.].

PROTOCOLO DE ANAGNI, Em: ROSSATTO, Noeli Dutra. Evangelho eterno. Hermenêutica e fim da história em Joaquim de Fiore. **Trans/Form/Ação**, v. 41, n. 1, p. 61–80, 2018.

## REFERÊNCIAS MEDIEVAIS

ABERLARDO, Pedro. *Logica ingredientibus* — Lógica para principiantes. Versão utilizada: ABELARDO, Pedro. **Lógica Para Principiantes**. [s.l.]: Editora Unesp, 2006.

ALIGHIERI, Dante. **Monarquia**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

BACON, Roger. *Opus Maius*. Versão utilizada: BACON, Roger. **The Opus Majus**. Trad. Robert Belle Burke. London: University of Pennsylvania Press, 1928.

BOAVENTURA, João. *Apologia Pauperum* — Apologia dos pobres. Versão utilizada: BOAVENTURA, João. **Apologia Pauperum. Em: Obras de San Buenaventura**. Madrid: Editorial Catolica, 1955.

BOAVENTURA, João. As Seis Asas do Serafim. Versão utilizada: BOAVENTURA, João. **Obras escolhidas**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983.

BOAVENTURA, João. Brev — Brevilóquio. Versão utilizada: BOAVENTURA, João. **Obras escolhidas**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983.

BOAVENTURA, João. Hex — Colações sobre o Hexamerão. Versão utilizada disponível em: [http://john114.org/Docs/SB\\_HEX.htm#Hex](http://john114.org/Docs/SB_HEX.htm#Hex).

BOAVENTURA, João. Iti — Itinerário da Mente em Deus. Versão utilizada: BOAVENTURA, São João. **Itinerário da mente para Deus**. Trad. Jerônimo Jerkovic; De Boni, Luis Alberto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOAVENTURA, João. LM — Legenda Maior. Texto bilíngue disponível em: [http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1602&parent\\_id=1376](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1602&parent_id=1376)

BOAVENTURA, João. RATH — Redução das Ciências à Teologia. Versão utilizada: BOAVENTURA, João. **Obras escolhidas**. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983.

BOÉCIO, Anício Mânilo Severino. Segundo Comentário sobre a Isagoge. Versão utilizada: MORTARI, Cezar A.; QUERIQUELLI, Luiz Henrique. Anício Mânlio Severino Boécio: De seu Segundo Comentário sobre a Isagoge de Porfírio. **Cadernos de Tradução**, v. 43, n. 1, p. 1–16, 2023.

CELANO, Tomás de. 1Cel — *Vita prima*. Texto bilíngue disponível em: [http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1761&parent\\_id=1760](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1761&parent_id=1760)

CELANO, Tomás de. 2Cel — *Vita secunda*. Texto bilíngue disponível em: [http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1377&parent\\_id=1376](http://centrofranciscano.capuchinhosp.org.br/fontes-leitura?id=1377&parent_id=1376)

FRANCISCO DE ASSIS. Cântico do Irmão Sol. Texto bilíngue disponível em: [http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/index.php?option=com\\_fontes&view=leitura&id=231&parent\\_id=68](http://centrofranciscano.capuchinhossp.org.br/index.php?option=com_fontes&view=leitura&id=231&parent_id=68)

FRANCISCO DE ASSIS. 2Epistola ad Fideles. Texto bilíngue disponível em: <https://www.capuchinhosrs.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/cartas/carta-2-aos-fieis/2-carta-aos-fieis>

FRANCISCO DE ASSIS, *Regula Prima* (REGRA NÃO BULADA), Disponível em: <https://www.capuchinhosrs.org.br/cboeste/franciscanismo/escritos-de-sao-francisco/proposta-de-vida/regra-nao-bulada/regra-nao-bulada-introducao>

FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. Texto bilíngue disponível em: <https://www.capuchinhos.org.br/texto/testamento-de-sao-francisco>

GUI, Bernard. **Manuel de L'inquisiteur**. Trad. Guillaume Mollat. Paris: Librairie Honoré Champion, 1926.

HISPANO, PEDRO (PAPA JOÃO XXI). *Summulae Logicales*. Versão utilizada: **Trattato di logica/ Summule logicales**. Milano: Bompiani, 2004.

JANO, Jordão De; PARMA, Salimbene De Adam De; ECCLESTON, Tomás De. **Crônicas Medievais Franciscanas: A Expansão Dos Frades Pela Europa**. [s.l.]: Edipucrs, 2007. (Pensamento Franciscano).

KEMPIS, Tomás de. **Imitação de Cristo**. [s.l.]: Editora Vozes, 2021.

OCKHAM, Guilherme de. *Brev. — Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Versão utilizada: GUILLERMO DE OCKHAM. **Sobre el gobierno tiránico del papa**. 2a ed. Madrid: Tecnos, 2008.

OCKHAM, Guilherme de. *Defensorium (De imperatorum et pontificum potestate)* = Sobre o poder do imperador e do papa. Versão utilizada: OCKHAM, Guilherme de. **Sobre el poder de los emperadores y los papas**. Trad. Juan Carlos Utrera García. Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 2017.

OCKHAM, Guilherme de. *OND — Obra dos Noventa Dias*. Versão utilizada: OCKHAM, William of. **A letter to the Friars Minor and Other Writings**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. (Cambridge texts in the history of political thought).

OCKHAM, Guilherme de. *OQ — Oito questões sobre o poder do papa*. Versão utilizada: OCKHAM, William of. **A letter to the Friars Minor and Other Writings**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. (Cambridge texts in the history of political thought).

OCKHAM, Guilherme de. *Quodl. — Quodlibetales*. Versão utilizada: SPADE, Paul Vincent. **History of the Problem of Universals in the Middle Ages: Notes and Texts**. [s.l.: s.n.], 1995. Disponível em: <<https://pvspade.com/Logic/docs/univers.pdf>>.

OCKHAM, Guilherme de. *Rep.* — Reportatio. Versão utilizada: OCKHAM, Guilherme De. **William of Ockham: questions on virtue, goodness, and the will.** Cambridge: Cambridge university press, 2021.

OCKHAM, Guilherme de. *SL* — Suma de Lógica. Versão utilizada: OCKHAM, Guilherme de. **Lógica dos Termos.** Trad. Fernando Pio de Almeida Fleck. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Pensamento Franciscano).

OLIVI, Pedro de João. De como devem ser foleados os livros dos filósofos. Versão utilizada: OLIVI, Pedro de João. De como devem ser folhados os livros dos filósofos. **Veritas (Porto Alegre)**, Trad. Luís Alberto De Boni. v. 48, n. 3, p. 475–472, 2003.

OLIVI, Pedro de João. *Quodl.* — Quodlibetales. Versão utilizada: OLIVI, Pedro de João, Três Quaestiones Quodlibetales sobre o poder papal na esfera temporal, **Revista eletrônica PUCRS**, v. 36, n. 151, p. 75–92, 2006

OLIVI, Pedro de João. Tratado sobre os contratos de compra e venda. Versão utilizada: OLIVI, Pedro de João. Tratado sobre as compras e vendas. **Veritas (Porto Alegre)**, Trad. Luís Alberto De Boni. v. 49, n. 3, p. 573–789, 2004.

PORFÍRIO. Isagoge. Versão utilizada: PORFÍRIO. **Isagoge: Introdução às categorias de Aristóteles.** Trad. Pinharada Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1994.

SALIMBENE. **The chronicle of Salimbene de Adam.** Binghamton, N.Y: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1986. (Medieval and Renaissance texts and studies, 40).

SCOTUS, João Duns. Ord. — Ordinatio. Versões utilizadas: **Os pensadores VIII: Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot e William of Ockham.** São Paulo, SP, Brasil: Abril Cultural, 1973; DUNS SCOTUS, John. **Scotus e a Liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural.** [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2010; DUNS SCOTUS, Johannes. **Selected writings on ethics.** Oxford: Oxford university press, 2017; SCOTUS, John Duns. **Treatise on the Common Nature and Individuation** (Ordinatio II d.3 p.1 qq.1-6) Tradução para o Inglês de Peter King. Disponibilizada em: [http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html). Disponível em: <[http://individual.utoronto.ca/pking/editions\\_and\\_translations.html](http://individual.utoronto.ca/pking/editions_and_translations.html)>.

SCOTUS, João Duns. *Quaest. in Met* — Questões sobre a metafísica de Aristóteles. Versão utilizada: DUNS SCOTUS, John. **Scotus e a Liberdade: textos escolhidos sobre a vontade, a felicidade e a lei natural.** [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2010.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **O ente e a essência.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2014

TOMÁS DE AQUINO. ST — Suma Teológica. Versão utilizada: TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. **Crítica da razão antiutópica**. [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2018.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. **Raízes medievais do Estado moderno: a contribuição da Reforma Gregoriana**. Dissertação/Mestrado, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

BACELAR, Renan Boy. **Direito Canônico: vivências históricas e teóricas da cultura jurídica ocidental**. Dissertação/Mestrado, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte (MG), 2018.

BACELAR, Renan Victor Boy. **Te(le)ologia da história: filosofia da história, religião e direitos humanos e fundamentais**. Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil, 2023.

BASTIT, Michel. **Nascimento da lei moderna: o pensamento da lei de Santo Tomás a Suarez**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

BERLIOZ, Jacques (Org.). **Monges e religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994.

BERMAN, Harold Joseph. **Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental**. Trad. Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006.

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. [s.l.]: Edições 70, 2018.

BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média: século XII**. Trad. Maria da Luz Veloso. Lisboa: Edições 70, 1983.

BONI, Luís Alberto De. Sobre a vida e a obra de Duns Scotus. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 53, n. 3, 2008. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/4298>>. Acesso em: 3 jun. 2023.

BRAMPTON, C. K. Personalities at the Process against Ockham at Avignon, 1324-26. **Franciscan Studies**, v. 26, n. 1, p. 4-25, 1966.

BRANCO, Marília Pugliese. **São Luís: o poder e o serviço nos escritos franciscanos dos séculos XIII e XIV**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2018.

BRIDGES, John Henry. **The Life and Work of Roger Bacon: an introduction to the opus majus**. London: Williams and Norgate, 1914.

BURNS, James H. (Org.). **The Cambridge history of medieval political thought: c. 350 - c. 1450**. 1st paperback ed., 7th print. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.

BURR, David. **Olivi and Franciscan poverty: the origins of the usus pauper controversy**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989. (Middle Ages series).

BURR, David. **Olivi's peaceable kingdom: a reading of the Apocalypse commentary**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993. (Middle Ages series).

CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550): história religiosa e sistema de civilização**. Lisboa: Edições 70, 1993.

CHENU, Marie-dominique. **Despertar Da Consciência Na Civilização Medieval (o)**. [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2022.

COSTA, Pietro. **Soberania, representação, democracia: ensaios de história do pensamento jurídico**. Curitiba: Juruá, 2010.

COULET, Noël. Apostolat mendiant et fait urbain dans la France médiévale : L'implantation des ordres mendiants Programme-questionnaire pour une enquête. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, v. 23, n. 2, p. 335–352, 1968.

DE BONI, Luis Alberto. A escola Franciscana: De Boaventura a Ockham. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 45, n. 3, p. 317–338, 2000.

DE BONI, Luis Alberto. O homem no pensamento de Duns Scotus: aspectos característicos de sua antropologia. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 44, n. 3, p. 707–726, 1999.

DE BONI, Luis Alberto. O não poder do papa em Guilherme de Ockham. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 51, p. 113–128, 2013.

DE BONI, Luís Alberto. Pedro de João Olivi e os filósofos. **Veritas (Porto Alegre)**, v. 49, n. 3, p. 507–527, 2004.

DE OLIVEIRA, Carlos Eduardo. De potentia absoluta et ordinata: contingência da lei e distinção dos poderes em Duns Escoto. **DoisPontos**, v. 18, n. 1, 2021. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/74900>>. Acesso em: 10 out. 2024.

DE RIJK. **Logica Modernorum: a contribution to the history of early terminist logic**. Netherlands: Royal VanGorcum, 1962.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo, SP: Pioneira, 1989.

DUBY, Georges. **O Tempo das Catedrais: a arte e a sociedade 980-1420**. Lisboa: Imprensa Universitária Editorial Estampa, 1979.

DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (Orgs.). **História Da Vida Privada, 2: Da Europa Feudal a Renascença**. [s.l.]: Companhia das Letras, 2021.

ECO, Umberto. **Arte e beleza na estética medieval**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Trad. Aurora Fornoni Bernardini, Homero Freitas de Andrade; Ivone C. Benedetti. Rio de Janeiro: Editora Record, 2019.

FALBEL, Nachman. **Heresias Medievais**. São Paulo, SP, Brasil: Editora Perspectiva, 1976.

FALBEL, Nachman. **Os espirituais franciscanos**. São Paulo, SP, Brasil: Edusp : FAPESP : Editora Perspectiva, 1995. (Coleção Estudos ; História, 146).

FRANCISCO SUÁREZ. **Tratado de Las Leyes y de Dios Legislador: tomo I**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967.

GILSON, Étienne. **Jean Duns Scot: Introduction a ses Positions Fondamentales**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1952.

GILSON, Étienne. **La Philosophie de Saint Bonaventure**. Paris: J. Vrin, 1943.

GILSON, Etienne. **O Espírito Da Filosofia Medieval**. [s.l.]: Martins Fontes, 2006.

GILSON, Etienne. **O ser e a essência**. [s.l.]: Paulus Editora, [s.d.].

GILSON, Etienne Henry. **A filosofia na Idade média**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

GILSON, Etienne Henry. **Por que São Tomás criticou Santo Agostinho/ Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto**. [s.l.]: Paulus Editora, 2010.

GROSSI, Paolo. **A ordem jurídica medieval**. Trad. Ricardo Marcelo Fonseca. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

GROSSI, Paolo. **História da propriedade e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

GROSSI, Paolo. **O direito entre poder e ordenamento**. Trad. Arno Dal Ri Júnior. Belo Horizonte (MG): Del Rey, 2010.

HAMELIN, Guy; MAIA, Danilo Luiz Silva. Nominalism and Semantics in Abelard and Ockham. **Logica Universalis**, v. 9, n. 2, p. 155–180, 2015.

HESPANHA, António Manuel. O direito e a imaginação antropológica da cultura europeia do início da era moderna. **Revista de História das Ideias**, v. 33, p. 81–100, 2012.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Idade Média**. Trad. Alexandre Correia. São Paulo, SP, Brasil: Editora Herder, 1956.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Media**. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo, SP: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

INGHAM, Mary Beth. **Scotus for dunces: an introduction to the subtle doctor**. St. Bonaventure, New York: Franciscan Institute Publications, 2003.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela; Pedro Galvão. 2. Aufl. Lisboa: Edições 70, 2011. (Textos filosóficos, 7).

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

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

LE GOFF, Jacques. **Heróis E Maravilhas Da Idade Média**. [s.l.]: Editora Vozes, 2021.

LE GOFF, Jacques. **O Apogeu Da Cidade Medieval**. [s.l.]: Martins Fontes, 1996.

LE GOFF, Jacques (Org.). **O homem na Idade Média**. Lisboa: Lisboa, 1989.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Trad. Marcos de Castro. 2.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Trad. Marcos de Castro. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Trad. Hilário Franco Jr. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LIBERA, Alain de. **A filosofia medieval**. Trad. Nicolás Nimi Campanário; Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

LIBERA, Alain de. **Arqueologia do sujeito**. [s.l.]: Editora Unifesp, 2012.

LIBERA, Alain de. **La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Age**. Paris: Seuil, 1996. (Des travaux).

LIGHT, Laura. Roger Bacon and the Origin of the Paris Bible. **Revue Bénédictine**, v. 111, n. 3–4, p. 483–507, 2001.

LIMA, Marinalva Silveira. Pedro João de Olivi e a questão da pobreza evangélica franciscana. **Revista Angelus Novus**, v. nº 1, p. 31–52, 2010.

LITTLE, A.G (Org.). **Roger Bacon Essays**. [s.l.]: Oxford University Press, 2009.

LOCKE, John. **Segundo Tratado Sobre O Governo Civil - E Outros Escritos**. [s.l.]: Editora Vozes, 2021.

LOTTERMANN, Cláudio André. **O singular em Ockham: Ontologia, Antropologia, Política**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2024.

LOYN, Henry R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LUNCH, John E. The Knowledge of Singular Things According to Vital Du Four. **Franciscan Studies**, v. 29, n. 1, p. 271–301, 1969.

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**, n. 14, p. 118–138, 2022.

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**, v. 27, n. n. 2, p. 223–251, 2008.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. **Os Franciscanos e a Igreja na Idade Média: a Arbor Vitae Crucifixae Iesu de Ubertino de Casale**. São Paulo, SP: Intermeios - Casa de Artes e Livros, 2016.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. **Ilustración y romanticismo: introducción a la polémica entre Kant y Herder**. Barcelona: Herder, 2004.

MAYOS SOLSONA, Gonçal. **Macrofilosofía de la modernidad**. Madrid: DLibro, 2012.

MERINO, José Antonio. **Historia de la filosofía franciscana**. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993. (Biblioteca de autores cristianos, 525).

MERINO, José Antônio; FRESNEDA, Francisco Martínez (Orgs.). **Manual de Filosofia Franciscana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

MORRIS, Colin. **The Discovery of the individual, 1050-1200**. Toronto Buffalo London [Cambridge, Mass.]: University of Toronto press Medieval academy of America, 1987. (Medieval academy reprints for teaching, 19).

PANACCIO, Claude. **Ockham's nominalism: a philosophical introduction**. New York, NY: Oxford University Press, 2023.

PRODI, Paolo. **Uma história da justiça: do pluralismo dos foros ao dualismo moderno entre consciência e direito**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REIS, Guilherme Soares. **O Eterno, o humano e a liberdade: A afirmação da ideia de liberdade pela via do livre arbítrio no pensamento de Santo Agostinho**. Dissertação/Mestrado, Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

RENAUT, Alain. **The era of the individual: a contribution to a history of subjectivity**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997. (New French thought).

RICARDO JOSÉ, Bellei. **A questão da interioridade no Itinerarium Mentis in Deum de São Boaventura**. PUCRS, Porto Alegre, 2006.

ROSIER-CATACH, Irène; DE LIBÉRA, Alain. Intention de signifier et engendrement du discours chez Roger Bacon. **Histoire Épistémologie Langage**, v. 8, n. 2, p. 63–79, 1986.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Evangelho eterno. Hermenêutica e fim da história em Joaquim de Fiore. **Trans/Form/Ação**, v. 41, n. 1, p. 61–80, 2018.

ROSSATTO, Noeli Dutra. Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval. **Thaumzein**, v. n. 11, n. Ano V, p. 119–139, 2013.

ROSSATTO, Noeli Dutra. **Joaquim de Fiori: trindade e nova era**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

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

SALGADO, Joaquim Carlos. **A Idéia de Justiça no Mundo Contemporâneo: fundamentação e aplicação do direito como maximum ético**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, Karine. **A filosofia da dignidade humana: a contribuição do alto medievo**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SALGADO, Karine. **A Filosofia da dignidade humana: por que a essência não chegou ao conceito?** 2ª tiragem. Belo Horizonte: Mandamentos, 2011.

SALGADO, Karine; HORTA, José Luiz Borges (Orgs.). **Razão e poder: (re)leituras do político na filosofia moderna**. Belo Horizonte: Initia Via Editora, 2016.

SKINNER, Quentin. **As Fundações Do Pensamento Político Moderno**. [s.l.]: Companhia das Letras, 2021.

SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de. O Poder Papal no de renuntiatione papae de Pedro de João Olivi O. Min. **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A. Revista Do Programa De Pós-graduação Em História Da UnB.**, v. 7, n. 1–2, p. 59–80, 1999.

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

SOUZA NETO, Cesar Cardoso. **Reforma Gibelina: o Concílio Vaticano II à luz da Filosofia do Estado e da Filosofia da Cultura**. Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

TAVARES MAGALHÃES, Ana Paula. Francisco de Assis e a Cultura da Reforma: Apontamento no Speculum Perfectionis Minus e no Speculum Perfectionis. **BRATHAIR - Revista de estudos celtas e gêrmanicos**, v. 22, n. 2, 2023. Disponível em: <<https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/3550>>. Acesso em: 16 jan. 2025.

TIERNEY, Brian. **The idea of natural rights: studies on natural rights, natural law, and church law, 1150-1625**. Atlanta, Ga: Scholars Press, 1997. (Emory University studies in law and religion, no. 5).

ULLMAN, Walter. **Historia del pensamiento político en la Edad Media**. 7ª imp. Barcelona: Ariel, 2009.

ULLMANN, Walter. **The Individual and Society in the Middle Ages**. Encore editions. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 2019.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica**. São Paulo: Loyola, 1991. (Coleção Filosofia, 15, 22).

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos De Filosofia IV: Introdução a Ética Filosófica 1**. [s.l.]: Aneas Edições Loyola, 2022.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia VII: Raízes da modernidade**. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VISALLI, Angelita Marques. Jacopone de Todi: penitente, franciscano, poeta, um “outsider”. **Revista Ágora**, v. 26, p. 47–64, 2018.

WILLIAMS, Thomas. **The Cambridge companion to Duns Scotus**. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003.

ZANELLA, Diego Carlos. O debate sobre a pobreza no pensamento político franciscano do século XIII. **Thaumazein**, v. Ano V, Número 11, p. 195–210, 2013.