UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de pós-graduação em História Social

A paz como finalidade do poder civil: o
***Defensor pacis* de Marsílio de Pádua (1324)**

*Dissertação de Mestrado
apresentada ao programa de
pós-graduação do
Departamento de História da
Universidade de São Paulo.*

Talita Cristina Garcia
Orientadora: Ana Paula Tavares Magalhães

São Paulo, 2008

Agradecimentos

Cursar um mestrado, escrever uma dissertação para finalizá-lo, e até mesmo, antes de tudo isso, pensar em fazê-lo e ter coragem de tentar, não é uma tarefa simples ou mesmo solitária, como muitos querem acreditar. E por nunca ter ficado sozinha que concluí um grande sonho. Por isso tenho que agradecer a todos que ficaram ao meu lado para dar apoio, força, ânimo e, principalmente, serenidade nos momentos de desespero, sem muitas vezes entender o que eu pretendia ao estudar política medieval.

Em primeiro lugar devo agradecer aos grandes responsáveis por cada uma das minhas conquistas: meus pais amados e maravilhosos, Marisa e Angelo, que sempre acreditaram e apoiaram todas as minhas “idéias brilhantes”, até mesmo quando decidi fazer faculdade de Filosofia e mestrado em História.

Às minhas inseparáveis e queridas irmãs Tatiana e Tássia pelo amor e carinho.

Ao meu amado Fernando pelo amor, carinho e, principalmente, compreensão.

Às minhas amadas avós Iracema e Maria que rezam por mim.

À admirável e surpreendente Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães que sempre acreditou em mim e, mais que orientadora, tornou-se uma amiga inestimável e inseparável.

Aos meus grandes e verdadeiros amigos Aline, Amanda, Ana Carolina, Brunela, Diogo, Marília, Patrícia e Paulo que diziam que tudo estava bem, quando tudo estava mal e me faziam sorrir.

Aos meus eternos amigos Aline, José Luiz, Marianna e Rodrigo que sempre torceram por mim, apoiaram e aconselharam.

Ao Prof. Dr. Floriano Jonas César que me apresentou à interessante temática do Defensor da Paz e mesmo do outro lado do oceano forneceu-me fontes escritas de grande valor.

Ao Setor de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, instituição pela qual se processaram esses três anos de trabalho intensivo. Gostaria de saudá-lo pelo incentivo e pela valorização da pesquisa universitária.

Ao Prof. Dr. Alberto Ribeiro de Barros e ao Prof. Dr. Marcelo Candido, que integraram a banca de qualificação, e cujas correções e sugestões foram-me extremamente proveitosas.

À minha banca de defesa: Profa. Terezinha de Oliveira, sempre tão doce e solícita e, mais uma vez, ao Prof. Dr. Alberto Ribeiro de Barros que acompanha minha vida acadêmica desde o segundo ano da faculdade de Filosofia.

A toda minha família, pessoas de quem tenho recebido muito carinho.

E a todos os amigos que têm acompanhado e encorajado o trabalho desenvolvido, sempre com uma atitude de carinho e apoio, meus mais sinceros agradecimentos.

ÍNDICE

Resumo	6
Abstract	7
Introdução	8
Capítulo I	12
Introdução à obra de Marsílio de Pádua: condições da produção e aparato conceitual	12
1. Contexto histórico e condições da produção do Defensor pacis	12
2. Aparato conceitual	25
2.1. Comunidade política.....	25
2.2. A origem do poder.....	26
2.3. O legislador e a lei.....	26
2.4. A Igreja.....	27
Capítulo II	30
Apresentação da fonte: o texto e seu contexto	30
1. A fonte: estrutura, forma e influências	30
1.1. Das maneiras de provar	44
1.1.1. Das escrituras.....	50
1.1.2. Do Concílio Geral	54
1.2. A ascensão histórica do papado	59
1.2.1. A Igreja Primitiva.....	60
1.2.2. A noção de plenitudo potestatis.....	64
1.3. O conceito de história em Marsílio de Pádua.....	77
Capítulo III	82
Papado versus Império na obra de Marsílio de Pádua: o caminho para a constituição do Estado laico e soberano.....	82
1. Da idéia de governo.....	82
1.1. Dos regimes políticos	83
1.2. Da lei.....	85
1.3. Da origem e da natureza do poder.....	89
2. Da formação das sociedades civis.....	92
3. Dos “abusos” do papado.....	97
4. Das alternativas aos “abusos”	99

4.1. Das teses da delegação e da representação do poder	99
4.2. Da teoria conciliar.....	102
Capítulo IV.....	108
Contribuições e limites do pensamento de Marsílio de Pádua	108
1. Algumas considerações acerca da disputa regnum x sacerdotium no século XIV	108
2. As teorias sobre o poder no século XIV	112
2.1. Egídio Romano.....	112
2.2. Tiago de Viterbo.....	116
2.3. Álvaro Pais	120
2.4. Agostinho Triunfo	123
2.5. João Quidort.....	124
2.6. Guilherme de Ockham	126
Considerações Finais	133
Referências Bibliográficas	136
Bibliografia Secundária.....	136

Resumo

Marsílio de Pádua (1280-1343), um importante pensador político medieval, escreveu o *Defensor pacis*, sua obra principal, em 1324. Nela, discutiu os principais conflitos de sua época e tentou assegurar a supremacia de poder do imperador, ameaçada naquele momento, ao menos no plano teórico, pelo papado que pretendia que o império proviesse do papa e arrogava-se o direito de designar, controlar e julgar o imperador. Para fazer tal análise, o paduano afirmou que se serviria de métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em proposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas.

Este trabalho de mestrado discutiu a ascensão histórica do papado, bem como as alternativas encontradas por Marsílio para constituir poder civil laico. Para isso, analisamos sua teoria conciliar e sua idéia de delegação e representação do poder.

Palavras-chave: Marsílio de Pádua; Luís da Baviera; papado *versus* império; teoria conciliar; delegação e representação.

Abstract

Marsilius of Padua (1280-1343), an important political thinker of the Middle Ages, wrote the *Defensor pacis*, his most important work, in 1324. In there, he discussed the main conflicts of the period, and tried to assure the supremacy for the power of the emperor, menaced, at that moment, at least in theoretical level, by the papacy, who pretended that the empire came from the pope, and took itself the right to choose, control, and judge the emperor. In order to do such analysis the thinker said that he would be served by correct methods founded in reason and supported by solid and evident propositions.

This work discussed the historical rise of papacy, as well as the alternatives found by Marsilius in order to build the laic civil government. For, we'll do an analysis of his counciliar theory, and his idea of delegation and power representation.

Key-words: Marsilius of Padua; Louis the Bavarian; papacy *versus* empire; counciliar theory; delegation and representation;

Introdução

Este trabalho tem a intenção de demonstrar as maneira pelas quais Marsílio de Pádua (1275-1343), em suas formulações teórico-polêmicas, secularizou o poder civil, tornando-o não somente único e exclusivo enquanto poder constituído como, sobretudo, independente da igreja e autônomo em relação ao domínio espiritual. Além disso, procuramos demonstrar os caminhos do paduano para restabelecer a Cúria romana ao seu domínio, a saber, o espiritual, para que aquela não interferisse na paz da sociedade civil.

Como principal fonte de pesquisa e base para este trabalho, será usada a obra *O Defensor da Paz* (1324), na qual Marsílio de Pádua discutiu a relação conflitante entre o Papado e o Império. Essa é considerada sua obra maior. Nela, o paduano desenvolveu sua teoria acerca daquilo a que chamou a falsidade da *plenitudo potestatis*, defendendo a tese de que os pontífices romanos não tinham essa autoridade – a mesma encontrava-se reservada somente a Deus. O livro foi escrito para o imperador Luís da Baviera, na corte imperial de Munique, em um momento de grande confluência de teólogos, filósofos e juristas e que resultaria em uma profícua produção de tratados em defesa das prerrogativas do imperador contra as pretensões papais. O intuito, expresso pelo escritor, seria, entre outros aspectos, de que ele, como imperador, cerceasse a política papal voltada, naquele momento, para o intento de defender um pretenso poder absoluto e ilimitado do sumo pontífice sobre os reinos terrestres, dos quais o representante, em nível universal, seria o império de Luís.

A ascensão histórica do papado é um fato muito importante para a compreensão das teorias políticas da Idade Média, sobretudo por ser emblemática dos principais conflitos políticos do século XIV e pelo fato de que, a partir dela, várias

idéias foram desenvolvidas. O assunto atraiu, através dos séculos, a atenção de diversos historiadores, filósofos e cientistas políticos, que buscaram entender como se deram as relações entre o *regnum* e o *sacerdotium* ao longo dos séculos que configuram a chamada “Baixa Idade Média”. A partir de algumas inovações no campo das teorias acerca das relações de poder, Marsílio analisou de forma peculiar o conflito entre os dois domínios. O uso que fez da história contra o papado modificou a forma de elaboração do conceito de poder, inclusive no que concerne ao próprio imperador, uma vez que propôs que se deixassem de lado os elementos religiosos.

É importante ressaltar que são restritas tanto as pesquisas quanto o material – fontes e bibliografia – disponível para estudos sobre o período da Idade Média no Brasil. Assim, tendo em vista a produção acadêmica, pesquisas sobre esse período podem tornar-se um fator de importante relevância para futuros debates sobre o tema. São restritas também as dissertações ou teses sobre o pensamento do autor paduano. Podemos citar José Pedro Galvão de Sousa que escreveu *Totalitarismo nas origens da moderna teoria do estado: um estudo sobre o Defensor pacis de Marsílio de Pádua*, Tese de Doutorado defendida na Faculdade de Direito da USP em 1972; Floriano Jonas César que escreveu *O defensor da paz e seu tempo*, Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP em 1995 e *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*, Tese de Doutorado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP em 2000; Érica Nishikawa, que redigiu *A defesa do Império na filosofia política de Marsílio de Pádua*, Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP em 2004; e Sérgio Ricardo Strefling, que escreveu *Igreja e Poder: Plenitude de*

Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua, Dissertação de Mestrado defendida na PUCRS em 2002.

Para responder parcialmente a essa questão, faremos a leitura e a análise d'*O Defensor da paz* e de seus comentadores. Utilizaremos, como principais referências bibliográficas específicas de Marsílio de Pádua, a saber: Alan Gewirth, Floriano Jonas César, Jeannine Quillet, José Antonio de C. R. Souza, J. H. Burns e Marcel Pacaut. Para os assuntos complementares ao tema da dissertação utilizaremos, sobretudo, os textos de José Antonio de C. R. Souza, Luis Alberto de Boni e Marcel Pacaut.

No primeiro capítulo, faremos uma apresentação do contexto histórico em que viveu o autor do *Defensor da paz*, bem como em quais condições foi escrita sua principal obra. Trataremos, naquele momento, também, de esclarecer quatro conceitos importantes para a compreensão da obra do paduano e que serão utilizados ao longo deste trabalho, a saber, as noções de: a) comunidade política; b) origem do poder; c) legislador e lei; e d) igreja.

No segundo capítulo, abordaremos o texto de Marsílio em sua estrutura e sua forma, bem como em sua maneira de organizar e provar seus argumentos. Aqui, discutiremos também a ascensão histórica do papado e a construção da noção de plenitude do poder, bem como as críticas feitas a ela pelo paduano. Trataremos, ainda, do seu conceito de história presente na obra de Marsílio, procurando discutir sua extensão, seu alcance e suas limitações.

No terceiro capítulo, discutiremos uma das questões primeiramente levantadas quando da elaboração do projeto para a consecução deste trabalho: os caminhos encontrados pelo paduano para explicar a formação da unidade do poder civil. Para tanto, explicitaremos alguns dos principais elementos de seu pensamento,

a saber: a) o melhor regime político; b) a formulação da lei; c) a origem do poder; d) a formação da sociedade civil; e) os “abusos” do papado; e f) as alternativas encontrados por Marsílio diante do quadro político de sua época.

Finalmente, no quarto capítulo, apresentaremos um panorama geral das principais teorias sobre o poder no século XIV, suas origens, formas de construção, conteúdos e, sobretudo, sua relação com os eventos da época, bem como os diálogos que produziram. Assim, lançaremos mão de teorias curialistas tais como aquelas de Egídio Romano, o célebre teórico do papa Bonifácio VIII e cujo tratado *De ecclesiastica potestate* (1302) foi praticamente transcrito para o texto da bula *Unam sanctam* (1302); Tiago de Viterbo, com suas considerações acerca da preeminência, no tempo, do sacerdócio em relação ao reino; Álvaro Pais, que elevou a igreja à categoria de reino e estabeleceu sua hegemonia sobre todos os reinos da cristandade; Agostinho Triunfo, o qual, tanto quanto Álvaro Pais, dialogou, em suas teorizações, com as posturas pró-imperador emanadas da corte imperial de Munique. Da mesma forma, serão, examinadas algumas obras de teóricos que buscaram a via média entre os poderes e impuseram sérias restrições à esfera espiritual: será o caso de João de Paris e Guilherme de Ockham.

A partir dessas considerações, pretendemos associar o pensamento de Marsílio de Pádua acerca da ascensão histórica do papado com sua concepção do poder, da sociedade civil e dos limites à atuação da esfera espiritual. A partir da análise desses elementos, consideramos que o paduano apresentou uma importante contribuição para o conjunto do pensamento de sua época – uma inovação que passa pela laicização do conceito geral de poder e pela proposta de formas de governo baseadas na unicidade, na representação e na origem natural de todo governo.

Capítulo I

Introdução à obra de Marsílio de Pádua: condições da produção e aparato conceitual

1. Contexto histórico e condições da produção do *Defensor pacis*

Os fundamentos para a elaboração da moderna noção de soberania¹ já se encontram presentes nos escritos de alguns filósofos e juristas medievais. Trata-se de um conjunto relativamente uniforme de tratados e opúsculos produzidos, sobretudo, ao longo das décadas de 20, 30 e 40 do século XIV, e destinados a sustentar as posições do imperador, Luís da Baviera (1314-1347), contra as pretensões de sucessivos pontífices², a saber, João XXII (1316-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352). Tais escritos teriam sido produzidos na corte imperial de Munique, onde Luís da Baviera teria acolhido uma série de opositores e perseguidos do papa João XXII, com destaque para estudiosos do direito romano de tradição aristotélica, como o próprio Marsílio de Pádua (1280-1343), e para um grupo heterogêneo de franciscanos, no qual se encontravam tanto o ministro-geral da ordem, Miguel de Cesena, quanto o menorita inglês Guilherme de

¹ Ver BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001. Neste trabalho, Barros discute a noção de soberania em Jean Bodin, bem como o desenvolvimento desta teoria e sua aplicação no pensamento político do autor. Embora não seja objetivo do trabalho, o texto apresenta uma interessante introdução sobre as possíveis origens medievais do conceito de soberania. KRITSH, Raquel. *Soberania: a construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas, Imprensa Oficial, 2002. Este estudo tem o objetivo de mostrar que a formação do conceito de uma “*ratio específica* do Estado” ou o próprio termo de soberania foi iniciada na Idade Média. Segundo a autora estas questões são constituídas justamente dos cruzamentos políticos da época.

² Na tentativa de negar a liderança do bispo de Roma sobre o cristianismo, Marsílio de Pádua, utiliza-se poucas vezes do termo papa, com a intenção de equalizar o poder pontifício aos demais prelados da Igreja. Pode-se notar no transcorrer do documento que o paduano atribui o termo papa apenas ao referir-se a uma pessoa determinada, preferindo então bispo de Roma ou pontífice romano. Em vista disso, manteremos a terminologia empregada pela fonte.

Ockham. Ali, o imperador agiria como uma espécie de mecenas, estimulando e patrocinando a produção da tratadística polêmico-política contra aquele bispo de Roma – seu inimigo –, bem como contra seus dois sucessores.

A querela entre o pontífice romano e Luís da Baviera tomou contornos a partir da ascensão do último ao trono, num contexto no qual o papa João XXII pretendia atribuir a si mesmo, enquanto representante constituído de um poder espiritual universal no ocidente medieval, o direito de nomear, controlar e julgar o imperador – polêmica, de resto, bastante antiga e apenas retomada sob sucessivos pontificados.

Seguem os traços fundamentais do conflito: após a morte de Nicolau IV (1292), os cardeais dividiram-se entre várias facções políticas. Ao fim de dois anos resolveram esquecer momentaneamente a política elegendo para o papado um eremita muito célebre, Pedro de Murrone, que vivia recluso há anos numa caverna dos Abruzzi e escolheu o nome de Celestino V.

O novo pontífice era um homem ascético, o que foi demonstrado pelos anos de reclusão e pela inspiração eremítica haurida, possivelmente, na reabilitação daquela forma de vida no contexto da reforma monástica dos séculos XI e XII.³ Contudo, sua personalidade de anacoreta fê-lo hesitar. “Dominado por seus conselheiros, aturdido pelo aparato material da igreja, massacrado por uma função que não era mais de santos e puros. As chaves de São Pedro eram demasiado pesadas para o pontífice eremita, que acabou agindo como uma figura estranha e pequena, perdida na imensidão do palácio papal. A realidade vencera esse tipo de cristianismo ingênuo e puro, e a história da igreja parecia irreversível”⁴. O desfecho

³ CONSTABLE, Gilles. *The reformation of twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

⁴ FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 95-6.

seria, finalmente, marcado pela renúncia.⁵ No entanto, não existia na história da igreja um precedente claro da abdicação de um pontífice do seu “cargo”; assim cresceu ao redor da questão um debate sobre se tal abdicação seria lícita.

Foi então eleito pela maioria dos cardeais o conselheiro de Celestino V, o cardeal Bento Gaetani, que pontificou como Bonifácio VIII a partir de 23 de dezembro de 1294. O novo pontífice era considerado muito superior aos outros cardeais nos conhecimentos de direito, na experiência diplomática e nos talentos de negociador.

Bonifácio envolveu-se num conflito com Filipe o Belo, referente às relações entre o papado e os governos seculares, problema que já estava na raiz das questões com as cidades italianas⁶ e que agora dava origem a uma nova crise cujo palco era a França.

A primeira disputa entre Bonifácio e Filipe ligava-se ao direito de os reis seculares taxarem o clero e seus domínios. O papa Inocêncio III (1198-1216) já havia decretado que o clero não deveria pagar as taxas impostas pelos legisladores sem antes consultar o pontífice. Em 1296 a França e a Inglaterra encontravam-se em guerra e seus respectivos reis taxaram suas igrejas para financiar sua “guerra justa”. Bonifácio, convencido de seu direito de intervir em tais disputas internacionais como um juiz superior a todos os reis, achou a situação intolerável. Com sua bula *Clericis laicos*, tentou submeter ambos os reis às suas ordens acabando com suas

⁵ Sobre este assunto ver também MAGALHÃES, Ana Paula T. *A questão Espiritual dos Beguinos da Provença*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: 1998. GREGOROVIVUS, Fredinand. *Rome and Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. e PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol.V e VI. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

⁶ O pontífice romano tentava interferir politicamente nas cidades italianas por acreditar serem elas mais um patrimônio de São Pedro, e, sendo assim, também submetidas à sua jurisdição. Um precedente que embasava este pensamento ocorreu em 754, quando o bispo de Roma apelou a Pepino, o Breve para recuperar as terras imperiais ameaçadas pelos Lombardos. Ao reconquistá-las, o rei as devolve a “São Pedro”, não ao imperador. Um outro fato importante foi a longa utilização da “Doação de Constantino”.

maiores fontes de impostos. Também negou o princípio de que os reis possuísem a autoridade absoluta em seu próprio reino.

Em agosto de 1296, Filipe emitiu uma ordem real proibindo toda exportação da França de metais e pedras preciosas ou qualquer outra forma de negociação. Bonifácio dependia muito dos impostos vindos da igreja francesa para financiar as atividades do governo papal. Escreveu então para Filipe dizendo que a bula *Clericis laicos* não tinha sido feita particularmente para a França, mas sim para todos os reis. E em carta separada concedeu que, em situação de emergência, o rei Filipe poderia taxar o clero antes de obter o consentimento papal. Mais tarde, numa outra bula (*Etsi de statu*), Bonifácio claramente concedeu o direito de que o rei, sem o consentimento do bispo de Roma, podia decidir quando o reino necessitava taxar o clero.

A causa imediata da segunda disputa foi a resolução tomada por Filipe e seus ministros de intervir na atuação de um clérigo impopular chamado Bernardo Saisset, bispo de Pamiers. A fim de puní-lo, o rei formulou uma série de graves acusações. Tal prelado foi levado a julgamento e condenado em outubro de 1301 pelo tribunal dos reis; Filipe em seguida exigiu que o bispo de Roma o dispensasse das ordens para que lhe pudesse ser infligido o castigo adequado.

Bonifácio reagiu violentamente, exigindo que Saisset fosse enviado a Roma para ser julgado e em nova bula, *Salvator mundi*, revogou todos os privilégios e concessões feitas ao rei da França após a *Clericis laicos*. Numa outra, *Ausculda fili* (dezembro de 1301), recapitulou, com veemência, todas as ofensas cometidas por Filipe contra a igreja e o reino. O pontífice convocou um Concílio em Roma para novembro de 1302, a fim de tomar medidas para reformar o reino, e lembrar a Filipe

que ele se encontrava subordinado ao papado, e que só um louco poderia pensar o contrário.

A bula foi queimada em público e, pela primeira vez em seu reinado, Filipe convocou, para se reunirem em Paris, em abril de 1302, os três estados do reino da França – clero, nobreza e habitantes da cidade –, a fim de lhes expor a questão e solicitar o seu apoio. Cada uma das três ordens escreveu uma carta a Roma afirmando unanimemente que o rei recebera o seu reino apenas de Deus, e os nobres denunciaram os atos de Bonifácio, colocando em dúvida a validade da sua eleição.

O bispo de Roma convocou quarenta prelados franceses para um outro Concílio no qual promulgou a sua bula *Unam sanctam* (18 de novembro de 1302). Quando tal bispo de Roma insistiu que Filipe se submetesse incondicionalmente sob pena de excomunhão, o rei da França reuniu, em junho de 1303, uma assembléia na qual acusava Bonifácio de uma série de crimes como os de heresia e de usurpação do papado.

O pontífice estava em Agnani, quando foi capturado pela tropa reunida por Sciarra Colona no dia 7 de setembro a mando do rei. Os partidários de Bonifácio expulsaram os homens de Filipe da cidade e o pontífice romano foi salvo. De volta a Roma, após um breve período de loucura, morreu em 12 de outubro de 1303.

Com a morte de Bonifácio, uma nova eleição foi realizada. A divisão do Colégio dos Cardeais entre italianos e franceses e as ameaças do Rei francês, levaram o arcebispo de Bordéus ao pontificado como Clemente V. O novo bispo de Roma era súdito de Eduardo I, rei da Inglaterra e esperava que este o apoiasse para obter certa independência para o papado. No entanto, não houve apoio e o papado tornou-se dependente da França. O resultado foi a transferência da sede papal para

Avinhão em 1309, onde permaneceu até 1376, fazendo com que o Colégio dos Cardeais se tornasse em poucos anos quase que integralmente francês.⁷

Por todos esses conflitos Filipe conquistara a inimizade de muitos reis, o que tornou impossível sua eleição para imperador. Os príncipes eleitores procuraram outro candidato menos poderoso ao trono do império. Filipe tentou alçar ao trono imperial o seu irmão Carlos de Valois, mas os eleitores não concordaram com esse desejo, resistindo ao suborno, pois o candidato era apoiado por uma potência muito forte – a França. Então por sugestão do bispo de Trier e com a aprovação secreta de Clemente V, foi escolhido outro conde de menor importância, se bem que de antiga linhagem, Henrique de Luxemburgo, logo coroado (janeiro de 1309).

O imperador Henrique VII era originário da região de língua alemã dos Países Baixos, mas fora educado na corte francesa, o que devia agradar Filipe. Ao entrar em conflito com o bispo de Roma e com o rei de Nápoles, o imperador foi ameaçado de excomunhão, aliou-se com Frederico da Sicília e pediu que lhe fossem enviados grandes reforços da Alemanha e da Boemia. Encontrando-se, porém, já doente, vítima da malária, morreu em 24 de agosto de 1313.

À morte de Henrique VII seguiu-se uma eleição difícil, por não haver acordo sobre quem deveriam ser os eleitores e pelo fato da eleição não se decidir por maioria. Os eleitores não procuraram um príncipe de pouca importância, mas sim um candidato menos perigoso. Luís da Baviera recebeu o voto de três eleitores; Frederico o Belo, o duque da Áustria, foi escolhido por dois eleitores.

Ao alcançar o trono, Luís também se dedicou a engrandecer a sua família. Sua intervenção na Lombardia em 1323 salvou os gibelinos, Can Grande, o tirano

⁷ Sobre este assunto ver: BARRACLOUGH, Geoffrey. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Editora Verbo, 1972. GREGOROVIVUS, Ferdinand. *Rome and Medieval Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1971. e PREVITÉ-ORTON, C. W. *História da Idade Média*. Vol.V e VI. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

de Verona, e o Visconde de Milão da cruzada papal contra eles empreendida. Em consequência dessa intervenção, Luís tornou-se inimigo do papado de Avinhão, que desejava impor o seu domínio à Itália. Clemente V já declarara antes de morrer que o império era um feudo do papado e que, na ausência de um imperador, competia ao papado governá-lo. O papa João XXII (1318-1334) recorreu a essa doutrina para justificar as suas campanhas na Itália. A dupla eleição de Luís e Frederico equivalia à vacância do trono imperial, afirmava o pontífice, até que ele próprio ratificasse a escolha de um ou de outro candidato. Nesse meio tempo competia-lhe permanecer neutro, atribuir aos dois candidatos o título de pretendente a rei dos romanos e governar a Itália como senhor do império.

Após a intervenção de Luís IV na Lombardia, o bispo de Roma enfureceu-se, recorrendo a métodos extremistas. Em 8 de outubro de 1323 João XXII promulgou uma bula (*Cum inter nonnullos*) na qual acusava Luís de agir como senhor do império sem que a sua eleição tivesse sido previamente reconhecida por ele, e de ter prestado a sua ajuda a heréticos confessos. Luís devia renunciar a seu cargo e anular as suas ações dentro de três meses sob pena de excomunhão, e os seus súditos deviam renegá-lo sob pena de também serem excomungados. Luís não obedeceu e, por intermédio de uma nova decretal, datada de 23 de março de 1324, João XXII o excomungou, ordenando que comparecesse em Avinhão, destituiu todos os seus partidários eclesiásticos e uma vez mais ameaçou de excomunhão todos os seus aliados laicos.

Após todas as ameaças, o pontífice romano teve como resposta a indiferença geral. Luís em particular respondeu a elas com o Apelo de Sachsenhausen (23 de maio). Nele declarava que o papa João XXII pretendia usurpar poderes que não

possuía e que era herético, pois negara a pobreza absoluta de Cristo⁸; Luís, o rei católico, apelava para um Concílio Geral.

Luís foi coroado em Milão e chegou a Roma em janeiro de 1328. Ali, foi novamente coroado imperador por quatro síndicos que representavam o povo romano. Entretanto João XXII repetia sua sentença de deposição, confisco, interdito e excomunhão, acabando por proclamar uma cruzada contra o imperador, por ele considerado herético.

João XXII morreu em dezembro de 1334, e em 16 de julho de 1338, os príncipes eleitores declararam solenemente que o candidato eleito, ainda que apenas pela maioria dos eleitores, não precisava da ratificação papal para tomar imediatamente posse de seu cargo e dos direitos a ele inerentes. A função do bispo de Roma reduzia-se a coroá-lo imperador, o que não conferia ao pontífice quaisquer direitos sobre o império. Luís da Baviera morreu em outubro de 1347.

Durante o pontificado de João XXII (1316-1334), observa-se o auge do centralismo da igreja em torno da figura do bispo de Roma, que se tornaria uma característica marcante de todo o papado avinhonense – iniciado em 1309, com Clemente V (1305-1314) e concluído em 1377, com Gregório XI (1370-1378). De personalidade frugal e austera, em termos políticos, em contrapartida, João XXII sublinhou a grandeza do papado, defendendo a tese de sua superioridade sobre o Império, bem como aquela de que o poder do imperador proviria do papado, bem

⁸ A afirmação encontra-se nas seguintes bulas, relacionadas à discussão sobre a pobreza franciscana: *Ad conditorem canonum* (8 de dezembro de 1322), em que afirmava que Nicolau III, ao estabelecer a Igreja Romana como proprietária dos bens usados pelos franciscanos, embora movido por ideais piedosos, incorrera numa impossibilidade racional e jurídica, tendo em vista o uso daquelas coisas que se consomem pelo próprio uso, tais como roupas e alimentos. *Cum inter nonnullos* (12 de novembro de 1323), em que declarava consistir em heresia a afirmação de que Cristo e os Apóstolos nada haviam possuído. *Quia quorundam mentes* (10 de novembro de 1324), em que afirmava que suas duas bulas anteriores eram condizentes com a *Exiit qui seminat*, de Nicolau III, ao mesmo tempo que sua autoridade bastava para definir a questão. Para aprofundamento no assunto, v. FALBEL, N. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, FAPESP, 1997.

como caberia a ele o direito de nomeá-lo, controlá-lo e julgá-lo – postura que seria endossada por seus sucessores, a saber, Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352). Promoveu uma reforma financeira e administrativa, aumentou o controle sobre nomeações episcopais e sobre as ordens monásticas e estendeu a toda a Europa o sistema de tributação papal (“anatas”), além de reorganizar o código da lei canônica.

Para além das questões propriamente burocráticas, suas concepções doutrinárias conduziram a querelas que só começariam a resolver-se sob os pontificados de seus sucessores, a saber, Bento XII e Clemente VI. Trata-se, entre outros aspectos, da questão franciscana. João XXII hostilizou os chamados Espirituais Franciscanos – elementos radicais no interior da ordem que pretendiam restaurar aquilo que consideravam a *intentio* de São Francisco de Assis, apregoando o extremo rigor no cumprimento da regra -, bem como parte dos moderados, ao condenar, por meio de três constituições⁹, a doutrina segundo a qual as Escrituras provavam que Cristo e os apóstolos nada haviam possuído, quer em caráter comunitário, quer em particular. Repudiou, ainda, o acordo segundo o qual os pontífices romanos eram os proprietários nominais dos bens da Ordem Franciscana¹⁰, dispondo esta somente do seu usufruto. E no ano de 1318, na cidade de Marselha, determinou a queima de quatro Espirituais Franciscanos, com base na referida afirmação. Com isso, atraiu a oposição por parte dos dirigentes da ordem, que acabaram por dirigir-se a Avinhão, por volta do ano de 1328, a fim de protestar – dentre eles, encontrava-se o então ministro geral da Ordem, Miguel de Cesena.

Além disso, ao instalar-se em Avinhão, a corte papal livrou-se do envolvimento com as complexas e antiqüíssimas vendetas familiares da nobreza

⁹ *Cum inter nonnullos* (1322), *Ad conditorem canonum* (1324) e *Quia quorundam mentes* (1324).

¹⁰ Conforme a bula *Exiit qui seminat*, de Nicolau III, emanada em 1279.

romana, tornando-se, mais do que nunca, o centro administrativo e jurídico da igreja. Assim, se os bispos de Roma do início da Idade Média extraíam seu poder das relíquias dos apóstolos, os do período de Avinhão retiravam-no de sua sofisticada burocracia e de seu sistema de finanças.

No entanto, as reformas empreendidas por essa série de pontífices não deixaram de causar uma série de problemas. Assim, se por um lado o centralismo decisório tendia a eliminar contendas locais e melhorar o padrão dos nomeados, por exemplo, quanto à eleição episcopal, por outro violou uma série de direitos existentes, criando expectativas na disputa pelos cargos, as quais não eram passíveis de ser satisfeitas pelos bispos de Roma. Num contexto em que a França, a Inglaterra e a Alemanha encontravam-se em conflito, o fato de boa parte da renda papal provir de provisões da Inglaterra e da Alemanha suscitou ressentimentos, e a sensação de que os recursos das igrejas inglesas e alemãs estavam sendo devorados pela França (sede e patrocinadora dos novos pontífices romanos) – o que era uma ilusão, já que provavelmente mais da metade da renda do papado de Avinhão provinha da própria França. A complexidade da administração papal acarretava novas necessidades e desenvolveu uma burocracia muito numerosa, o que comprometia as relações dos pontífices da cidade francesa com o clero e os governos dos países vizinhos. Ainda no Concílio de Viena (1311), reunido sob Clemente V, Guilherme Durand, bispo de Mende, propunha a reversão da tendência ao centralismo em favor de um maior fortalecimento das hierarquias locais e dos sínodos regionais. Nada resultou de suas propostas, e o descontentamento, naturalmente, cresceu.

As provisões pontifícias, dessa forma aumentadas, eram, muitas vezes, esbanjadas. Clemente VI, definido como homem caridoso, que permaneceu em Avinhão durante a peste – que dizimou a cidade, matando mais de 62 mil habitantes

– para supervisionar o atendimento aos enfermos, os enterros e a assistência pastoral aos moribundos, era um anfitrião bastante pródigo, ao qual são atribuídas sentenças como “um papa deve fazer felizes os seus súditos”, e “os meus antecessores não sabiam ser papas”. Outra parte do dinheiro era empregado nas guerras intestinas italianas, já que os bispos de Roma lutavam à distância para conservar seu patrimônio na Itália. Calculou-se que João XXII teria gasto em guerras 63% de seus rendimentos; estima-se que dois terços de toda renda auferida pelo papado de Avinhão destinaram-se à manutenção de exércitos mercenários e ao suborno de aliados na política italiana¹¹.

Da mesma forma, Clemente VI era um produto da corte francesa. Havia galgado postos na hierarquia eclesiástica antes a serviço do rei da França que da hierarquia da igreja. Desenvolveu uma política estreitamente vinculada aos interesses do monarca francês, tendo seu pontificado inspirado a comum imagem do papado de Avinhão como instrumento do rei da França. Clemente seguiu a linha francesa particularmente em suas relações com Luís da Baviera (1314-1347), o imperador, contra o qual seus dois antecessores (João XXII e Bento XII) já haviam nutrido animosidades por questões de doutrina. E sustentou contra ele as posições de Filipe VI (1328-1350), o monarca francês. Por fim, sua hostilidade acabou por ser um dos componentes que conduziram à queda de Luís da Baviera.

Nesse contexto, Marsílio de Pádua, filósofo e jurista por formação, além de médico da corte imperial de Munique, redigiu sua obra maior, o *Defensor pacis*, destinada a provar que o poder imperial não provinha do papado, bem como não devia submissão a ele. Dentre todos os pensadores que passariam pela corte do bávaro, Marsílio de Pádua adquiriu importância fundamental por sua formulação da

¹¹ Para mais detalhes ver DUFY, E. *Santos e pecadores: história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

noção de poder como restrita à esfera temporal. Com isso, delineava-se, no século XIV, uma primeira idéia de autonomia do poder civil, dotado de atribuições específicas e independentes da esfera eclesiástica.

A partir do conflito entre o papa Bonifácio VIII (1294-1303) e Filipe o Belo (1285-1314), rei da França – série de litígios de natureza pouco grave ocorrida entre os anos de 1296 e 1303, porém significativos em função dos resultados que acabaram por produzir –, passou a ter lugar, no ocidente medieval, uma reflexão que não mais marginalizava ou deixava em estado de sujeição o poder temporal. A idéia da existência de uma “hierocracia papal”, elaborada entre os séculos XI e XII – e tributária da reforma papal e da tradição dos abades – e consolidada no XIII – com a chamada “monarquia pontifícia dos Inocêncios” – passava a ser rejeitada como doutrina do passado. O século XIV – fundamental como palco, ainda mais uma vez, de conflitos entre o *regnum* e o *sacerdocium* e por, finalmente, assinalar a crise da “monarquia” papal, revelou-se favorável à produção de toda uma série de escritos que tenderam a posicionar-se contra a *plenitudo potestatis*.

Esta era entendida, à época, como um poder absoluto e irrestrito, atribuído aos bispos de Roma tanto no domínio temporal quanto no espiritual. Dentre seus principais teóricos citam-se Egídio Romano, Tiago de Viterbo, Agostinho Triunfo e Álvaro Pelágio¹². Mas a própria noção de plenitude do poder papal havia sofrido, com o tempo, mudanças conceituais. Dessa forma, as primeiras aparições do termo *plenitudo potestatis* nos documentos pontifícios faziam referência antes ao poder que era delegado aos emissários do sumo pontífice do que ao poder do próprio bispo de Roma. Posteriormente, a expressão passou a referir-se ao poder pontifício

¹² *De ecclesiastica potestate* (1302), *De regimine Christiano* (1302), *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum* (pouco antes de 1324), e *De statu et planctu Ecclesiae* (redigido em três vezes, em 1332, 1335 e 1340), respectivamente.

sem, contudo, implicar numa supremacia temporal absoluta: tratava-se simplesmente de uma supremacia espiritual dotada de conseqüências temporais associada a uma autonomia temporal nos Estados Pontifícios¹³. A partir do final do século XIII e do início do XIV, a expressão adquiriria o significado mais amplo e abrangente que jamais tivera: aquele que serviria como fundamento para a elaboração das teorias hierocráticas. Estas encontrariam consonância nas pretensões do papado avinhonense, num contexto de crise do poder pontifício. Este, ao mesmo tempo em que se opunha ao outro “poder universal” – o “Império” – das formulações políticas medievais – ao tentar submetê-lo por intermédio de designação e controle –, também demonstrava seus sinais de franco declínio a partir da transferência de sua sede para a cidade francesa de Avinhão e sua subordinação à política de sucessivos monarcas franceses.

Desta forma Marsílio de Pádua justificou sua obra pela intenção de conduzir novamente o reino ao estado de paz e, para isso, chamou as pessoas “dotadas de discernimento e poder” para lutar em busca dessa paz, a fim de que a causa da discórdia no reino fosse desmascarada e destruída, e que medidas efetivas fossem tomadas contra seus autores e defensores.¹⁴ Para melhor compreender a argumentação do autor do *Defensor pacis*, passaremos ao esclarecimento de conceitos fundamentais em sua obra.

¹³ McCREADY, W.D. - “Papal *plenitudo potestatis* and the source of temporal authority in late medieval papal hierocratic theory”. In: *Speculum*, v.48, out/1973, pp. 654-655.

¹⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo I, §3, 7 e Discurso I, capítulo XIX, §13. Petrópolis: Ed. Vozes, Petrópolis: 1997.

2. Aparato conceitual

2.1. Comunidade política

A comunidade política era, para Marsílio de Pádua, a comunidade perfeita, a evolução última das agregações humanas¹⁵ a qual denominou cidade¹⁶. Era perfeita por apresentar as regras ou maneiras de viver consolidadas, grupos sociais distintos e uma comunidade que gradualmente descobria o que era necessário para viver bem a fim de poder se realizar na vida terrena. A comunidade política concebida por Marsílio foi definida por Pacaut como o grupo de homens que necessitavam uns dos outros e que queriam se reunir¹⁷. Reunir-se, segundo o paduano, para alcançar sua finalidade última, a cidade ou comunidade política devia se organizar em função do viver bem.¹⁸

Esta comunidade era comparada por Marsílio de Pádua a um organismo humano. Todo ser vivo, segundo sua natureza, se constituía de partes distintas e ordenadas umas com as outras, cada qual exercendo suas funções e benefícios ao todo¹⁹. O mesmo deveria ocorrer com a cidade para que alcançasse sua finalidade: o viver bem na vida terrena. Para que isso pudesse acontecer o poder civil tinha a responsabilidade de arbitrar ou controlar as vontades diversas.

¹⁵ Assim como para Aristóteles, Marsílio acredita que primeiro o homem se uniu à mulher e propagaram a espécie. Com o aumento da espécie passaram a viver em aldeias ou povoados até surgir a comunidade perfeita: a cidade, a comunidade política. Ver *O defensor da paz*. Discurso I, capítulo III e *Política* de Aristóteles Livro I, Capítulo I §3-11.

¹⁶ Marsílio retoma o conceito aristotélico de cidade que é a plenitude da suficiência e perfeição e que tem por objetivo o viver bem. Ver *Política* livro I, I, 2.

¹⁷ Ver PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989. BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

¹⁸ Ver MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo IV, §2.

¹⁹ Ver MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo II, §3.

2.2. A origem do poder

O poder era considerado pelo paduano como sendo de origem humana. Assim, toda autoridade seria constituída²⁰. O poder civil tinha por fundamento a vontade dos cidadãos e seu bem comum²¹. Este poder devia ser exercido no controle racional das leis para proporcionar e suprir a suficiência e a autonomia do reino ou da sociedade civil. Era necessário que existisse apenas um poder supremo para que a paz fosse mantida e o bem comum preservado e alcançado. O cumprimento deste poder dependia do legislador e era legítimo na medida em que agia conforme as regras estabelecidas por ele²².

2.3. O legislador e a lei

O legislador era a *universitas civium*, a suma autoridade. Segundo o próprio Marsílio no *Defensor pacis* III, II, §6: “o legislador humano é apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante”²³. Para o paduano esta era a causa eficiente que instituíra as partes da cidade²⁴, sendo o governante a causa eficiente secundária, que agia por autoridade do legislador. Recorrendo mais uma vez a Marcel Pacaut, o legislador era a comunidade que tinha o poder necessário para

²⁰ Ver PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989, p. 164. Ver também BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

²¹ Ver MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo XIII; Discurso II, capítulo XIX, §3; Discurso II, capítulo XX, §2-3.

²² Ver PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989, p. 164. Ver também BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

²³ Ver também MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo XII e XIII; Discurso II, capítulo XVIII, §8; capítulo XXI, §1,8-9; *Defensor menor*. Capítulo V,17 e capítulo XIII,9

²⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo IX, §2.

impor a aplicação geral de uma lei. O príncipe ocupava seu “cargo” apenas em nome da comunidade²⁵.

Para Marsílio de Pádua, a lei, no seu significado mais apropriado e conveniente, “indica a ciência, doutrina ou julgamento universal acerca do que é útil e justo para o cidadão e dos seus contrários”²⁶, “é um princípio que procede duma certa prudência e da inteligência política”.²⁷

E tinha como um de seus objetivos principais auxiliar o legislador nos julgamentos civis. Mesmo sendo o legislador prudente e bom, não estava passível de erros ou da influência de suas paixões, a execução de julgamentos arbitrários poderia ter como conseqüência a destruição da cidade, a comunidade perfeita; por isso a importância de uma lei justa e útil.

2.4. A Igreja

Uma outra concepção importante em Marsílio de Pádua era sua noção de “igreja”. Para ele “igreja” era o nome dado ao “*conjunto dos fiéis que acreditam em Cristo e invocam seu nome, e a todas as partes deste conjunto em cada comunidade, inclusive a doméstica*”.²⁸ O paduano afirmou que essa foi a primeira definição usada entre os apóstolos e na Igreja Primitiva para o termo “igreja”: “*Com efeito, o corpo é um e, não obstante, tem muitos membros, mas todos os membros do corpo, apesar de serem muitos, formam um só corpo. Assim também acontece*

²⁵ Ver PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989, p. 164. Ver também BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993. NEDERMAN, Cary. *Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

²⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo X, §3.

²⁷ Idem, *ibidem*. Capítulo X, §4.

²⁸ Idem. Discurso II, capítulo II, §3. Ver também Discurso II, capítulo VI, §2-3.

com Cristo. Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e gregos, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito”.²⁹

A Igreja primitiva era entendida por Marsílio como perfeita por cumprir sua finalidade que era controlar as paixões humanas³⁰. Era a “igreja” de Cristo, entendida tal como no início do cristianismo³¹. Os apóstolos foram escolhidos por Cristo para a missão de ensinar a todas as nações³² e instituir novos sacerdotes com igual autoridade³³.

Com o crescimento do número de fiéis, começou a se estabelecer uma hierarquia entre os sacerdotes a fim de melhor organizar o rebanho de Cristo e os outros padres, mas esta hierarquia era relativa apenas aos assuntos temporais da igreja, à organização administrativa do templo. No entanto, esta hierarquia não foi instituída por Cristo e nem pelo legislador.

Segundo Sérgio Strefling, a concepção eclesiástica marsiliana eliminou o conceito de hierarquia suprema do papado e confirmou a idéia de corporatividade em que todos tomavam parte conforme o último significado do termo igreja³⁴. Trata-se da noção, recuperada por Guilherme de Ockham sob bases nominalistas, a saber: conforme o nominalismo, somente o particular existia, ao passo que a chamada “igreja”, enquanto universal, não possuía existência concreta, mas apenas nominal: tratava-se de uma corporação. Sendo assim, a igreja devia ser considerada

²⁹ 1Cor 12, 12-13.

³⁰ Ver MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da paz*. Discurso I, capítulo V, §10-12 e Discurso I, capítulo VI, §1.

³¹ *Ekklesia*, no início do cristianismo, era a assembléia litúrgica convocada para celebrar a palavra e a comunidade doméstica dos cristãos que se reuniam. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. Dirigido por Cassiano Floristán Samanes e Juan-José Tamayo-Acosta. São Paulo: Editora Paulus, 1999. Termo: Igreja, pp. 354-362. Ver também BARRACLOUGH, Geoffrey. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Editora Verbo, 1972.

³² Mt 28, 19-20.

³³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da paz*. Discurso II, capítulo XV, §2.

³⁴ STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 163.

como a soma dos indivíduos que a compunham e sujeitam, em sua organização e administração, a esse mesmo conjunto de fiéis³⁵.

Delineado o contexto histórico da obra de Marsílio de Pádua e definidos alguns de seus conceitos aos quais julgamos importante nos remeter a fim de facilitar a melhor compreensão da obra do paduano, passaremos à discussão e análise da mesma especificando de que maneira os fatos e conceitos acima referidos contribuíram para a formulação da origem do poder civil laico.

³⁵ Ver FALBEL, N. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, FAPESP, 1997; p. 192.

Capítulo II

Apresentação da fonte: o texto e seu contexto

1. A fonte: estrutura, forma e influências

Marsílio de Pádua, jurista, médico e filósofo da corte do imperador Luís IV, teve uma importante participação no contexto político do século XIV ao redigir uma série de obras em defesa do poder imperial. Entre elas estão o *Defensor Minor* (1341), *Sobre a jurisdição do imperador em Questões Matrimoniais*, *Tractatus de Translatione Imperii* e a primeira e mais importante de suas obras o *Defensor pacis* (1324), que será a principal fonte deste trabalho. Esse capítulo tem o objetivo de apresentar a obra principal de Marsílio, bem como seu contexto e sua forma de argumentação.

O *Defensor pacis* tem seu texto dividido em três discursos. No primeiro discurso o autor descreveu sua teoria política organizando os argumentos de forma lógica, na forma de proposições³⁶, sem recorrer a nenhuma verdade revelada.

“Por conseguinte, de acordo com o que expusemos e concluímos, mediante raciocínios insofismáveis e comprovados, o governo, conforme a lei humana, ocupa o primeiro lugar na sociedade civil e na e para a vida presente aqui na terra, isto é, no propósito de se viver em comunidade civil, tem competência para instituir os

³⁶ Marsílio de Pádua organizou seus argumentos neste primeiro capítulo baseando-se apenas na razão, por isso de forma lógica. As proposições são sentenças, argumentos, que combinados levam a um pensamento verdadeiro ou falso.

outros grupos sociais, determiná-los e conservá-los e todos eles lhe estão subordinados”.³⁷

No segundo discurso, expôs suas concepções eclesiásticas baseando-se em sua teoria política já definida e explicada no primeiro discurso, sob bases racionais; tratava-se agora da teologia política³⁸ do paduano, pela qual confirmou o que demonstrou no primeiro discurso através do testemunho da Verdade fundamentada principalmente nas Escrituras.

“É isso também o que o Apóstolo afirma claramente na epístola aos romanos, capítulo XIII [1]: Toda autoridade se submeta a autoridades constituídas, a saber, aos reis, aos príncipes e aos governantes, segundo as explicações dos santos...”³⁹

E finalmente no terceiro discurso apresentou as principais conclusões a que chegou nos discursos anteriores.

“Só o governante, através da autoridade do legislador, possui a jurisdição coerciva, real e pessoal, sobre cada pessoa singular e mortal, pouco importa sua

³⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo XV, §14. Petrópolis:Vozes, 1997.

³⁸ O termo *theo-logia* pode significar amplamente palavra acerca de Deus; segundo Juan-José Tamayo, é uma conexão prática entre “Deus” e a “linguagem”. A linguagem indica o meio pelo qual se faz teologia; Deus indica o tema. Na Igreja primitiva a palavra teologia indicava apenas a doutrina acerca de Deus. Já na Escolástica o termo passou a ter uma conotação ambígua: a palavra passou a indicar tudo aquilo que elaboram as pessoas chamadas ‘teólogos’. Tornou-se uma definição global da sacra doutrina. A teologia política é definida por J. B. Metz como a reflexão sobre o contexto em que teologia e política se interferem para uma unidade. *Dicionário de conceitos fundamentais do cristianismo*. Dirigido por Cassiano Floristán Samanes e Juan-José Tamayo-Acosta. São Paulo: Editora Paulus, 1999. Termo: Teologia, pp. 793-833. Marsílio de Pádua aproxima-se do que virá a ser a teologia política de Maquiavel. “A religião contribui, em grande medida, para manter os exércitos na obediência, o povo na concórdia e os seres humanos em boa disposição”. *Do Estado* I, 11-12.

³⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo VIII, § 7.

condição e igualmente sobre as corporações de clérigos e de leigos. A respeito desta tese, confira respectivamente os capítulos XV e XVII da Parte I e IV, V e VIII da Parte II.”⁴⁰

Por sua formação de médico, podemos comparar sua maneira de pensar e organizar sua obra, o *Defensor pacis*, como a descrição dos sintomas da doença do papado, pois para Marsílio a medicina era uma arte⁴¹. Ele comparou a sociedade política com o organismo animal, e por isso apresentou a luta e a discórdia civil como uma doença no “organismo” político humano. Pode-se pensar no livro como um diagnóstico e, especialmente o Discurso III, como uma prescrição.

“Graças a essas conclusões, perceptíveis mediante uma reflexão atenta, e a par duma conduta correspondente, julgamos que não será difícil extirpar dos reinos a mencionada pestilência e sua causa sofística, e, ainda, impedir sua disseminação em todos os demais reinos e cidades”.⁴²

Pode-se classificar os textos lidos por Marsílio de Pádua em duas categorias:

a) Cristãos: como a Bíblia, Comentários, Tratados teológicos, Trabalhos legais e a própria História; e b) Clássicos: Aristóteles e outros escritos⁴³.

⁴⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso III, capítulo II, § 15.

⁴¹ Marsílio, no capítulo V do discurso I, divide a comunidade civil em grupos sociais e distingue a necessidade da sua existência. Os grupos são: a agricultura, o artesanato, o exército, o financista, o sacerdócio e o judicial. E, da mesma maneira que Aristóteles, afirma que para conservar em equilíbrio as atividades e paixões humanas foram produzidos alguns tipos de arte mecânica, que não se reduzem apenas ao que é necessário à sobrevivência. Na *Política*, livro IV, capítulo 3, Aristóteles diz “Dentre essas artes há algumas cuja origem se deve à necessidade, enquanto outras servem ao deleite e ao viver bem”. É nesta última categoria que Marsílio enquadra a medicina. Este assunto será tratado novamente no próximo capítulo.

⁴² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*, Discurso III, capítulo I, §1.

⁴³ PREVITÉ-ORTON, C. W. “The Authors cited in the *Defensor Pacis*”. In: Davis, H. W. C. (editor) *Essays in History Presented to Reginald Lane Poole*. Oxford: Clarendon Press, 1927, pp. 405-420.

A Bíblia foi pouco citada no primeiro discurso, no qual o assunto era a formulação da teoria política de Marsílio e da constituição da lei e do governo. Quando aparecem foram usadas as Epístolas de São Paulo (Romanos, I Coríntios, I e II Timóteo, Tito e Hebreus) e de São Tiago. Já no segundo discurso, que tem por tema a vida e comandos de Cristo, a Igreja Primitiva, os poderes do clero e seus deveres, e a doutrina cristã da penitência e da pobreza voluntária, as citações são numerosas. Para Previté-Orton a cuidadosa seleção, feita pelo paduano, de citações para seu propósito leva à evidência de um conhecimento completo das Escrituras Cristãs, principalmente do Novo Testamento, dado que o Antigo Testamento é raramente citado⁴⁴.

Os Comentadores ou os Pais da igreja aparecem apenas no segundo discurso. Pode-se encontrar referência ou mesmo citações literais de quatro Glossas principais: I) Glossa *Interlinearis* do século XI, compilada por Anselmo de Laon; II) Glossa Ordinária do século XI, compilada por Walahfrid Strabo; III) Catena Áurea do século XIII, compilada por Tomás de Aquino⁴⁵; e IV) *Collectanea in Epistolas S. Pauli* do século XII de Pedro Lombardo.

Marsílio cita também outras glossas como a *Moralia in Job* do papa Gregório I (590-604); *De Verbis Domini super Matthaeum* e *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* de Santo Agostinho.

Como Tratados teológicos, Agostinho foi a grande autoridade sobre as Escrituras com a *Cidade de Deus*, a *Trindade* e *Ad Fortunatianum*. A *Epístola sobre*

⁴⁴ Do Antigo Testamento pode-se encontrar citações do livro de Daniel, Eclesiastes, Provérbios e Salmos.

⁴⁵ Segundo Previté-Orton a Catena Aurea e a Colletanea não são citadas pelo nome por Marsílio. Apenas uma vez a Catena é devidamente nomeada, porém o paduano coloca Teofilato como compilador ao invés de Tomás de Aquino. Ver *Defensor da Paz* Discurso II, capítulo XIII, § 24.

o *Evangelho*⁴⁶ e a *Epístola a Santo Agostinho*⁴⁷ de São Jerônimo são usadas no segundo discurso.

Outras pequenas citações usadas pelo paduano como suporte a seus argumentos contra a jurisdição eclesiástica foram: o *Sermo contra Auxentium de Basilicis tradendis*, a Epístola I, a Epístola II conhecida por *Ad Plebem* e a Epístola *Valentinian* de Santo Ambrósio; a Epístola a Constantino e a *Contra Auxentium* de Santo Hilário de Poitiers; o *De sacerdotio* e o *De Compuntione Cordis* de São Crisóstomo; as *Setentiae* de Pedro Lombardo; o *De Consideratione ad Eugenium Papam* e o *De Moribus et Officio Episcoporum* de São Bernardo; o *De potestate ligandi et salvendi* de Ricardo de São Victor; e o *De Sacerdotali Dignitate* de Gerbert (Pseudo-Ambrósio).

Quanto aos trabalhos legais pode-se encontrar referência às doze tábuas da Lei Romana, à Doação de Constantino, à Bula *Unam Sanctam* e ao Código de Justiniano. As histórias aprovadas⁴⁸ são reduzidas ao *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martinus Polonus.

Em relação aos clássicos, predomina o “exímio Filósofo” Aristóteles com, praticamente, todas as suas obras. Alguns comentários de Averróis são citados no primeiro discurso, assim como o *De officiis* de Cícero. Encontram-se, ainda, as Cartas de Sêneca e citações médicas de Galeno – do *De Foetuum Formatione* – e alusões a Hipócrates no segundo discurso.

A grande mudança entre o *Defensor pacis* e os outros escritos do período precedente foi a ênfase no Império. Marsílio, assim como fez Guilherme de Ockham e os demais franciscanos da corte de Luís IV, preocupou-se com o imperador,

⁴⁶ *Patrologia Latina*, XXII, 916.

⁴⁷ *Patrologia Latina*, CXCII, 110.

⁴⁸ São as histórias consideradas por Marsílio como verdadeiras, oficiais, dignas de crédito devido a autoridade de seus autores.

aplicando a ele a doutrina do poder popular supremo⁴⁹. Isso nos permite dizer que o paduano escreveu tratados em defesa do imperador.

A idéia de harmonia⁵⁰ para Platão e Aristóteles estava relacionada diretamente ao bem estar da comunidade. No fim último das ações humanas, encontrava-se seu bem supremo. Em Cícero, essa idéia estava ligada à segurança jurídica. A paz, no entender desses pensadores, tinha um sentido natural, dado que o mundo a ser vivido era este: o terreno.

Com a oficialização do cristianismo essa idéia se deslocou para Deus e a vida eterna e, conseqüentemente, plena. Para Gregório Magno e Isidoro de Sevilha, entre os séculos VI e VII, a finalidade de todo governo era dar condições para que a igreja conduzisse a comunidade à salvação⁵¹. Nesse sentido, estabeleceu-se uma relação de complementaridade entre os poderes espiritual e temporal, diferenciando-se entre si apenas quanto aos instrumentos empregados para a consecução de tal finalidade. Ao espiritual competia a celebração ritual e o ministério dos sacramentos; ao temporal, a lei e as armas. Não haveria, conforme a base comum agostiniana, oposição entre as Cidades Terrestre e Celeste. Ambos defendiam a universalidade da igreja, bem como a proveniência divina direta da *potestas* real, e com isso legitimaram a monarquia ao estabelecer a sacralidade do real na terra em prejuízo da instituição imperial. O rei tornava-se uma pessoa gêmea, e essa condição externalizava-se através da cerimônia da unção, ritual (instituída no Reino visigodo em 631 e no reino franco em 751). Concebia-se, assim, que o monarca era homem

⁴⁹É o conjunto dos cidadãos a causa primeira das sociedades civis, os homens com funções políticas, que têm o poder de legislar para que a paz no reino seja mantida. Sobre este assunto ver: ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y politica en la edad media*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1971. Esse assunto será trado com a devida importância no capítulo 3.

⁵⁰ Fazemos aqui uma correspondência entre harmonia e paz.

⁵¹A esse respeito, ver GREGÓRIO MAGNO *Regula Pastoralis*. In: J. P. Migne *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, t. LXXVII, Paris, 1869, col. 25; e ISIDORO DE SEVILHA *De origine Gothorum, Historia Vandalorum, Historia Sueborum*. In Cristóbal Rodríguez Alonso (ed.) *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos*. Leon: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.

pela natureza e Cristo pela graça, conceito de pessoa gêmea (*persona geminata*), que seguiu as formulações a respeito do poder real ao longo de toda a Idade Média. O *rex*, governante do *regnum* terrestre imitava, na terra, a realeza de Cristo, rei celeste.⁵²

Agostinho, em *A cidade de Deus*, discutiu a idéia de paz e do bem supremo. Para ele, o bem supremo ou a felicidade final era a salvação na outra vida: a vida eterna, que era buscada pela fé.

“... mas como o nome de paz é também corrente nas coisas mortais, onde não se dá a vida eterna, preferi reservar o nome de vida eterna para o fim em que a cidade de Deus encontrará seu supremo bem”.⁵³

A paz era, também para o Bispo de Hipona, o fim de nossos bens. Esse fim era o fim da cidade de Deus em que se poderia gozar do soberano bem, ou da paz na vida eterna ou a vida eterna na paz. Afirmou também que a paz dos homens era a ordenada concórdia. E que para isso havia uma ordem a ser seguida: primeiro, não se devia fazer mal a ninguém; segundo, devia-se fazer o bem a quem pudesse. Pois não haveria ninguém que não quisesse ter paz. Então no capítulo XIII, livro 19, Agostinho afirmou:

“Assim, a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes; a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida

⁵² KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1998, p. 51.

⁵³ SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, XIX, XI. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1990.

bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz na cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo, em Deus. A paz de todas as coisas, a tranqüilidade da ordem”.⁵⁴

E ainda: “Deus... deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, integridade e união da espécie, tudo o que é necessário à manutenção da ou à recuperação dessa paz... sob a condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz na imortalidade...”.⁵⁵

Marsílio buscou essa paz no interior das comunidades civis, fazendo referência a este mundo. A paz caracterizou-se como a boa disposição da cidade terrena. Logo no primeiro capítulo de sua principal obra, o paduano mostrou a necessidade de um reino buscar a tranqüilidade e empenhar-se ao máximo para conseguí-la e cultivá-la.

“Todo reino deve buscar a tranqüilidade, pois ele proporciona o desenvolvimento das nações. De fato, a paz é a causa total da beleza, das artes e das ciências”.⁵⁶

⁵⁴ Idem, *ibidem*. XIX, XIII.

⁵⁵ Idem, XIX, XIV.

⁵⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*, Discurso I, capítulo I, §1.

Então discorreu sobre a importância da paz em diferentes esferas (temporal e espiritual): “Ao entrardes na casa, saudai-a. E se for digna desça a vossa paz sobre ela. E se não for digna, volte a vós a vossa paz”⁵⁷, “Tende sal em vós mesmos e vivei em paz com uns com os outros”⁵⁸, “Glória a Deus no mais alto dos céus e paz na terra a aos homens que ele ama”⁵⁹, “... Jesus veio e, pondo-se no meio deles, lhes disse: ‘A paz esteja convosco!’”⁶⁰, “Reconcilia-te com ele e terás paz: desta maneira a felicidade virá sobre ti”⁶¹ Para depois disso afirmar que a paz foi a herança que Jesus deixou em testamento aos seus discípulos que cultivaram essa paz.

No entanto, era da discórdia, contrária à paz, que provinham os piores acontecimentos e inconvenientes a todo reino ou sociedade. Deu exemplo do reino da Itália no qual, enquanto seus habitantes viveram em paz, colheram seus bons frutos, mas quando nasceram a discórdia e as disputas, o reino foi acometido por toda sorte de privações e desgraças.

“Portanto, aqueles infelizes foram precipitados nas trevas por causa da disputa e discórdia interna que os separava. É notório que tal discórdia, como se fosse uma terrível moléstia nociva ao ser humano, conduziu a sociedade humana a mais cruenta destruição. Suas causas primeiras são múltiplas e estão seguramente inter-relacionadas. Aquelas que ocorrem freqüentemente foram descritas pelo mais Ilustre dos Filósofos”.⁶²

⁵⁷ Mt 10, 12.

⁵⁸ Mc 9, 50.

⁵⁹ Lc 2,14.

⁶⁰ Jo 20,19.

⁶¹ Jo 22,21.

⁶² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*, Discurso I, capítulo I, §3.

Para Marsílio o reino da Itália era o exemplo ideal, pois, segundo ele, a causa da discórdia naquele reino foi a atribuição de poderes seculares a uma autoridade específica da Sé Romana. Pode-se pensar na origem desta causa com a promulgação do Edito de Milão em 313, ao tempo do imperador Constantino I. Este fato, unido ao 1º Concílio Ecumênico da história da cristandade, realizado em Nicéia, em 325, convocado, organizado e presidido pelo próprio imperador, estruturaram a hierarquia eclesiástica e sacramental da chamada Igreja Imperial⁶³ em contraposição à Igreja Primitiva⁶⁴. A partir destes fatos a igreja passara a recolher o dízimo, receber doações, estabelecer ritos e dogmas, o que teria, segundo o paduano, tornado clara sua institucionalização e interferência em assuntos políticos.

Esta interferência na esfera secular teria sido percebida com a queda do Império Romano do Ocidente em 476. Devido à vacância imperial, a igreja, completamente instituída, teria ampliado seu poder e tornado-se o único referencial de unidade no ocidente latino. Em decorrência do acúmulo de poderes, religiosos e seculares, a igreja teria perdido seu sentido original e o bispo de Roma teria passado a ser também uma referência política, a qual se concebia com o direito de instituir, e, se necessário, destituir reis e imperadores por considerar-se o único poder universal.

Com a institucionalização do Sacro Império Romano Germânico, a partir de 962, e o gradual aumento do poder dos imperadores, tornava-se inevitável a disputa entre as duas esferas. Sobretudo porque aquele passara a reivindicar para si a

⁶³ ARNALDI, Girolamo. "Igreja e Papado". In *Dicionário temático do ocidente medieval*. Org. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Bauru, SP: Edusc, 2006.

⁶⁴ Para Marsílio a Igreja Primitiva é tida como perfeita por cumprir sua finalidade: controlar as paixões humanas.

herança do próprio Império Antigo, única referência de universalidade para pensadores como Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham⁶⁵.

Assim, para Marsílio, já que os danos provenientes das disputas eram irreparáveis, as pessoas (irmanadas, grupos sociais, comunidades) tinham a obrigação de prestar auxílio recíproco, não só pelo sentimento de caridade (*ágape*, *caritas*), mas também por causa do vínculo ou direito natural que unia a sociedade romana.

Desta forma, o paduano escreveu tendo em vista o fim prático de sua obra que só poderia ser realizado por meio da interferência do leitor nos acontecimentos. E os seus leitores eram os personagens envolvidos no conflito entre o imperador e o bispo de Roma. Qualquer pessoa teria a obrigação de saber que a utilidade e o bem comum eram necessidades indispensáveis a todos e por isso a sociedade em geral deveria ter cuidado e solicitude para conseguí-los. Embora conclamasse toda a cristandade, Marsílio sabia que nem todos compreenderiam ou entenderiam sua obra. Ele expôs a relutância das pessoas em acreditarem e compreenderem as verdades apresentadas no texto, principalmente para os leigos em filosofia e nas Sagradas Escrituras. Por isso, apelou àquelas que acreditava serem capazes de auxiliá-lo em sua “luta”: as pessoas com discernimento e poder, e afirmou que aqueles que negligenciassem ou se omitissem seriam injustos, conforme atestou Cícero.⁶⁶

Por viver em um ambiente que o protegia (a corte de Luís IV), foi inclinado e incentivado a sustentar a posição de seu protetor e dedicar a ele suas obras,

⁶⁵ Quanto ao Império, Guilherme de Ockham concebia-o como um poder universal. Nesse sentido, aproximava-se de seus contemporâneos de dois partidos extremos: os legistas gibelinos - que defendiam a idéia de um Império universal decorrente de um decreto eterno divino - e os curialistas - que pretendiam que a universalidade do Império decorresse da catolicidade (universalidade) da Igreja. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*; trad. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 140-141.

⁶⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*, Discurso I, capítulo XIX, §13.

possivelmente encomendadas. Afirmou que escreveu e que dedicou a sua obra para o duque e então imperador Luís da Baviera por este estar mais bem armado para combater a causa singular da discórdia e por seu lugar específico na cristandade, superior ao bispo de Roma e com autoridade para convocar o Concílio Geral.⁶⁷ Isso não queria dizer que por essas razões o imperador seria o leitor ideal; o mesmo era, antes, o leitor que, esperava Marsílio, desse à obra o fim a que ela se destinava: acabar com a *plenitudo potestatis* papal.

“... escrevi (o que se segue), isto é, os principais resultados de minhas reflexões, erguendo meu semblante para ti, mui ilustre Luis, Imperador dos Romanos, que na condição particular de ministro de Deus, espero, darás a este empreendimento o resultado que necessita receber de fora, em razão quase de um antigo e privilegiado direito de sangue, não tanto devido à tua natureza singular e heróica e à tua virtude preclara, tu estás animado por um zelo inato e firme em extirpar as heresias, impor e manter intacta a verdadeira doutrina católica, bem como a sã filosofia e combater os erros, difundir o amor pelas virtudes, exterminar as disputas, dilatar a paz ou a tranqüilidade por toda parte, fortalecendo-a, registrei nesse livro a soma das idéias que advieram após um tempo de aplicada e criteriosa investigação, persuadido de que as mesmas poderão oferecer um modesto auxílio à tua majestade vigilante, que põe todo cuidado em abolir não apenas os erros acima conferidos, mas também aqueles que por ventura ainda possam vir a ocorrer, bem como prestigiar todos os outros empreendimentos em prol do interesse público”.⁶⁸

Ainda que dedicando sua obra a Luís IV, dialogava com os outros personagens (a saber, o bispo de Roma, os padres, cardeais, outros príncipes e

⁶⁷ CÉSAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 2000.

⁶⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*, Discurso I, capítulo XIX, §6.

nações) através de críticas, conselhos ou questionamentos.⁶⁹ Assim, seu propósito era revelar a causa específica de tal disputa que interferia no bom andamento das sociedades civis, pois usufruir da felicidade social era o último propósito das suas ações e o mais querido pelo ser humano.

A causa singular⁷⁰ da discórdia foi definida por Marsílio no capítulo XIX do primeiro discurso d'*O Defensor da Paz*:

“A opinião errônea de alguns bispos de Roma, segundo a qual Cristo lhes conferiu a plenitude de poder, e, talvez, o perverso desejo de governar que se atribuem, através da mesma, conforme declaram, consiste, portanto, naquela causa singular que afirmamos ser a geradora da intranquilidade ou discórdia para o reino ou cidade”.⁷¹

Baseados na teoria da plenitude de poder, os pontífices tentaram inferir, no tempo de Marsílio, que todos os clérigos, reis, príncipes e os indivíduos em geral deveriam estar subordinados à sua jurisdição coerciva. E assim surgiu o uso da noção de plenitude de poder⁷², entendida pelo bispo de Roma e por seus teóricos

⁶⁹ Ver MARSÍLIO DE PÁDUA *O Defensor da Paz*, Discurso II, capítulo XXVI, §10 e §19.

⁷⁰ É a causa única que ninguém pôde expor. É para Marsílio a causa inimiga da paz.

⁷¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*, Discurso I, capítulo XIX, §12.

⁷² A idéia de um tão grande poder - significando a precedência nas coisas temporais e espirituais - construiu-se à medida que se observava a evolução da instituição eclesiástica, que se consagrava paulatinamente como monarquia pontifícia paralela aos reinos medievais. Com efeito, ao longo do século XII, foi-se forjando uma percepção clara e definida acerca da política. Tratava-se de um conjunto disperso de leituras segundo as quais a Cidade de Deus contrapunha-se à Cidade dos Homens. A esse rol de idéias e de escritos dá-se o nome de “agostinianismo político”, e nele fundamentaram-se várias teses a respeito da ordenação do Império a partir da Igreja, num momento em que Império e Cristandade confundiam-se. No século XIV, entretanto, o poder da Igreja sobre os reinos enfraqueceu-se, bem como, entre seus teóricos, observou-se uma carência em relação aos grandes abades do século XII. Assim, de um lado, encontrava-se a pretensão papal de coroar o imperador do Sacro Império que, por sua vez, confundia-se com a igreja e com a própria Cristandade. De outro lado, era particularmente difícil para a Igreja, naquele momento, manter a primazia na coroação do imperador do Sacro Império, bem como dos demais reinos. Diante disso, duas saídas eram possíveis: enfeudar-se na Itália - onde ela detinha, efetivamente, o poder político (Estados Papais) - ou enrijecer a doutrina - resultando nas teses sobre a plenitude do poder papal. (v. MAGALHÃES, A.P.T. – “A questão da plenitude potestatis em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política”. In: *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*, org. Ruy

hierocratas como “a autoridade universal e a suprema jurisdição ou o poder coercivo exercido sobre todos os príncipes, povos e bens temporais”.⁷³

Para Marsílio, a história, a filosofia, a política e a filosofia política tinham uma finalidade prática. E por esse motivo, acreditava que apenas por meio do esclarecimento dos príncipes e súditos da real situação do reino da Itália chegaria ao fim do conflito, pois afirmava que tentar convencer o bispo de Roma ou seus clérigos de seu erro não seria possível.

Para fazer tal análise, o paduano afirmava que se serviria de métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em proposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas.⁷⁴ Com a redescoberta de Aristóteles, a política começava a restabelecer-se sobre bases racionais (a partir da natureza humana), não mais religiosas, e passava a ter um caráter mais temporal, dotada de aspectos jurídicos (com destaque para a tradição dos legalistas a serviço, primeiramente, de Filipe, o Belo). Assim, com Tomás de Aquino, no século XIII, a formação das sociedades humanas tinha um fundamento humano, ou seja, tratava-se da natureza gregária do homem, dessacralizado na sua origem. As decisões também passavam a ser tomadas pelos homens, e não por Deus. Para Marsílio, “os laços entre a natureza e Deus eram matéria de fé, não demonstráveis racionalmente”.⁷⁵ Afirmou que a vida eterna podia ser muito importante, mas nada tinha a ver com os cidadãos⁷⁶ e sua governança enquanto tais. Segundo Francisco Bertelloni, o objetivo da ciência

de Oliveira Andrade Filho. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, pp. 479-490.) A noção de *plenitudo potestatis* será tratada especificadamente mais adiante, ainda neste capítulo.

⁷³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XXV, §17.

⁷⁴ Idem. Discurso I, capítulo I, §8.

⁷⁵ ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la edad media*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.

⁷⁶ Para o paduano, assim como para Aristóteles, cidadão é aquela pessoa que na comunidade civil, participa do governo ou da função deliberativa ou da judicativa, conforme seu posto.

política e histórica do paduano era construir uma teoria que tornasse possível, neste mundo, a política como uma ciência racional.⁷⁷

1.1. Das maneiras de provar

Marsílio de Pádua buscou a verdade em oposição ao, que denominou, procedimento sofístico⁷⁸ dos sacerdotes. Em razão disso, um processo comum no *Defensor pacis* era a distinção dos sentidos dos termos⁷⁹ presentes em determinadas questões. Essa distinção fôra necessária para evitar a ambigüidade, a confusão e os sofismas que tinham origem na falta de clareza dos termos. Foi essa a forma que o paduano encontrou para esclarecer a confusão de conceitos que seus adversários introduziram nas sentenças divinas e humanas.

Para isso, as teses de Marsílio eram, conforme o mesmo, apoiadas em provas demonstradas pela razão, autoridade e experiência. Essas maneiras de provar permeiaram praticamente todo o *Defensor pacis* e o *Defensor minor*.

As respostas racionais eram buscadas na natureza, a partir de premissas evidentes por si mesmas, anteriormente provadas através de uma autoridade secular ou da experiência, e tiravam conclusões necessárias. O argumento pela razão inclui o que Marsílio chamou de “demonstração” ou “dedução” infalível, que também poderia ser encontrada pela autoridade das Escrituras.⁸⁰

⁷⁷ BERTELLONI, Francisco. “Introdução”. In: *Defensor da paz*.

⁷⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA *O Defensor da Paz*, Discurso I, capítulo I, §3.

⁷⁹ No discurso primeiro: reino (capítulo II) e lei (capítulo IX). No segundo discurso temos: igreja, juiz, julgamento temporal e espiritual (capítulo II), direito, domínio, posse, próprio e comum, rico e pobre (capítulo XII) e plenitude de poder (capítulo XXIII).

⁸⁰ CESAR, Floriano Jonas. *O defensor da paz e seu tempo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 1995.

“De fato, como sabemos, a natureza e a arte, sua imitadora, sempre partem do menos ao mais perfeito. Ademais, não é possível ao ser humano possuir a ciência, sem antes conhecer as causas e princípios primeiros, buscando seus elementos constitutivos”.⁸¹

As provas por experiência foram muito usadas por Marsílio, pois o mesmo acreditava que o conhecimento se dava com o passar do tempo. Utilizava fatos do passado para compreender e explicar o presente. Pode-se observar isso no capítulo XI do Discurso I em que discutiu a lei. A lei estatuída era contingente e limitada; portanto, havia a necessidade de ser reformulada, só podendo as falhas serem corrigidas de acordo com a experiência vivida.

“Com efeito, para demonstrar esse fato pela evidência notória, basta mencionar o que aconteceu muitas vezes com as leis de épocas diversas ou com as de vários momentos da mesma ocasião”.⁸²

A prova pela autoridade era um procedimento argumentativo muito usado na Idade Média e foi aquele que mais apareceu nas doutrinas hierocráticas e também naquela de Marsílio de Pádua⁸³. Tratava-se da tentativa de fazer valer uma autoridade sobre a outra. Assim, provar que o bispo de Roma era superior ao

⁸¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da paz*. Discurso I, capítulo III, §2.

⁸² Idem, *ibidem*. Capítulo XI, §3.

⁸³ No primeiro Discurso a principal autoridade é Aristóteles, para apoiar a teoria política do paduano. No segundo Discurso as Escrituras são a maior autoridade e dão base a concepção eclesiástica de Marsílio. Ver CONDREN, Conald. “Marsilius of Padua’s Argument from Authority, a survey of its significance in the *Defensor Pacis*”. In: *Political Theory*, V/2 (1977), pp. 205-218. DE BONI, Luis Alberto. “A entrada de Aristóteles no ocidente medieval.” In: *Dissertatio*. N° 19/20. Pelotas: 2004. NEDERMAN, Cary. “Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory”. In: *History of European Ideas*, VIII/1, 1987, pp. 31-44.

príncipe terrestre somente teria validade se fosse provado necessariamente pela autoridade das Escrituras.

Essa maneira de provar caracterizava-se por implicar sempre a confiança no autor do texto, que se acreditava estar dizendo a verdade. *Auctor* significava, na Idade Média, mais do que escritor ou produtor de um texto. Devia ser entendido como aquele que engendrava, inspirava, aprovava ou simplesmente tornava possível um escrito. Por isso, a autoria definia a credibilidade de um escrito ou de uma doutrina, tornando-se uma autoridade.⁸⁴ Devia também passar pelo crivo do tempo; por isso, Marsílio não citou, por exemplo, Tomás de Aquino, pois era um autor considerado recente em sua época.⁸⁵

Esse mesmo critério era utilizado para se fazerem traduções. Traduzia-se o texto de um autor porque ele era considerado uma autoridade e, a fim de respeitar sua sabedoria, buscava-se manter a maior proximidade possível com a estrutura da língua original, o que muitas vezes tornava o texto de difícil compreensão.⁸⁶

Em Marsílio, a questão da autoridade não foi discutida explicitamente. Podemos percebê-la, por exemplo, quando discutiu, no *Defensor pacis* discurso II, capítulo XIX, §8-10, a distinção entre a crença na autenticidade e na verdade de um escrito ou de uma opinião.

A crença na autenticidade de um escrito ocorria mediante o testemunho comum de pessoas dignas de crédito e da persuasão dos homens. Para crer que o que determinado escrito afirmava representava a verdade era necessário, além do testemunho e da persuasão, um sinal palpável. Então, podemos dizer que os meios

⁸⁴ CÉSAR, Floriano Jonas *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 2000.

⁸⁵ Ver PREVITÉ-ORTON, C. W. "The Authors cited in the *Defensor Pacis*". In: Davis, H. W. C. (editor) *Essays in History Presented to Reginald Lane Poole*. Oxford: Clarendon Press, 1927, pp. 405-420.

⁸⁶ DE BONI, Luis Alberto. "A entrada de Aristóteles no ocidente medieval." In: *Dissertatio*. N° 19/20. Pelotas: 2004, pp. 131-172.

pelos quais acreditamos na verdade de um escrito ou opinião humana secular eram comprovados por um sinal sensível, pela racionalidade e pelo testemunho.

Algo parecido poderia ocorrer para se acreditar nos textos da Sagrada Escritura; a crença dava-se mediante o testemunho geral dos fiéis ou da Igreja Católica⁸⁷. Cremos em um ensinamento ou em uma lei divina dada por Cristo mesmo sem o termos visto ou notado sua presença através de um sinal sensível – a fé seria suficiente.

“... acredita-se que este texto é verdadeiro ou que deve ser respeitado, ou pela fé ou mediante um outro sinal sensível, por exemplo, um milagre, sem haver necessidade do testemunho de alguém”.⁸⁸

É importante perceber que a confiança no escrito humano baseava-se na experiência, na razão e no testemunho, enquanto que, para as Escrituras, Marsílio abandonou o ‘raciocínio correto’ e apresentou o ‘sinal sensível’ e o ‘testemunho’ como pontos de partida para a crença na verdade das Escrituras, que se fundamentava na fé.

Como se pode notar, a prova pela autoridade dividia-se em: a) autoridade divina, sendo esta uma verdade fora do tempo, representada pela Bíblia; e b) autoridade humana, sendo esta uma verdade no tempo, representada, nos textos de Marsílio, principalmente, por Aristóteles.

⁸⁷ Igreja Católica deve ser entendida como “o conjunto dos fiéis que acreditam em Cristo e invocam Seu nome, e a todas as partes deste conjunto em cada comunidade, inclusive a doméstica”. Marsílio diz que esta foi a primeira definição para o termo Igreja usado entre os Apóstolos e a Igreja primitiva, e será chamado pelo paduano mais tarde de Igreja Universal. Ver *Defensor da Paz* discurso II, capítulo II, §3.

⁸⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor da paz*. Discurso II, capítulo XIX, §9.

A autoridade passava da credibilidade do autor para a verdade de seus escritos. Essa passagem era inevitável e definitiva no caso das Escrituras por serem inspiradas por Deus e transmitirem uma verdade atemporal ou “haurida na eternidade”.⁸⁹

Por outro lado, para os escritos humanos, que tinham sua verdade constituída no tempo, a passagem ligava-se à maneira coletiva e cumulativa da forma pela qual o conhecimento formava-se e ampliava-se.

Marsílio distinguiu todos os trabalhos em duas categorias: uma que era absolutamente verdade (as Escrituras) e aquelas que eram passíveis de erro e falsidade, que se formaram com o tempo, ou o conhecimento progressivo (o restante). Então, podemos dizer que existiam diferentes níveis de autoridade, sendo que as mesmas discordavam em tipo (divino ou humano) e certeza (verdadeiro ou sujeito ao engano). A autoridade das Sagradas Escrituras era autoridade pela fé, ao passo que a autoridade dos escritos humanos era autoridade pela razão e pela experiência. A autoridade religiosa estava fundada na autoridade das Escrituras. O que diferia as Escrituras dos outros escritos era a certeza da verdade: a Bíblia foi feita pela inspiração divina, que não poderia errar e nem se quer enganar ninguém⁹⁰, por isso não continha erro, sendo uma verdade atemporal. Já a verdade humana fôra formada no tempo e era incompleta. E os homens poderiam, por maldade ou ignorância, levar ou ser levados ao engano. Então, no caso dos textos humanos, seculares ou religiosos, a confiança não poderia ser absoluta.

A autoridade humana era concebida por Marsílio como uma noção de testemunho, que podia ser provado. Aristóteles e Agostinho teriam testemunhado a favor do paduano. Assim, para ele, a autoridade de pessoas humanas era reduzida

⁸⁹ Idem. Discurso I, capítulo I, §8.

⁹⁰ Idem. Discurso II, capítulo XIX, § 4.

a testemunhos, só havendo a autoridade divina, pois esta fôra inspirada por Deus. Portanto, Marsílio utilizou-se da noção de testemunho para contrapor-se à noção de autoridade.

A verdade humana revelou-se com o tempo, o saber ampliou-se e aperfeiçoou-se até chegar a um nível máximo possível de completude em uma pessoa. Marsílio se serviu de outros pensadores porque acreditava que as descobertas pessoais eram sempre pequenas. Por isso tomava por verdade o que os grandes disseram, não por eles mesmos, mas pelo conhecimento acumulado em seus intelectos. O paduano preocupava-se em retomar a verdade que se revelou ao longo do tempo.

Assim, podemos dizer que Marsílio entendia que completaria a obra deixada pelo grande filósofo. Aristóteles identificara as causas de sua época e retomara a problemática do conhecimento, já tratada por muitos filósofos, e preocupara-se em definir a ciência como conhecimento verdadeiro, conhecimento pelas causas, capaz de superar os enganos da opinião e de compreender a natureza do devir.

Para isso, era preciso adquirir a ciência das causas primeiras, e elas eram entendidas em quatro sentidos: a causa era: a) a substância e a essência; b) a matéria e o substrato; c) o princípio do movimento; e d) o fim e o bem (o fim da geração e de todo movimento).

O Filósofo formulara o raciocínio das causas por meio da exemplificação e da análise do passado. Dessa forma, na Metafísica, definiu que a causa material era aquilo de que uma coisa era feita, a causa formal era aquilo que a coisa viria a ser. A causa eficiente era aquilo com que a coisa era feita, e a causa final era aquilo para o qual a coisa era feita.

No capítulo VII, discurso primeiro do *Defensor pacis*, o paduano fez a correspondência entre as causas: a causa material foi representada pela humanidade⁹¹, a causa formal foi representada pelos hábitos da mente⁹², a causa eficiente era o legislador humano, e em raríssimas vezes o próprio Deus⁹³, e a causa final era representada pela paz⁹⁴, necessária à natureza humana.

Assim, como afirmou Marsílio, Aristóteles analisara em sua obra a maior parte das causas da discórdia. E essas causas podiam ser vistas no reino da Itália. Ao revelar a “verdade” sobre o pontífice romano, o paduano caracterizou outra causa: a causa singular da discórdia, cuja existência nenhum outro pensador antes dele percebera. Uma causa cristã que apareceu em como honrada e útil. Com isso, acreditou contribuir para a ampliação do conhecimento humano. A isso creditou a dificuldade em identificar o papado com seu perverso desejo e falsa opinião⁹⁵ como causa singular da discórdia.

1.1.1. Das escrituras

Marsílio afirmou que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e em estado de graça – a qual, por sua vez, inclinava-o a participar da divindade –, e que, por isso, estava destinado à felicidade eterna. Adão fôra criado no estado de inocência ou justiça original e, se tivesse permanecido assim, não teria deixado como herança a seus descendentes a divisão da sociedade civil e seus decorrentes males. E “*a partir daquele instante todo ser humano é concebido e gerado, tendo*

⁹¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo VII, § 1.

⁹² Idem, *ibidem*. §2.

⁹³ Idem, *ibidem*. §3.

⁹⁴ Idem, *ibidem*. Capítulo VI, §10.

⁹⁵ Idem, *ibidem*. Capítulo XIX, §12.

adquirido assim um pecado que na religião ou lei cristã é chamado original, exceto Jesus Cristo, o qual foi concebido sem pecado e concupiscência, pelo Espírito Santo, e nasceu da Virgem Maria".⁹⁶

Se Adão não tivesse pecado, a natureza ter-lhe-ia dado tudo o que fosse necessário. As consequências desse ato foram a própria privação e a privação de sua posteridade dos bens do Paraíso e da felicidade eterna.

No entanto, afirmou o paduano, Deus, em sua misericórdia, quis oferecer um remédio para a queda do ser humano, *"ordenando-lhe que observasse alguns preceitos que deviam curar as doenças e os males causados pelo pecado"*.⁹⁷

Deus, agindo ordenada e bondosamente, partiu das coisas mais fáceis para as mais difíceis, como faria, afirmava o médico Marsílio de Pádua, um médico experiente. Então, primeiramente, ordenou aos homens o sacrifício das primeiras colheitas e dos primogênitos dos animais; esse rito foi observado até a época de Abraão. Foi a Abraão que Deus ordenou a circuncisão de toda a espécie do sexo masculino, além dos ritos acima referidos.

"Quanto a ti, observarás a minha aliança, tu e tua raça depois de ti, de geração em geração. E eis minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados".⁹⁸

Esse novo preceito foi observado até a época de Moisés, quando Deus outorgou a lei ao povo israelita. Deus disse a Moisés: *"Sobe a mim na montanha, e*

⁹⁶ Idem. Discurso I, capítulo VI, § 2.

⁹⁷ Idem, *ibidem*. §3.

⁹⁸ Gn 17, 9-10. A citação completa está em Gn 17, 9-14.

fica lá; dar-te-ei tábuas de pedra – a lei e o mandamento – que escrevi para ensinardes a eles".⁹⁹ Esta lei, a lei mosaica, instituiu também os ministros, os sacerdotes e os levitas.

Deus enviou ainda seu filho Jesus Cristo na forma humana¹⁰⁰ para que ensinasse a Lei Evangélica a toda a humanidade. Esta Lei continha os preceitos referentes ao que se devia crer, fazer e evitar. Dessa forma, seguindo esses preceitos, os homens redimir-se-iam dos pecados cometidos e voltariam a ser merecedores da felicidade eterna.

“Por esse motivo a Lei Evangélica é chamada lei da graça...”.¹⁰¹

A lei mosaica fôra prescrita, e a Lei Evangélica, promulgada para aconselhar e estabelecer preceitos semelhantes aos da lei mosaica, porém mais difíceis. E também não podia regular amplamente os atos humanos contenciosos, na e para a condição da vida presente.

“... através da Lei Evangélica somos muito bem orientados quanto ao que temos de fazer ou evitar nesta vida, tendo em vista, porém, a futura, isto é, para alcançar a bem-aventurança e para fugir do castigo eterno, porque ela foi dada aos homens com esse propósito, não para regular os atos humanos contenciosos e civis, nem para restabelecer a igualdade e a justa medida com relação aos mesmos no tocante à condição ou a suficiência desta vida, pois Cristo não veio a este mundo

⁹⁹ Ex 24, 12.

¹⁰⁰ Conforme o cânone, Cristo possui duas naturezas, sendo uma pessoa (*uma persona, duae naturae*).

¹⁰¹ MARSÍLIO DE PÁDUA *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo VI, §4.

para fazer justiça, dirimir e regular questões desse tipo para a vida terrena, mas somente para a outra”.¹⁰²

Cristo não veio ao mundo para estabelecer regras sobre como alcançar a felicidade nesta vida. Se assim as Escrituras fossem consideradas, seriam leis imperfeitas, pois não seriam capazes de curar um corpo doente, ou medir magnitudes, ou navegar no oceano. Marsílio afirmava que a mensagem divina aparecia na Bíblia como conselhos ou comandos para restabelecer o equilíbrio causado pela desobediência original. Para o paduano as Escrituras não esclareciam a mente humana ou aumentavam sua capacidade natural, como afirmou Tomás de Aquino¹⁰³. Ela tinha como finalidade expressar a vontade divina: a obediência que curaria a doença da alma, sendo considerada perfeita para o fim ao qual se destinava. Assim, da mesma forma que os filósofos não eram autoridade na vida eterna, o Novo Testamento não o seria na vida presente.

A lei da salvação nada teria significado se Cristo não revelasse o seu verdadeiro sentido aos que o buscavam e juntos o invocavam. Marsílio afirmava que o verdadeiro sentido das Escrituras, sua parte principal, podia ser entendida por todos, sem a necessidade de interpretações alegóricas. O paduano preferia a interpretação literal das Escrituras e limitou o uso alegórico a passagens inevitáveis, pois essa interpretação implicava na interferência humana que era passível de erro. Quando uma passagem precisava ser interpretada alegoricamente, ele se apoiava na visão mais provável dos santos, mas a rejeitava se sua interpretação não fosse compatível com as Escrituras.

¹⁰² Idem. Discurso II, capítulo IX, § 12.

¹⁰³ Ver Tomás de Aquino. *Summa contra gentiles*, I, III-V. Para Tomás a Bíblia ensina aos homens a Verdade divina e as limitações naturais de seu intelecto.

“Por esse motivo, seguiremos na íntegra o significado literal explícito dos testemunhos do Cânon Sagrado ou Escritura que não precisam duma exposição mística e nos ateremos à mais provável opinião dos santos acerca do mesmo. Acolheremos também aqueles outros pontos de vista que, à margem da Escritura, se expressaram com autoridade própria, mas que estão em perfeita consonância com seu significado. No entanto, recusarei respeitosamente os que estiverem em desacordo com a Escritura, todavia, não por um outro motivo, senão aquele por força de sua própria autoridade, na qual sempre nos apoiaremos”.¹⁰⁴

1.1.2. Do Concílio Geral

Marsílio afirmou que, para se fazerem afirmações relativas à Escritura, era necessário convocar o Concílio Geral. Esse Concílio era entendido como a sucessão da congregação dos apóstolos, anciãos e conjunto dos fiéis na solução dos sentidos ambíguos da Escritura e com o qual se encontravam o Espírito Santo e a Verdade¹⁰⁵. Assim, a assembléia reunia o legislador, o clero e os fiéis leigos que fossem mais sábios nos conhecimentos da Lei Divina, a fim de que tais afirmações fossem revestidas de uma verdade imutável e infalível.

O papado da época de Marsílio interpretara as Escrituras a fim de favorecer sua argumentação em torno da teoria da *plenitudo potestatis*. Esse poder não era legítimo do clero, que o queria, segundo o paduano, apenas pela ambição e soberba. Cristo afirmava que os bispos não deveriam ser opressores, pois os príncipes já o eram. Por isso não se deveria crer e tampouco seguir as bulas papais

¹⁰⁴MARSÍLIO DE PÁDUA *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo XXVIII, § 1.

¹⁰⁵Idem, *ibidem*. Capítulo XIX, §1-3.

daquele momento, uma vez que não eram textos canônicos; apenas as Escrituras Sagradas e o que se seguia do Concílio Geral o eram.

Segundo Marsílio, a principal e única autoridade competente para interpretar o texto Sagrado era o Concílio Geral o qual, como já foi dito, era a reunião dos cristãos escolhidos pelo legislador humano. Esse Concílio definia os sentidos duvidosos das passagens bíblicas, e tinha no Espírito Santo sua fonte de verdade.

Diferentemente dos textos das Sagradas Escrituras, que não continham erros por serem de autoria do Espírito Santo, os textos humanos não podiam ser considerados canônicos por haver a possibilidade de conterem erros; por isso ninguém era obrigado a acreditar no que eles apresentavam como verdade. O próprio Cristo dissera em sua ira que todo homem é mentiroso¹⁰⁶.

Santo Agostinho afirmou que não deveríamos ler seus textos como se fossem as Escrituras, pois nelas devia-se acreditar sem hesitação por não resultarem da invenção humana e sim da inspiração divina, a qual não podia errar e nem enganar ninguém.

“Quanto a mim, confesso à tua caridade: Aprendi a honrar e reverenciar somente as Escrituras designadas por canônicas, de modo que acredito mui firmemente que nenhum de seus autores pode ter cometido um só erro. Se houvesse nesses textos algo que parecesse contrário à verdade, excluindo a hipótese de que estivesse errado, não discutiria outra coisa senão que seu intérprete não tivesse observado o que aí estava escrito ou que eu mesmo não o tivesse entendido satisfatoriamente”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Salmo CXI, 11.

¹⁰⁷ MARSÍLIO DE PÁDUA *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XIX, §5.

A partir dessa constatação, Marsílio afirmou que também Agostinho considerava como Escritura Sagrada somente aquilo que estava contido na Bíblia, e não as decretais ou bulas emanadas do Pontífice Romano e de seu Colégio de Cardeais. Um outro fato que corroborou o argumento do paduano foi que desde o Terceiro Concílio de Cartago em 397¹⁰⁸ fôra proibido considerar como canônicos quaisquer outros textos que não aqueles contidos na Bíblia.

Por isso o legislador devia escolher as pessoas (leigos e clérigos) mais aptas a participar do Concílio, de forma a não haver tais erros de interpretação, pois se os decretos ou bulas tivessem a mesma autoridade das Escrituras, todos os reinos seculares estariam subordinados ao Sumo Pontífice.

Era exatamente essa autoridade que, de acordo com Marsílio, desejara Bonifácio VIII ao escrever sua bula *Unam Sanctam*; também Clemente V, ao afirmar em sua bula *Meruit*, que tal decreto de Bonifácio não era prejudicial nem ao rei e nem ao reino de Filipe; por fim, da mesma forma, João XXII, ao tentar excomungar e impedir que o duque Luís da Baviera assumisse o Império em uma sentença pela qual o declarava herege, rebelde e inimigo o próprio imperador.

Marsílio afirmou, a esse respeito, que “... *isso parece muito mais uma quimera digna de zombaria, procedente da ambição dos que proferem tais coisas, de seu desejo ardente de exercer o governo secular e do terror que lhes inspira o mencionado rei dos francos*”.¹⁰⁹

Dessa forma os documentos papais deviam ser considerados falsos e errôneos desde a sua origem, sendo prejudiciais a todas as pessoas que vivessem na sociedade civil, pois causavam a intranquilidade social. Assim, o Pontífice Romano não tinha a “plenitude do poder”, e os príncipes não estariam subordinados

¹⁰⁸ Idem, *ibidem*. Capítulo XIX, §7.

¹⁰⁹ Idem, *ibidem*. Capítulo XX, §12.

à sua jurisdição, como afirmou a própria Escritura¹¹⁰. Marsílio pensava, no entanto, que, se Bonifácio não tivesse partido deste mundo, teria tido êxito em seu empreendimento contra Filipe o Belo, rei da França, pois estava aliando-se aos inimigos do rei, fortalecendo e conquistando adeptos a sua teoria.

Marsílio afirmou no *Defensor pacis* que os bispos de Roma corromperam desse modo todo o Corpo Místico de Cristo. O Corpo da igreja foi comparado, por Marsílio, ao corpo humano: cada parte teria seu lugar e força específica, os membros do corpo não saindo todos da cabeça, pois não teriam utilidade se assim fosse. Mas o pontífice, ao apoderar-se de todos os poderes, parecia-se mais com um monstro horrível, a estátua que Nabucodonosor viu em sonhos, com a cabeça de ouro, os braços e o peito de prata, o ventre e as coxas de bronze, as pernas de ferro, e os pés, metade de ferro, metade de barro o que representava destituir os padres e outros responsáveis de sua função por fiscalizar os fiéis, e por isso os subalternos tornam-se desobedientes e os responsáveis pela fiscalização, desleixados e negligentes.

“Tivestes, ó rei, uma visão. Era uma estátua. Enorme, extremamente brilhante, a estátua erguia-se diante de ti, de aspecto terrível. A cabeça da estátua era de ouro fino; de prata eram seu peito e os braços; o ventre e as coxas eram de bronze; as pernas eram de ferro; e os pés, parte de ferro e parte de argila. Estavas olhando, quando uma pedra, sem intervenção de mão alguma, destacou-se e veio bater na estátua, nos pés de ferro e argila, e os triturou ”.¹¹¹

¹¹⁰ 1Pedro 2,13-15.

¹¹¹ Dn 2, 31-34. A pedra reduziu a pó toda a estátua e tornou-se uma grande montanha. A interpretação do sonho diz que este rei escolhido por Deus representa a cabeça de ouro e que depois dele surgirão outros reinos que serão inferiores e que tentarão dominar todos os outros. Mas apenas o reino escolhido por Deus reinará sobre todos. A profecia completa está em Dn 2, 31-45.

A cabeça de ouro, o peito e braços de prata representavam, para Marsílio, as obras feitas pelas mãos humanas e a mentira. O ventre e as coxas de bronze eram o tumulto das disputas ou os litígios seculares, a saber, a volúpia, a luxúria e frivolidade. As pernas de ferro e a metade do pé também de ferro que fixavam a estátua representavam a conquista e a invasão violenta de reinos e províncias. Por fim, a parte dos pés feita de barro era frágil, por ser feita da terra, representava a inconstância da Cúria Romana, a falsidade e fraqueza dos motivos que apresentava.

Devido à imagem de honestidade criada pelos pontífices para sua teoria e de seus maus exemplos, segundo o paduano, os fiéis tiveram sua visão obscurecida por um véu de falsidades. A ignorância e a irreflexão levaram as pessoas a se habituarem com o mau costume de ouvir coisas falsas no lugar das verdades, em acreditar nas interpretações errôneas das Escrituras e nos falsos decretos papais.

Em algum momento, porém, diz Marsílio, os fiéis perceberiam a falsidade da Cúria Romana e "... um rei, entre todos os homens, eleito pela graça de Deus, conferindo-lhe poder e cujo reino não passará para as mãos de outrem, esse rei, digo, que agindo antes pela força da graça da Trindade do que pelo poder humano, há de primeiro quebrar e aniquilar a parte de barro, os pés, desta horrível, terrificante e monstruosa estátua..."¹¹² a qual simbolizava o poder, o falso poder pleno do Bispo de Roma; por isso todos os príncipes e nações deveriam convocar um Concílio Geral a fim de proibir o bispo de Roma de enganar a população, e que o bispo se voltasse novamente para o preceito da caridade.

¹¹² MARSÍLIO DE PÁDUA. O Defensor da Paz. Discurso II, capítulo XXIV, §17.

1.2. A ascensão histórica do papado

A história do século XIV marcou a decadência das instituições hierárquicas e feudais da Idade Média, que se intensificou com a batalha entre os poderes secular e espiritual. O domínio que os pontífices tinham adquirido no século XIII¹¹³ foi reduzido pela dessacralização da sociedade e pelo surgimento de monarquias nacionais.

Um período durante o qual o papado esteve vacante (1268-71), depois da morte do Clemente IV, assinala um passo à frente na decadência da predominância política do papado na Europa. E, por mais sagrados que declarassem serem os seus direitos e sendo sua autoridade considerada divina, os motivos e métodos que caracterizavam os bispos de Roma inspiravam uma justa desconfiança; o papado surgia como mais um entre os muitos competidores na luta pelo poder secular.

“Papa” originariamente era um título empregado para exprimir a solicitude paterna do bispo pelo seu rebanho. No século VI passou a ser reservado ao bispo de Roma. A história do papado começa no momento em que o bispo de Roma se torna mais que o primeiro bispo do Império Romano mostrando-se como um dos grandes poderes da Europa.

¹¹³ Com Inocêncio III, tem-se a retomada da concepção gelasiana da separação dos poderes, sendo que o poder espiritual era superior ao temporal, mas não o englobava. O pontífice romano exercia a *plenitudo potestatis* apenas sobre os bispos. Ver decretal *Per venerabilem*. Patrologia latina, t. CCXIV, col. 1130-1134. Ver PACAUT, Marcel. *La théocratie*.

1.2.1. A Igreja Primitiva

A primeira comunidade cristã – 50 d. C.- foi considerada pelos romanos como uma seita judaica. Não há indicação de que naquela comunidade houvesse um bispo para presidi-la. Segundo Barraclough, as primeiras igrejas cristãs eram comunidades ligadas pela fé e amor fraterno, e não tinham a necessidade de um dirigente. Cada congregação abrangia anciãos, chefes, pregadores distintos ou neófitos¹¹⁴.

Os sacerdotes eram todos bispos ou presbíteros, cada um com a sua função, mas iguais em importância. Apenas na segunda metade do século II¹¹⁵ definiram-se e diferenciaram-se os graus de hierarquia entre os sacerdotes, e os bispos foram nomeados chefes de suas igrejas.

Barraclough afirmou ser importante o fato de as primeiras listas de bispos de Roma datarem apenas dos anos 160 a 185 e indicarem Pedro e Paulo como fundadores da Igreja Romana, mas não afirmarem que Pedro fosse o primeiro bispo de Roma. Só cerca de 220, ao tempo do papa Calisto, consolidou-se o costume de designar Pedro como o primeiro bispo de Roma; e passaram-se ainda vinte ou trinta anos antes de tomar forma a tradição segundo a qual, antes de morrer, Pedro “impusera as mãos” sobre Clemente – que nas listas aparecia em terceiro lugar, depois de Lino e Anacleto –, designando-o como “bispo dos Romanos” e confiando-lhe a “cátedra da palavra”.¹¹⁶

No entanto, a estrutura da Igreja Primitiva era frágil, e a ausência de um cânone reconhecido das Escrituras, bem como a liberdade com que a ‘graça divina’

¹¹⁴ BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Editora Verbo, 1972.

¹¹⁵ Idem, p. 16. Ver também o Defensor da paz discurso II, capítulo XV, § 4-7.

¹¹⁶ Idem, p.16.

era invocada ameaçava sua existência. O desenvolvimento do episcopado era uma resposta a essa ameaça.

O bispo “*torna-se o guarda da ortodoxia... e a partir de meados do século III os bispos das cidades vizinhas começam a reunir-se em sínodos, para definir a doutrina e combater a heresia*”.¹¹⁷ Assim, nascem as províncias eclesiásticas tendo por modelo a organização provincial do Império.

Em 313, por meio do Edito de Constantino, o cristianismo passou a ser tolerado como o conjunto de crenças professadas no Império Romano, tendo-se conferido a ele uma série de privilégios¹¹⁸; era, momentaneamente, o fim às perseguições. O poder do bispo romano, em relação à Igreja Universal, ainda não era reconhecido. Com Constantino, foram feitas doações e concedidos privilégios à igreja, que por meio deles passou a acumular bens e a contar com rendimentos de propriedades.

No século IV, Santo Ambrósio foi o primeiro a tentar definir as relações do reino com a igreja. No entanto, um grande obstáculo ao desenvolvimento do poder papal foi a teocracia imperial.¹¹⁹ Somente após Damásio I seus sucessores voltaram a defender a idéia de que o bispo de Roma ocupava uma posição especial. O primeiro bispo romano a usar o título de papa foi Sirínio (384-399), que declarou que

¹¹⁷ BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. p. 17.

¹¹⁸ Dentre esses, contam-se, entre outros aspectos: os bispos passaram a ter fácil e constante acesso ao trono imperial; as igrejas recuperaram-se e, com o tempo, adquiriram título legal de posse de todas as terras e propriedades que havia perdido com a severidade de Diocleciano; a todos os súditos foi concedido o direito de legar propriedades à Igreja; os recursos públicos começaram a dar apoio à religião, que rapidamente se expandia; o antigo princípio de santuário, outrora limitado aos mais sagrados templos pagãos, foi transferido para as Igrejas cristãs; os bispos dispunham de poder suficiente para censurar e excomungar altos funcionários civis que lhes desagradassem. Conforme Gibbon (*Declínio e queda do Império Romano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 279), “Constantino deu ao clero segurança, riqueza, honrarias e vingança. (...) O Edito de Milão, a magna carta da tolerância, confirmava a todo indivíduo do Império Romano o privilégio de escolher e professar sua própria religião.” O mesmo, no entanto, acabou por ser violado pelo imperador, que assimilou as máximas da perseguição (heresias ou seitas que dissentiam parcial ou completamente do cristianismo eram perseguidas por uma espécie de cristianismo triunfante); a liberdade de culto concedida vigorava para os cristãos e, no seu interior, passaria a enraizar-se a intolerância.

¹¹⁹ Ver BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Editora Desclée, 1989.

as Decretais pontifícias tinham o mesmo valor que os decretos sinodais, pois o cuidado de todas as igrejas lhe havia sido confiado.

A partir daquele momento, a grande maioria dos pontífices romanos passaria a desenvolver teorias acerca do poder espiritual. Importantes representantes do período foram Gelásio I (492-496), que, aos olhos de Pacaut, desenvolveu a melhor formulação política do pensamento oficial da igreja¹²⁰, defendendo que a administração da igreja cabia aos bispos e não ao poder secular. Segundo Gelásio o mundo era governado por dois poderes independentes: a autoridade pontifícia e o poder real. No domínio religioso os reis eram subordinados à igreja; assim como, no domínio político e temporal os pontífices eram subordinados do rei ou imperador¹²¹. E ambas as esferas deviam colaborar com o trabalho de Deus. Por fim, Gregório I (590-604) apresentou todo governo ou autoridade em termos de serviço, declarando-se “*o servo dos servos de Deus*”¹²².

A Doação de Constantino pode ter sido forjada durante o pontificado de Estevão II ou de seu irmão e sucessor Paulo I. Muitos historiadores atribuíram a data de 774 mas, segundo Barraclough, outros estudos sugerem que o documento tenha sido elaborado em partes entre 754 e 796¹²³. A partir daquele momento, o bispo de Roma tentava legitimar seu poder temporal e governar como rei um estado territorial.

As reformas do clero empreendidas no século X, de origem temporal, preconizavam que era o imperador que deveria dirigir essa reforma, pois as investiduras eclesiásticas, necessariamente, eram praticadas por ele. No início da

¹²⁰ PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Editora Desclée, 1989, pp.20.

¹²¹ Ed. XII, 494 A.D., Carl Mirbt – *Quellen zur Geschichte des Papstums*, 4ª ed., Tübingen, 1924, no. 187.

¹²² *Sancti Gregorii magni registrum epistularum*, 1.I, ep. 41, ed. D. Norberg, t.I, Turnholt, 1982 (Corpus christianorum, Series Latina, 140), p. 47-49.

¹²³ BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. p. 46. Tratar-se-ia de um documento destinado a fundamentar a chamada *Donatio Pepini*, a saber, a doação de terras imperiais ameaçadas pelos lombardos ao bispo de Roma, feita pelo rei franco Pepino o Breve, constituindo o chamado “Patrimônio de São Pedro”.

segunda metade do século XI morreu o imperador Henrique III, e o papado, aproveitando-se da longa menoridade do herdeiro Henrique IV, assumiu a reforma e ampliou seu espaço político e prestígio¹²⁴.

Após a morte de Henrique III foi eleito o papa Nicolau II que reuniu um Concílio no qual se definiu que a eleição papal seria feita somente por cardeais¹²⁵. Não seria mais o imperador a fazer o pontífice, mas o pontífice a fazer o imperador. Foi, então, proibida a investidura laica. Em 1065 Henrique IV assumiu o Império e afirmou que continuaria a nomear bispos e pontífices. Foi excomungado em 1076 por Gregório VII.

Gregório VII tornou-se grande defensor da reforma e em 1075 escreveu o *Dictatus Papae*¹²⁶ no qual defendia, entre outras teses, a autoridade suprema da igreja, seu poder universal (espiritual e temporal) e afirmou que o clero não poderia ser julgado por nenhum poder temporal e, ainda, que os sucessores de Pedro herdariam sua santidade. Essas teses foram retomadas pelo papa Bonifácio VIII (1294-1303), principalmente, em sua bula *Unam sanctam*.

Em 1088, com o papa Urbano II, foi estabelecida a cúria¹²⁷ como eixo da administração papal e a colocou em igualdade com os Estados nascentes da Europa Feudal. A nova cúria tomou por modelo a monarquia real. E “ao mesmo tempo, a

¹²⁴ Ver SOUZA, José Antonio de C. R. & BARBOSA, João Moraes. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997; p. 13-38. Ver PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris: Desclée, 1989, pp. 55-91.

¹²⁵ De acordo com o Decreto de Nicolau II sobre a eleição pontifícia (1059): “Nós decretamos e decidimos que, à morte do pontífice desta Igreja romana universal, os cardeais-bispos, regradando todas as coisas com o maior cuidado, juntar-se-ão aos cardeais-clérigos, e que o resto do clero e do povo dará seu consentimento à nova eleição, de sorte que, por temor de que o veneno da venalidade se introduza sob um pretexto ou outro, sejam os homens religiosos os primeiros a promover a eleição do pontífice e que os outros o sigam (...). Que eles tirem o eleito do seio da própria Igreja romana, se ali se encontrar uma pessoa capaz; se não, que eles a busquem em alguma outra. Estando salvas a honra e a deferência devidas a nosso caro filho Henrique, atualmente rei, logo, esperamos, imperador com a permissão de Deus e de seus sucessores, que terão obtido pessoalmente esse poder da Sé apostólica. (*Monumenta Germaniae Historica, Constitutionum et acta publica imperatorum et regum*, t. 1, p. 539.)

¹²⁶ *Registrum*, II, 55ª, ed. Caspar, Berlim, 1930, p. 202-203.

¹²⁷ Cúria era entendida, pelos reinos seculares da época, como administração e tribunal judiciário. Ver BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. p.111.

nova concepção de governo papal como cúria preparou o terreno para a evolução do direito canônico, que tanto contribuiu para o desenvolvimento da monarquia pontifícia".¹²⁸

1.2.2. A noção de plenitudo potestatis

A partir do processo descrito, pode-se afirmar que a política e a religião ao mesmo tempo confundiam-se e disputavam o poder, definindo dois modelos políticos. Marsílio afirmou que essa dualidade de poder prejudicava e equivocava os "súditos fiéis", causando instabilidade social¹²⁹.

Inicialmente, a universalidade papal era essencialmente religiosa, podendo, de acordo com Marsílio e alguns de seus contemporâneos, ser comprovada pela Bíblia, pregada pelo Cristianismo Primitivo e tendo Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, entre outros, por referência. Tratava-se da concepção segundo a qual o papado seria universal, por oposição ao Império e a qualquer reino terrestre. Todos esses seriam os representantes do reino de Deus na terra, ao passo que o Sumo Pontífice estaria investido da *auctoritas* do reino celestial. No século XIII, o aspecto político-secular do bispo de Roma passou a firmar-se fortemente na idéia da *plenitudo potestatis* papal. Essa evolução do papado concentrava-se na idéia de um poder que se sobrepunha todos os demais.

¹²⁸ Idem, p. 111.

¹²⁹ Para Marsílio deve haver a unidade de poder. Se existe mais de um governante os súditos pode confundir-se com as ordens dadas por eles. Além disso, uma ordem pode ser contrária à outra. Esse assunto será tratado detalhadamente no capítulo III.

Para investigar se de fato competia ao bispo de Roma ou a qualquer outro bispo a *plenitudo potestatis*, Marsílio distinguiu em diversas modalidades a universalidade deste poder e a quem de fato ele competia.

No primeiro sentido, a *plenitudo potestatis* significava o poder hiperbólico de se proceder livremente a todos os atos possíveis ou a tudo aquilo que se desejar. Num segundo sentido, era a capacidade através da qual alguém, agindo voluntariamente, poderia fazer algo a uma outra pessoa ou a um objeto submetido ao controle humano. Essas eram competências exclusivas de Cristo e de Deus, segundo Marsílio.

A terceira modalidade foi apresentada como o supremo poder de jurisdição coerciva, exercido sobre todos os principados do mundo e obedecendo ao impulso da vontade. A quarta acepção remonta à anterior e era entendida como o supremo poder de jurisdição coerciva exercido apenas sobre os clérigos; tratava-se da competência para nomeá-los para todos os cargos eclesiásticos. Mas, para que um clérigo exercesse esses poderes, terceira e quarta modalidades, seria necessário estar de acordo com a Lei Humana e sob o julgamento do legislador humano.

A quinta modalidade era a autoridade mediante a qual os padres eram capazes de absolver ou condenar os pecadores. O sexto sentido era a capacidade graças à qual alguém seria competente para conferir as Ordens Sacras e também o poder de ministrar os sacramentos da igreja, ou proibí-los. Para Marsílio, essas duas significações da *plenitudo potestatis* não foram tampouco irrestritamente conferidas aos padres; esse poder era, ao reverso, limitado pela Lei Divina.

A sétima acepção era a capacidade de interpretar os sentidos da Escritura em função daquilo que era necessário à salvação, a saber, o correto e o incorreto para regulamentar a liturgia. E finalmente a oitava modalidade apresentada por Marsílio

para a *plenitudo potestatis* significava tudo aquilo que, em geral, estava incluído no cuidado pastoral das almas para todos os povos e províncias do mundo. Poderia ser também tudo aquilo que não estava determinado por nenhuma lei devido à sua amplitude. Mais uma vez, esse poder não poderia ser exercido de forma irrestrita pelo bispo de Roma, devendo, antes, estar regulado pela Lei Divina e pela Lei Humana.

Para o paduano, o bispo de Roma atribuiu a si o privilégio da plenitude do poder, inicialmente, conforme seu oitavo significado. É importante ressaltar que essa plenitude fôra “adquirida” não de uma só vez, mas ao longo da história. Cristo, quando veio ao mundo, escolhera os apóstolos para desempenharem o ministério do ensino da verdade, visando à salvação humana e à paz eterna. Os apóstolos, com a autoridade de ministros dos sacramentos ensinados por Cristo, conferiam a seus sucessores essa função, bem como também o poder de “ligar e desligar” os pecados dos homens. Um dos argumentos mais usados pelo papado para explicar sua supremacia sobre as demais pessoas, incluindo todos os sacerdotes e príncipes, era afirmar que o primeiro dos apóstolos a receber a autoridade das chaves de Cristo foi Pedro, de forma a parecer que esse exercia uma preeminência sobre os outros.

O bispo de Roma, após receber a doação de Constantino¹³⁰, passou a atribuir a si o privilégio da plenitude de poder entendida como cuidado pastoral das almas, baseando-se em passagens do Evangelho como “*Apascenta minhas ovelhas*”¹³¹ e

¹³⁰ Constantino foi imperador no século IV, de quando deveria datar a suposta doação. No entanto, esse documento foi forjado no século VIII ou IX. E só passou a ser efetivamente usado no século XI. Este imperador, através dessa doação, teria permitido que o bispo de Roma exercesse o poder temporal, cedeu-lhe terras e outros privilégios. Tal bispo, dotado de poder secular teria conferido a seus clérigos dignidades senatoriais; os quais teriam passado a gozar de privilégios indevidos ao clero.

¹³¹ Jo XXI, 17.

“*Dar-te-ei as chaves do reino dos céus*”¹³². O pontífice usava das Escrituras para provar que todos os outros bispos do mundo, por uma disposição divina, estariam subordinados a ele, pelo fato de ser o sucessor de São Pedro, que, sendo o primeiro bispo de Roma, concedera aos seus sucessores, como vigários, seu “poder irrestrito”. Por esse motivo, também, a igreja romana estaria à frente das outras, porque o bispo que a dirigia seria o sucessor de São Pedro¹³³, e ele seria o juiz e o pastor dos demais bispos. Através dessa construção da noção de plenitude de poder os bispos de Roma foram, segundo Marsílio, tomando os poderes seculares para si de forma indevida.

“Tu apenas és o pastor, não somente de todas as ovelhas, mas também de todos os pastores. Perguntarás: Como eu o comprovo? Eu responderei: Mediante as palavras do Senhor...”¹³⁴

Teriam começado, posteriormente, a promulgar certas “leis” (jejuns, abstinência etc.) que inicialmente se aplicavam aos clérigos e foram depois impostas aos leigos. Essas leis, de acordo com o paduano, amedrontavam os devotos com a ameaça da condenação eterna. Naquele mesmo contexto, proclamaram todo clérigo isento das obrigações civis e cada vez mais editaram leis aparentemente conflitantes com as promulgadas pelo conjunto dos cidadãos, provocando assim a divisão da sociedade civil (que cada vez mais se subtraía ao poder do príncipe) e estabelecendo a pluralidade dos governos supremos. Além disso, proclamaram que

¹³² Mt XVI, 19.

¹³³ Na realidade, segundo Marsílio, quem primeiro estivera em Roma fora Paulo, o último apóstolo escolhido. Fora ele que convertera os pagãos e teria sido escolhido bispo pelos seus fiéis; desta forma o pontífice romano deveria ser sucessor de Paulo e não de Pedro. E Roma só se tornara a sede da Igreja porque, apresentando o maior número de fiéis, ali residiam sacerdotes mais experientes que constantemente eram solicitados por outras igrejas.

¹³⁴ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XXIII, §5.

seriam punidas as pessoas que tivessem cometido injúrias contra qualquer membro do clero.

Baseados na teoria da plenitude de poder, os pontífices romanos tentavam inferir, no tempo de Marsílio, que todos os clérigos, reis, príncipes e os indivíduos deveriam estar subordinados à sua jurisdição coerciva. E assim surgia um novo uso da noção de plenitude de poder que era entendida pelo pontífice, de acordo com Marsílio, como “*a autoridade universal e a suprema jurisdição ou o poder coercivo exercido sobre todos os príncipes, povos e bens temporais*”.¹³⁵

Marsílio corroborava seus argumentos usando exemplos históricos – um deles foi dado pelo papa Bonifácio VIII, ao emanar a bula *Clericis Laicos* baseada no decreto de Inocêncio III que afirmava que o clero não deveria pagar taxas impostas pelo legislador sem antes consultar o bispo de Roma. Esse pontífice afirmou pela primeira vez que o rei não tinha qualquer poder sobre o clero e seus bens. E continuava: “*É nosso desejo pôr fim a tais atos ilícitos. Por isso, tendo ouvido nossos irmãos, os cardeais, decretamos, pela autoridade apostólica, que os prelados e as pessoas eclesiásticas... que aos leigos pagarem... sem a prévia autorização desta mesma Sé Apostólica, incorrerão na sentença da excomunhão*”¹³⁶.

Uma vez que Cristo ensinava a Lei Divina através de seus atos, ou seja, de exemplos, ele e Pedro pagaram o imposto de acordo com o que se pode verificar no Evangelho; mesmo Cristo sendo filho de Deus, por apresentar-se na forma humana, estava sujeito à lei temporal, “... *enviou Deus o seu filho, nascido de uma mulher, nascido sob a lei...*”¹³⁷. E por isso pagou aos fiscais; também Pedro não tinha nenhum motivo para isentar-se de tal pagamento, e não se eximiu dessa obrigação.

¹³⁵ Idem. Discurso II, capítulo XXV, §17.

¹³⁶ Bula *Clericis Laicos*. In: TIERNEY, Brian. *The crisis of Church and State 1050-1300*. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press, 1998.

¹³⁷ Gl IV, 4.

Então, da mesma forma, não poderiam estar os outros bispos e presbíteros isentos deste tributo e da jurisdição coerciva dos príncipes.

Marsílio afirmou que, se Cristo tivesse achado inconveniente aos seus sucessores o pagamento de tributos e o controle de seus bens temporais pelos príncipes seculares, teria agido de outra forma, possivelmente não pagando o imposto, diferentemente da passagem acima. O próprio Santo Ambrósio, em sua epístola intitulada “Sobre cessão de basílicas”, afirmou que as terras da igreja pagam tributo e que ninguém nega que o tributo seja devido a César.¹³⁸

Ao dar o exemplo, Cristo esperava que seus sucessores o seguissem e praticassem o bem conforme a Lei, e em momento algum tirava a autoridade dos reis ou permitia que seus seguidores deixassem de observar a lei temporal; ao contrário, dizia que “*é também por isso que pagais impostos, pois os que governam são servidores de Deus*”¹³⁹. Assim, o clero devia pagar os tributos porque os reis, como instrumentos de Deus, lutavam pela pátria, e em troca dos tributos serviam ao reino na sua defesa por serem ministros de Deus. Porque as únicas armas que os padres podiam usar seriam suas lágrimas e, como afirmou Santo Ambrósio, eles não deviam e não podiam resistir de outro modo.¹⁴⁰

Segundo Marsílio, Agostinho afirmava que todos os homens, não importando seu estado e condição social, deviam estar submissos à jurisdição das autoridades seculares e lhes obedecer em tudo que não se opusesse à Lei da Salvação Eterna, especialmente atendo-se às leis humanas e aos bons costumes aprovados.

Uma prova evidente, de acordo com Marsílio de Pádua, de que o clero não cumpria as obrigações civis era demonstrada por Bonifácio VIII ao afirmar, na bula *Clericis Laicos*, que o clero devia desobedecer a seus reis, não pagando as taxas

¹³⁸ Apud MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo XVII, §19.

¹³⁹ Rm XIII, 6.

¹⁴⁰ Apud MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XXVIII, §17.

sob pena de excomunhão. Assim, para o referido pontífice, o rei não possuía autoridade absoluta nos seus reinos, pois o clero devia obediência antes ao bispo de Roma do que ao seu rei.

Bonifácio redigiu uma outra bula intitulada *Unam Sanctam* que teve por motivo a reafirmação da imunidade do clero contra o julgamento do rei e do imperador. Na primeira parte da bula, o pontífice expunha a doutrina da igreja sobre a sua organização e unidade, “*que existe uma só igreja, santa, católica e também apostólica...*”,¹⁴¹ e, como exemplo dessa unidade, afirmava que a túnica do senhor não fôra rasgada e sim sorteada a fim de manter-se inteira, una; e afirmava que fora desta Igreja não existia salvação.

O fato de Bonifácio VIII afirmar em sua bula *Unam sanctam* que “... o vigário de Cristo, Pedro, e o sucessor de Pedro...” tinham a missão de apascentar as ovelhas de Cristo, era para Marsílio, uma forma de afirmação da sua posição de beneficiário da plenitude do poder de Cristo. No entanto, Marsílio afirmou que os verdadeiros sucessores de Cristo eram os sacerdotes em geral e não os pontífices romanos, e que eles sim possuíam o poder das chaves, não a plenitude de poder. Jesus, primeiro, instituiu os apóstolos como seus sucessores imediatos e depois todos os outros padres através do ministério dos apóstolos e da cooperação de todos os que vieram a sucedê-los nessa missão.

¹⁴¹Bula *Unam Sanctam*. In: TIERNEY, Brian. *The crisis of Church and State 1050-1300*. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press: 1998.

“... através da ministração do Batismo, que Cristo ordenou aos Apóstolos fazer, **deu-lhes igualmente** a competência para ministrar os outros sacramentos que Ele instituiu para a salvação eterna, dentre eles, o da Penitência...”¹⁴²

O sacerdócio era, para o paduano, uma determinada disposição da alma, de caráter impresso por Deus nos homens. Cristo, como sacerdote, exercera o ministério da eucaristia e tivera como sucessores imediatos os apóstolos e depois todos os outros padres que receberam a mesma autoridade de Deus através do ritual da imposição das mãos; então, quem quer que fosse não possuía maior autoridade do que os demais sacerdotes, a não ser que a recebesse por uma delegação humana através do conjunto dos cidadãos.

Sendo assim, Pedro não devia ser visto como o único vigário de Cristo, e o pontífice romano não era seu sucessor – para Marsílio não existiam vigários de Cristo, e sim apenas sucessores. Na Igreja primitiva não havia diferença entre bispo e presbítero, e todos eram sucessores de todos os apóstolos.

No entanto, com as conversões, o número de sacerdotes aumentou e foi necessário que houvesse alguém para organizá-los a fim de evitar que agissem movidos apenas por suas paixões; numa eleição, passou-se a escolher alguém que supervisionasse não somente os fiéis, mas também os demais sacerdotes. Esse supervisor passou a ser chamado de bispo e, no entanto, essa eleição não lhe acrescentava nenhum mérito ou autoridade sacerdotal maior que aqueles dos outros padres, mas apenas um certo poder de organização interna do templo de Deus. Era um poder meramente humano.

¹⁴² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo VI, §2.

“É por esse motivo que os ministros deste e dos outros sacramentos são os padres, na condição de **sucessores** de Cristo, a quem, na pessoa de Pedro **e dos demais Apóstolos**, foi transmitido o poder das chaves ou o poder de ministrar o sacramento da Penitência...”.¹⁴³

Neste trecho do *Defensor pacis*, pode-se verificar que todos os Apóstolos receberam de Cristo a mesma competência para ministrar os sacramentos e o poder das chaves, o que causaria problemas na teoria eclesiástica da supremacia de Pedro perante os outros Apóstolos. Porque se Pedro não era o sucessor de Cristo e seu único vigário, os sucessores de Pedro não eram beneficiários da sua plenitude de poder; então os pontífices romanos não tinham autoridade sobre nenhuma pessoa, o que tornava o poder que afirmavam ter injusto e abusivo. No entanto, de acordo com Marsílio, alguns pontífices buscavam fundamento para seu ‘poder’.

Bonifácio VIII afirmava que na Igreja e em poder dela existiam duas espadas: a “espiritual” e a “temporal”. A palavra “espiritual” devia ser entendida como algo relativo e pertencente ao espírito, que se referia à Lei Divina, sua doutrina e ensinamentos. Já a palavra “temporal” se referia às coisas corpóreas que existiam sob o poder do ser humano para seu uso e satisfação de suas necessidades neste mundo, na vida presente e não celestial. Dessa forma Bonifácio tentava legitimar a posse do poder temporal do imperador pelo papado, afirmando que aquele poder do imperador estava submetido à esfera espiritual.

¹⁴³ Idem. Discurso II, capítulo VI, §3.

O bispo de Roma declarava que a espada temporal fôra delegada aos reis e príncipes por Deus e pela igreja¹⁴⁴, e deveria ser usada em defesa dessa, e que os atos dos governantes seriam vigiados e controlados pelo sacerdote. E continuou “... *convém que uma espada esteja sob a outra, que a autoridade temporal esteja sujeita a espiritual... com tanto maior evidência, que qualquer poder espiritual se avanteja em dignidade e nobreza sobre qualquer poder terreno, quanto as coisas espirituais sobrepujam as temporais*”.¹⁴⁵

O papado apresentou-se como superior ao império. Havia uma hierarquia de poder em que o espiritual era sempre superior ao temporal. Bonifácio VIII considerava-se com autoridade e obrigação para julgar o poder secular quando este não fosse bom; dessa forma, o poder terreno era submisso à vontade do poder espiritual. E garantia sua hegemonia afirmando que apenas Deus podia julgar o poder espiritual supremo (que era representado pelo Pontífice Romano). Para Marsílio isso significava que o poder temporal estava submetido ao poder arbitrário que os bispos de Roma exerciam. A existência de dois poderes, temporal e espiritual, no mesmo reino ou cidade, não era boa para a multidão, pois, como afirmava o paduano, eles se prejudicavam e confundiam os súditos.

Na realidade, de acordo com Marsílio de Pádua, o pontífice não queria “dividir” o poder com o rei ou o imperador, e sim tomá-lo para si, o que ia de encontro à Lei Divina e aos ensinamentos de Cristo. Mas os pontífices insistiam em

¹⁴⁴ De acordo com a teoria do poder descendente Deus delegava poder diretamente ao bispo de Roma, para que este o delegasse aos reis e imperadores, dado que todo poder vem de Deus para esse bispo. Ver ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y política en la edad media*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1971.

¹⁴⁵ Bula *Unam Sanctam*. In: TIERNEY, Brian. *The crisis of Church and State 1050 -1300*.

usurpar o poder temporal, e o paduano mostrava que também São Bernardo os questionava sobre a grandeza do poder espiritual perante o temporal¹⁴⁶.

Paulo ensinara que a pessoa que tem a obrigação de lutar pela causa de Deus, administrando os assuntos espirituais, devia evitar exercer cargos seculares como governo ou julgamento coercivo dos atos contenciosos. Esse tinha de ser o comportamento dos presbíteros ou padres, que deviam fundar sua preeminência no amor, não no terror, como mostram as Escrituras; no entanto, de acordo com o paduano, isso não ocorria¹⁴⁷.

Além disso, os pontífices romanos se esqueciam de que Cristo fôra julgado por um juiz temporal. E se até Jesus fôra julgado e condenado pelo juiz detentor do poder coercivo, o clero e principalmente o pontífice romano, um mero mortal e pecador, e seus bens também haveriam de sê-lo.

“Os príncipes deste mundo existem para dominar aqueles que são seus subordinados, e para reduzi-los a servidão e despojá-los e se servir deles até a morte, em seu próprio interesse e glória. Quanto aos príncipes da Igreja, estes existem para servir os seus súditos e lhes propiciar tudo o que receberam de Cristo, a tal ponto que devem negligenciar os interesses pessoais e dedicar-se aos seus súditos e não podem se eximir de morrer para a salvação de seus subalternos”.¹⁴⁸

O clero não devia governar, pois os sacerdotes não eram senhores temporais, e na condição de sucessores de Cristo deviam antes ser o exemplo para o rebanho, assim como fez Paulo ao recusar-se a ser julgado pelos sacerdotes, afirmando que

¹⁴⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo V, §1.

¹⁴⁷ Ver 1Cor VI, 4; 2Tm II, 4; 1Rm XIII, 1-7.

¹⁴⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo IV, §13.

deveria comparecer ao tribunal de César e lá ser julgado por este ser o local apropriado para julgamentos¹⁴⁹.

Portanto, o clero não deveria e não poderia julgar ninguém sob o aspecto temporal. No entanto, o sacerdote também era juiz, no âmbito espiritual, através do poder das chaves. Deus absolvía ou punia os pecadores por seus pecados, os padres recebiam o pecador de Deus já redimido e o reconciliava com a igreja – esse era o seu poder, o de ligar e desligar os pecados dos homens no céu – o poder das chaves. Também não podiam excomungar ninguém, pois o julgamento feito pela totalidade dos fiéis, ao qual sempre se tinha de recorrer, era mais seguro e estava isento de qualquer suspeita, do que um outro efetuado apenas pelo arbítrio de um sacerdote ou somente pela corporação dos mesmos; apenas a sentença deveria ser proferida por ele, o que não lhe dava nenhum direito de governar. Como afirma Marsílio, o sacerdote era um juiz e, assim como o médico, possuía autoridade para ensinar e para agir, mas não exercia nenhum poder coercivo sobre ninguém.

Esse fato era comprovado pelo julgamento de hereges e de outros infiéis, como os malfeitores, que deviam ser punidos exclusivamente pelo legislador humano, não competindo a nenhum bispo ou sacerdote essa autoridade coerciva. Ao interferir nessa obrigação do legislador, o bispo de Roma o impedia de exercer a ação adequada para conservar a tranqüilidade e a paz da cidade ou do reino.

Dessa forma, todos os presbíteros ou bispos que violassem a lei humana teriam de ser punidos pelo príncipe de acordo com o seu delito, porém não deveriam sê-lo do mesmo modo que os leigos, mas ainda mais severamente porque pecam mais grave e vergonhosamente, dado que tinham a obrigação de conhecer mais profundamente as leis e os ensinamentos, o que devia e o que não devia ser feito,

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*. Capítulo V, §9.

podendo assim fazer uma escolha melhor. Marsílio considerava que era pior o pecado daquele que ensinava do que aquele que é ensinado, por isso merecia com razão um castigo proporcionalmente maior¹⁵⁰.

Com isso Marsílio refutou os argumentos papais relativos à imunidade do clero, afirmando que “... *cabe ao legislador ou àquela ou àquelas pessoas indicadas por ele... o mister de julgar o príncipe delinqüente, face aos seus deméritos ou à violação da lei, e ordenar a execução de qualquer medida punitiva contra ele*”.¹⁵¹ Assim, quem tinha o poder de estabelecer o governante e se necessário destituí-lo do poder era o legislador humano, pois tinha competência para fazer tais escolhas para o bem comum da cidade, e não o bispo de Roma, que buscava seu próprio bem.

Bonifácio VIII concluiu a bula afirmando que todos os príncipes do mundo, comunidades e pessoas particulares deveriam estar subordinadas à jurisdição coerciva do pontífice romano, embora naquela ocasião tal bispo se preparasse para agir unicamente contra o príncipe Filipe o Belo e seus súditos, instigando contra ele outros reis e povos cristãos que conseguira reunir.

Assim, ao contrariar os ensinamentos das Escrituras desejando o poder temporal e ao tomar para si a plenitude de poder, Marsílio de Pádua concluiu que o bispo de Roma encontrava-se destituído do próprio poder espiritual: “*Fica, portanto, evidente, conforme o que acabamos de expor, que, em razão da plenitude de poder do bispo de Roma, o Corpo Místico da Igreja está integralmente corrompido e muito próximo da destruição em sua substância ou em seus principais membros*”¹⁵². Por isso, segundo o paduano, o único que poderia deter o poder papal era o imperador.

¹⁵⁰ Idem. Discurso II, capítulo VIII, §7.

¹⁵¹ Idem. Discurso II, capítulo XVIII, §3.

¹⁵² Idem. Discurso I, capítulo XXIV, §12.

1.3. O conceito de história em Marsílio de Pádua

Ao longo da Idade Média, desenvolveu-se uma nova concepção hegemônica de história: o processo histórico não seria criado a partir de ações humanas, mas de desígnios divinos. O homem não seria o principal agente histórico, mas sim Deus que conduziria a vontade humana para um determinado resultado.

Segundo Collingwood foi também com os medievais¹⁵³ que surgiu a idéia de dividir a história em épocas ou períodos tendo como marco central o nascimento de Cristo. Os acontecimentos eram registrados de forma a deixar claro que no centro estava o nascimento de Cristo e que tudo ocorria ao seu redor e por sua causa¹⁵⁴; a esse conjunto de formulações deu-se o nome de cristocentrismo. É importante ressaltar que essa tradição estabeleceu-se com Agostinho¹⁵⁵, a partir da sua teoria histórica.

Um outro dado relevante encontrado nas obras dos medievais¹⁵⁶ consistiu em recorrer aos relatos históricos (recentes ou antigos) para demonstrar que os seus adversários estavam errados quanto à teoria, à posição e à verdade que pretendiam defender. Esse discurso foi longa e exaustivamente explorado pelo papado medieval, dos séculos XIII e XIV, que pretendia governar toda a sociedade cristã da época.¹⁵⁷

“... convém que uma espada esteja sob a outra, que a autoridade temporal esteja sujeita a espiritual... com tanto maior evidência, que qualquer poder espiritual se avanteja em dignidade e nobreza sobre qualquer poder terreno, quanto as coisas

¹⁵³ A exemplo de Joaquim de Fiore, Boaventura, Pedro de João Olivi, entre os séculos XII e XIII.

¹⁵⁴ COLLINGWOOD. R. G. *A idéia de história*. Lisboa: Editora Presença, 2001, p.113.

¹⁵⁵ Agostinho é o iniciador da tradição com base nos clássicos.

¹⁵⁶ Dante Alighieri, Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham.

¹⁵⁷ COLLINGWOOD. R. G. *A idéia de história*.

espirituais sobrepujam as temporais... Portanto, se o poder terreno se desvia, será julgado pelo espiritual; se erra o poder espiritual menor, será julgado pelo que lhe é superior; mas se é o poder supremo que erra, só poderá ser julgado por Deus, não pelo homem”.¹⁵⁸

Contudo, Marsílio de Pádua corroborou seus argumentos por meio da utilização de exemplos históricos, a saber, as mesmas fontes históricas utilizadas pelo papado. Dessa forma, para combater o uso que o pontífice romano faz da história, Marsílio precisava desenvolver novos instrumentos de análise. Para ele, a história, assim como a política, tinham um fim prático: o viver bem (finalidade humana).

A história não era uma verdade demonstrável, mas sim uma narrativa de fatos que pessoas viram e testemunharam. Segundo Floriano Jonas César a crítica histórica do paduano visava mais ao cronista do que ao escrito, pois Marsílio não perdia de vista o historiador por trás da História¹⁵⁹. Era justamente a autoridade desses testemunhos que Marsílio discutiu ao considerar também a opinião do escritor sobre o acontecimento narrado. Esse fato pode ser comprovado pela análise que o paduano faz de Bonifácio VIII e suas decretais, principalmente a bula *Unam sanctam*, a qual contrariou todos os princípios, posteriormente defendidos no *Defensor pacis*, da supremacia do poder temporal. Marsílio fez inúmeras referências ao papa Bonifácio VIII para, historicamente, provar suas teses de usurpação do poder temporal pelo papado.

¹⁵⁸ Bula *Unam Sanctam*. In: TIERNEY, Brian. *The crisis of Church and State 1050-1300*.

¹⁵⁹ CÉSAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 2000.

De acordo com o paduano, o papado engendrou os fatos históricos para que parecesse que as mudanças ocorreram por desígnio de Deus. Esses desígnios eram ‘transmitidos’ aos fiéis pelo clero, que omitia as causas seculares e narrava os acontecimentos de forma equivocada. Em sua obra mais histórica, o *De Translatione Imperii*, Marsílio afirmou ter a intenção de criticar cuidadosamente e corrigir os erros da obra de Landolfo Colona, *Translação da sé imperial*, pois divergia da sua opinião, principalmente, porque a mesma lesava, segundo o paduano, os direitos do Império sem apresentar uma comprovação suficiente. Para tanto, afirmou recorrer às crônicas e histórias conhecidas a fim de narrar a história do Império, em que os reis e príncipes eram os principais personagens¹⁶⁰.

Assim, já que se utilizava das mesmas fontes que o papado, tomou por critério de análise a crítica histórica, mudando os conceitos pelos quais a história podia ser lida, e retomando, de maneira distinta, a tradição¹⁶¹ da história da filosofia, ao separar a filosofia da teologia. Do ponto de vista histórico, explicitou as diferentes maneiras de se verem os fatos narrados e, através da sua teoria política, fez críticas à teoria do papado e produziu novos conceitos.

A contribuição historiográfica de Marsílio está no tipo de leitura e na análise que fez sobre os fatos históricos, o que o diferencia mais uma vez de seus contemporâneos, bem como da idéia de história como manifestação da vontade de

¹⁶⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Sobre a Translação do Império*. In: *Veritas*, v.43, nº 3, Porto Alegre: 1998. Capítulo Primeiro, p. 704.

¹⁶¹ Com o nome de *patrística* entende-se o período do pensamento cristão que se seguiu à época neotestamentária, e chegou até ao começo da Escolástica. Este período da cultura cristã foi designado com esse nome, pois representou o pensamento dos Padres da Igreja, que foram os construtores da teologia católica, guias, mestres da doutrina cristã. Portanto, se a *patrística* interessa sumamente à história do dogma, interessa assaz menos à história, em que terá importância fundamental a Escolástica. Esta representou o último período do pensamento cristão, que vai do começo do século IX até o fim do século XVI, isto é, da constituição do sacro romano império bárbaro, ao fim da Idade Média. Este período do pensamento cristão se designou com o nome de *escolástica*, em que a filosofia era ensinada nas escolas da época. As matérias ensinadas nas escolas medievais eram representadas pelas chamadas artes liberais, divididas em trívio - gramática, retórica, dialética - e quadrívio - aritmética, geometria, astronomia, música. A *escolástica* surgiu, historicamente, do especial desenvolvimento da dialética.

Deus, o que o levou a abandonar o providencialismo divino. Um outro aspecto era que, para Marsílio, a história da humanidade resultava exclusivamente da ação dos homens, bons ou maus, não estando presente, em suas ações, a marca da Providência divina, ou seja, o processo histórico é concebido como puramente humano.

Por esse motivo, podemos chamar a concepção de história de Marsílio de “história secularizada”, pois buscou separar as interpretações religiosas das temporais, demonstrando que a história era uma narrativa de fatos, mas que a autoridade dos testemunhos era discutível. Assim, segundo José Antônio de C. R. de Souza, ao explicar o processo histórico através de fatores simplesmente humanos, Marsílio dessacralizou a História, antecipando-se no tempo ao propor uma análise interpretativa dos fatores históricos que só tornou-se usual na Idade Contemporânea¹⁶².

Segundo César, a história, na obra de Marsílio de Pádua, tinha o propósito de revelar a origem da causa singular da discórdia, de denunciar o pontífice romano e seus teóricos¹⁶³. O paduano não estava preocupado em descobrir novos eventos ou formular uma teoria da história. Ele pretendia, antes, provar, através da sua nova leitura histórica por meio de testemunhos, que a visão papal estava equivocada.

Assim, pode-se afirmar que Marsílio de Pádua não foi um autor estrutural, como foi Santo Agostinho, mas sim um autor conjuntural, tal como seu contemporâneo Guilherme de Ockham (1285-1347), e por isso não formulou uma teoria da história. Em contrapartida, o paduano deixou claro que seu conceito de

¹⁶² SOUZA, José Antonio de C. R. “Scientia historica e philosophia política no tratado sobre a translação do império de Marsílio de Pádua”. In: *Veritas*, v. 43, nº 3, Porto Alegre: 1998. p. 653.

¹⁶³ CÉSAR, Floriano Jonas. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 2000, p. 96.

história devia ser utilizado com uma finalidade política, prática, a saber, para corroborar, com maior força, seus argumentos em defesa do poder temporal.

Capítulo III

Papado *versus* Império na obra de Marsílio de Pádua: o caminho para a constituição do Estado laico e soberano

1. Da idéia de governo

O *Defensor pacis* (1324) foi escrito por Marsílio de Pádua para o duque e então imperador Luís da Baviera para que este “desmascarasse” o papa João XXII através de sua força e importância política. Para tanto, Marsílio fez uma análise da trajetória histórica do papado e suas estratégias na ampliação do poder espiritual para o temporal.

O paduano afirmou que os conflitos entre o papado e o império causavam instabilidade social e desviavam o reino do fim último das suas ações e do bem mais querido pelo ser humano: usufruir da felicidade social.

Para comprovar seus argumentos, no primeiro discurso daquela obra, Marsílio de Pádua apresentou suas idéias políticas e, procurando evitar equívocos entre os termos, iniciou sua exposição definindo a palavra reino, por meio de quatro conceitos¹⁶⁴, mas escolheu o último significado para melhor auxiliar nos problemas em estudo.

¹⁶⁴ No primeiro sentido, Marsílio, afirmou que reino inclui em si muitas cidades ou províncias unidas sob um mesmo regime. Num segundo sentido reino designa um certo tipo de constituição ou regime político misto que Aristóteles chamou de monarquia temperada. O terceiro sentido, segundo o paduano, seria a combinação dos dois anteriores.

“A quarta acepção de reino designa algo de comum a toda espécie de regime misto que se aplica a uma ou a muitas cidades”.¹⁶⁵

1.1. Dos regimes políticos

Para compreender melhor essa definição, é necessário explicitar o que Marsílio considerava regime político e o que entendia por regime ou governo misto. O paduano afirmou que havia duas espécies de governo ou regime político, a saber, o temperado e o corrompido. O governo temperado era aquele em que o príncipe governava para o bem comum, de acordo com a vontade dos súditos. O governo corrompido era aquele que possuía as características contrárias ao anterior, a saber, constituía-se em um poder de caráter privado e visava à consecução dos interesses particulares daquele que governava ou daqueles a quem o mesmo, arbitrariamente, desejava favorecer. Cada um deles dividia-se em três espécies: monarquia real, aristocracia e república para o governo temperado; e monarquia tirânica, oligarquia e democracia para o governo corrompido.

Então, apontou que a melhor espécie de governo seria o temperado, e dentre eles, o mais perfeito era a monarquia real eletiva. Segundo Marsílio, Aristóteles afirmou haver cinco meios pelos quais se estabelecia a monarquia real: a) escolhia-se alguém para exercer a função determinada de monarca, conforme o regime da comunidade, por exemplo, pelo comando do exército, ou hereditariamente, ou apenas enquanto a pessoa viver. Tal pessoa em tempo de paz não poderia se envolver com questões judiciais, mas quando em campanha, tinha o direito de punir com a morte os transgressores da ordem; b) seria o regime através do qual

¹⁶⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo II, §2.

governavam certos monarcas asiáticos, cujo poder receberam de seus antecessores, mediante o direito de sucessão hereditária, de conformidade com a lei daquela região. Entretanto, reinavam para seu próprio interesse, sem levar em consideração o bem da coletividade. De certa forma esse regime era também tirânico porque suas leis visavam o interesse do monarca, não do bem comum; c) o terceiro modo de uma monarquia real seria aquela cujo primeiro a reinar fôra eleito para o cargo, de modo que ele não o exercera por força do direito de sucessão paterna ou hereditária, mas de acordo com uma lei que não tinha em vista o bem comum, mas sim o do monarca. Aristóteles a classificou como tirania eletiva; d) o quarto modo seria aquele cujo monarca fôra instituído através de uma eleição, com direito a sucessão hereditária, e deveria governar de acordo com as leis que destinariam-se integralmente ao bem comum. Esse modo era o utilizado nos tempos heróicos, segundo o Filósofo; e finalmente, e) o quinto modo seria aquele em que o príncipe fôra estabelecido como senhor de todos os que integram a comunidade. Ele dispunha dos súditos e de seus bens e ainda dos bens reais da maneira que melhor lhe conviesse.

A diferença entre a monarquia real eletiva e a não eletiva encontrava-se na consciência política dos súditos; o ser humano muitas vezes não escolhe o melhor por não estar preparado a aceitá-lo, mas, afirmou o paduano, estará apto a fazê-lo na medida em que for educado para tanto. Por isso, no caso da monarquia não eletiva, os soberanos governavam súditos menos conscientes dos seus direitos e, por isso, seus governantes faziam leis e concediam comandos que visavam primeiramente a seu próprio bem, como ocorrera nas comunidades bárbaras. Já no caso da monarquia eletiva, o monarca governava antes em favor dos súditos e suas leis, e os comandos visavam ao bem comum.

A monarquia real, como já afirmamos, era considerada pelo paduano a forma de governo mais perfeita e era considerada pelos medievalistas uma forma de governo misto. Então, um monarca ou rei era instituído como tal, mediante a eleição dos súditos ou cidadãos, podendo, em alguns casos¹⁶⁶, governar sem ter ocorrido nenhuma eleição. Esse tipo de monarquia foi escolhido por Marsílio como o melhor, pois visava o bem comum dos cidadãos: o soberano deveria respeitar a vontade dos súditos, bem como elaborar leis que propiciassem o alcance desse bem comum. É importante ressaltar que, para ele, a eleição seria o procedimento mais adequado para se estabelecer qualquer forma de governo, de acordo também, com a opinião de Aristóteles.

1.2. Da lei

Depois de explicitar qual a melhor forma de governo e como este devia ser estabelecido, Marsílio retomou a idéia de que o governo civil devia regular os atos civis dos cidadãos, mas que isso tinha que ser feito de acordo com uma regra, uma lei.

A fim de evitar confusões conceituais, da mesma maneira que fez com outros conceitos, o paduano discorreu sobre os significados da palavra lei¹⁶⁷. Utilizou-se em sua obra do sentido que julgara ser o mais usual, assim, num quarto sentido, desvinculado de significados religiosos, o conceito de lei indicava a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que era útil e justo para a cidade neste

¹⁶⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo IX, §5.

¹⁶⁷ Idem. Capítulo X, §3.

mundo¹⁶⁸, era ainda “*um princípio que procede duma certa prudência e da inteligência política*”¹⁶⁹.

A lei existia para que os julgamentos civis fossem realizados corretamente e preservados das falhas dos atos humanos e de suas paixões. Sendo assim, seu primeiro objetivo era contribuir para o bem comum e para o que era justo e útil na cidade. O segundo objetivo consistia em assegurar a estabilidade governamental, principalmente em regimes de sucessão hereditária, pois um julgamento podia ser prejudicado em razão da ignorância dos juízes. A lei era considerada, por Marsílio, a razão isenta de toda paixão¹⁷⁰ e, por isso, assegurava a justiça nos julgamentos.

Walter Ullmann, um importante estudioso de Marsílio, afirmou que a lei era feita, não concedida, e para tornar-se lei precisava adquirir um caráter coercivo. Para Marsílio, a lei originava-se na comunidade dos cidadãos. E apenas a escolha ou vontade do povo externada no seio de sua assembléia geral era capaz de dar às leis seu caráter coercivo. Portanto cabia ao conjunto dos cidadãos a autoridade para legislar ou estabelecer leis.

Diferentemente de seus contemporâneos Marsílio acreditava que a lei não poderia ser feita exclusivamente por uma só pessoa ou por um único grupo específico, mesmo que competente, porque tal pessoa ou grupo não poderia imaginar e conservar na memória todos os atos civis determinados na lei, ou ainda, sendo o indivíduo ou o grupo levados pela ignorância ou malícia, poderiam criar uma lei iníqua, ou simplesmente errar.

Nota-se aqui mais uma forte influência aristotélica. A lei, da mesma maneira que a sabedoria, era elaborada e adquirida pela experiência, que somente poderia dar-se com o passar do tempo. Era necessário o estudo, bem como a vivência, que

¹⁶⁸ Idem. *Ibidem*.

¹⁶⁹ Idem. Discurso I, capítulo X, §4.

¹⁷⁰ Idem. Discurso I, capítulo XI, §4

a idade trazia. Marsílio aplicou essa forma de argumentação em outras partes do *Defensor pacis*. Ele acreditava que sua obra era uma espécie de continuação da obra de Aristóteles, ao afirmar, por exemplo, que existia uma causa não conhecida pelo “grande filósofo”.

“Portanto, foi através do auxílio mútuo que os homens, acrescentando às invenções mais antigas as descobertas mais recentes, conseguiram que todas as artes e ciências atingissem a perfeição. Aristóteles, referindo-se à descoberta da música, uma vez mais afirma a mesmíssima coisa naquele livro antes citado, ao declarar o seguinte: se Timóteo não tivesse existido, não possuiríamos muitas melodias, e, sem Frínico, Timóteo não teria existido, quer dizer, Timóteo não teria alcançado a perfeição na arte da melodia, caso não tivesse aproveitado o que Frínico descobriu anteriormente”.¹⁷¹

Para o paduano, as leis deviam ser elaboradas a partir da experiência e da constatação dos fatos pelo conjunto dos cidadãos. Então, o que os primeiros legisladores estabeleceram era algo incerto e limitado, necessitando, posteriormente, do aperfeiçoamento elaborado pelas gerações seguintes. Por isso, afirmou pela experiência que muitas leis, de diferentes épocas, sofreram adição, supressão ou foram totalmente reformuladas.¹⁷²

A fim de resolver essa questão, estabeleceu que era o conjunto dos cidadãos quem deveria conceber as leis. Marsílio afirmava que deveria ser assim, pois um maior número de pessoas teria condições de apontar com mais exatidão uma falha em uma proposição legal a ser estabelecida do que qualquer um de seus grupos

¹⁷¹ Idem. Discurso I, capítulo XI, §3.

¹⁷² Idem. *Ibidem*.

sociais separadamente. Para ele, a real utilidade da lei seria melhor percebida pela totalidade dos indivíduos, dado que ninguém, conscientemente, desejaria prejudicar-se.

“... a lei é um olho constituído por inúmeros olhos”.¹⁷³

Marsílio acreditava que uma lei seria melhor cumprida por qualquer um dos cidadãos se esses julgassem que a impuseram a si mesmos: seria esse o caso da lei promulgada mediante consulta e recomendação feita pelo conjunto global dos cidadãos¹⁷⁴. Assim, uma lei promulgada mediante a consulta ou o consenso de toda a multidão, ainda que uma lei de menor importância seria observada e suportada mais facilmente por qualquer cidadão, uma vez que, nesta circunstância, cada um deles teria a impressão de que a estabeleceu para si mesmo e, por isso, não poderia reclamar, e a suportaria com “espírito mais condescendente”.¹⁷⁵

No entanto, o paduano afirmou que seria útil que o conjunto dos cidadãos confiasse a homens prudentes e experientes na procura, descoberta e elaboração das regras, futuras leis ou estatutos relativos ao que seria justo e útil à cidade, e também a reflexão a respeito do que lhes seria nocivo e acerca das responsabilidades comuns a todos¹⁷⁶. Assim sendo, cada um dos grupos sociais existentes na cidade deveriam escolher alguns cidadãos para participar da elaboração das leis, ou todos os cidadãos reunidos em conjunto escolheriam as pessoas mais aptas a executar tais tarefas. Para o autor do *Defensor pacis*, esta era

¹⁷³ Idem. *Ibidem*.

¹⁷⁴ Idem. Capítulo XII, §6.

¹⁷⁵ Idem. *Ibidem*.

¹⁷⁶ Idem. Capítulo XIII, §8.

a maneira mais correta e útil para se legislar sem causar prejuízos ao resto da multidão, principalmente aos menos esclarecidos.

Pode-se colocar aqui uma importante questão: qual era então a função dos cidadãos menos esclarecidos, já que os “legisladores” eram os homens mais sábios e prudentes e responsáveis pela formulação das leis?

Tais regras, que, se aprovadas, constituir-se-iam em futuras leis, ao serem formuladas, deveriam ser apresentadas à totalidade dos cidadãos reunidos para que, dessa maneira, aprovassem ou recusassem, acrescentasse ou suprimisse, modificasse ou ainda rejeitasse totalmente¹⁷⁷ o que lhes tivesse sido apresentado, de modo que a lei viesse a ser estabelecida com mais proveito. Dessa forma, todos os cidadãos participariam sem causar prejuízo ao resto da multidão. Os menos instruídos não formulariam as leis, mas ajudariam a formatá-la e, se necessário, as corrigiriam. Somente após essa aprovação, as regras tornar-se-iam leis e teriam a capacidade de impor pena ou castigo civil aos seus transgressores.

Ao compreender como uma lei deveria ser estabelecida, para o paduano, nota-se claramente sua idéia da origem do poder civil e sua preocupação em respeitar e manter a autoridade do conjunto dos cidadãos. A lei deveria ser de autoria desse conjunto para que, quando delegassem seu poder a um governante, o mesmo não agisse de maneira individualista, pois seu poder estaria limitado pela lei. Assim, já que o viver bem era uma necessidade humana, deveria ser garantida por lei para que se cumprissem as exigências da natureza.

1.3. Da origem e da natureza do poder

¹⁷⁷ Idem. *Ibidem*.

A constatação preliminar de Marsílio era de que a cidade terrestre era uma realidade e estava organizada; agrupava homens que tinham necessidade uns dos outros e que queriam reunir os meios que individualmente lhes faltariam para viver de maneira satisfatória e colocá-las em comum. Não se tratava de uma comunidade de aspirações morais, mas de interesses materiais, sendo que o governo tinha por função arbitrar as vontades diversas. Portanto, sua organização não estava estabelecida sobre fundamentos metafísicos ou teológicos, agregada a um sistema mais vasto; tratava-se, antes, de um organismo humano, inerente à natureza dos homens vivendo em sociedade – gregários por excelência. Tratava-se de uma concepção que, ao dessacralizar completamente o poder, rompia com a tradição teológica.

Assim, todo poder era de origem humana, sendo que seu depositário não dispunha dele por princípios naturais; na realidade, toda autoridade era constituída: ela dependia do legislador e era legítima na medida em que agia conforme as regras impostas por ele. O legislador era a comunidade: só ele tinha o poder necessário para impor a aplicação de uma lei. O príncipe cumpria, portanto, seu ofício somente em nome da comunidade (*populus*).

No entanto, o homem não buscava somente as vantagens materiais que o governo lhe garantia; buscava realizar também, plenamente, seu ideal espiritual. A partir daí, passava a abordar o problema das relações entre os dois poderes. As vias temporal e espiritual eram distintas, e só coexistiam no interior do indivíduo. A vida espiritual só podia desenvolver-se na tranquilidade – a paz – que era a finalidade fundamental do governo. A paz não era de essência teológica ou metafísica, mas antes, garantida pela justiça que só podia ser mantida pela ordem humana –

temporal. A paz era, portanto, uma necessidade do governo e uma condição necessária e suficiente para a vida espiritual de cada um.

Quanto à igreja, ela consistia apenas no conjunto dos fiéis que criavam e invocavam o nome de Cristo. Encontravam-se repartidos entre os diversos reinos. De início, consistiam numa sociedade informal – alusão ao cristianismo primitivo –, que só tomava corpo no interior do reino e graças a ele. Eram as ovelhas que faziam o rebanho, não o pastor: o ministério sacerdotal era estabelecido a partir de duas iniciativas: uma carismática, pertencente a um padre que confere o sacramento a outro padre; outra efetiva e temporal, que consistia em designar ao padre o espaço e a comunidade aos quais ele levaria seu serviço, e pertencia ao legislador, ao governo, que lhes instituía em uma diocese ou paróquia. Dessa forma, negava-se à igreja o estatuto de instituição.

Assim como o reino, a igreja era uma sociedade de origem humana, e aqui introduziam-se suas alusões ao conflito igreja *versus* Império. Marsílio refutava a doutrina hiocrática, que pretendia atribuir a plenitude dos poderes ao bispo de Roma. Assim, o poder de ligar e desligar instituía somente o sacramento da penitência, no qual o padre era só uma testemunha, não exercia o poder, pois Deus perdoava os pecados. Lembra, ainda, que as palavras de Jesus eram dirigidas a todos os apóstolos, e não só a Pedro. Aquelas palavras expressas pessoalmente a Pedro representavam uma maneira de individualizar os conselhos e promessas. Relembrava, sobretudo, que a Igreja primitiva jamais reconheceu a primazia de Roma. Portanto, o pontífice romano não possuía nenhuma autoridade particular, tendo um caráter sacerdotal que não lhe conferia nenhum poder próprio. A igreja não possuía e, portanto, não exercia nenhuma supremacia, sendo o reino independente – a premissa para a autonomia. A lei divina não podia oprimir, pois ela

possuía apenas um valor indicativo; por outro lado, a lei civil impunha-se pela força e não se podia desobedecê-la – o ofício coercitivo – cuja evolução terminológica seria o “monopólio da violência”, só era detido pelo poder público. Assim, negava-se ao espiritual o estatuto de poder.

Ninguém tinha a capacidade de substituir o governo: com isso, rejeitavam-se as premissas da *ratione peccati* e *casualiter*, motivos alegados pela eclesiologia que justificava, no século XIII, as intervenções “ocasionais” dos Inocências¹⁷⁸ nas questões temporais. O segundo traço do poder laico era o fato de deter a supremacia indivisa, já que a sociedade civil era uma, e o espiritual, uma parte dela – concepção que se encontra, também, na origem da noção de soberania expressa por Bodin¹⁷⁹. Não havia, portanto, dualismo: todos os fiéis do Cristo deviam submeter-se aos príncipes do século – *reductio ad unum* em proveito do reino, porém destituída dos argumentos cesaropapistas tradicionais sobre a missão religiosa confiada por Deus a ele. Tratava-se, por quase todos os seus contornos, de um pensamento novo: aquele da noção de reino com origem própria, fins particulares e autonomia absoluta.

2. Da formação das sociedades civis

Para que a cidade vivesse na tranquilidade, era necessário, também, que os grupos sociais tivessem condições de executar as tarefas que lhes competiam, e

¹⁷⁸ Trata-se dos pontífices Inocêncio III (1198-1216) e Inocêncio IV (1243-1254), bem como dos pontífices que ocuparam a sede romana entre eles, que exerceram, no contexto do século XIII, uma preeminência compatível com aquilo que alguns autores denominam “monarquia papal”.

¹⁷⁹ Assim, para Bodin, a república pode ser entendida como a união do conjunto de famílias e colegiados sob uma mesma autoridade, um poder soberano. Quando a soberania está dividida, perde-se a unidade de comando e conseqüentemente a estabilidade. Por isso Bodin afirma que o regime político misto não é possível, não se pode ter um conjunto dos cidadãos que faz as leis e um governante que as execute.

tudo o que ia contra a tranqüilidade poderia chamar-se de intranqüilidade ou discórdia. Assim como um organismo, a cidade devia ser composta por partes determinadas para que, bem organizadas, propiciassem a tranqüilidade aos seus habitantes.¹⁸⁰

Marsílio discorreu, então, sobre a formação e a evolução das sociedades civis. Assim como Aristóteles¹⁸¹, afirmava que a primeira associação aconteceu entre o homem e a mulher, o que resultou na propagação da espécie, evoluindo até a formação da cidade. Aqui cidade representa o termo utilizado para definir *res publica*, e remete ao reino da Itália.

Durante o tempo em que as pessoas viveram em uma só casa, todos os seus atos eram regulados pelo mais velho (não havia lei para isso). Na aldeia, havia uma lei natural e um ordenamento racional para determinar o justo e útil. Tal determinação estabelecia o mais conveniente para a coletividade de acordo com a razão comum. A diferença entre essas associações era que não havia justiça civil quando um pai tinha que julgar seu filho. Os povoados foram se expandindo e permaneceu a necessidade de um dirigente, mas tratava-se de uma organização social menos imperfeita do que o povoado e a aldeia.¹⁸²

Com a evolução das comunidades, habilidades e regras foram sendo consolidadas, de forma que os diversos grupos sociais existentes na cidade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros. E descobriram que era necessário, para viver, o viver bem, a fim de poder realizar-se. Para isso, Marsílio afirmou que era *“necessário instituir nessa comunidade várias ordens de pessoas e*

¹⁸⁰ A tranqüilidade reside na boa organização da cidade, de acordo com a qual cada uma das partes desempenha as tarefas que lhes são peculiares conforme a razão e o motivo pelo qual foram instituídos. A intranqüilidade consiste na má organização da cidade ou reino, má organização que impede as partes de executarem suas funções próprias.

¹⁸¹ ARISTÓTELES. A política. Livro I, capítulo I, §3-11.

¹⁸² Ver MARSÍLIO DE PÁDUA. O Defensor da Paz. Discurso I, capítulo III “Sobre a origem da sociedade civil”.

ocupações”¹⁸³, e, assim, ocorreu a formação e a distinção dos grupos sociais de acordo com as necessidades civis. Para Pacaut, a cidade terrestre era uma realidade organizada de grupos de homens que necessitavam uns dos outros, e que desejavam reunir-se¹⁸⁴.

A resistência comum só existiria na medida em que houvesse a união entre o maior número de pessoas que se unissem e auxiliassem mutuamente. No entanto, homens assim reunidos provocavam rixas e contendas, que precisavam ser reguladas por uma norma de justiça.

“Assim, foi necessário estabelecer uma norma que determinasse o que é justo e se instituir um guardião ou executor da justiça no intuito de facilitar a convivência social. Competia àquela pessoa castigar os infratores daquelas normas de comportamento social, os fomentadores de confusão no interior da comunidade e ainda coibir as tentativas de violência oriundas do exterior dela”.¹⁸⁵

Além das medidas concernentes apenas às aspirações da vida presente, a comunidade precisava ainda de algo relativo à vida futura, prometida por Deus ao gênero humano, mediante a Revelação sobrenatural, e indubitavelmente útil à vida neste mundo. Por essa razão, a comunidade resolveu instituir mestres nesse âmbito para que instruissem e orientassem os homens de acordo com a Lei Evangélica.

O sacerdote era cristão porque a sociedade da época era cristã, mas, como sua função era moderar os apetites e desejos pela lembrança do medo eterno, então, para Marsílio, qualquer religião seria adequada desde que cumprisse seu dever.

¹⁸³ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo II, §5.

¹⁸⁴ PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris: Desclée, 1989; p. 163.

¹⁸⁵ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo IV, §3.

Há, ainda, os outros grupos sociais que variavam de acordo com as necessidades da cidade. Marsílio, assim como Aristóteles, afirmou que existiam seis grupos ou funções exercidas pelas pessoas da comunidade civil. Eram eles: o judicial, o sacerdócio – tratados especificadamente acima devido à sua importância evidente na discussão deste trabalho –, a agricultura, o artesanato, o exército e, o financista. O judicial, o sacerdócio e o exército eram os grupos sociais formados pela nobreza; já a agricultura, o artesanato e o financista eram os grupos necessários à conservação da cidade e, por isso, eram maiores e de responsabilidade da chamada ‘multidão plebéia’¹⁸⁶.

A causa final da existência da cidade seria perfeita, pois estaria organizada em função do viver bem, e seria o fundamento necessário de tudo que nela existisse e se produzisse mediante as relações humanas. Essa idéia era tida como um postulado das demonstrações de Marsílio.

Era necessário que existissem várias ordens de pessoas para que a cidade funcionasse, assim como um organismo vivo no qual cada órgão é responsável pelo funcionamento do corpo. Mas há um órgão principal, o coração, que comanda todos os outros. Na cidade, havia um legislador.

O legislador humano era escolhido pelo conjunto dos cidadãos para efetivamente legislar, e garantir o cumprimento das leis feitas por esse mesmo conjunto. Para Marsílio, assim como para Aristóteles¹⁸⁷, cidadão era aquela pessoa que, na comunidade civil, participava do governo ou da função deliberativa ou da judicativa, conforme seu posto. O conjunto dos cidadãos era a causa primeira das sociedades civis - os homens com funções políticas, aqueles que tinham o poder de legislar para que a paz no reino fosse mantida.

¹⁸⁶ Idem. Discurso I, capítulo V, §1.

¹⁸⁷ ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Torrieri Guimarães. Livro III, capítulo I, § 3-4, capítulo III, § 1.

O poder do legislador era um poder exclusivamente temporal. Assim, o poder misto ou governo misto, para Marsílio, caracterizava-se por comportar um conjunto dos cidadãos que fazia as leis e um governante que as executasse. Para tanto, o poder não se concentrava nas mãos de um, os poderes legislador e executor não se encontravam no mesmo agente.

No entanto, Marsílio afirmou que deveria haver apenas um governante supremo em uma cidade ou reino, porém em grandes cidades ou reinos era necessário um número maior de governantes, mas todos deviam estar subordinados ao governo supremo. Assim, esse principado seria uno quando a cidade ou reino estivessem bem organizados.

Mas essa unidade não era requerida para os demais ofícios ou grupos sociais existentes na cidade. Tal unidade de ação nos outros ofícios existentes seria intolerável e prejudicial não apenas a toda comunidade, mas ainda a cada um de seus membros.

O governante da cidade ou reino deveria ser exclusivamente um sob o aspecto quantitativo, pois, caso contrário, o julgamento e o preceito acerca do justo e a ação ou proveito do bem comum seriam deficitários; da mesma forma, também as injustiças ficariam impunes, o que geraria a luta, a divisão e, finalmente, a destruição da cidade ou reino. Esses danos deveriam ser evitados a qualquer custo. A aceitação da pluralidade de governantes impunha o risco de todo o bem comum vir a ser muito prejudicado. Por exemplo, se os príncipes convocassem uma assembléia, no mesmo dia e em locais diversos, os cidadãos não poderiam comparecer a diferentes assembléias ao mesmo tempo.

Um governante mandatário evitaria lutas e a divisão da cidade e, conseqüentemente, sua destruição, pois, sem ele, não haveria organização entre os grupos sociais porque eles não estariam subordinados a nenhum governante.

Mais uma vez, Marsílio comparou a cidade a um organismo vivo e composto, no qual havia um primeiro princípio que o dirigia e movia. Se fossem muitos os princípios e os mesmos dessem ordens contrárias ao mesmo tempo, aquele organismo não conseguiria cumprir nenhuma ordem e ficaria imóvel, não conseguindo obter tudo que é indispensável. O mesmo ocorreria com a cidade. A pluralidade governamental era, portanto, nociva. A unidade numérica da cidade deveria ocorrer porque a pluralidade de seres que nela existia se dizia uma e porque existia em vista do uno e pelo uno.

“... Nenhum indivíduo singularmente considerado, pouco importa sua dignidade ou estado, tampouco qualquer grupo social, tem competência para exercer o governo ou uma jurisdição coerciva sobre quem quer que seja aqui neste mundo, a menos que a autoridade para tanto lhe tenha sido conferida imediatamente pelo legislador humano...”¹⁸⁸

3. Dos “abusos” do papado

No entanto, desde a época da produção do documento da Doação de Constantino - documento forjado no século VIII ou IX, e que pretendia simular a doação do império Romano ao papa Silvestre I, no século IV -, o papado - de acordo com Marsílio e alguns de seus colegas de corte - procurou controlar o poder

¹⁸⁸ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo XVII, §13.

imperial. E o fez ampliando seu poder espiritual, ao mesmo tempo em que afirmou que o poder temporal pertencia apenas ordinariamente ao príncipe. Marsílio de Pádua sustentou que o imperador tinha, por direito humano e divino, o poder temporal, e que o papado usurpou para si parte desse poder através de uma nova elaboração do discurso dos fatos históricos.

Para esclarecer e criticar alguns desses aspectos históricos, redigiu uma obra intitulada *Sobre a Translação do Império*¹⁸⁹. Foi nesta obra que Marsílio de Pádua narrou a origem da vila de Roma até seu principado supremo, para, a partir de então descrever a translação do império romano dos gregos para os germânicos. Com Constantino I, houvera a mudança da sede do império para Bizâncio, e o governo de Roma e de outras províncias da Itália haviam sido confiadas ao pontífice romano, Silvestre. Os clérigos afirmavam que este imperador, através de uma doação, permitiu que o bispo de Roma exercesse o poder temporal, cedendo-lhe terras e outros privilégios. Esse bispo, dotado de poder secular, teria conferido a seus clérigos dignidades senatoriais e estes teriam passado a gozar de privilégios indevidos ao clero.

Mas, como já foi dito, o bispo de Roma atribuiu para si o privilégio da plenitude de poder, para que todos fossem submetidos aos seus desejos e caprichos. No entanto, o clero não devia e não podia governar no âmbito temporal, e no âmbito espiritual era um mediador do fiel com Deus; não devia exercer, assim, nenhum poder coercivo sobre ninguém.

Naturalmente, como afirma Ullmann, a lei humana poderia impor penalizações por faltas à lei divina, mas nesse caso ela passaria a ser assunto do legislador humano, e a lei divina deixaria de ser divina para converter-se em humana. De forma

¹⁸⁹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *Sobre a Translação do Império*. In: *Veritas*, v.43, nº 3, Porto Alegre: 1998.

alguma o clero poderia punir secularmente alguma pessoa. Da mesma maneira que cabia apenas ao legislador humano ou a alguma pessoa indicada por ele o direito de julgar um príncipe delinqüente e ordenar qualquer medida punitiva contra ele.

4. Das alternativas aos “abusos”

A fim de esclarecer o litígio de sua época, o pensador paduano precisou resolver duas questões. Primeiramente era preciso destituir o pontífice romano de todo o poder usurpado por ele, dando fim à causa singular da discórdia. E em seguida, fazia-se necessário dar forma ao poder temporal, o qual, para Marsílio, era o único (poder).

A maneira encontrada para responder à primeira questão foi buscar no cristianismo primitivo o Concílio geral, com a participação dos leigos e do próprio governante, subtraindo, assim, dos clérigos e do próprio pontífice romano a responsabilidade exclusiva dos assuntos correspondentes à esfera espiritual. A segunda questão foi resolvida por meio de diversos expedientes: a) o poder temporal teria sua origem no povo, o legítimo detentor do poder civil; b) tornar-se-ia único e supremo; c) deveria ser exercido pela delegação e representação do poder.

4.1. Das teses da delegação e da representação do poder

Ao afirmar que todo o poder vinha do povo, Marsílio considerou o conjunto dos cidadãos superior a todos os grupos sociais, pois, para ele, não havia nada acima do povo. Esse conjunto passava a ser soberano de si mesmo. Segundo Walter Ullmann, para o paduano, a *plenitudo potestatis* pertencia ao povo. Assim,

também o governante era estabelecido ou destituído por este conjunto, pois apenas ele tinha autoridade para legislar e julgar um príncipe.

Para Marsílio, a sociedade política possuía um fim em si mesmo. Era o único corpo público que vivia e o único que podia viver segundo suas próprias leis. Para ele, tratava-se de um corpo auto-suficiente e, portanto de uma congregação perfeita. O governo era composto por cidadãos, sem que importasse se eram ou não cristãos¹⁹⁰. O conjunto desses cidadãos deveria ter plena autonomia. Surgiu então o governo como o único responsável pela manutenção da paz, por meio da lei e da violência – depositário do único poder de fato, ou seja, o temporal.

Esse poder era estabelecido por meio da delegação do poder do povo a um representante escolhido por ele; dado que o conjunto dos cidadãos era o único e legítimo detentor do poder civil, apenas ele poderia delegá-lo a um governante para que esse representasse e lutasse por seus direitos.

Burns afirmou que apenas nos trabalhos de Marsílio, no século XIV, a idéia de representação vinha a ocupar um lugar dominante sobre o pensamento político. Contudo, essa não foi a sua inovação, mas o paduano foi o primeiro a utilizar a expressão *legislator humanus* em contrapartida ao *legislator divinus*. Ainda de acordo com Burns, a definição do princípio da representação estava na definição de legislador humano¹⁹¹. A representação resultaria da noção de *pars valentior* e a constituição fundamental do poder popular estaria na base desses dois – o conjunto dos cidadãos e o legislador humano¹⁹².

Então, o conjunto dos cidadãos delegava seu poder ao legislador humano, que poderia o representar diretamente ou poderia delegar suas responsabilidades a

¹⁹⁰ ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la edad media*.

¹⁹¹ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso I, capítulo XII, §3.

¹⁹² BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, pp. 526-527.

outro ou outros indivíduos; para afirmar seu poder, o príncipe ou o imperador utilizavam-se da autoridade da delegação do legislador. “*Dessa maneira, o poder humano funciona por via de representação a todos os níveis da vida política*”¹⁹³.

A nascente soberania¹⁹⁴ exigiria, pouco depois, uma forma de governo ainda mais centralizado, ao concentrar os poderes executor e legislador em uma única instituição, diferentemente do governo misto idealizado por Marsílio, mas já no século XIV tinha-se a intenção da autonomia do poder civil e da sua separação definitiva da igreja.

Assim como Marsílio, Jean Bodin afirmou que era necessário redefinir os conceitos políticos de sua época. Uma inovação para ele era que os grupos sociais mais elementares da cidade só se tornariam uma sociedade política quando estivessem reunidos sob a mesma autoridade legítima, não importando que forma de governo fosse exercido. Assim, para Bodin, a soberania poderia ser entendida como a união do conjunto de famílias e colegiados sob uma mesma autoridade, um poder soberano.¹⁹⁵

Quando o poder soberano está dividido, perde-se a unidade de comando e, conseqüentemente, a estabilidade.¹⁹⁶ Por isso, Bodin afirmou que o governo misto não seria possível, pois não se poderia ter um conjunto dos cidadãos que fazia as leis e um governante que as executasse.

Marsílio inovou ao pensar em um sistema político laico, completamente livre das influências papais, mas permaneceu preso aos pensadores medievais por ainda viver em um contexto que pensa em império como a instituição governamental

¹⁹³ Idem, p. 527.

¹⁹⁴ O termo soberania deve ser entendido em sua definição moderna. Não pretendemos, contudo, afirmar a existência da prática ou da idéia ao tempo de Marsílio. O século XIV, palco de uma série de conflitos entre o *regnum* e o *sacerdotium*, caracterizou-se, no plano da teoria do poder, pela progressiva autonomização do temporal em relação ao espiritual.

¹⁹⁵ Sobre este assunto ver também BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*.

¹⁹⁶ BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*.

fundamental, que o protegeu (ele viveu na corte de Luis IV) e o fez, circunstancialmente, sustentar a posição do imperador diante do papado. No século seguinte, o paduano seria tomado em favor da origem dos Estados nacionais que se fortaleciam, como a própria França que, à época de Marsílio, representou o sustentáculo do próprio pontífice romano contra o imperador.

4.2. Da teoria conciliar

De acordo com Souza, Marsílio de Pádua foi o primeiro a procurar esboçar e sistematizar uma teoria conciliar no século XIV aproveitando-se de idéias propostas anteriormente. A teoria conciliarista do paduano encontra-se no segundo discurso do *Defensor pacis*, mais claramente discutida nos capítulos XVIII a XXII.

Segundo Jeannine Quillet¹⁹⁷ os concílios ou sínodos são uma das estruturas mais antigas da igreja. Desde o primeiro concílio, em Nicéia (325), até os oito concílios seguintes (369) foram convocados pelo imperador e funcionaram sob sua proteção e direção, que a partir daí tornou-se cristão. Todas as decisões tomadas nesses concílios foram proclamadas como leis imperiais. No século XI os concílios passaram a se reunir sob a autoridade efetiva dos pontífices romanos. Apoiado no Decreto de Graciano e nas Glosas, no fim do século XII, o concílio foi considerado como intérprete e tribunal do povo. No século XIV, com a publicação do *Defensor pacis*, o concílio passou a emanar diretamente do povo. Alan Gewirth afirmou que a reforma da igreja se completou com a doutrina do Concílio Geral¹⁹⁸.

¹⁹⁷ QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Librairie J. Vrin, 1970. p. 173.

¹⁹⁸ GEWIRTH, Alan. *Marsilius of Padua, The Defender of Peace, Volume I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951, p. 283.

A teoria conciliar de Marsílio tem por objetivo contestar a teoria da *plenitudo potestatis* atribuída ao pontífice romano, e de criar um novo organismo, o qual na esfera espiritual agindo corporativamente dirigisse a igreja universal para que não houvesse a necessidade da figura do sumo pontífice e da própria Cúria romana¹⁹⁹.

Para isso, o paduano questionou a origem do poder exercido pelos eclesiásticos, principalmente o poder exercido pelo bispo de Roma. Apoiando-se em passagens do Novo Testamento, negou o primado de Pedro ao afirmar que Cristo era a rocha²⁰⁰ e que ele delegara sua missão a todos os apóstolos, não somente a Pedro. Assim, todos os apóstolos teriam a mesma autoridade, não havendo hierarquia entre eles, dado que o Filho de Deus ordenou a cada um cumprir sua missão²⁰¹. Esse argumento poria fim à idéia hierocrata de que Cristo delegara todo seu poder a Pedro e este, por sua vez, o delegara aos seus sucessores, os sumos pontífices.

“Por conseguinte, todos os Apóstolos e seus sucessores, os bispos ou presbíteros, sucederam a Cristo na condição humana e sacerdotal, mas ninguém, nem mesmo os Apóstolos puderam ou podem sucedê-lo enquanto Deus ou como Deus e homem simultaneamente. É nessas duas formas que todo poder no céu e na terra foi dado a Cristo, quer dizer, a plenitude do poder foi-lhe concedida exclusivamente por causa de sua divindade, de modo que essa plenitude do poder não pôde nem pode convir a algum apóstolo sucessor, pois nenhum deles teve ou tem duas naturezas, a divina e a humana, num único suposto.”²⁰²

¹⁹⁹ SOUZA, José Antonio de C. R. “A Teoria Conciliarista de Marsílio de Pádua”. In: *Revista Teológica*, Volume XVI, fascículos III-IV (separata), Braga, 1983.

²⁰⁰ 1Cor II, 3-11; 1Cor X, 4. MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XXII, §5.

²⁰¹ Ver Lc 24, 44; Jo 20, 29-23; At 22, 21; Mc 3, 13-15; Mc 16, 15-18; Gl 2, 7-8; Mt 10, 1-42 e Mt 18, 18.

²⁰² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor menor*. Capítulo XI, §2.

Marsílio também aplicou os princípios da delegação e representação do poder à igreja. Segundo Burns, seu aspecto mais inovador foi tentar definir o Concílio geral e o colocá-lo em oposição à plenitude do poder do papado²⁰³. De fato, a teoria conciliar do paduano estava marcada pela idéia de representação e delegação. A igreja era o conjunto dos fiéis, a *universitas fidelium*; o concílio era constituído pelos membros que a representavam.

O concílio representava todo o corpo dos fiéis, pois era constituído pelo conjunto dos cidadãos: era uma assembléia composta por laicos e clérigos²⁰⁴. Contrariando a teoria curialista, segundo a qual a ele só teriam acesso os vigários dos apóstolos, principalmente aqueles de Pedro, Marsílio afirmou que o Concílio geral representava verdadeiramente a assembléia dos apóstolos²⁰⁵, pois, no princípio, eles se reuniam com os anciãos para discutir e resolver toda questão.

“A prova de que estamos falando a verdade se apóia no fato de que não há, em trecho algum da Sagrada Escritura, nenhuma referência a que São Pedro tenha exercido qualquer autoridade especial sobre os outros apóstolos, mas ao contrário, que ele se manteve sempre como os demais. De fato, ele não se arrogou a incumbência de resolver as questões relativas à pregação do Evangelho envolvendo a doutrina. Essas questões, no entanto, eram solucionadas através duma troca de idéias em comum entre os Apóstolos e os outros fiéis mais sábios, e não pela decisão de Pedro nem dum outro Apóstolo.”²⁰⁶

²⁰³ BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 529.

²⁰⁴ Ver página 104 do capítulo II desta dissertação.

²⁰⁵ Ver MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XIX, §2.

²⁰⁶ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XVI, §5. Ver também capítulo XX, §5.

Com o retorno dos leigos ao concílio, Marsílio rompeu mais uma vez com a doutrina vigente que defendia a presença apenas de bispos nas assembléias. Apoiando-se mais uma vez no princípio aristotélico de que a multidão era mais sábia e justa que um único indivíduo ou grupo específico²⁰⁷ – princípio utilizado para discutir a importância e funções da lei –, o paduano afirmou que o papado sozinho ou seu colégio de cardeais era menos competente moralmente e intelectualmente do que quando era auxiliado pelos leigos²⁰⁸.

Assim, é importante ressaltar por quem e por quais motivos esse Concílio deveria ser convocado. Como foi discutido anteriormente, Marsílio acreditava que havia apenas um poder, o temporal. Era esse poder que, representado pelo conjunto dos cidadãos, possuía a plenitude de poder. Ela não competia ao sumo pontífice, que devia dar o bom exemplo a seu rebanho, sendo que a esfera espiritual detinha um domínio limitado. Partindo da idéia de uma unidade exclusiva de poder²⁰⁹, Marsílio fez do imperador o único depositário da autoridade do Concílio; com isso, o legislador seria o único dotado de autoridade para convocar tal assembléia.

O legislador humano devia escolher os fiéis para participar do Concílio, primeiro entre o clero para, em seguida entre os “leigos idôneos”²¹⁰ conhecedores da sagrada Escritura. Esse deveria reunir-se em um local determinado por ele. Nessa reunião eram definidas e esclarecidas todas as questões ambíguas, o que era útil ou necessário em relação à Lei Divina ou à liturgia. Por esse motivo, o paduano acreditava ser inútil e desnecessário que a massa dos cristãos ignorantes²¹¹ participasse dessa assembléia, pois nada teria a acrescentar.

²⁰⁷ Idem, discurso I, capítulo XIII.

²⁰⁸ Idem, discurso II, capítulo XXI, §3.

²⁰⁹ QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Librairie J. Vrin, 1970, p. 177.

²¹⁰ MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XX, §2

²¹¹ Idem. *Ibidem*.

Sendo assim, todos os cristãos escolhidos pelo legislador tinham o dever e a obrigação de participar de tal reunião podendo o detentor do poder temporal coagir licitamente pela força, baseado nas leis humana e divina, caso se recusassem a fazer parte do Concílio ou a executar suas tarefas necessárias.

Da mesma forma que ocorria na sociedade, na qual cada parte tinha sua função específica, no Concílio cada tipo de participante também o tinha. Os padres deviam ensinar a Lei Divina conforme seu verdadeiro significado, para manter a integridade e afastar as pessoas de erros contrários à fé. Os leigos conhecedores da Lei Divina tinham a obrigação de estimular os outros a reunirem-se com os padres e no Concílio para, além de discutir os assuntos relativos à Lei Divina, tratar daquilo que tivesse como objetivo a utilidade comum e a paz entre os fiéis. O legislador, por sua vez, tinha o dever de escolher as pessoas aptas a participar dessa assembléia, fornecer-lhes os recursos materiais necessários, punir até mesmo pela força os convocados faltosos. E ainda, comparecer aos Concílios como fizeram os imperadores e seus oficiais nos primeiros Concílios *“com a intenção de discutir os significados controvertidos de certas passagens da Escritura... embora àquela época não fosse tão necessário como agora que leigos tomassem parte nos Concílios, porque a maior parte dos presbíteros ou dos bispos de hoje é bem mais ignorante a ponto de considerarem que não lhes faria nenhuma falta desconhecer a Lei Divina”*²¹²; devia ainda fazer executar as decisões da assembléia e obrigar os fiéis a respeitá-la.

Segundo Jeannine Quillet, a doutrina conciliar se propunha uma dupla tarefa: garantir a pureza da igreja e respeitar a unidade da autoridade. Para garantir a execução de tais tarefas, Marsílio, considerou que o Concílio era infalível, partindo

²¹² MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Discurso II, capítulo XX, §5.

mais uma vez do princípio aristotélico da multidão que pensa melhor que um indivíduo, e porque tinha sua fonte de verdade no Espírito Santo. Assim, quanto à pureza da igreja, o paduano afirmou que cabia ao Concílio interpretar as passagens duvidosas das Escrituras e as verdades de Cristo a fim de haver uma unidade da crença, para a manutenção da concórdia e da paz. Por esse motivo afirmou que as decisões do Concílio tinham força de lei com a aprovação do legislador fiel. Além dos assuntos da esfera espiritual, o Concílio deveria garantir a unidade do poder temporal; para isso, Marsílio afirmou que apenas o conjunto dos cidadãos poderia executar o poder temporal, e que todas as outras esferas estariam subordinadas a ela, pois, como o próprio paduano afirmou, se foi Constantino, o primeiro imperador cristão, quem permitiu alguns privilégios à Santa Sé, “*foi César que concedeu o primado universal à igreja romana e a potestas jurisdictionis ao sumo pontífice, pois ele era o detentor exclusivo de toda autoridade*”²¹³. Assim, apenas aquela assembléia poderia julgar o legislador ou o próprio bispo de Roma.

Segundo Alan Gewirth, o conciliarismo de Marsílio de Pádua envolvia uma autoridade ilimitada e unilinear. O bispo de Roma estava sujeito ao Concílio, o qual era sujeito apenas à totalidade do corpo de fiéis – o conjunto dos cidadãos –, o qual não estava sujeito a ninguém em assuntos espirituais ou temporais. Assim, a originalidade dessas teses do *Defensor pacis* não se trata simplesmente de definir quem tinha autoridade ou poder superior, o bispo de Roma ou o Concílio, mas sim de defender o retorno à tradição primitiva como o caminho para a manutenção da paz.

²¹³ SOUZA, José Antonio de C. R. “A Teoria Conciliarista de Marsílio de Pádua”. In: *Revista Teológica*, Volume XVI, fascículos III-IV (separata), Braga, 1983.

Capítulo IV

Contribuições e limites do pensamento de Marsílio de Pádua

1. Algumas considerações acerca da disputa *regnum x sacerdotium* no século XIV

Este capítulo tem a intenção de elaborar um panorama geral dos pensadores contemporâneos de Marsílio de Pádua, a fim de ilustrar o momento histórico-filosófico do final do século XIII e da primeira metade do século XIV, bem como apresentar alguns dos personagens com os quais dialogava aquele autor.

Os séculos XIII e XIV possibilitaram a formulação de inúmeras teorias para defender e justificar tanto o poder temporal quanto o espiritual. Os pensadores, juristas e hierocratas eram incentivados a escrever tratados em defesa de seus protetores e “superiores”.

Ainda que em decadência, papado e império²¹⁴ disputavam intelectualmente os poderes soberanos, presentes nas monarquias nacionais, em formação, a partir do século XIV. O papado insistia em afirmar sua supremacia e autoridade nas esferas espiritual e temporal. E o império, por sua vez, defendia sua autoridade

²¹⁴ Um aspecto significativo da ampliação do poder e prestígio das monarquias foi a própria transferência do papado para a cidade francesa de Avinhão, a partir de 1309, sob o papa Clemente V. O referido pontífice atendia à expectativa do mesmo rei da França, Filipe IV, o qual deveria, assim como seus sucessores, ao longo dos anos seguintes, utilizar-se da instituição eclesiástica com a finalidade de opor-se a seus inimigos políticos. Dessa forma, apesar dos esforços envidados por uma série de pontífices do século XIV – entre eles João XXII (1318-1334), Bento XII (1334-1342) e Clemente VI (1342-1352) – no sentido de sobrepôr sua autoridade aos poderes civis constituídos, o contexto social e político revelava a defasagem de sua argumentação. Com efeito, a preocupação fundamental dos monarcas passou a dizer respeito à preservação e ao desenvolvimento de seu poder político; paralelamente, as novas camadas sociais – que naquele momento se consolidavam – acreditavam ter por dever a conservação da nova cultura política.

sobre todos os reinos, procurando neutralizar a atuação do poder espiritual sobre sua jurisdição e enfatizando o pressuposto de um poder eminentemente laico. Como demonstramos, no capítulo anterior, o próprio Marsílio de Pádua defendeu a liberdade do governo imperial, e, em contrapartida, antecipou as diretrizes governamentais das monarquias nacionais²¹⁵; estas seriam objeto de análise dos pensadores políticos a partir do século XV tal como, por exemplo, Jean Bodin²¹⁶.

Para os hierocratas o bispo de Roma era o único vigário de Cristo na terra, pois o mesmo, enquanto homem, possuía tanto o poder espiritual como o real, secular, e por isso tal bispo também possuía autoridade em ambos os assuntos²¹⁷.

Um ponto importante na teoria eclesiástica era a coexistência de dois diferentes níveis conceituais, de pensamento, sobretudo após o advento do tomismo, no século XIII. Esses não se constituíam em dois campos mutuamente excludentes, mas poderiam, em algumas construções, coexistir. No primeiro nível a sociedade era espiritualizada, permeada por valores cristãos. A igreja detinha o *dominium* sobre todos os fiéis, assim como tudo estava ordenado de acordo com a esfera sobrenatural. No segundo nível, não se fazia referência à fé cristã, sendo que a sociedade humana e todas as suas estruturas políticas, legais e sociais eram

²¹⁵ Trata-se de um momento no qual o ideal e a prática do Império encontravam-se em decadência e, juntamente com a monarquia papal, irremediavelmente perdidos para os poderes monárquicos locais. Assim, teóricos como Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua, muito embora pretendessem a defesa de um Império ameaçado pelo bispo de Roma e tivessem o próprio Império como ideal de poder temporal sobre a terra, acabaram por fortalecer o movimento contrário à pretensão do Império universal: suas idéias ofereceram munição para o estabelecimento e a consolidação das monarquias nacionais, independentes e soberanas, em seu território, de quaisquer ingerências, fossem espirituais ou temporais.

²¹⁶ Ver BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

²¹⁷ Destaca-se, a esse respeito, a passagem de Mateus, na qual Cristo conferiu a Pedro as chaves do reino dos céus: “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 16,18-19). De acordo com uma exegese alegórica, retomada pelos autores curialistas que desejavam atribuir a plenitude do poder ao bispo de Roma, as chaves referidas no texto do evangelho simbolizariam um duplo poder, temporal e espiritual, que teria sido transmitido por Cristo a Pedro e a seus sucessores.

produtos da natureza. Da mesma forma, o governante derivava seu poder da lei humana e da lei divina.

O governo era concebido como punição divina e também como remédio para a propensão ao pecado dos homens. Por isso, de acordo com a maior parte das teorias em voga até fins do século XIII, o sumo pontífice deveria ser obedecido em escala superior ao governante temporal²¹⁸. E todos os decretos temporais deviam ser confirmados pelo pontífice, antes de ser considerado autoridade legal, pois a lei secular existia pela conveniência desse bispo, sendo que ao mesmo cabia atribuir o poder aos reis e imperadores.

Por ordem de Deus, existia um poder inferior, o temporal, o qual, por isso mesmo, não deveria ser exercido pelo bispo romano, embora estivesse à sua disposição. Assim, o bispo de Roma também poderia levar o governante a julgamento se ele não conduzisse seu reino como cabia a um príncipe cristão, e, se necessário, poderia até mesmo depô-lo. A expressão *plenitudo potestatis* foi utilizada, ao tempo de Marsílio de Pádua, para referir-se a um aludido e pretendido poder absoluto exercido pelos bispos de Roma, quer nos assuntos propriamente espirituais, quer no domínio temporal. As formulações teóricas a respeito do poder irrestrito dos pontífices provinham, em geral, de uma tradição patrística, e foram

²¹⁸ Trata-se da perpetuação e das sucessivas apropriações do chamado “gelasianismo” (referência ao papa Gelásio I – 492-496) o qual, em célebre carta ao imperador Anastácio (494), teria estabelecido a premissa da existência de dois poderes, bem como sua hierarquização: “Há na realidade dois [poderes], muito augusto Imperador, pelos quais este mundo é principalmente governado, a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Dos dois, o sacerdócio tem o valor mais alto, na medida em que deve prestar contas do próprio rei em matérias divinas. Fica pois a saber, meu muito clemente filho, que embora presidas com dignidade nos negócios humanos, no que respeita as coisas divinas tens de dobrar a cerviz perante aqueles de quem esperas a salvação e de quem recebes os sacramentos celestiais. Na esfera religiosa tens de te submeter em vez de governar e ceder perante as decisões dos padres de preferência a tentar domá-los à tua vontade. Porque, se no domínio da disciplina pública, os padres reconhecem a tua autoridade como vinda de cima e obedecem às tuas leis para que não pareçam resistir em matérias puramente seculares, como não lhes deverás tu obedecer de muito melhor vontade, a eles que estão encarregados da administração dos veneráveis mistérios? [...]” Ed. XII, 494 A.D., Carl Mirbt – *Quellen zur Geschichte des Papstums*, 4^a ed., Tübingen, 1924, no. 187.

sendo construídas ao longo de toda a Idade Média. Ao longo do século XII, foi-se forjando uma percepção clara e definida acerca da política. Tratava-se de um conjunto disperso de leituras segundo as quais a Cidade de Deus contrapunha-se à Cidade dos Homens. A esse rol de idéias e de escritos dá-se, em geral, o nome de “agostinismo político”, e nele fundamentaram-se várias teses a respeito da ordenação do Império a partir da igreja, em um momento em que Império e Cristandade confundiam-se. No século XIV, entretanto, o poder da igreja sobre os reinos enfraqueceu-se, bem como, entre seus teóricos, observou-se uma carência em relação aos grandes abades do século XII. Assim, de um lado, encontrava-se a pretensão papal de coroar o imperador do Sacro Império que, por sua vez, confundia-se com a igreja e com a própria Cristandade. De outro lado, era particularmente difícil para a igreja, naquele momento, manter a primazia na coroação do imperador do Sacro Império, bem como dos demais reinos. Diante disso, duas saídas eram possíveis: enfeudar-se na Itália - onde ela detinha, efetivamente, o poder político (Estados Papais) - ou enrijecer a doutrina - resultando nas teses sobre a plenitude do poder papal. Dentre os principais teóricos eclesiásticos do período, encontram-se Egídio Romano, Tiago de Viterbo, Agostinho Triunfo e Álvaro Pais.

Em vista dos postulados teóricos curialistas, juristas e defensores do império também elaboraram teorias, muitas vezes em resposta aos hierocratas, a fim de proteger a legitimidade do poder temporal. Além de Marsílio de Pádua, cuja teoria do poder soberano foi tema central deste trabalho, outros pensadores importantes tomaram parte na controvérsia, dentre eles João Quidort e o Guilherme de Ockham.

2. As teorias sobre o poder no século XIV

2.1. Egídio Romano

Egídio Romano nasceu em Roma entre 1243 e 1247 e faleceu em 22 de dezembro de 1314 na corte pontifícia em Avinhão. Muito jovem entrou para a ordem dos Agostinianos. Entre 1269 e 1272 foi aluno de Tomás de Aquino na universidade de Paris. Em 1277 foi expulso da universidade sem obter seu título. A razão foi ter defendido algumas das teses de seu mestre, tais como aquela da unidade das formas. Acabou condenado pelo bispo Estevão Tempier. Egídio escreveu o *Liber contra gradus et pluralitatem formarum* no qual, além de defender Tomás de Aquino, já falecido, acusou tal bispo de ter uma posição contrária à fé católica.

Em 1285 tornou-se vigário geral da ordem dos Agostinianos. No mesmo ano regressou à universidade e terminou seus estudos por ter estabelecido um vínculo com o pontífice romano e revisto suas posições. Em 1290 conheceu o então cardeal Bento Gaetani (futuro papa Bonifácio VIII) que lhe concedeu uma cátedra por apoiar as ordens mendicantes na disputa contra o clero secular.

Por tornar-se conhecido entre os mestres, o rei Filipe III da França confiou-lhe o cargo de preceptor de seu filho Filipe, o Belo, a quem Egídio dedicou a obra *De regimine Principum* inspirada na *Ética* a Nicômaco de Aristóteles. Segundo Luis Alberto De Boni esse livro de Egídio Romano foi o mais lido na Idade Média, com tradução, inclusive para o hebraico e para português, e editado várias vezes até o início do século XVIII.²¹⁹

²¹⁹ DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 140

Foi eleito superior geral dos Agostinianos em 1292; e em 1295 o papa Bonifácio VIII nomeou-o bispo de Bruges e primaz da Aquitânia. No auge do conflito entre Filipe, o Belo e Bonifácio VIII, em 1296, Egídio Romano foi obrigado a optar entre seus dois protetores. Mateve-se ao lado do pontífice e, em 1301, redigiu o *De ecclesiastica potestate*, o qual, segundo Pacaut, tornar-se-ia o seu mais célebre tratado.²²⁰

Nesse tratado, Egídio discutiu a relação entre o poder eclesiástico e o civil. Mostrou-se um “ardente defensor da teocracia”²²¹ defendendo a preeminência espiritual e temporal do bispo de Roma. Para justificar sua posição, estabeleceu quatro razões para demonstrar a autoridade espiritual sobre a temporal: a) o império paga dízimos a igreja, e, para ele, pagar o dízimo é uma forma de reconhecer dependência; b) a autoridade sacerdotal abençoa e sagra a real; c) enquanto instituição, o sacerdócio precedeu temporalmente o reino; d) o corporal é regido pelo espiritual.

Ele concebeu o universo como um todo contínuo dotado de gradações qualitativas, no qual as coisas inferiores reportam às que lhe são superiores. Assim, se todo poder vem de Deus, Deus instituiu a igreja, e transmitiu seu poder ao representante superior, o sumo pontífice, vigário de Cristo. A igreja, que tinha o poder supremo das almas e dos corpos, por sua vez, delegou parte desse poder ao Império, que tinha um poder inferior, pois somente dizia respeito ao corporal. Dessa maneira, o pontífice, sendo o representante maior, tinha o domínio sobre tudo e todos, sendo seu poder ilimitado.

²²⁰ PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris: Desclée, 1989, p. 146.

²²¹ DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 140

Para ilustrar sua teoria, Egídio recorreu à exegese alegórica dos dois gládios segundo a qual a Igreja possuía ambos os gládios, mas concedeu o gládio temporal aos reis para que esses o usassem em favor da Igreja e à sua disposição. Trata-se da passagem de Lc 22, 38: “Eis aqui dois gládios”. Os gládios foram tomados por alguns teóricos do poder pontifício como correspondentes à expressão dos dois poderes - o temporal e o espiritual. De acordo Egídio Romano, por exemplo, o bispo de Roma detinha as duas espadas, procedendo da seguinte forma: usava a espada espiritual e mantinha à sua disposição a espada temporal, significando com isso que deveria entregá-la a quem julgasse idôneo. Dessa forma, a eleição do imperador alemão e a sucessão hereditária do rei francês, enquanto constituíssem causas segundas, podiam ser desprezadas pelo sumo pontífice, uma vez que estava em seu poder nomeá-los. É necessário, ainda, ressaltar que o fato de simplesmente manter à sua disposição a espada temporal, não exercendo regularmente esse poder, elevava a um grau superior a autoridade papal. De acordo com essa teoria, ele a possuía *modo superiori et digniori et prestantiori*.²²² O espiritual julga o temporal, mas apenas Deus pode julgar o poder espiritual superior. Trata-se de uma ordem hierárquica baseada na absorção do natural pelo sobrenatural²²³.

“E como é mais excelente e importante o domínio sobre quem exerce o gládio do que o poder sobre o próprio gládio, fica claro, da parte do próprio poder, que é mais perfeito e mais excelente ter o gládio material à disposição do que para uso.”²²⁴

²²² Conforme as referidas obras de Tiago de Viterbo, Alexandre de Santo Elpidio, Egídio Romano e Álvaro Pais.

²²³ ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques au moyen age*. Paris: Vrin, 1972, p. 54.

²²⁴ EGÍDIO ROMANO. Sobre o poder régio papal. Trad. Cléa Pitt B. G. Vel Lejbaman e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

O texto daquele tratado foi praticamente transcrito na bula *Unam sanctam*, de Bonifácio VIII²²⁵. De acordo com essa posição, o bispo de Roma era detentor do poder tanto na esfera espiritual como na temporal, sem que se lhe opusessem limites, a não ser aqueles representados pelo direito natural e pela lei divina.

De acordo com a argumentação expressa na bula *Unam sanctam*, não haveria dois poderes (como até então haviam sustentado os teóricos que serviram de base para a monarquia pontifícia dos Inocências), tratava-se, pois, da *reductio ad unum*. A missão confiada por Cristo à igreja era guiar homens à salvação. A igreja, por sua vez, era uma, resultando que o bispo de Roma, vigário do Cristo, que era seu único chefe, possuía todos os poderes necessários para atingir tal objetivo. Como consequência, atribuíam-se-lhe poderes ilimitados dos pontos de vista temporal e espiritual. E ainda: afirmar a independência do poder temporal significava a admissão da existência de dois princípios, tendo como resultado a rejeição do dogma da unidade (de maneira semelhante à heresia maniqueísta)²²⁶. Dever-se-ia conceder, ainda, com base em toda uma argumentação de ascendência patrística,

²²⁵ A esse respeito, é importante destacar que tal bula consiste praticamente numa transcrição do tratado de Egidio Romano intitulado *De ecclesiastica potestate*, escrito para Bonifácio VIII.

²²⁶ “Nós devemos crer com uma fé ardente na Igreja, una, santa, católica e apostólica, e tê-la por tal. Quanto a nós, aliás, nós cremos firmemente e nos confessamos com simplicidade que fora dela não há salvação nem remissão dos pecados (...), ela que representa o corpo místico do Cristo, cuja cabeça é o Cristo, o Cristo-Deus, e na qual só há um Senhor, uma fé e um batismo.

“(...) Assim, a Igreja una e única forma um só corpo. Ela não tem duas cabeças, qual um monstro, mas apenas uma: a saber, Cristo e seu vigário Pedro, e, portanto, o sucessor de Pedro (...) O poder daquele compreende duas espadas, a espiritual e a temporal, tal qual o ensinamento dos textos evangélicos (...) Também aquele que recusa a espada temporal a Pedro compreende mal a palavra do Senhor (...) Pois, já que o Apóstolo disse: “Só há poder por Deus, e aquele que existe segundo a ordem divina é de Deus”, as coisas não seriam estáveis segundo a ordem divina se a espada não estivesse sob a espada.

“Como testemunha a realidade, o poder espiritual institui o poder terrestre e o julga, se ele não é bom. Assim agem a Igreja e o poder eclesiástico, segundo a profecia de Jeremias: “Eis que eu te estabeleci (...)” O poder espiritual, embora dado a um homem e exercido por um homem, não é humano. É um poder divino, dado a Pedro pela boca divina e, portanto, a seus sucessores (...) Portanto, quem quer que resista a esse poder resiste à ordem estabelecida por Deus e arrisca imaginar, como Maniqueu, dois princípios: o que nós julgamos falso e herético.”

que os estados provinham do papado, bem como cabia a ele controlá-los e julgá-los²²⁷.

Enquanto Marsílio de Pádua pensava na instituição do governo como a evolução das sociedades civis e que seu objetivo era levar o cidadão ao viver bem, Egídio Romano pensava a formação do reino como um remédio para os pecados humanos: ele tinha uma função secundária, pois era a igreja que levava à salvação eterna.

Segundo De Boni, a teoria de Egídio Romano pode ser entendida como uma concepção absolutista do poder eclesiástico. O bispo de Roma é o príncipe colocado acima das leis, tendo que prestar conta de seus atos apenas a Deus. *“Ao tentar espiritualizar o mundo, apelando para uma concepção de cunho agostiniano de sociedade, Egídio acabou mundanizando a Igreja, esvaziando o conceito de justiça e politizando os sacramentos. Dois séculos mais tarde, Lutero, outro monge agostiniano, deverá fazer o caminho oposto, na tentativa de reespiritualizar a Igreja”*.²²⁸

2.2. Tiago de Viterbo

Tiago de Viterbo nasceu em 1260. Foi discípulo e amigo de Egídio Romano, e pertenceu à congregação dos Eremitas de Santo Agostinho. Estudou na Universidade de Paris, onde, em 1293, obteve o título de *magister theologiae* e passou a exercer o magistério. Através de seu mestre estabeleceu relações cordiais

²²⁷ Com base no primado do sobrenatural em relação ao natural e, conseqüentemente, do maior valor atribuído ao temporal em comparação com o temporal. Esse deveria reportar àquele, uma vez que as coisas inferiores reportariam às superiores numa escala hierárquica que perpassaria toda a ordem cósmica.

²²⁸ DE BONI, Luis Alberto. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 160.

com a Cúria Romana e com o papa Bonifácio VIII. Assim, em 1302, foi nomeado Arcebispo de Benevento e pouco depois tornou-se Arcebispo de Nápoles, onde veio a falecer em 1307.

Sua grande obra foi o *De regimine Christiano*²²⁹ redigido em 1301, um tratado ainda mais árduo do que aquele de seu mestre Egídio Romano²³⁰. Ele fez uma análise filosófica e teológica profunda e complexa²³¹ da própria igreja e dos vários poderes de Cristo e daqueles possuídos por seu vigário na terra, o sumo pontífice.

Para ele, a igreja era a congregação dos fiéis que, na antiga tradição agostiniana²³², era concebida como *regnum* e considerada como a forma mais santa de vida e a forma mais perfeita de república. E o bispo de Roma representava o monarca supremo e ideal desta igreja. Tiago de Viterbo afirmou que era mais adequado considerar a igreja como *regnum*, pois ela congregava a grande variedade de povos do mundo, proporcionava os caminhos necessários para a salvação eterna, e, além disso, englobava comunidades menores, hierarquizadas, como por exemplo, as paróquias, dioceses e províncias eclesiásticas²³³. A igreja tinha sua natureza na *gratia* – era espiritual – e na *natura* – era terrena. Essa seria a igreja triunfante, una, santa, católica e apostólica.

²²⁹ Apoiando-nos em Luis Alberto De Boni é importante ressaltar que não dispomos de estudos em português sobre Tiago de Viterbo e de seu tratado, salvo a tese de doutorado de Nicolas Bôer intitulada “Relação entre a Igreja e o Estado no fim do século XIII e início do século XV” que foi defendida em 1939. Não há inclusive tradução da sua obra para nossa língua. Em todos os artigos lidos a versão utilizada é de ARQUILIÈRE, H. X. *Le plus ancien traité de l'Église: De regimine christiano de Jacques de Viterbe*. Paris, 1926. Ver SOUZA, J. A. de C.R. & BARBOSA, J. M. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris: Desclée, 1989. STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. LEWIS, Ewart. “Organic Tendencies in Medieval Political Thought”. In: *The American Political Science Review*, vol. 32, nº 5, outubro de 1938.

²³⁰ PACAUT, Marcel “*La théocratie*”. Paris : Desclée, 1989, p. 147.

²³¹ Idem, p. 147.

²³² STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 60.

²³³ Idem, p. 60.

Tiago estabeleceu dez características para corroborar seu argumento de que a igreja era a sociedade perfeita: “1) ela é um reino legítimo e justo, porque foi concebida por Deus e se apóia na autoridade do seu fundador; 2) é um reino antigo e perpétuo, visto o primeiro justo ter sido redimido pelo sangue de Cristo e o seu reino não terá fim; 3) ela é um reino ordenado, porque tem uma estrutura hierarquizada; 4) é um reino homogêneo, pois todos os seus membros professam a mesma fé; 5) ela é um reino bom, porque dispõe de todos os meios para atingir o fim segundo o qual foi instituída; 6-7) é um reino extenso e rico, pois, de um lado, abarca a terra inteira e, de outro, possui muitos bens materiais; 8) é um reino forte, pois Cristo prometeu guardá-la para sempre das tramas do Maligno; 9) é um reino pacífico, porque a paz de Cristo é perene; é um reino estável, porque a sua firmeza repousa na fé em Cristo”²³⁴.

Tiago de Viterbo acreditava que o sacerdócio e a realeza tinham sua origem em Deus, mas não se confundiam. Ele afirmou que o sacerdócio já existia na época em que a humanidade era regida somente pela lei natural e que sua missão era de natureza espiritual como ministros eclesiásticos; já a realeza foi instituída pelos homens através da lei humana e, o rei, sendo o detentor do poder régio, deveria governar, julgar e corrigir o povo. No entanto, o principal motivo da diferença entre esses poderes estava na origem: assim, o sacerdócio originara-se na graça, ao passo que a realeza originara-se na natureza. Mas não se opunham, pois ambos tinham o dever de fazer de seus súditos pessoas virtuosas para que pudessem alcançar a salvação eterna.

Ele tinha uma posição intermediária entre a origem do poder temporal diretamente em Deus e causado pelo poder espiritual. O governante cristão era

²³⁴ SOUZA, J. A. de C.R. & BARBOSA, J. M. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 168.

estabelecido através do ministério do poder espiritual, para que, pela virtude da lei divina, todo cristão estivesse sujeito a ele. Assim, o governante cristão derivava seu poder das leis humana e divina. Ele seria instituído no momento da unção pela *gratia* que devia contribuir para que desempenhasse bem seu cargo e que cumprisse seus deveres. A graça não destruía a natureza, mas a aperfeiçoava. Assim, o poder temporal não era anulado, mas espiritualizado.

Já o bispo de Roma detinha a plenitude de poder na sociedade cristã e a exercia na condição de vigário de Cristo e de Pedro para conduzir o povo de Deus à salvação eterna, bem como orientar e julgar os reis de acordo com a lei divina. Isso seria possível porque Jesus era Deus e homem verdadeiro, e por isso foi rei. Ele detinha e exercia o poder régio, e governou a igreja. Cristo concedeu aos apóstolos, de modo especial a Pedro e a seus sucessores, seus poderes régio e sacerdotal para que realizassem as missões confiadas a eles por Deus. Por esse motivo, o pontífice romano tinha o direito à plenitude do poder, régio e sacerdotal, de Cristo sobre toda a cristandade. Assim, para Tiago de Viterbo, ao contrário das teorias defendidas pelos juristas, seria insustentável a idéia de que o bispo de Roma tivesse recebido o poder temporal dos soberanos seculares ou do próprio Constantino²³⁵. Ele acreditava que a tarefa do poder espiritual era mais importante que a do poder temporal e, devido a essa supremacia, os reis deviam obediência ao sumo pontífice.

No entanto, reconhecia que o poder temporal tinha seu valor e propósito: ele existia para fazer possível o que chamou de felicidade natural. Essa felicidade era apenas um fim próximo do poder temporal. Seu fim último era o mesmo fim do poder espiritual. Ao término da sua análise, afirmava que o poder político temporal existia

²³⁵ SOUZA, J. A. de C. R. & BARBOSA, J. M. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 169.

para a implementação das características de valores espirituais e, desse modo, devia estar sujeito à sua autoridade.

2.3. Álvaro Pais

O franciscano Álvaro Pais ou Álvaro Pelágio nasceu em 1270 na Galiza e veio a falecer em 1349 como bispo em Portugal. Estudante de Bolonha, entrou para a Ordem dos Franciscanos em 1304. Posteriormente, tornou-se professor em Perúgia e foi nomeado penitenciário de Avinhão em 1329 pelo papa João XXII. Escreveu um tratado que é primordialmente um estudo teológico sobre a igreja²³⁶, o *De statu et planctu Ecclesiae*, e que foi redigido em três vezes, a saber, em 1332, em 1335 e em 1340. Em seus tratados encontram-se influências das culturas clássicas, dos direitos canônico e civil e do livro *De regimine christiano* do agostiniano Tiago de Viterbo²³⁷.

Tratava-se de uma obra destinada a polemizar: diferentemente dos hierocratas citados acima, Álvaro Pais assistiu de perto a todo o conflito entre Luis IV da Baviera e o papa João XXII. Com isso, veio a tornar-se um dos grandes críticos²³⁸ da obra de Marsílio de Pádua. Muito embora não as tenha lido, o conhecimento dos argumentos do paduano deram-se por meio da bula *Licet iuxta doctrinam*, de João XXII, promulgada em outubro de 1327, para condenar alguns argumentos do *Defensor pacis* considerados heréticos.

²³⁶ PACAUT, Marcel *“La théocratie”*. Paris: Desclée, 1989, p. 153.

²³⁷ SOUZA, J. A. de C. R. “A causa final do poder secular ou temporal em Álvaro Pais”. Artigo cedido pelo próprio autor.

²³⁸ Álvaro Pais fez cinco críticas principais a Marsílio de Pádua: 1) o imperador não é competente para julgar o papa; 2) o poder do papa e dos demais sacerdotes não é igual; 3) o papa sucede o imperador, e não o contrário; 4) a Igreja pode possuir bens materiais; e, 5) Cristo, ao subir aos céus, deixou seu vigário na terra. Ver: SOUZA, J. A. de C. R. Álvaro pais, Marsílio de Pádua e o artigo 68 do livro primeiro do Estado e pranto da Igreja. In: *Veritas*, vol. 51, nº 3. Porto Alegre: Setembro 2006, p. 75-98.

Álvaro Pais acreditava que a igreja não era somente uma associação estabelecida sobre necessidades espirituais, mas que era, antes de tudo, uma sociedade visível. Tratava-se de uma cidade, no sentido preciso do termo – *civitas* ou *polis*, dotada, portanto, de uma estrutura política –, com chefes, hierarquia, súditos, bens e leis que mantinham sua materialidade. Dessa forma ela fôra organizada para atender a seu fim sobrenatural – o único fim de fato – a salvação. Em vista da salvação, fôra necessário instituir um organismo concreto na terra: o “Vigário de Cristo”. O pontífice romano, “*quase Deus*”²³⁹, receberia seu poder diretamente de Deus, pelo qual se estabelecia uma autoridade absolutamente limitada, sem a intervenção da qual qualquer outra jurisdição não poderia existir. Assim, como o temporal, que correspondia às necessidades dos homens, só podia ser organizado perfeitamente segundo a graça divina, que dava a suas necessidades seu verdadeiro sentido – a salvação –, ou seja, por intermédio da ação eclesiástica, resultava que a igreja era a única cidade no interior da qual coexistiam os diversos ofícios políticos. O reino estava na igreja e submetia-se ao sumo pontífice, que possuía o governo das almas, não podendo ser excluído também da soberania sobre os corpos.

Segundo Pais, o bispo de Roma estava no lugar principal da sociedade cristã por dois motivos. Primeiramente, porque detinha a plenitude do poder eclesiástico, que era essencialmente espiritual. Finalmente, porque a plenitude de poder papal tinha fundamento na superioridade do espiritual sobre o material, e na sua ordenação. Era por essa razão – da finalidade do poder espiritual – que tal bispo tinha poder sobre o imperador.

²³⁹ PACAUT, Marcel “*La théocratie*”. Paris: Desclée, 1989, p. 153. STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 291.

O frade ressaltou que o principal dever do rei era conduzir seus súditos neste mundo, para que viessem a alcançar a vida eterna, mas sob a orientação dos bispos, pois eles sim haviam sido diretamente instituídos por Cristo. O príncipe secular era considerado como o advogado, defensor e protetor principal da fé católica e da igreja. Ele tinha a obrigação de defender a religião cristã contra seus adversários, a saber, os pagãos, heréticos e cismáticos; defender e proteger todas as pessoas e lugares onde viviam e celebravam o culto cristão²⁴⁰.

A figura do imperador não era tema central de seu tratado. Pretendia estabelecer uma concepção de sociedade governada por uma cabeça universal que seria representada pelo pontífice romano, a quem todos deviam respeito e obediência, inclusive os príncipes seculares e seus reinos. Dessa forma, o bispo de Roma surgia dotado de uma dignidade honorífica superior à dos bispos, e também como o verdadeiro vigário de Cristo na terra. A igreja, para ele, significava o sumo pontífice. Essa busca pela unidade era o que caracterizava o pensamento político de Álvaro Pais em suas obras²⁴¹. A finalidade do governo, para ele, era a manutenção da unidade social, que consistia na busca pela paz. Mas, ao contrário de Marsílio, ele entendia que a paz só seria plenamente alcançada no reino celeste.

Na argumentação de Álvaro Pais, podemos encontrar diversas matrizes de pensamento: a primeira delas, terminológica, é a mesma que se encontra presente no pensamento de seu opositor, Marsílio de Pádua. Sendo ambos de origem italiana, estabelecem o conceito de “cidade” como primordial para a construção das identidades políticas. A segunda é platônico-patrística, e bebe visivelmente na fonte agostiniana ao estabelecer a positividade da existência de duas cidades no interior

²⁴⁰ SOUZA, J. A. de C. R. “A causa final do poder secular ou temporal em Álvaro Pais”. Artigo cedido pelo próprio autor.

²⁴¹ STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 305.

da igreja – a terrestre e a celeste –, bem como uma noção de hierarquia entre os dois poderes – muito embora aqui levada às últimas conseqüências – e de complementaridade no plano de suas ações, já que sua função primordial é a salvífica – ainda que Pais tenha retirado do reino os meios para organizar-se e gerir-se.

2.4. Agostinho Triunfo

O pensamento hierocrático teria seus últimos lampejos nesse mesmo período, e o papado de Avinhão encontraria defensores na figura do dominicano Agostinho Triunfo, que redigiu sua obra maior, a *Summa de potestate ecclesiastica*, entre 1324 (data da deposição do imperador pelo bispo de Roma e da redação do *Defensor pacis*, de Marsílio de Pádua) e 1328 (data da coroação de Luís em Roma pelo cardeal Colônia), num contexto no qual as idéias do paduano tornavam-se conhecidas no meio acadêmico. Ele retomou as idéias de Egídio Romano para afirmar que o pontífice romano tinha, diretamente de Deus, um poder perfeito, que naturalmente era, na terra, o maior de todos em dignidade e em autoridade, de forma que o próprio Cristo lho havia concedido a fim de confirmar, depor e corrigir os príncipes. Assim, o bispo de Roma seria, por um lado, todo-poderoso no domínio espiritual e, por outro, no plano temporal, possuiria uma suprema jurisdição que se exerceria de forma direta e permanente (e não apenas ocasionalmente), sem que fosse necessária a invocação de um motivo religioso ou moral para tanto – afirmação presente desde Hugo de São Vítor e São Bernardo até São Tomás, e que embasara os pontificados dos Inocências, no século XIII.

Chamou a opressão e a tirania da realeza produto da propensão para o pecado, sendo que o pontífice romano devia examinar o candidato imperial, pois os eleitores poderiam escolher heréticos, cismáticos ou alguém destituído de devoção.

2.5. João Quidort

João Quidort ou João de Paris nasceu em 1270 em Paris, cidade onde freqüentou a universidade e formou-se em Artes vinte anos depois. Em seguida, entrou na Faculdade de Teologia e logo envolveu-se nas disputas doutrinárias por ser grande admirador de Tomás de Aquino. Em 1304 tornou-se responsável pela cátedra de Teologia pertencente aos Dominicanos na Universidade de Paris. Pouco depois, divulgou seu tratado *Determinatio de modo existendi corporis Christi em sacramento altaris*, o qual foi condenado pela igreja e que acarretou no afastamento de Quidort da universidade. Tentou recorrer ao papa Bento XI, mas este veio a falecer em 1304. Solicitou, então, audiência com o novo pontífice, Clemente V, mas o próprio João morreu quando estava prestes a ser recebido.

Segundo José Antonio de C. R. de Souza, o principal motivo do afastamento de Quidort da cátedra foi sua obra *De potestate regia et papali*, escrita por volta de 1302. Para escrever este tratado utilizou-se da *Ética* e da *Política* de Aristóteles, da Sagrada Escritura, dos Padres da igreja, Tomás de Aquino, dos Direitos Canônico e Romano, além de demonstrar conhecimento nas obras de Egídio Romano, Tiago de Viterbo, Henrique de Cremona²⁴² e da *Quaestio in utramque partem* (obra divulgada em 1302 de autor desconhecido)²⁴³.

²⁴² Defensor de Bonifácio VIII, indicado pelo mesmo para bispo de Reggio.

²⁴³ SOUZA, J. A. de C. R. & BARBOSA, J. M. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 174.

Esta grande obra de João Quidort retoma uma importante teoria da Idade Média: a tese dualista dos poderes. Ele defendia a separação dos dois poderes e dos dois ofícios²⁴⁴. Pacaut afirma que ele rejeitava categoricamente as interpretações teocráticas da Escritura e refutava com vigor os argumentos dos defensores dessa doutrina²⁴⁵. Para tornar claras suas idéias, João, apontou dois erros considerados graves e cometidos pelos defensores do papado. O primeiro consistia em negar que o bispo de Roma e a igreja possuíam qualquer poder jurisdicional ou de propriedade sobre bens materiais. O segundo erro estava na afirmação de que a igreja era um reino – como afirmou e defendeu Tiago de Viterbo – e que o pontífice seria o detentor da plenitude de poder e por isso podia controlar todas as pessoas e bens materiais.

Assim como Marsílio de Pádua, João acreditava que os homens estavam inclinados a viver em sociedade, pois era da sua natureza humana e, dessa maneira, seria mais fácil alcançar o bem comum, o fim último. Afirmava também que o reino tinha sua origem na razão humana e não no sacerdócio por ser anterior a ele, ao contrário do que estabeleceram as teorias hierocráticas da época. Era, ainda, independente desse mesmo poder espiritual.

Defendia também que a causa eficiente do poder espiritual era o próprio Cristo e a sua causa final era a obtenção da salvação eterna. O pontífice romano, como sucessor de Pedro, e os bispos, como sucessores dos Apóstolos, detinham o poder espiritual na condição de ministros de Cristo²⁴⁶. Eles deviam ministrar os sacramentos, conduzir à salvação e podiam, ainda, punir os fiéis que desobedecessem aos Mandamentos e às leis de Cristo, impondo-lhes castigos de

²⁴⁴ PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris: Desclée, 1989, p. 161.

²⁴⁵ Idem, p. 161.

²⁴⁶ SOUZA, J. A. de C. R. & BARBOSA, J. M. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 176.

natureza espiritual, como admoestação, advertência, exclusão dos sacramentos, interdito e até mesmo a excomunhão. Não obstante, não lhes era lícito impor castigos de ordem temporal.

Os mesmos castigos poderiam ser infligidos aos reis, mas, no caso da excomunhão, não acarretaria em deposição do monarca a não ser se esta fosse a vontade do povo. Não competia ao poder espiritual julgar ou depor os detentores do poder secular, porque este poder não proveio do espiritual e não era legitimado por ele. Da mesma forma, quando o pontífice pecava gravemente era o seu Colégio de Cardeais que deveria adverti-lo. Caso recorresse no erro, o Colégio poderia solicitar a convocação do Concílio Geral.

Assim, ele concluiu que os dois poderes eram inteiramente independentes um do outro na sua origem e na suas ações. Por isso deveriam viver em paz, respeitando o domínio e jurisdição um do outro.

2.6. Guilherme de Ockham

Guilherme de Ockham, frade franciscano, filósofo e escolástico inglês, nasceu em 1280, em Ockham, um pequeno povoado na Grã-Bretanha e faleceu em 9 de abril de 1347, em Munique, na Alemanha, atacado pela peste negra. Ockham entrou para a Ordem Franciscana ainda muito jovem e foi educado em Londres, passando, mais tarde, para Oxford. Não completou seus estudos em Oxford, mas foi durante esse período e nos anos seguintes que escreveu a maioria de suas obras filosóficas e teológicas.

Assim como Marsílio de Pádua, Guilherme de Ockham também vivia na corte imperial de Luis IV, da Baviera, e como tal escreveu obras em defesa do imperador.

Dentre elas está o *Brevilóquio sobre o principado tirânico*²⁴⁷, uma de suas obras políticas mais importantes. No entanto, Luis Alberto De Boni acredita que Guilherme de Ockham não foi propriamente um pensador político, mas um teólogo com interesse e conhecimento político, por isso afirma que suas obras devem ser lidas com um viés teológico²⁴⁸.

Guilherme concebia o Império como um poder universal. Nesse sentido, aproximava-se de seus contemporâneos de dois partidos extremos: os legistas gibelinos - que defendiam a idéia de um Império universal decorrente de um decreto eterno divino - e os curialistas - que pretendiam que a universalidade do Império decorresse da catolicidade (universalidade) da igreja. Distinguia-se, contudo, de ambos, ao introduzir, na origem do poder civil, um elemento novo. Assim, passava a afirmar que a monarquia universal não era imposta unicamente nem pelo direito divino e tampouco pelo direito natural absoluto; embora mantendo a vigência de um direito divino e, em parte, de um direito natural, o menorita introduziu a noção de que o poder do imperador (e dos reis em geral) era, em termos diretos, de instituição humana.

Uma das conclusões fundamentais a que Ockham acabou por ser conduzido foi aquela de que era do povo que provinha todo poder. Tendo em vista a boa ordenação da vida, os homens alienavam todo o seu poder individual, concedendo-o a um homem. Mas todo poder vinha de Deus, na medida em que Deus concedia aos homens todo poder. O poder do imperador vinha, portanto, do povo, tendo como causa primeira Deus. Assim:

²⁴⁷ O título completo 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.*

²⁴⁸ DE BONI, Luis Alberto. "O não poder do papa em Guilherme de Ockham". In: *Veritas*, vol. 51, nº 3. Porto Alegre: 2006.

“(...) 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”.²⁴⁹

Conseqüentemente, o poder do imperador provinha, simultaneamente, do povo e de Deus, sendo esse origem de todo poder, transmitira-o ao povo que, por sua vez, tendo em vista a conformação estabelecida a partir do pecado original (embora não em decorrência dele), instituía, com vistas a seu bem-estar, um só governante. É importante, contudo, lembrar que Guilherme de Ockham não pretendeu isentar sua argumentação de considerações teológicas. Um exemplo disso é a discussão sobre o poder que o bispo de Roma possuía por direito divino²⁵⁰ e a convicção ockhamiana na dupla proveniência do poder civil - divina e humana.

Assim como para Marsílio, o pensamento de Guilherme de Ockham preconizava uma inegável autonomia do temporal relativamente ao espiritual. O Império foi, portanto, constituído por Deus com o concurso da ordenação humana. Ressalte-se, ainda, a afirmação do caráter romano - e não germânico - do Império.

²⁴⁹ GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*; trad. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 140-141. O terceiro modo em questão referia-se à distinção operada por Ockham a respeito das formas pelas quais o poder era transmitido por Deus. A primeira, a saber, era aquela pela qual o poder proviria somente de Deus, sendo transmitido sem o concurso da jurisdição de nenhuma criatura (caso de Moisés e de Pedro). Num segundo sentido, o poder, provindo ainda somente de Deus, transmitir-se-ia mediante a interferência de alguma criatura (trata-se da eleição dos pontífices após Pedro, na qual os eleitores não conferiam ao papa o poder, e sim Deus, com a condição de que o colégio elegeisse alguém apto). Por fim, o terceiro modo definia-se como aquele pelo qual o poder seria conferido tanto por um outro como por Deus, e apenas depois de conferido dependia exclusivamente de Deus. Nesse caso enquadrava-se a eleição do imperador - bem como a constituição de todo poder temporal -, cabendo a conferência do poder tanto aos homens quanto a Deus. (IDEM, *Ibidem*, pp. 137-138.)

²⁵⁰ Quanto ao poder que o papa recebeu dos homens, contudo, sua discussão cabe ao perito em direito civil, bem como aos conhecedores das coisas livremente dadas ao papa pelos senhores terrenos e pelos fiéis em geral. Cf. GUILHERME DE OCKHAM. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*; trad. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988, p.40

Isso conferia-lhe algumas vantagens sobre a Santa Sé. A primeira referia-se ao fato de que permitia atribuir-lhe um poder indubitavelmente anterior àquele da Igreja. Dessa forma: *“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 conseqüência, 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.”* Com base em tais pressupostos, Ockham rejeitava a doação de Constantino, argumentando, em primeiro lugar, que ela era falsa; em segundo lugar afirmava que, ainda que fosse verdadeira, ela não poderia ter sido feita, já que Constantino, ao doar ao papa Silvestre o Império Romano, teria doado um poder que não estava em seu poder doar²⁵¹. Dessa forma, a doação de Constantino seria, por um lado, uma fraude, e por outro, uma impossibilidade jurídica. A legitimidade existia, portanto, fora da Graça, e assentava-se em fundamentos puramente naturais. O poder temporal surgiu da

²⁵¹ GUILHERME DE OCKHAM - *Court traité du pouvoir tyrannique*; trad. Jean-Fabien Apitz. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, Introd., p. 86.

necessidade racional de estabelecerem-se regras *a partir* do pecado original (embora não necessariamente em decorrência dele), e representava um constitutivo da natureza humana. Instituiu-se, portanto, segundo a razão humana. A Encarnação era, portanto, “*estritamente e rigorosamente indiferente aos senhorios temporais*.”²⁵² Assim, da mesma forma que não se podia falar em poder temporal do pontífice nos reinos da cristandade, também aqueles reinos nos quais o bispo de Roma era senhor, ele os tinha de maneira idêntica aos senhores temporais.

A segunda vantagem referia-se ao fato de ter-se agregado ao direito divino um direito menos exposto ao controle do poder espiritual: o direito popular. Com efeito, era perigoso opor o poder espiritual a um poder do qual seria possível reconhecer a origem divina imediata. Mais sutil era demonstrar que, pela vontade de Deus, o bispo de Roma devia respeitar o direito soberano do povo romano:

“(…) 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.”

A esse respeito, o título *Brevilóquio sobre o principado tirânico* tratava-se de uma concepção aristotélica de tirania, observando-se uma contraposição entre o poder real e o poder tirânico: ao passo que o primeiro era instituído em vista do bem comum e constituído pela vontade popular, tendo Deus como causa primeira, o

²⁵² Idem. *Ibidem*, p. 87.

segundo era constituído em vista do bem próprio do tirano, e caracterizava usurpação²⁵³. O pontífice que passava a exercer o poder assim usurpado não somente se tornava um tirano, como também deixava de ser pontífice. É o que se depreende da seguinte passagem: “(...) 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 e, ainda que fossem a verdadeira Igreja Romana, são famosos por detê-los injuriosa, tirânica e injustamente.”²⁵⁴

Enfim, a terceira vantagem concernia à assimilação do Império à Roma cristã, o que daria ao imperador um atributo romano a somar-se à sua qualidade de católico. “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”.²⁵⁵

²⁵³ Um outro aspecto importante da questão é a diferenciação estabelecida por Ockham entre o principado tirânico e o principado despótico. Nas *Octo Quaestiones*, ele diferenciou os principados “ilegítimos, corruptos e injustos” dos principados despóticos, os quais, “conquanto sejam legítimos, não se ordenam ao bem comum”. (GUILHERME DE OCKHAM - *Oito questões sobre poder do papa/Guilherme de Ockham*; trad. e introd. José Antônio C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.150.) No *Dialogus*, Ockham observou que a palavra *dominus* possuía muitos significados. Assim, quando se referia a súditos livres, o domínio não visava à utilidade do senhor, ao passo que, quando não se referia a súditos livres, e sim a servos (que eram possessão do senhor, como se dizia de outras coisas temporais), o domínio visava à utilidade do senhor. Este último denominava-se déspota, e seu principado, despótico. Tal domínio não era injusto, e sim justo, lícito e bom. (GUILHERME DE OCKHAM - *Dialogus*, III-I, 2, c. 3, p. 792.)

²⁵⁴ 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, p. 211.

²⁵⁵ LAGARDE, G. - *Op. cit.*, pp. 128-129.

A partir do cenário geral das discussões acadêmicas e eclesiológicas dos séculos XIII e XIV, nota-se que, embora tivessem objetivos contrários, a saber, a defesa dos poderes papal e imperial, todos os respectivos pensadores, juristas e hierocratas, tinham a intenção de esclarecer a questão *plenitudo potestatis*, bem como definir seu detentor legítimo.

Considerações Finais

A fim de provar que não existia, de fato, um poder espiritual, e que a plenitude de poder era do povo, Marsílio de Pádua retirou do pontífice romano toda a autoridade e poder ao delimitar e limitar sua esfera de atuação: ligar e desligar os pecados do mundo e, principalmente, segundo Marsílio, controlar as paixões humanas, a fim de que o detentor do poder temporal pudesse governar e, através das leis, manter a paz e a tranqüilidade no reino. Mas isso somente se tornou possível por meio da idéia de representação por delegação do poder civil e de sua teoria conciliar, a qual estabeleceu o meio pelo qual seria exercida essa mesma representação.

Como afirmamos e demonstramos, todo o poder, para o paduano, foi transmitido do povo a alguém, ou seja, foi delegado a um representante. A comunidade política era constituída pela *universitas civium*, o conjunto dos cidadãos ou sua parte mais importante, que era a *valentiors pars* ou o legislador humano. Somente o conjunto dos cidadãos era o responsável pelo governo, o único dotado do direito e do dever de escolher e estabelecer o representante fiel de sua comunidade, bem como delegar a ele seu poder.

Esse representante, o governante, não detinha o poder irrestrito, pois, como todo ser humano estava suscetível a paixões, amores e ódios originários das relações humanas. Para resolver essa questão, foi necessário o estabelecimento das leis, para que o governante fosse justo em seus julgamentos. Nesse ponto, pode-se perceber a grande influência aristotélica sobre o pensamento político de Marsílio de Pádua, pois, segundo ele, a lei devia ser elaborada por todo o conjunto dos cidadãos, uma vez que a multidão, sábia, pensaria melhor do que um indivíduo

ou do que um grupo específico da comunidade. Analogamente, mas com cautela, pode-se afirmar que se formava uma espécie de Concílio, ou assembléia, a fim de discutir e analisar os sentidos das leis e a necessidade de completá-las, excluí-las ou, ainda, formular novas leis baseadas nas falhas e limitações das leis já existentes ou mesmo dessa mesma necessidade em função do surgimento de diferentes situações.

O processo para se discutir sobre os assuntos da esfera espiritual era, conforme o pensamento do paduano, bem parecido, como afirmamos acima. Reuniam-se em um Concílio leigos conhecedores das Escrituras, o clero, e o legislador humano. Marsílio afirmou, em grande parte do *Defensor pacis*, que esse Concílio deveria ser formado pelos diferentes grupos da comunidade civil, para que não ocorressem decisões que privilegiassem a um determinado grupo, como vinha ocorrendo desde que o clero excluía a participação dos leigos no Concílio. O pensador paduano defendeu, em todos os aspectos espirituais, o retorno do cristianismo primitivo, puro, destituído de natureza ou interesses políticos. Sua identidade baseava-se exclusivamente na crença e na profissão do nome de Cristo, e seus concílios eram de tal natureza que neles participavam autoridades leigas ao lado dos membros do clero.

A igreja era constituída pelo conjunto dos fiéis que faziam parte, antes, do conjunto dos cidadãos, da comunidade civil. Pode-se dizer que, para Marsílio, a *universitas fidelium* era a própria *universitas civium*. O Concílio geral era formado, então, pela parte mais importante desse conjunto, a saber, pelo clero e pelo governante, e, apenas dessa maneira, as decisões tomadas naquela assembléia teriam legitimidade e valor de lei, devendo ser seguidas e obedecidas por toda a comunidade civil.

Marsílio refutou a teoria papal da *plenitudo potestatis* e, com isso, desvinculou o poder civil da religião, a fim de que, segundo ele, aquele, de fato, cumprisse seu papel. Os meios pelos quais o fez foram, sobretudo: a) afirmar que esse Concílio era convocado, organizado e regido pelo legislador humano; b) estabelecer a inexistência de hierarquia entre os apóstolos de Cristo, e que, por isso, Pedro não foi o único vigário de Cristo - pois não existiam vigários, somente sucessores; c) limitar a esfera espiritual apenas ao campo religioso e, ainda, d) afirmar que, ainda que o poder viesse de Deus, era transmitido diretamente ao povo e que este, sim - não a Cúria Romana -, o delegava a um representante para que a comunidade alcançasse seu fim último nesta vida, mantendo a paz e a tranquilidade,

O mais importante ou inovador na teoria de Marsílio de Pádua foi o início da idéia da separação do poder civil, nas figuras do legislador e do executor. Essa idéia está dada pela noção de um legislador humano que, juntamente com o conjunto dos cidadãos, elaborava as leis e era a origem do poder político civil; e um governante que, pela delegação do poder concedida pelo povo, tinha a obrigação de representá-lo e fazer com que se cumprissem as leis formuladas por ele. O poder civil passa a ser supremo e único, ainda que suas teorias tivessem se voltado para um sistema politicamente decadente no século XIV: o império. A mesma idéia do poder autônomo seria discutida e ampliada pelos pensadores dos séculos seguintes ao de Marsílio, como Jean Bodin e Maquiavel, que partiriam das então chamadas monarquias nacionais.

Referências Bibliográficas

Fonte primária

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

_____. *Sobre a Translação do Império*. In: *Veritas*, v.43, nº 3, Porto Alegre: 1998.

_____. *O Defensor Menor*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.

MARSILE DE PADOUE. *Le défenseur de la paix*. Vrin: Librairie philosophique, Paris: 1968.

MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Toronto: University of Toronto Press, 1990.

Bibliografia Secundária

ALLEN, J. W. "Marsilio of Padua and Medieval Secularism". In: *Hearnshaw*, F. J. C. (editor), *The Social and Political Ideas of Some Great Mediaeval Thinkers*, George G. Harrap & Company Ltda, Londres, s/d, pp. 167-191.

ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Ed. Hemus, 1966.

ARNALDI, Girolamo. "Igreja e Papado". In *Dicionário temático do ocidente medieval*. Org. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ARQUILLIÈRE, H.-X. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques au moyen age*. Paris: Vrin, 1972, p. 54.

BABBITT, Susan M. 'Praeter Politicos Principatus Ponendum: Priests as Magistrates and Citizens in Medieval Texts Using Aristotle's Politics'. In: *J. R. Sweeney and S. Chodorow* (eds) with a Foreword by S. Kuttner, *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages* [a Brian Tierney], Ithaca-New York-London, pp. 145-159.

BAERNSTEIN, P. Renée "Corporation and Organicism in Discourse 1 of Marsilius of Padua's Defensor Pacis". In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, XXVI/1, 1996.

BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Editora Verbo, 1972.

BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco Editora, 2001.

BATTAGLIA, Felice. "Marsilio da Padova e il Defensor Pacis (1324)". In: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 4, 1924, pp. 398-417.

_____. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*, 1928.

BATTOCCHIO, Ricardo "Marsilio da Padova, la Politica, il Vangelo: tra 'Archeologia' e 'Teologia', rassegna a quindici anni da un simposio di 'Studia Patavina". In: *Studia Patavina*, XLII/1, 1995, pp. 279-287.

BERTELLONI, Francisco. "Constitutum Constantini y Romgedanke. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham – II". In: *Patristica et Mediaevalia*, Volume IV-V, p. 67-99, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Buenos Aires, 1983-1984.

_____. "Acerca del lugar de los griegos en la translatio imperii según Marsilio de Padua". *Anales de Historia Antigua Y Medieval*. Buenos Aires: 1985.

_____. "Marsílio de Pádua y la historicidad de la *donatio Constantini*". In *Estúdios de Homenaje a Dom Cláudio Sanchez Albatroz* (Anejo de Cuadernos de História de España), vol. IV, Buenos Aires: 1986.

_____. "El pensamiento político papal en la donatio Constantini". *Aspectos históricos, políticos y filosóficos Del documento papal*. In: Leopoldianum, Brasil, vol. XV, 44 (1988).

Bíblia de Jerusalém. Ed. Paulus, São Paulo: 2004.

BIGONGIARI, Dino. "Notes on the Text of the Defensor Pacis of Marsilius of Padua". In: *Speculum*, 7 (1932), pp. 36-49.

_____. "Notes on the Text of the Defensor Pacis of Marsilius of Padua". In: *Essays on Dante and Medieval Culture*. Firenze: 1964, pp.135-148.

BOEHNER, Philotheus e GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

BRAMPTON, C. Kenneth "Marsiglio of Padua, Part I, Life". In: *English Historical Review*. Volume XXXVII, outubro 1922, pp. 501-515.

BURNS, J. H (org.). *Histoire de la pensée politique médiévale 350-1450*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CARR, David R. "Marsilius of Padua: The Use and Image of History in the Defensor Pacis". In: Condren, Conal & Cooper, Rosalyn P. (eds.). *Altro Polo, a Volume of Italian Renaissance Studies*. Sydney, May Foundation for Italian Studies/University of Sydney, 1982, pp. 13-28.

_____. 'Marsilius of Padua and the Role of Law', in: *Italian Quarterly*, XXVIII, n. 108 (Spring 1987), pp. 5-25.

- CÉSAR, Floriano Jonas. *O defensor da paz e seu tempo*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 1995.
- _____. *Causa singularis discordie e situação italiana no Defensor Pacis de Marsílio de Pádua*. *Patristica et Mediaevalia*, vol. XVIII. Buenos Aires: 1997.
- _____. *Papado, Império e o Pensamento de Marsílio de Pádua*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo. São Paulo: 2000.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Trad. Angélica Chiapeta. Livro I, §23. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.
- COLLINGWOOD. R. G. *A idéia de história*. Editora Presença, Lisboa: 2001.
- CONDREN, Conald. On Interpreting Marsilius' Use of St. Augustine. Em: *Augustiniana*, vol. XXV, 1975, pp. 217-222.
- _____. "Marsilius of Padua's Argument from Authority, a survey of its significance in the Defensor Pacis", in: *Political Theory*, V/2 (1977), pp. 205-218.
- _____. "Marsilius of Padua and the Poverty of Traditionalism", in: *Il Pensiero Politico*, XI/3 (1978), pp. 393-396.
- _____. 'Democracy and the Defensor Pacis: on English Language Tradition of Marsilian Interpretation', in: *Il Pensiero Politico*, 13 (1980), pp. 301-316.
- _____. "Marsílio e Maquiavel", in: Ross Fitzgerald (organizador), *Pensadores Políticos Comparados*, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 1983.
- _____. Rhetoric, Historiography and Political Theory: Some Aspects of the Poverty Controversy Reconsidered. Em: *The Journal of Religious History*, vol. XIII/1, 1984.
- CONSTABLE, Gilles. *The reformation of twelfth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CUE, Juan Ramon Garcia 'Teoria de la Ley e de la Soberania Popular en el "Defensor Pacis" de Marsilio de Padua, *Revista de Estudios Politicos*, 43 (1985), pp. 107-148.
- DAMIATA, Marino. Plenitudo Potestatis e 'Universitas Civium' in Marsilio da Padova, Edizioni "Studi Francescani", Firenze, 1983.
- DE BONI, Luis Alberto. A entrada de Aristóteles no ocidente medieval. In: *Dissertatio*. N° 19/20. Pelotas: 2004.
- _____. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- _____. "O não poder do papa em Guilherme de Ockham". In: *Veritas*, vol. 51, nº 3. Porto Alegre: 2006.

- EVANS, Gillian R. 'The Use of Mathematical Method in Medieval Political Science: Dante's *Monarchia* and the *Defensor Pacis* of Marsilius of Padua', in: *Archives Internationales d'Histoire des Sciences*, 32 (1982), pp. 78-94.
- FALBEL, Nachman. *Heresias Medievais*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- _____. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva, EDUSP, FAPESP, 1997.
- GEWIRTH, Alain. *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*. Harper & Row Publishers, New York, 1967.
- _____. *Marsilius of Padua, The Defender of Peace, Volume I: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. Columbia University Press, New York, 1951.
- _____. 'Philosophy and Political Thought in the Fourteenth Century'. In: *Francis Lee Utley, The Forward Movement of the Fourteenth Century*. Ohio State University Press, Columbus, 1961, pp. 125-164.
- GREGOROVIVUS, Ferdinand. *Rome and Medieval Culture*. University of Chicago Press, Chicago: 1971.
- GRIGNASCHI, Mario 'Reflexion suggerees par une Derniere Lecture du *Defensor Pacis* de Marsile de Padoue'. In: Manuel J. Peláez, *Papers in Comparative Political Science. Estudios de Ciencia Politica Comparada. Trabajos en Homenaje a Ferran Valls i Taberner*, volume XVI, Facultad de Derecho, Universidad de Málaga, Barcelona, 1990, pp. 4507-4528.
- KANTOROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- LAGARDE, Georges. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Age*, Volume II: *Marsile de Padoue ou le Premier Théoricien de l'État Laïque*, 2a Edição, PUF, Paris, 1948.
- _____. *La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Âge*, Volume III: *Le Defensor Pacis*, Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1970.
- _____. "Marsile de Padoue et Ghillaume d'Ockham". In: *Revue des Sciences Religieuses*, 17 (1937), pp. 169-185 e 428-454.
- LEFF, Gordon "The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology". In: *Journal of Theological Studies*, XVIII/1 (1967), pp. 58-82.

LEWIS, Ewart "The Positivism of Marsiglio of Padua". In: *Speculum*, XXXVIII, no 4, pp. 541-582, outubro 1963.

MAGALHÃES, A.P.T. – "A questão da *plenitudo potestatis* em Guilherme de Ockham: o significado de sua obra política". In: *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média*, org. Ruy de Oliveira Andrade Filho. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, pp. 479-490.

MARTIN, Victor. "Les Idées Répandues par Marsile de Padoue et Occam Touchant la Constitution de l'Église". In: *Revue des Sciences Religieuses*, 17 (1937), pp. 261-289.

McCREADY, W. 'Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Hierocratic Theory'. In: *Speculum*, 48/4 (October 1973).

MIGLIO, Gianfranco "La Crisi dell'Universalismo Politico Medioevale e la Formazione del Particolarismo Statuale Moderno", in: Aldo Checchini e Norberto Bobbio, *Marsilio da Padova, Studi Raccolti nel VI Centenario della Morte*, p. 239-328, CEDAM, Padova, 1942.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. EDUSC, Bauru:2004.

MULCAHY, Daniel. "The Hands of Augustine but the Voice of Marsilius". In: *Augustiniana*, XXI (1971), pp. 457-466.

_____. Marsilius of Padua's Use of St. Augustine. In: *Revue des Études Augustiniennes*, vol. XVIII/1-2, 1972, pp. 180-190.

MUNZ, Peter 'The Thirteenth Century and the Ideas of Marsilius of Padua', *Historical Studies (Australia and New Zealand)*, volume 9, n. 34, May 1960, pp. 156-172.

NEDERMAN, Cary. 'Aristotle as Authority: Alternative Aristotelian Sources of Late Mediaeval Political Theory', in: *History of European Ideas*, VIII/1 (1987), pp. 31-44.

_____. "Private Will, Public Justice: Household, Community and Consent in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*", in: *Western Political Quarterly*, XLIII/4 (1990), pp. 699-717.

_____. 'Nature, Justice and Duty in the *Defensor Pacis*', in: *Political Theory*, XVIII/4 (November 1990), pp. 615-637.

_____. 'Knowledge, Consent and the Critique of Political Representation in Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis*', in: *Political Studies*, XXXIX (1991), pp. 19-35.

_____. 'Character and Community in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua's Adaptation of Aristotelian Moral Psychology', in: *History of Political Thought*, XIII/3 (1992), pp. 377-390.

_____. "Editor's Introduction". In: Marsiglio of Padua. *Defensor Minor* and *De Translatione Imperii*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

_____. *Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman & Littlefield Publishers, Maryland, 1995.

_____. 'Tolerance and Community: a Medieval Communal Functionalist Argument for Religious Toleration', in: *The Journal of Politics*, vol. 56, n. 4, pp. 901-18.

OFFLER, H. S. *Empire and Papacy: the Last Struggle*. Em: *Transactions of the Royal Historical Society*. Série V, vol. 6, 1956.

PACAUT, Marcel. *La théocratie*. Paris : Desclée, 1989.

PIAIA, Gregório. "Sancte Marsili, ora pro nobis?" Sull' ispirazione Religiosa in Marsilio da Padova", in: *Rivista di Storia della Filosofia*, 1 (1997), pp. 77-89.

_____. "Interpretazione Allegorica ed Uso Ideologico della Prima Profezia di Daniele agli Inizi del Trecento", in: *Miscellanea Mediaevalia*, 12/2 (1980), pp. 351-368.

_____. "'Sacerdotium" e "Regnum" in Giovanni Duns Scoto e in Marsilio da Padova', in: Camille Bérubé (ed.), *Regnum Hominis et Regnum Dei*, Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 Septembris, 1976, *Studia Scholastica-Scotistica*, n. 7, Societas Internationalis Scotistica, Rome, 1978, pp. 53-60.

_____. 'La "Presenza" di Marsilio da Padova in Tommaso Campanella', in: Carlo Giacon (ed.), *Logica e Semantica ed Altri Saggi*, Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia e del Centro per Richerche di Filosofia Medioevale dell'Università di Padova, Editrice Antenore, Padova, 1975, pp. 183-198.

_____. 'Beato Renano e il Defensor Pacis agli Inizi della Riforma', in: *Studia Patavina*, 20 (1974), pp. 28-79.

_____. "'Antiqui', 'Moderni' e 'Via Moderna' in Marsilio da Padova", in: *Miscellanea Mediaevalia*, 9 (1974), pp. 328-344.

_____. "Baldassare Labanca, Interprete Ottocentesco di Marsilio da Padova", in: *Quaderni per la Storia dell'Università di Padova*, 7 (1974), pp. 27-52.

_____. 'Sulla Filosofia Politica di Marsilio da Padova', in: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 64 (1972), pp. 699-707.

_____. "L'Averroismo Politico e Marsilio da Padova", in: Giacon, Carlo (editor), *Saggi e Ricerche su Aristotele, Marsilio da Padova, M. Ekhart, Rosmini, Spaventa, Marty,*

Tilgher, Omodeo, *Metafisica, Fenomenologia ed Estetica*, Editrice Antenore, Padova, 1971, pp. 33-54.

_____. "Marsilio da Padova e Lutero, analisi di un 'topos' storiografico", in: Giacon, Carlo (editor), *Storiografia e Filosofia del Linguaggio*, Editrice Antenore, Padova, 1975, pp. 63-84.

PILANT, Denny E. 'The Concept of the Legislator from the Defensor Pacis of Marsilius of Padua', in: Manuel J. Peláez, *Papers in Comparative Political Science. Estudios de Ciencia Política Comparada. Trabajos en Homenaje a Ferran Valls i Taberner*, volume XVI, Facultad de Derecho, Universidad de Málaga, Barcelona, 1990.

PREVITÉ-ORTON, C. W. "Marsiglio of Padua, Part II – Doctrines". In: *The English Historical Review*, no CXLIX, p. 1-18, janeiro 1923.

_____. "Marsilius of Padua". In: *Proceedings of the British Academy*.

_____. 'Marsilius of Padua and the Visconti'. In: *The English Historical Review*, 44 (1929), pp. 278-279.

_____. "The Authors cited in the Defensor Pacis". In: *Davis, H. W. C. (editor) Essays in History Presented to Reginald Lane Poole*, Clarendon Press, Oxford, 1927, pp. 405-420.

_____. *Historia da Idade Média*. Vol.V e VI. Ed. Presença, Lisboa: 1972.

QUILLET, J. *Marsile de Padoue, Le Défenseur de la Paix*, Vrin, Paris, 1968.

_____. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris, 1970.

_____. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1972.

_____. 'Autour de quelques usages politiques de la Donatio Constantini au Moyen Age: Marsile de Padoue, Ghillaume d'Ockham, Nicolas de Cues'. In: *Fälschungen im Mittelalter*, II (Gefälschte Rechtstexte, Der bestrafte Fälscher), Hannover, 1988, pp. 537-44.

_____. 'Souveraineté et Citoyenneté dans la Pensée Politique de Marsile de Padoue'. In: *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen*, 1983, n. 4 (Actes du Colloque Souveraineté et Citoyenneté, Caen, 16-17-18 mai 1983), pp. 73-84.

_____. "Le 'Defensor Pacis' de Marsile de Padoue et le 'De Concordantia Catholica' de Nicolas de Cues". In: *Nicoló Cusano agli Inizi del Mondo Moderno*, G. C. Sansini Editore, Firenze, 1970, pp. 485-506.

- QUILLET, J. & JEUDY, C. *Marsile de Padoue, Ouvres Mineures (Defensor Minor, De Translatione Imperii)*, CNRS, Paris, 1979.
- REEVES, Marjorie "Marsiglio of Padua and Dante Alighieri", in: *Trends in Medieval Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 86-104.
- RIVIERE, J. "Marsile de Padoue". In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Volume X, Colunas 153-177.
- RUBIENSTEIN, Nicolai "Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time", in: Hale, J. R./Highfield, J. R. L./Smalley, B., *Europe in the Late Middle Ages*, Faber and Faber, Londres, 1965, pp. 44-75.
- SANTO AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Parte I. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2003.
- _____. *A Cidade de Deus*. Parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2003.
- SIGMUND Jr, Paul E. "The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism". In: *Journal of the History of Ideas*, XXIII (1962), pp. 392-402.
- SIRAI, Nancy G. *Arts and Sciences at Padua, the Studium of Padua before 1350*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1973.
- SOUZA, José Antonio de C. R. "Marsílio de Pádua e a Plenitudo Potestatis", in: *Revista Portuguesa de Filosofia* tomo XXXIX 1-2 (Separata), Braga, 1983.
- _____. "A Teoria Conciliarista de Marsílio de Pádua", in: *Revista Teológica*, Volume XVI, fascículos III-IV (separata), Braga, 1983.
- _____. "Marsílio de Pádua e o De Jurisdictione Imperatoris in Causis Matrimonialibus", in: *Estudos sobre Filosofia Medieval*, p. 145-191, Leopoldianum/Loyola, São Paulo, 1984.
- _____. *Marsílio de Pádua, Sobre a Jurisdição do Imperador em Questões Matrimoniais* in: *Estudos sobre Filosofia Medieval*, pp. 175-191, Leopoldianum/Loyola, São Paulo, 1984.
- _____. *Marsílio de Pádua, Defensor Menor*, Vozes, Petrópolis, 1991.
- _____. *Scientia historica e philosophia politica no tratado sobre a translação do império de Marsílio de Pádua*. In: *Veritas*, v. 43, nº 3, Porto Alegre: 1998.
- SOUZA, José de C. R. e BARBOSA, João Morais. *O reino de Deus e o reino dos homens*. Coleção filosofia 58. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1997.

- SOUZA, José Pedro Galvão de. *O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado, um Estudo sobre o Defensor Pacis de Marsílio de Pádua*. Rem Editora, São Paulo, 1972.
- SPIERS, Kerry E. "The Ecclesiastical Poverty Theory of Marsilius of Padua: Sources and Significance". In: *Il Pensiero Politico*, X/1 (1977), pp. 3-21.
- STRAYER, Joseph R. *As origens medievais do Estado Moderno*. Editora Gradiva, Lisboa: 1969.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: Plenitude de Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 2002.
- SULLIVAN, James "Marsiglio of Padua and William of Ockam - I". In: *American Historical Review*, Volume II, no 3, p. 409-426, 1896.
- _____. "Marsiglio of Padua and William of Ockam - II". In: *American Historical Review*, Volume II, no 4, p. 593-610, 1897.
- _____. "The Manuscripts and Date of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis". In: *English Historical Review*, Volume XX, p. 293-307, 1905.
- TIERNEY, Brian. *The crisis of Church and State 1050-1300*. Toronto/Buffalo/Londres: University of Toronto Press: 1998.
- _____. "Marsilius on Rights". In: *Journal of the History of Ideas*, LII/1 (1991), pp. 3-17.
- TOOLEY, Marian J. 'The Authorship of the Defensor Pacis', *Transactions of the Royal Historical Society*, 4th series, 9 (1926), pp. 85-106.
- ULLMANN, Walter. *Principios de gobierno y politica en la edad media*. Editorial Revista de Occidente, Madrid: 1971.
- _____. *Historia del pensamiento político en la edad media*. Editorial Ariel, Barcelona: 1983.
- _____. *Escritos sobre teoría política medieval*. Editorial Eudeba, Buenos Aires: 2003.
- VALOIS, Noel 'Jean de Jandun et Marsile de Padoue, Auteurs du Defensor Pacis', In: *Histoire Littéraire de la France*, 33 (1906), pp. 528-623.
- WILKS, Michael "Corporation and Representation in the Defensor Pacis". In: *Studia Gratiana*, 15 (1972), pp. 251-292.
- YU, Anthony C. 'Church and Council: the Ecclesiology of Marsilius of Padua'. In: *Canadian Journal of Theology*, 15 (1969).