



---

ARTIGOS – ARTICLES

---

## Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade: Direito, poder e comunidade cristã em fins da Idade Média

Ana Paula Tavares Magalhães<sup>1</sup>

Departamento de História – FFLCH/Universidade de São Paulo  
[apmagalh@usp.br](mailto:apmagalh@usp.br)

Como citar este artigo: MAGALHÃES, A. P. T. “Guilherme de Ockham (1285-1347) e o problema da liberdade: Direito, poder e comunidade cristã em fins da Idade Média”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº14, pp.118-138. 2022. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

**Resumo:** A temática da liberdade consistiu na tópica fundamental de toda a produção escrita do franciscano Guilherme de Ockham (1285-1347). Em sua trajetória na Universidade de Oxford, dedicou-se à lógica, com ênfase na teoria das proposições, e envolveu-se na Questão dos Universais, posicionando-se favoravelmente aos nominalistas, para os quais o particular precede o universal. Exilado na corte de Luís da Baviera em Munique a partir de 1328, deu início a uma produção concentrada na temática do poder, em estreita associação com a doutrina franciscana da pobreza. Seus pressupostos podem nos fornecer pistas sobre o percurso das doutrinas medievais da justiça e sobre a persistência de seu éthos no tempo presente.

**Palavras-chave:** Ordem Franciscana. Nominalismo. Doutrina. Filosofia. Política.

*William of Ockham (1285-1347) and the problem of freedom:  
Law, power and the Christian community in the late Middle Ages*

**Abstract:** The subject of freedom was the fundamental topic of the Franciscan William of Ockham’s (1285-1347) entire written production. During his career at the University of Oxford, he devoted himself to logic, emphasizing the theory of propositions, and became involved in the Question of Universals, positioning himself favorably to the nominalists, for whom the particular pre-

<sup>1</sup> Ana Paula possui Bacharelado e Licenciatura em História pela Universidade de São Paulo, Mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo e Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (2003). Atualmente é professora-doutora da Universidade de São Paulo.

cedes the universal. Exiled at the court of Louis of Bavaria in Munich since 1328, he began a production focused on the theme of power, in close association with the Franciscan doctrine of poverty. Its assumptions can provide us with clues about the course of medieval doctrines of justice, and the persistence of its ethos in the present time.

**Keywords:** Franciscan Order. Nominalism. Doctrine. Philosophy. Politics.

### 1. Guilherme de Ockham: o particular no universal

Guilherme de Ockham, (1285-1347) tem sido observado, frequentemente, ora enquanto eminente intelectual com contribuições fundamentais para o campo filosófico da Lógica, ora enquanto grande polemista da Ordem Franciscana contra a *plenitudo potestatis*<sup>2</sup> papal. Ao mesmo tempo, quando se considera sua trajetória global, abarcando seu período de atuação na Universidade de Oxford (entre 1320 e 1324) e seu posterior envolvimento na querela política entre o papa e o imperador germânico, a partir da corte deste último, na cidade de Munique (de 1328 até sua morte), verifica-se a permanência de um ponto de cisão, a despeito das tentativas de reconciliar o filósofo inglês e o polemista do Império.

Fundamentalmente envolvido com as demandas de sua carreira acadêmica no princípio dos anos de 1320, Guilherme de Ockham teria se dedicado a questões candentes do debate filosófico do período. Na célebre Querela dos Universais<sup>3</sup>, estabeleceu-se como um conceptualista, posição intermediária entre realistas e nominalistas, mas tendendo às posturas particularistas desses últimos. Além disso, celebrou-se pelo aporte teórico ao método e à linguagem científica, consignado pelos seus pósteros como “navalha de Ockham”, expressão que sintetiza, até os dias de hoje, o princípio da elegância na ciência.<sup>4</sup>

2 As primeiras aparições do termo *plenitudo potestatis* nos documentos papais faziam referência ao poder delegado pelo papa a seus emissários em outras terras. Posteriormente, a expressão designava o poder pontifício, que consistiria em uma autoridade espiritual dotada de consequências temporais, além do exercício do poder temporal nos Estados Pontifícios. A partir de fins do século XIII e inícios do XIV, a expressão adquiriu o significado que serviria como fundamento para a elaboração das teorias hierocráticas sobre o poder papal, amplamente desenvolvidas no contexto do papado avinhonense, marcado pela crise do poder pontifício.

3 Querela medieval que oporia, no contexto do pensamento escolástico, os realistas e nominalistas. Ao passo que os primeiros defendiam a existência de conceitos mentais universais, os segundos defendiam que a apreensão do mundo se dá a partir do conhecimento das coisas particulares.

4 A navalha de Ockham é o princípio segundo o qual a melhor definição para uma situação ou coisa é sempre aquela mais sintética. Essa concepção vigora, igualmente, para conceitos da linguagem e fórmulas matemáticas.

Sua repentina saída de Oxford, motivada por uma investigação a ser realizada na corte papal de Avinhão, no ano de 1324, colocaria fim à sua incipiente trajetória acadêmica. Guilherme de Ockham não chegaria a obter o título de *magister regens*, e seria designado por *inceptor* – grau correspondente ao doutor que não possui cátedra universitária, também denominado *baccalaureus formatus*, conforme a tradição francesa. Pode-se afirmar que a documentação não é conclusiva a respeito da maioria dos pontos derivados dessa primeira premissa. Sabe-se que sua convocação à corte papal avinhonense foi motivada por uma denúncia feita por seu colega João Lutterell.

A historiografia tradicional convergia para a hipótese de que se tratava de uma acusação de heresia no comentário ao IV *Livro das Sentenças*, de Pedro Lombardo. Havia, sobre o comentário às *Sentenças*, o consenso historiográfico segundo o qual ele era o pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Teologia no conjunto das universidades medievais. Se, por um lado, não existem subsídios suficientes para sustentar a segunda hipótese – não há suficientes elementos documentais que atestem o pressuposto da universalidade dessa prática nas universidades medievais como um todo –, por outro, há indícios que nos impedem de afirmar categoricamente que o propósito da denúncia e da consequente ida de Guilherme a Avinhão teriam decorrido de uma suposta candidatura ao grau de Mestre – essa hipótese, embora não impossível, é improvável devido à pouca idade do postulante. A própria condição de *inceptor*, atribuída de forma inequívoca a Guilherme de Ockham, é passível de controvérsias. Em pelo menos duas fontes, contemporâneas ao frade inglês, ele é identificado como *magister*.<sup>5</sup> Trata-se de um designativo que se pode, em seu contexto, não significar um grau efetivo, é suficiente para criar problemas a respeito das já sedimentadas conclusões a respeito da posição de Guilherme na universidade medieval.

O indício de que o frade se tornou professor encontra-se em sua comprovada autoria dos *Quodlibeta Septem* – a discussão dos *quodlibeta* era uma exclusividade dos mestres de Teologia. (EGUREN, 2005, p. 99) Ao mesmo tempo, os primeiros anos da década de 1320 correspondem à

<sup>5</sup> É o caso da *Appellatio* do franciscano Miguel de Cesena, data da de 13 de abril de 1328. V. EGUREN, 2005, p. 99.

composição da *Expositio in logicam* e da *Expositio in libros Physicorum*. Ora, a lógica e a física não eram matérias de estudo no convento franciscano de Oxford, o que nos leva a supor que o franciscano deve ter permanecido por algum tempo em um outro convento, onde teria exercido a docência e cultivado os estudos nesses dois campos específicos do conhecimento. O ano de 1318 marca a conclusão de seu fatídico comentário sobre as *Sentenças*, ao passo que, no ano de 1320, Guilherme finalizaria seu *curriculum* teológico. A partir desse conjunto de informações, é possível supor que o frade teria deixado Oxford para iniciar sua carreira de *lector*<sup>6</sup>, tendo possivelmente lecionado em mais de uma instituição. Por essa razão, deve-se destacar que, se por um lado, continua afastada a hipótese de que tenha lecionado como *magister regens*, a saber, em posse de uma cátedra, é preciso considerar a elevada probabilidade de que tenha efetivamente lecionado, razão para que dois de seus contemporâneos o tenham identificado como mestre.

A transferência para Avinhão, no ano de 1324, colocaria um fim aos estudos específicos de física e lógica, embora se não possa falar em uma cisão no conjunto do pensamento do frade. Seus interesses se voltariam para a questão política desde o princípio de sua estada em Avinhão, que coincidira justamente com a presença de um grupo de franciscanos, liderados pelo ministro-geral Miguel de Cesena. Sua demanda dizia respeito à interpretação imposta pelo papa João XXII (1318-1334) a respeito da pobreza de Cristo. Por intermédio de três bulas, *Ad conditorem canonum* (8 de dezembro de 1322), *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323) e *Quia quorundam mentes* (10 de novembro de 1324), o papa negava a pobreza evangélica e colocava em xeque as bases teológicas e jurídicas da Ordem Franciscana.

As formulações de João XXII tiveram lugar em um contexto político particularmente instável do ponto de vista da instituição papal. Isolados em Avinhão desde 1309, quando Clemente V (1305-1314) alinhou-se à política do monarca francês Felipe, o Belo (1268-1314), os papas se encontravam aliados de sua sede episcopal, Roma, a qual passou a ser ocupada pela oposição, na figura dos antipapas. Profundamente dependentes das decisões da corte real francesa, em um momento de fortalecimento da instituição monárquica, o

<sup>6</sup> Na tradição medieval, dá-se o nome de *lector* àquele que leciona sem necessariamente possuir uma cátedra universitária.

papado mantinha-se em um frágil equilíbrio, e procurava assegurar o pouco daquilo que lhe podia restar em termos de um poder universal. Isolados no reino francês, os papas de Avinhão tinham pouco poder de atuação sobre a máquina administrativa da própria Igreja, e passaram a endurecer as políticas a respeito da ortodoxia. Ao mesmo tempo, o papado reverberava as posições políticas dos monarcas franceses, o que resultava em um jogo político que acabaria por alinhar, no outro extremo, o reino inglês e o Sacro Império Romano-Germânico.

Na primeira bula da sequência, João XXII afirmava que Nicolau III (1277-1280), ao estabelecer a Igreja Romana como proprietária dos bens usados pelos franciscanos, embora movido por ideais piedosos, incorrera em uma impossibilidade racional e jurídica, tendo em vista o uso daquelas coisas que se consomem pelo próprio uso, tais como roupas e alimentos. (*Ad conditorem canonum*, art. 2) Por meio dessa normativa, o papa fragilizava o princípio jurídica fundamental da Ordem Franciscana, a qual consistia na ausência da propriedade. Na segunda bula, João XXII declarava consistir em heresia a afirmação de que Cristo e os Apóstolos nada haviam possuído. (*Cum inter nonnullos*, Pról.) Por meio dessa exegese, o papa esvaziava o princípio teológico da Ordem Franciscana, a exegese bíblica conforme a qual Cristo e os apóstolos haviam praticado a pobreza absoluta – sendo a Ordem Franciscana a sua decorrência e a continuação da *vita apostolica*. Por fim, na bula seguinte, a *Quia quorundam mentes*, João XXII referendava suas duas bulas anteriores, afirmando que ambas eram condizentes com a *Exiit qui seminat*, ao mesmo tempo que sua autoridade bastava para definir a questão. (*Quia quorundam mentes*, Pról.) O prólogo da bula é suficiente para compreendermos seu contexto, uma vez que identifica seus destinatários como “detratores que pretendem impugnar as constituições de João XXII *Ad conditorem canonum* e *Cum inter nonnullos*.” (*Quia quorundam mentes*, Pról.) Esses podem ser identificados primariamente aos franciscanos, objeto das bulas precedentes e também os principais afetados por elas.<sup>7</sup> Um segundo destinatário, entretanto,

<sup>7</sup> É preciso notar que a querela entre João XXII e a Ordem Franciscana remonta ao início de seu papado, e faria parte de uma política de aumento do controle papal sobre a espiritualidade cristã. No ano de 1318, quatro frades foram levados à fogueira, em Marselha, por ordem do inquisidor – também franciscano – Miguel Lemoine. Eles foram identificados a movimentos populares que se disseminaram pelo sul do França no princípio do século XIV. V. MAGALHÃES, 1998.

era o imperador Luís da Baviera (1282-1347), importante oponente político de João XXII nos anos que se seguiram. Após um tumultuado processo eleitoral do qual saíra vencedor, ao qual se seguiu uma guerra civil, Luís IV, da Baviera, enfrentaria a oposição do papa, que reivindicava para si a prerrogativa de nomear o imperador. Nesse contexto de acirrada disputa, o bávaro tomaria o partido da Ordem Franciscana por meio da Declaração de Sachsenhausen, de 22 de maio de 1324, pela qual acusava João XXII de heresia, tendo em vista a postura assumida pelo papa diante da pobreza franciscana.

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. Ali o frade inglês não só se informaria como também se envolveria na questão da pobreza franciscana contra o papa. Foi somente no ano de 1327 que Miguel de Cesena, então ministro-geral da Ordem Franciscana, chegou à sede episcopal avinhonense. Tendo em vista a ocupação da península itálica por Luís da Baviera, e entendido como suposto aliado do imperador, Miguel de Cesena foi convocado pelo papa, e em seguida impedido de retornar à península. Ali se encontravam também outros dois frades, a saber, Francisco de Ascoli e Bonagrazia de Bérgamo, os quais também se tornariam “reféns” no convento franciscano de Avinhão. Guilherme de Ockham, por sua vez, já se encontrava no convento franciscano de Avinhão havia três anos, sem que sua causa tivesse sido examinada. Absorvido pela querela, o menorita inglês formularia um arrazoado pouco sutil a respeito das posições expressas nas bulas papais. Ele identificaria, ali,

múltiplas afirmações heréticas, errôneas, tolas, ridículas, fantasiosas, insanas e difamatórias da fé ortodoxa, dos bons costumes, da razão natural, igualmente contrária à verdadeira experiência e ao amor fraterno, e evidentemente uma desgraça. (*apud* GHISALBERTI, 1997, p. 20, tradução livre)

Guilherme de Ockham e seus três companheiros italianos fugiriam de Avinhão na noite de 26 de maio de 1328, com destino à corte imperial de Luís IV, em Munique, onde, doravante, se tornariam exilados e protegidos. A

profundidade de seu envolvimento com a causa de seus irmãos de hábito pode dever-se, naturalmente, ao ambiente desfavorável que Guilherme encontrara em Avinhão. Para além disso, o problema da pobreza franciscana mostrava-se convergente com o eixo fundamental do pensamento do frade inglês: seu conceptualismo alinhava-se com a defesa da proposição da pobreza absoluta; da mesma forma, o aliado de última hora, a saber, o imperador, fornecia matéria para uma concepção do poder alinhada com as noções nominalistas.

O encontro com os franciscanos em Avinhão, seguido da fuga para Munique, selaria a convergência, no pensamento e na produção de Guilherme de Ockham, entre a questão da pobreza e a questão do poder. A partir dessa convergência fundamental, o menorita inglês construiria as bases de uma doutrina jurídica acerca das relações sociais no interior da comunidade cristã. Mas não devemos nos esquecer de que o tema onipresente na reflexão ockhamiana remonta à sua reflexão nos campos da física e, fundamentalmente, da lógica. Seus escritos a respeito das proposições linguísticas relacionam-se a suas obras em defesa da pobreza franciscana e contra a pretensão papal à *plenitudo potestatis*; e todos eles encontram-se articulados pelo grande tema que marcaria todo o conjunto: o problema da *liberdade*.

## 2. Linguagem e apreensão do mundo

De acordo com Guilherme de Ockham, a linguagem é o canal pelo qual entramos em contato com os objetos existentes, a maneira pela qual apreendemos o mundo e construímos conhecimento acerca dele. Essa perspectiva a respeito da relação do sujeito com seus objetos de conhecimento é decisiva para determinar a posição assumida pelo frade inglês no debate medieval sobre os Universais. De acordo com Guilherme, não há intuições ou conceitos mentais pré-linguísticos que representem o significado dos objetos: é somente no terreno da linguagem que os significados se formam e se dão a conhecer.

A perspectiva filosófica de Guilherme de Ockham acerca da existência das coisas e de sua apreensão pelos homens encontra-se definida por seu discípulo, o frade Adão de Inglaterra (1298-1358), responsável pela redação do Prólogo à *Summa de Lógica*. Ao estabelecer a indispensabilidade desta “ciência da linguagem à qual chamamos lógica” a “todos aqueles que buscam a

verdade”, Adão de Inglaterra recorre a Aristóteles, o qual a teria denominado “tanto método introdutório, quanto modo de conhecer, quanto ciência de todas as coisas, quanto caminho para a verdade.” (*SL*, Prólogo)<sup>8</sup>

Ao desenvolver a teoria da suposição, já bastante em voga entre os escolásticos, o frade inglês apontaria para uma formalização de seu emprego. De forma geral, a *suppositio* implica no emprego de uma palavra em lugar de outra (“dicitur autem suppositio quasi pro alio positio”, *SL*, I, 63). Ao passo que acompanha Pedro Hispano e Guilherme de Shyreswood ao definir a suposição como propriedade de um termo, Guilherme de Ockham vai além, ao afirmar que essa relação não se limita aos signos arbitrários (palavras), mas atinge também os conceitos naturais. Sendo assim, para o menorita, “todos os sinais, naturais ou convencionais, representam coisas individuais.” (COSTA, 2012, p. 81) Por essa razão, se os universais são signos que *podem representar* muitas coisas, somente as coisas particulares *existem* enquanto manifestação real.

Acompanhando Avicena em sua *Metafísica*, Guilherme sustenta que o universal pode ser dito de três formas, a saber, “aquilo que é predicado em ato de muitas coisas, como ‘homem’ (...), a intenção possível de ser predicado de várias coisas (...) e a intenção que nada impede de ser predicado de várias coisas.” (*SL*, I, 15)<sup>9</sup>

Paralelamente, ao formular sua doutrina da verdade, Guilherme de Ockham nega que se trate da adequação entre o objeto e o intelecto (*adaequatio rei et intellectus*), e passa a relacionar a verdade ao contexto das proposições, a saber, atrelando-a à questão linguística. De acordo com Boehner, o frade inglês “abandona o caráter metafísico da palavra verdade e acentua o seu significado lógico-semântico.” (BOEHNER, 1946, p. 262) Se considerarmos, pois, *propositio* como uma forma de operação mental que congrega sujeitos e predicados, independentemente das categorias em que se divide, podemos concluir que a condição ockhamiana fundamental para que uma proposição seja considerada *verdade* é que essa proposição seja *verdadeira*. A concepção ockhamiana da verdade tem como elemento central

8 “veritatis sectatoribus (...) sermocinalis scientia, quam logicam dicimus (...) nunc introductoriam methodum, nunc sciendi modum, nunc scientiam omnibus communem et viam veritatem.”

9 “hoc quod praedicatur in actu de multis, sicut ‘homo’ (...), intentio quam possibile est praedicare de multis (...) intentio quam nihil prohibet opinari quin praedicetur de multis.”



os signos e seus correspondentes contextos lógico-semânticos, tendo como ponto de partida as *coisas singulares* que são representadas pelos signos e que possuem realidade efetiva no mundo.

Um bom exemplo da primazia da suposição diz respeito à palavra homem na sentença “O homem é mortal”. Para Guilherme de Ockham, “homem”, neste caso, é o signo linguístico a partir do qual se forma, na mente o objeto concreto que conhecemos por homem. Ele não é um conceito mental pré-linguístico ou uma intuição e, portanto, embora *formulado* em termos gerais, não possui *existência* correspondente em termos gerais. De forma semelhante à concepção da verdade, Guilherme de Ockham restringiria as bases para a concepção da Igreja: essa só poderia ser considerada a partir de sua relação intrínseca com os termos de uma sentença. Por essa razão, a palavra Igreja deveria ser considerada, para todos os efeitos, em sua relação com a proposição específica na qual se encontra, podendo significar muitas coisas conforme o seu emprego. Em termos gerais, no entanto, a palavra Igreja representa, em termos concretos, um coletivo – a soma dos indivíduos singulares que a compõem. Por essa razão, a Igreja *não existe* como um universal, sendo que seu léxico só pode relacionar-se, na realidade, aos particulares que possuem existência real.

### **3. A comunidade cristã e suas lideranças**

As relações estabelecidas por Guilherme de Ockham no plano da linguagem fundamentaram sua posição filosófica no debate medieval, mas também se mostraram operantes no campo da disputa política entre os franciscanos e o papa João XXII. Além disso, os tópicos da argumentação da lógica ockhamiana serviriam de base para a elaboração de uma doutrina do poder no interior da qual o Direito desempenharia papel de destaque.

Muito embora seja possível distinguir ênfases distintas em seu conjunto, a chamada obra polêmico-política de Guilherme de Ockham apresenta uma forte articulação em torno da temática da *liberdade*. 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 passo que as obras da década de 1340 voltam-se efetivamente para a questão do poder – papal e imperial. Esse fato

tem levado muitos estudiosos a separar o pensamento pós-avinhonense de Guilherme em dois momentos. Acreditamos, no entanto, que os elementos comuns a esses dois momentos nos autorizam a pensá-los como uma unidade, a qual se estende também aos escritos anteriores, *nos* campos da lógica e da física, embora *não restritos* à lógica e à física: os fundamentos desenvolvidos pelo frade inglês durante seu período de estudos e de docência na Grã-Bretanha consistem em fundamentos teórico-metodológicos para o pensamento ockhamiano, em sua concepção mais ampla e irrestrita.

Guilherme de Ockham estabeleceu-se, juntamente com seus companheiros de hábito, no convento franciscano de Munique, onde se tornariam os conselheiros preferenciais do imperador.<sup>10</sup> A documentação dá conta da existência de relações estreitas entre Guilherme, Miguel de Cesena e Bonagrazia de Bérgamo, implicando na identidade de conteúdos de seus escritos. Sabe-se que a proteção do imperador aos frades menores era um aspecto de sua disputa política. Por essa razão, não se pode afirmar que seu exílio em Munique selara uma situação perene de proteção diante do papado. As instabilidades na relação entre o imperador e os papas do período acabariam por colocar em risco a situação dos frades exilados. A partir de 1335, no entanto, a oposição de Felipe IV, rei da França, imporá a Luís IV uma aliança com a Inglaterra, fato que manteria a continuidade da proteção imperial a Guilherme e seus companheiros.

O jogo político entre a Igreja e o Império no qual acabara por envolver-se conduziria Guilherme de Ockham a teorizar sobre as lideranças constituídas no mundo terreno. Embora partisse do pressuposto da origem divina de todo poder, o menorita esforçou-se por estabelecer uma clara divisão entre as dimensões celeste e terrestre: no interior de seu esquema, os depositários do poder, fosse ele temporal ou espiritual, possuíam atribuições *terrenas*, uma vez que haviam sido constituídos em função das necessidades concretas da comunidade cristã na *terra*. Por essa razão, não haveria, de acordo com o frade inglês, uma diferença fundamental de origem ou de natureza nos poderes do papa e do imperador; e em ambos os casos, caberia indagar a respeito de sua extensão e seus limites.

10 Autores que afirmam que o grupo de franciscanos recém-chegados teria suplantado Marsílio de Pádua, então o conselheiro imperial mais influente. (v. EGUREN, 2005, p. 113.)

Naturalmente, a obra polêmica de Guilherme de Ockham tenderia à defesa do imperador contra as pretensões dos papas.<sup>11</sup> Por essa razão, é comum encontrarmos afirmações que tendem à ampliação das atribuições do poder imperial às expensas da redução das atribuições do poder papal. Duas advertências devem ser observadas a esse respeito: em primeiro lugar, sempre será preciso ponderar que os escritos em questão seriam produzidos no contexto do exílio na corte de Munique, onde Guilherme e seus confrades contavam com a virtual proteção de Luís IV; em segundo lugar, em que pese a questão do contexto de sua produção, não se pode dizer que a obra do frade inglês teria traído seu princípio norteador, a saber: a *origem divina* de ambos os poderes e a *natureza terrena* de sua investidura. Por essa razão, deviam possuir uma dada *extensão* e comportar *limites*, tal como deve ocorrer com todas as coisas terrenas. Essas se oporiam às atribuições das coisas divinas, que se configurariam como *eternas e ilimitadas*.

Em grande medida, aquilo a que chamamos doutrina do poder de Guilherme de Ockham seria concebida em estrita correlação com suas posturas teológicas a respeito da onipotência divina. Dotada de um radicalismo na concepção da onipotência divina, a teologia de Guilherme levaria às últimas consequências a noção da *liberdade* implícita no ato divino de criar.

Todas as coisas têm, pois, seu princípio em Deus, e Deus as produziu por um ato de soberana liberdade, uma vez que nada, nem ideias, nem essências, serviram de regra ao ato criador.”  
(BAUDRY, 1936, p. 39)

A recusa absoluta do princípio da criação a partir da necessidade caracteriza o pensamento teológico do frade inglês como uma filosofia da contingência, no interior da qual não existiriam amarras para a liberdade divina, o que resultaria na defesa radical de sua onipotência. Ora, se a obra da criação não se encontrava vinculada a nenhuma necessidade da natureza, mas, antes, decorria da liberdade, resultava que o mundo seria formado por diversas substâncias individuais, cuja individualidade radicava no próprio princípio que lhes conferia existência. A ausência de regras preexistentes à criação confirmava a inexistência de princípios universais anteriores aos indivíduos. Disso decorria o nominalismo do pensamento ockhamiano, com sua recusa da

11 Esses são, sucessivamente, João XXII (1318-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1347).

existência do universal e sua ênfase no primado do particular. Neste sentido, pode-se dizer que, para Guilherme, a liberdade individual decorria da liberdade divina e, portanto, de sua onipotência.

Em sua concepção do poder, uma das decorrências naturais dessa liberdade radical – do criador e, em consequência, da natureza da criação – consistia na negação da possibilidade do exercício da *plenitudo potestatis*. 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*.

Ora, decorria desse pressuposto que a afirmação da *plenitudo potestatis* representava, no entender de Guilherme de Ockham, um equívoco na interpretação da doutrina cristã, na medida em que *reduzia* a onipotência divina, impondo *condições* à criação. A ideia de um suposto *condicionamento* das ações divinas se combinaria com um poder excessivo atribuído a um ser terreno. A *plenitudo potestatis* representava, portanto, um princípio *destrutivo* da onipotência divina e *ilegítimo* do ponto de vista dos governados. Passaremos a examinar essa última questão.

#### 4. A liberdade evangélica

De acordo com Guilherme de Ockham, a *plenitudo potestatis* papal encontrava obstáculos tanto em pressupostos jurídicos quanto no ensinamento bíblico. Os impeditivos jurídicos fundamentais ao exercício do pleno poder pelo papa diziam respeito ao contexto da constituição do poder no antigo Império Romano, do qual o Império alemão era considerado herdeiro e sucessor. O poder universal dos imperadores da Idade Média era aceito pela cultura política do período e consistiria em uma decorrência da linhagem sucessória que os ligava aos antigos imperadores.

De acordo com o menorita, haveria três pressupostos que desvinculavam o poder imperial do poder papal e ao mesmo tempo conferiam vantagens ao Império. O primeiro deles dizia respeito à anterioridade, a saber: o império governado por Luís da Baviera no século XIV era uma *instituição anterior* à própria instituição eclesiástica, o que representava afirmar que se tratava, portanto, de um *poder igualmente anterior* ao poder papal:

Nos tempos de São Pedro, então, quando o imperador era pagão, o Império não era de modo algum privado do próprio direito pela religião cristã; logo, não estava então sujeito a nenhum mortal nas coisas temporais, assim como não o era no início de sua instituição. (...) o imperador fiel não era sujeito a ninguém nas coisas temporais, nem foi vassalo de quem quer que seja, pois, como foi dito anteriormente, o imperador fiel sucedeu no direito dos imperadores pagãos e, por consequência, por aquele mesmo direito que eles, deve usar de seu direito, a não ser que queira renunciar ao império e não queira ser imperador e nem ser chamado, pois não haveria verdadeira sucessão se o sucessor tivesse direito menor que os predecessores. (...) Se, pois, algum imperador submeter-se ao papa em questões temporais, e tornar-se vassalo dele, por este mesmo fato renunciaria ao império e, a partir de então, não poderia julgar-se sucessor dos primeiros imperadores, nem deveria chamar-se Augusto, porque não aumentaria (*augeret*) o império, mas antes, no que dele dependesse, o destruiria. Do mesmo modo, se um rei se fizer servo do papa, a partir de então não deve ser tido como rei, mas como servo.<sup>12</sup>(*Brev.* 4, 1)

A legitimidade do poder imperial não demandava, portanto, o elemento da Graça, e assentava-se, em sua constituição, em fundamentos puramente naturais. O poder temporal, surgido da necessidade racional do estabelecimento de regras para o convívio humano, representava um constitutivo da *natureza humana*. Essa concepção de um poder derivado de uma natureza humana essencialmente social colocava Guilherme em uma relação privilegiada com o pensamento aristotélico. A Encarnação seria estritamente e rigorosamente indiferente aos senhorios temporais (*Ibidem*), tendo esses se instituído segundo a razão humana. Por essa razão, não se podia falar em poder temporal do pontífice nos reinos da cristandade. Paralelamente, o papa detinha um poder idêntico aos senhores naquelas terras em que era senhor.

O segundo pressuposto dizia respeito ao direito popular. Guilherme de Ockham demonstrava que, pela vontade de Deus, o papa devia respeitar o direito soberano do povo romano:

12 “Imperium ergo tempore beati Petri, quando erat imperator infidelis, jure suo per religionem christianam minime privabatur; ergo tunc non erat alicui homini mortali in temporalibus subjectum, sic nec a principio institutionis sue. Ex quo adhuc infertur ulterius quod imperator fidelis non erat alicui subjectus in temporalibus nec fuit vasallus cujuscumque, quia, sicut dictum est primus, imperator fidelis succedit in jus imperatorum infidelium et per consequens eo jure quo illi uti debet, nisi voluerit renunciare imperio et imperator nec esse nec vocari, quia non erat vera successio, si succedens minus juris habeat quam predecessores. Si igitur aliquis imperator se in temporalibus subjiceret pape et faceret se vasallum ipsius eo ipso facto renunciaret imperio nec ex tunc posset reputari successor primorum imperatorum nec deberet vocari Augustus, quia non augeret imperium sed, quantum in eo esset, destrueret, quemadmodum, si rex aliquis se ipsum faceret servum pape, ex tunc non rex sed servus deberet haberi.”

(...) deve-se saber que o poder de instituir leis e direitos humanos esteve no princípio e de modo principal no povo, e o povo depois o transferiu ao imperador. Assim, os povos, os romanos por exemplo e outros, transferiram para outros o poder de instituir leis, às vezes para os reis, às vezes para outros de dignidade e poder menor e inferior. Isto pode ser demonstrado não só pela história e pelas crônicas, mas em parte também pela Sagrada Escritura.<sup>13</sup> (*Ibidem*)

A doutrina ockhamiana do poder, contaminada desde o princípio pela filosofia aristotélica, concluiria, portanto, que o poder deveria, ao menos *em termos de sua realização concreta*, provir do povo. Tendo em vista a boa ordenação da vida, os homens alienavam todo o seu poder individual, concedendo-o a um homem. No entanto, a perspectiva cristã de uma origem divina era indispensável no pensamento do frade inglês, de forma que todo poder vinha de Deus, na medida em que Esse concedera aos homens todo poder. Sendo assim, o poder do imperador vinha, portanto, do povo – sua causa direta –, e tinha Deus como causa primeira – causa remota:

(...) o império romano provém só de Deus pelo terceiro modo, isto é, de forma que, embora tenha sido instituído por Deus através dos homens que voluntariamente se submeteram ao imperador e conferiram-lhe jurisdição e poder sobre eles, contudo depois que o império foi instituído pela ordenação humana, o imperador não tem regularmente nenhum superior, a não ser Deus, embora casualmente possa ter superior.<sup>14</sup> (*Brev.* 4, 2)

Finalmente, o terceiro pressuposto concernia à assimilação do Império à Roma cristã, o que resultaria na inegável preponderância do titular do trono imperial sobre a capital do império e da cristandade:

Ele tornava-se, assim, um dos primeiros personagens dessa cidade transformada em cabeça da cristandade. Depois de se terem oposto ao papa os direitos da Roma pagã, lembrava-se-lhe que a Roma cristã, da qual o imperador era também o chefe, tinha um papel a desempenhar na Igreja, possivelmente, inclusive, aquele de controlar a designação dos papas. (LAGARDE, 1962,

13 “(...) est primo sciendum quod potestas condendi leges et jura humana primo et principaliter fuit apud populum. Unde et populus potestatem condendi leges transtulit in imperatorem. Sic etiam populus, tam romanus videlicet quam alii, potestatem condendi leges transtulerunt in alios et quandoque in reges, quandoque in alios minoris et inferioris dignitatis et potestatis. Ista non solum per hystorias et cronicas, sed etiam partim per divinam scripturam possent ostendi, sed brevitate causa pertranseo.”

14 “Quod vero romanum imperium sit a solo Deo tercio modo, sic scilicet quod, quamvis primo institutum fuerit a Deo per homines voluntarie se subdentes imperatori et tributentes sibi jurisdictionem et potestatem super se, tamen, postquam imperium per ordinacionem humanam institutum est, imperator nullum habet regulariter superiorem in temporalibus nisi solum Deum, licet casualiter superiorem possit habere, multipliciter posset ostendi.”

p. 128-129)

O exercício de um poder absoluto e irrestrito por parte do papa sobre a cristandade em geral, ignorando o poder constituído nos reinos e no império, consistiria na usurpação de um poder popular, constituído por cada um dos indivíduos que compõem a coletividade em questão. Por essa razão, um tal poder resultaria em ser, em essência, contrário ao bem comum e considerado ilegítimo – ele se identificaria com uma categoria aristotélica denominada principado tirânico. O título estendido da obra-síntese de Guilherme de Ockham é *Brevilóquio sobre o principado tirânico*<sup>15</sup>. Trata-se da concepção aristotélica de tirania, forma degenerada de poder que se oporia à forma virtuosa, a saber, a monarquia. A atualização ockhamiana dessa noção aristotélica supunha que, ao passo que o poder monárquico seria instituído em vista do bem comum e constituído pela vontade popular, tendo Deus como causa primeira, o segundo seria constituído em vista do bem próprio do tirano, caracterizando usurpação. A tirania papal implícita no exercício de um tal poder deveria resultar na cessação do reconhecimento de seu depositário como papa. Em uma passagem virulenta, presente no último tratado atribuído a Guilherme de Ockham, *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, o menorita sintetiza a situação da seguinte maneira:

“é evidente que esses *indivíduos de Avinhão*, ambiciosos, insaciáveis e avidíssimos invasores dos bens e dos direitos imperiais os tomaram para si, bens e direitos esses - muitos dos quais foram ocupados hostilmente - que não lhes foram doados ou concedidos pelos imperadores (...), ainda que fossem a verdadeira Igreja Romana, são famosos por detê-los injuriosamente, tirânica e injustamente.”(*De imp.*, 21)<sup>16</sup>

O conjunto de considerações acima consiste no núcleo da argumentação de Guilherme de Ockham a respeito dos fundamentos jurídicos que sustentavam o direito imperial ao livre exercício de seu poder no Sacro Império Romano-Germânico. No entanto, em que pesem a coerência e a força argumentativa deste aspecto do pensamento ockhamiano, um outro elemento

15 O título, a saber, é o seguinte: *Brevilóquio sobre o principado tirânico, tratando de coisas divinas e humanas, especialmente sobre o império, usurpado por alguns que se chamam sumos pontífices*.

16 “per praescrita quod isti avinionenses, rerum et iurium imperialium insatiabiles appetitores et rapacissimi invasores, res et iura imperii, quae absque imperatorum donatione seu concessione acceperunt (...), etiam si essent vera et Romana ecclesia, iniuriose et tyrannice et iniuste detinere noscuntur.”

se destaca como fundamento doutrinário do pensamento político do frade inglês: a noção de *liberdade evangélica*.

Ao elaborar suas doutrinas a respeito do poder pontifício, autores curialistas engajaram-se na defesa da *plenitudo potestatis* papal a partir da glosa de passagens evangélicas tais como Mt 16:19 - que faz referência às chaves do Reino dos Céus - e Lc 22:38 - que menciona os dois gládios), e do texto Paulino (Rm 13,7: “Todo poder vem de Deus”).

A passagem do evangelho de Mateus talvez seja a mais explícita no sentido de permitir uma exegese estritamente curialista: “Eu te darei as chaves do reino dos céus. Tudo o que ligares sobre a terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares sobre a terra será desligado nos céus” (Mt 16,19). A exegese preferida para explicar essa e as demais passagens referidas seria a alegórica, predominante desde o século XII, quando se cristalizou a partir da tradição dos abades – que incluía Hugo de São Vítor (1096-1141), Bernardo de Claraval (1090-1153), entre outros. Os defensores da *plenitudo potestatis* papal afirmariam que as chaves referidas no texto do evangelho seriam uma alegoria para o poder, que teria sido transmitido por Cristo a Pedro e a seus sucessores.

A fim de refutar essa interpretação, Guilherme de Ockham partiu da premissa de que a plenitude do poder pontifício era avessa ao espírito que distinguia a lei evangélica da mosaica, uma vez que a lei evangélica era uma *lei de liberdade*. (GHISALBERTI, 1997, p. 274-275) A lei do Novo Testamento contrapunha-se àquela do Antigo Testamento, na medida em que livrara os cristãos do pesado jugo a que se encontrava submetido o povo de Israel. Sua condição era, portanto, de *liberdade*. Por essa razão, em momentos de extrema tensão com o papado, o frade inglês sustentaria que a afirmação da *plenitudo potestatis* deveria ser considerada *heresia*, em função da liberdade que vigorava sob a lei evangélica, uma vez que “a lei evangélica não é de maior, mas de menor servidão, se comparada com a mosaica, e por isso é chamada por Tiago de lei da liberdade (Tg 1,25)”.<sup>17</sup> (*Brev.* 2, 3)

Ainda de acordo com Guilherme de Ockham, não seria motivo de consolação para os cristãos se, uma vez libertos da *servidão da lei divina* - representada pelas obrigações rituais impostas pela lei mosaica -, passassem a

<sup>17</sup> “Nam lex evangelica non majoris sed minoris servitutis est quam fuerit lex mosaica. Unde et lex perfectissime libertatis a beato Jacobo appellatur, sicut patet in canonica sua, c. 1.”



ficar sujeitos à *servidão de Pedro e de seus sucessores (Ibidem)* O menorita sustenta sua argumentação a partir de uma série de passagens paulinas:

E o Apóstolo em Gl 2,3s diz: 'Nem Tito, que estava comigo, embora gentio, foi obrigado a circuncidar-se. Mas, por causa dos falsos irmãos, intrusos, que furtivamente se introduziram entre nós para espionar a liberdade de que gozávamos em Cristo Jesus, a fim de nos escravizar...' E mais à frente (Gl 5,12s): 'Oxalá acabem por mutilar-se os que vos inquietam. Vós, irmãos, fostes chamados à liberdade'. E noutra lugar (Gl 4,31): 'Não somos filhos da escrava, mas da mulher livre. É para que sejamos livres que Cristo nos libertou', e em 2Cor 3,17: 'E onde há o Espírito Santo do Senhor, aí há liberdade'. Destas e de outras e de inúmeras outras afirmações da lei divina e dos santos padres conclui-se com evidência que a lei cristã não impõe tanta servidão como a mosaica.<sup>18</sup> (*Ibidem*)

O exercício de uma plenitude do poder papal resultaria, por fim, em reduzir os cristãos a uma condição semelhante à escravidão perante o sumo-pontífice. Esse teria o poder de abolir ou modificar leis canônicas e civis, resultando disso que todo ordenamento civil e eclesiástico tornar-se-ia inseguro e efêmero, e a vida dos reinos e da Igreja passaria a depender do arbítrio do pontífice. Poderia também privar os reis e imperadores de seus domínios, entregando seus reinos e impérios a quem lhe aprovesse, fossem seus parentes ou protegidos. Isso porque era sabido que tudo aquilo que era possuído pelo escravo era, na realidade, pertencente ao seu senhor, que dispunha como desejava dos bens de seu servo. Poderia, ainda, impor aos cristãos cerimônias exteriores mais extensas e graves do que aquelas previstas na lei antiga, resultando o cerimonial cristão em um por vezes pesado fardo para alguns. (*Ibidem*)

Esse conjunto de considerações aponta para a questão do indivíduo postulada pelo nominalismo ockhamiano. A partir do pressuposto lógico de que não há intuições ou conceitos mentais pré-linguísticos, Guilherme de Ockham nega a existência do universal. No contexto de sua argumentação contra a *plenitudo potestatis*, isso significava negar a existência da Igreja

18 "Hinc apostolus, 2 ad Galatas, ait: *Neque Titus qui mecum erat, cum esset gentilis, compulsus est circumcidi, sed propter introductos falsos fratres qui introierunt explorare libertatem nostram quam habemus in Cristo Jesu ut nos in servitutem redigerent.* Hinc. C. 5, ait: *Utinam et abscondantur qui vos conturbant: vos enim in libertatem vocati estis, fratres.* Hinc, c. 4, ait: *Non sumus ancille filii sed libere, qua libertate Christus nos libertavit.* Hinc, c. 2 Corinth. 3, ait: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.* Ex quibus omnibus et aliis innumeratis assercionibus legis divine et sanctorum patrum colligitur evidenter quod lex christiana non est tante servitutis quante erat lex mosayca.»

enquanto conceito anterior aos indivíduos cristãos que a integravam. Consequentemente, desvinculava a existência desses indivíduos cristãos de qualquer tipo de conceito universal necessário. Esse conceito universal – a Igreja – seria necessariamente posterior ao conjunto dos indivíduos, e só poderia ser compreendido enquanto construto linguístico para definir *aquele grupo* composto por cada um dos *cristãos particulares*.

### 5. Considerações finais: a liberdade e o tempo presente

Os dilemas jurídicos em torno das relações entre liberdade e poder se estendem até o presente, e partem de questões colocadas pela constituição das modernas democracias e pela busca da organização das sociedades no contexto da invenção das nações. Mas essa problemática também diz respeito, naturalmente, a regiões onde se observa a predominância de regimes autocráticos, com sensível redução de liberdades individuais e/ou mecanismos discriminatórios de parcelas da população. Por fim, a discussão das relações entre o poder do “Estado” e as liberdades dos cidadãos particulares apresenta-se, hoje, de maneira urgente, naquelas localidades que têm optado por uma alienação de liberdades e direitos em prol da constituição de poderes hegemônicos supostamente garantidores da ordem social.

Ora, nos termos ockhamianos, a relação entre um poder constituído e os indivíduos que compõem o corpo social é essencialmente dialética. Sua concepção sobre a origem do poder não deixa dúvidas: embora afirme (enquanto teólogo e tanto quanto os demais medievais, com poucas exceções), que todo poder se origina em Deus, Guilherme de Ockham atribui-lhe uma causa imediata, a saber, o povo. Com isso, faz notar que, em se tratando de poderes terrenos, ele só pode existir *a partir* do conjunto de indivíduos, e jamais como atribuição *a priori*. Além disso, seu exercício só se legitima na medida em que cumpre uma função pastoral, a saber, tem como objetivo o *bem comum* – mas este só pode ser compreendido como *o bem de cada um dos indivíduos*.

Uma segunda ordem de considerações diz respeito à necessidade da compreensão de elementos tais como “igreja”, “nação”, “escola”, “universidade”, entre muitos outros, como universais, a saber, meros construtos linguísticos que não antecedem os indivíduos e que não prevalecem

sobre ele. Sendo assim, todas as decisões pertinentes a um determinado poder ou autoridade são decisões pertinentes, em primeiro lugar, à comunidade de pessoas individuais que constitui esse poder. Sendo a nação, em última análise, um universal, ela *só pode* ser concebida *a partir* dos indivíduos particulares que a compõem, em toda sua diversidade e heterogeneidade.

Em um trecho de *Os irmãos Karamazov*, escrito em 1880, Dostoiévski desenvolve a “lenda do grande inquisidor”. Em linhas gerais, a história se desenrola a partir do encontro entre Jesus Cristo e um inquisidor, no século XVI. Esse último, descrito como um velho de longas barbas brancas e olhar penetrante, representa a própria *auctoritas* – e, por extensão, o imenso poder concentrado na figura de um universal – a Igreja – que pretende pairar sobre os cristãos. Indagado por Cristo a respeito do poder dos fiéis para tomar decisões, o inquisidor observa que o Messias “não tem o direito de acrescentar nada ao que já dissera antes.” (5,5) O velho enumera quais teriam sido as tentações de Cristo sobre a terra, a saber, *milagre*, *mistério* e *autoridade*. Esses seriam os aspectos do exercício do poder sobre o conjunto dos indivíduos por parte da suposta herdeira de Cristo, ou seja, a Igreja cristã. Ao mesmo tempo, demonstra como os anseios do homem na terra, a saber, *sujeição*, *alienação* e *convergência*, convêm perfeitamente a um tal exercício do poder.

A lenda não se constitui necessariamente como uma crítica à instituição eclesiástica em si, mas, antes, como uma reflexão a respeito do peso das instituições sobre a comunidade dos indivíduos, e sobre a psicologia desses últimos, com sua dificuldade de buscar saídas para exercerem, por fim, a liberdade. Em um escrito de sua juventude, *A Dona da Casa*, de 1847, Dostoiévski já desenvolvia temática, a partir da descrição da ligação entre uma jovem e um ancião (este último dotado de contorno parecidos com os do futuro inquisidor). A relação é marcada pela preponderância física e, posteriormente, moral, do velho sobre a jovem, e pela dor e sofrimento desta última, incapaz de romper com seu algoz. A temática da liberdade surge, portanto, como uma necessidade e uma impossibilidade, e encontra-se no cruzamento entre a dinâmica da psique humana e as injunções opressoras do meio social. A resultante disso é a *alienação da liberdade* por parte do indivíduo, bem como a postura cínica daqueles que exercem o poder a partir das instituições. O ponto culminante do texto encontra-se na fala do velho:

“Dê a um homem fraco sua liberdade – e ele a aprisionará sozinho e voltará para devolvê-la.” (*apud* FRANK, 2018, p. 429)

É sempre bom lembrar que essas considerações finais (que já se alongam), em que pesem suas implicações no debate sobre as democracias e os autoritarismos de nossos dias, dizem respeito à relação entre o nominalismo ockhamiano e suas decorrentes doutrinas jurídicas. A noção de uma liberdade fundamental inerente ao ser particular consiste, no entender do menorita, na pedra de toque de todo sistema de organização do poder e dos direitos. Anatole France inicia o conto *Crainquebille* afirmando que a Justiça não precisa ser justa, pelo simples fato de que ela é Justiça. Extravasando essa ideia para o nominalismo ockhamiano, podemos afirmar que cabe aos indivíduos particulares que aplicam a justiça – e, por extensão, detêm o poder – a atribuição de serem justos, a fim de salvaguardarem direitos fundamentais a *todo e a cada um dos indivíduos* que compõem a sociedade.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Fontes

#### a. impressas

GUILHERME DE OCKHAM - *Breviloquium de potestate pape*; ed. L. Baudry. Paris: J. Vrin, 1937.

GUILHERME DE OCKHAM – *De imperatorum et pontificum potestate*, ed. H.S. Offler. Oxford: Oxford University Press, 1997.

#### b. traduções

GUILHERME DE OCKHAM - *Brevilóquio sobre o principado tirânico*; trad. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988

GUILHERME DE OCKHAM - *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, in GUILHERME DE OCKHAM - *Obras políticas/Guilherme de Ockham*; trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997

#### c. digitais

[http://www.individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/john22\\_accompared.pdf](http://www.individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/john22_accompared.pdf), consultado em 1º./02/2019, 9h54.

<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-l.html>, consultado em 1º./02/2019, 9h59.

<https://franciscan-archive.org/bullarium/qquor-l.html>, consultado em 1º./02/2019, 10h04.

### 2. Obras de referência

- BOEHNER, Ph. – “Ockham’s theory of supposition and the notion of truth”, **Franciscan Studies**, 6 (1946), p. 261-291.
- COSTA, Joyce Beatriz da – **Suposição, significado e referência: o diálogo entre Ockham e a filosofia contemporânea**. Porto Alegre: Letra Vida, 2012.
- EGUREN, E.P. – **La filosofía política de Guillermo de Ockham**. Madrid: Encuentro, 2005.
- GHISALBERTI, A. - **Guilherme de Ockham**; trad. Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- FRANK, J. – **Dostoiévski, vol. 1: As sementes da Revolta: 1821 a 1849**, trad. Vera Pereira. São Paulo: EDUSP, 2018.
- LAGARDE, G. - **La naissance de l’esprit laïque au déclin du Moyen Age**, vol. IV. Louvain: Nauwelaerts; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1962.
- MAGALHÃES, A.P.T. – “A Questão Espiritual nos Beguinos Medievais”, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- MAGNAVACA, S. – **Léxico técnico de Filosofía Medieval**. Buenos Aires: Mino y Dávila, 2014.