



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ERISON DE SOUSA SILVA

**O LEGISLADOR HUMANO COMO CATEGORIA CENTRAL DA LAICIDADE
POLÍTICA EM MARSÍLIO DE PÁDUA**

FORTALEZA

2024

ERISON DE SOUSA SILVA

O LEGISLADOR HUMANO COMO CATEGORIA CENTRAL DA LAICIDADE
POLÍTICA EM MARSÍLIO DE PÁDUA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientadora: Prof. Dra. Francisca Galiléia Pereira da Silva

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S5791 Silva, Erison de Sousa.
O Legislador Humano como categoria central da laicidade política em Marsílio de Pádua / Erison de Sousa Silva. – 2024.
130 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. Francisca Galiléia Pereira da Silva.
1. Marsílio de Pádua. 2. Defensor Pacis. 3. Legislador Humano. 4. Laicidade. 5. Política. I. Título.
CDD 100
-

ERISON DE SOUSA SILVA

O LEGISLADOR HUMANO COMO CATEGORIA CENTRAL DA LAICIDADE
POLÍTICA EM MARSÍLIO DE PÁDUA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 13/09/2019.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Francisca Galileia Pereira da Silva (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luís Carlos Silva de Sousa
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab)

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling
Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

A Deus

Aos meus pais, Dalva Maria de Sousa Silva e
João Eudes Amâncio da Silva.

À Virgínia pelo companheirismo e amor.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, Aquele por qual o impossível é apenas negação rasa do possível. Ele quem me deu a vida e forças para realizar este trabalho.

Em segundo lugar, agradeço aos meus pais, Dalva Maria de Sousa Silva e João Eudes Amancio da Silva. Assim como agradeço aos meus irmãos, que sempre estiveram próximos a mim, mostrando que o carinho e afeto é o melhor remédio para o cansaço. Então agradeço aos meus irmãos Junior, Eduardo, Euller e Maria Rita. Também agradeço à minha madrastra, pelas conversas inspiradoras, obrigado Fabiana Paulino Amancio.

Agradeço à minha orientadora Dra. Francisca Galileia Pereira da Silva, pessoa de sabedoria e simpatia ímpar. Suas colaborações foram essenciais no trabalho. A pessoa que me ensinou a fazer filosofia e olhar criticamente para questões além da dissertação. Os agradecimentos vão além da orientação, mas pela amizade.

Sou grato aos membros do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC). Agradeço à Suelen, Fabiola, Francinilda, Pedro e demais membros que proporcionaram debates enriquecedores sobre diversos temas de filosofia medieval. Também agradeço ao professor Jan ter Reegen, que me apresentou Marsílio de Pádua que, por meio de debates no GEFIM, me fez crescer o interesse no autor.

Sou grato ao professor Luís Carlos Silva de Sousa, por aceitar participar da minha banca.

Também agradeço ao professor Reginaldo da Costa, por aceitar participar da banca e me ajudar a entender minha vocação como professor do ensino básico, no tempo em que fui seu orientando no PIBID-UECE.

Agradeço ao professor Sérgio Ricardo Strefling, que aceitou participar da banca e contribuiu para esta dissertação escrevendo textos maravilhosos sobre Marsílio de Pádua.

Sou grato por toda vida pelo companheirismo de Virgínia Braga dos Santos, minha amiga e namorada. Agradeço por todo seu amor, carinho e paciência, para com uma pessoa em término de mestrado. Te amo, Virgínia.

Agradeço aos amigos que fiz na vida acadêmica: Livia Lanter, Fábio Rodrigues, John Karley, Henrique Lima, Carlos Wagner, Emanuel Lucas, Pedro Henrique, Renê Ivo, Djibril, Adriele, Thais, Camila Muniz, Erika Negreiros, Rodrigo Cavalcante, Wilker e Patrícia.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos irmãos que a vida me deu: Michael Lima, Pedro Neto, Beatriz Bottai, Rafaela Marques, Rômulo, Renan Soares Esteves, Ivandir, Vitor Duarte, Cabelo e Dayani Bonfim.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

(...) legislatorem seu causam legis effectivam primam et propria esse populum seu civium universitatem aut eius valenciolem partem, per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermone[m] expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanus (...)

(...) o legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembleia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis (...). **(DPI, c.XII, §3)**

RESUMO

Marsílio de Pádua (1275/80 – 1343 d.C) foi um expoente da filosofia política. O autor, que escreveu no período histórico do medievo, apontou considerações significantes sobre política e eclesiologia. São nestas duas áreas, que o autor paduano tece uma teoria laica da comunidade política. Para Marsílio de Pádua, há a necessidade da não intervenção da Igreja na sociedade civil para a manutenção da paz. A categoria central utilizada para a realização da laicidade política é o Legislador Humano. Definido pelo autor paduano como o povo, conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, o Legislador Humano é o conceito principal das duas obras filosóficas e políticas de Marsílio de Pádua, o Defensor Pacis e o Defensor menor. A presente dissertação intitulada “O Legislador Humano como categoria central da laicidade política em Marsílio de Pádua” objetiva demonstrar a necessidade da laicidade da comunidade política, tendo como ponto de partida uma teoria da lei, na perspectiva de Marsílio de Pádua. Para que o objetivo seja atingido, é necessário um percurso teórico, que é exposto durante o desenvolvimento da dissertação. Para comprovar a necessidade da laicidade política em Marsílio de Pádua, foi inevitável transcorrer um itinerário conceitual que segue da contextualização do debate sobre as delimitações de poder, para a análise do poder real e coercivo na comunidade política e, por fim, examina a formação de uma eclesiologia, que, apesar de tratar sobre as questões do poder sacerdotal, é puramente política. Será traçada uma linha teórica capaz de demonstrar como Marsílio transforma as indagações relacionadas ao poder em algo puramente político, sem nenhuma interferência teológica, o que só é possível nas considerações sobre o Legislador Humano. Uma pergunta central deve ser respondida ao final da dissertação, que é: por que o Legislador Humano é a única instância que pode garantir a laicidade da comunidade política? A resposta desta questão esclarece as ações tomadas pelo Legislador Humano, sua atuação na cidade e na religiosidade cristã da comunidade política. Estas definições só podem ser tomadas a partir da análise do Defensor Pacis de Marsílio de Pádua e de comentários, pertinentes ao assunto, feitos por especialistas.

Palavras-Chave: Marsílio de Pádua; defensor pacis; legislador humano; laicidade.

RÉSUMÉ

Marsile de Padoue (1275/80 – 1343 d.C) était un exposant de la philosophie politique. L'auteur, qui a écrit pendant la période historique du Moyen Âge, pointues des considérations importantes sur la politique et l'ecclésiologie. Sont dans ces deux domaines que l'auteur padouan tisse une théorie laïque de la communauté politique. La catégorie centrale utilisée pour la réalisation de la laïcité politique est le Législateur Humain. Défini par l'auteur padouan comme le peuple, le groupe de citoyens ou leur partie prépondérante, le Législateur Humain est le concept principal des deux œuvres philosophiques et politiques de Marsile de Padoue, Le Défenseur de la Paix et Le Défenseur Mineur. La présent dissertation intitulée "Le Législateur Humain comme catégorie centrale de la laïcité politique dans Marsilio de Padua" vise à démontrer la nécessité de la laïcité de la communauté politique, ayant comme point de départ d'une théorie du loi, du point de vue de Marsile de Padoue. Pour que l'objectif soit atteint, est nécessaire un parcours théorique, qui est exposé au cours du développement de la dissertation. Afin de prouver la nécessité d'une laïcité politique dans Marsile de Padoue, était inévitable de suivre un itinéraire conceptuel qui suit la contextualisation du débat sur la délimitation du pouvoir, pour l'analyse du pouvoir réel et coercitif dans la communauté politique et, enfin, examine la formation d'une ecclésiologie qui, malgré le traitement des questions de pouvoir sacerdotal, est purement politique. Sera tracée une ligne théorique capable de démontrer comment Marsile transforme les questions liées au pouvoir en quelque chose purement politique, sans aucune interférence théologique, ce qui est seulement possible dans les considérations du Législateur Humain. Une question centrale doit être répondu à la fin de la dissertation qui est: pourquoi le Législateur Humain est le seul instance qui peut garantir la laïcité de la communauté politique? La réponse à cette question clarifie les actions pris par le Législateur Humain, son agissant dans la ville et dans la religiosité chrétienne de la communauté politique. Ces définitions seulement peut être tirées de l'analyse du Defensor Pacis de Marsile de Padoue et des commentaires pertinents formulés par les experts.

Mots-clés: Marsile de Padoue; defensor pacis; législateur humain; laïcité

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS E TEÓRICOS PARA A ELABORAÇÃO DE UMA TEORIA DO LEGISLADOR HUMANO EM MARSÍLIO DE PÁDUA.....	15
2.1	A teoria das duas espadas e a inversão marsiliana.....	16
2.1.1	<i>Entre civitas e pólis: uma diferenciação entre as duas terminologias.....</i>	16
2.1.2	<i>Gelásio I e o início da teoria das duas espadas: o início conceitual da relação entre auctoritas e potestas.....</i>	18
2.1.3	<i>João de Salisbury: liberdade e virtude.....</i>	20
2.1.4	<i>Bula Unam Sanctam.....</i>	24
2.1.5	<i>A inversão marsiliana das relações de poder: a queda da auctoritas divina.....</i>	29
2.2	Respostas à questão da hierocracia papal no final do medievo: a atribuição teológica e política do poder político.....	35
2.2.1	<i>A doutrina ético-política de Agostinho de Hipona: a escatologia da Cidade de Deus como introdução às questões de poder da Baixa Idade Média.....</i>	35
2.2.2	<i>A elaboração do vocabulário político da Baixa Idade Média.....</i>	39
2.2.3	<i>Egídio Romano: o ápice da defesa filosófica da hierocracia papal.....</i>	41
2.2.4	<i>João Quidort e Guilherme de Ockham: duas respostas teológicas à hierocracia egidiana.....</i>	45
2.2.5	<i>A filosofia política em resposta à hierocracia papal: Marsílio de Pádua.....</i>	51
3	A TEORIA MARSILIANA DO PODER SECULAR.....	54
3.1	O método de Marsílio de Pádua.....	54
3.1.1	<i>Pressupostos formais da teoria das causas no Defensor da paz.....</i>	54
3.1.2	<i>Teoria causal na civitas marsiliana.....</i>	57
3.2	A origem da sociedade civil e a apresentação do clero como parte necessária da civitas, segundo Marsílio de Pádua.....	61

3.2.1	<i>A origem da comunidade política secular e a sua divisão em partes.....</i>	61
3.2.2	<i>O clero como grupo social: a necessidade do ofício sacerdotal em Marsílio de Pádua.....</i>	66
3.3	Teoria marsiliana do governo.....	71
3.3.1	<i>O governo.....</i>	71
3.3.2	<i>A relação entre a parte governante da cidade e o Legislador Humano.....</i>	77
4	A ECLESIOLOGIA POLÍTICA MARSILIANA.....	87
4.1	A teoria marsiliana da igualdade dos apóstolos e dos ministros eclesiásticos.....	88
4.1.1.1	<i>Argumentos comprobatórios da plenitudo potestatis papae.....</i>	88
4.1.1.2	<i>Argumentos de Marsílio de Pádua, baseados na Escritura Sagrada, que contrapõe o Papa ao reivindicar a plenitudo potestatis papae.....</i>	91
4.1.2	<i>A teoria marsiliana da igualdade dos apóstolos.....</i>	94
4.2	A teoria popular da Igreja em Marsílio de Pádua.....	107
4.2.1	<i>Conciliarismo marsiliano: a autoridade popular e a interpretação da Escritura Sagrada.....</i>	107
4.3	Laicidade holística da comunidade política em Marsílio de Pádua.....	117
5	CONCLUSÃO.....	122
	REFERÊNCIAS.....	126

1.INTRODUÇÃO

Marsílio de Pádua (1275/80 – 1343 d.C.) foi um dos nomes fundamentais da filosofia política medieval. Sua teoria política não pode ser limitada a um partidarismo político por determinada causa, mas é um teórico de grande valor, não só para a sua época como também para a posterioridade, por formular, de forma sistemática, a autonomia do poder temporal. Suas teses são de grande importância para a elaboração de uma teoria em defesa da laicidade¹ do Estado e se tornam necessárias atualmente, por existir, na contemporaneidade, determinadas linhas ideológicas incapazes de diferenciar as questões legais das teológicas². Há grupos e países fundamentalistas que utilizam preceitos religiosos para agir de modo efetivo na sociedade, ao legislar contra os ditames da razão e do bem comum.

Marsílio de Pádua foi um filósofo medieval importante por evidenciar questões sobre as delimitações de poderes, trabalhando as perspectivas das relações entre o poder secular e poder sacerdotal. Para descrever a atuação de cada um dos poderes, o autor paduano redige a obra *Defensor Pacis*. Este escrito pauta as questões de legitimidade do poder, atuação governamental e organização da comunidade civil. Na obra supracitada há o desenvolvimento de uma teoria da lei e do governo que combate uma hegemonia sacerdotal na comunidade política. Ou seja, ter o sacerdócio com a centralidade política é um problema para Marsílio. Por isto, a perspectiva do sacerdote como figura de poder deve ser combatida. Marsílio escreve o *Defensor Pacis* com o objetivo claro do combate o poder político sacerdotal ilegítimo, definido

¹ Na história medieval há uma distinção entre o religioso investido de ordens sacras e o religioso comum, que são as pessoas que não a receberam tais ordens, estes são os membros do povo (*laos/laoi*) que são fiéis à doutrina cristã. Estes não são religiosos, no sentido de que não estão investidos das ordens sacras e vivem no cotidiano da vida comum, sendo chamados de *laicos*. “*Abstraindo-se do termo leigo o sentido de pessoa que não domina um assunto, laico é o que vive no espaço fora ou diante do outro espaço, o sagrado (religioso) e, como tal, dele se distingue. Mesmo que o laico seja um fidelis (fiel e crente), ele não é um religioso (sacer ou kléros) porque se volta como homo (homem enquanto ser humano) às coisas da vida secular (mundana) tais como negócios, trabalho, vida matrimonial, esportes, entre outros*”. CURY, Carlos Roberto Jamil. Por uma concepção do Estado Laico. In: LEVY, Claudia Masini d’Avila. CUNHA, Luiz Antônio (orgs.). **Embates em torno do Estado Laico**. São Paulo: SBPC, 2018.p.42. Neste sentido, uma comunidade política laica seria aquela no qual o fundamento é o homem enquanto ser humano, determinado por leis fundamentadas na legislação secular, sem que a ordem sacra fundamente as questões da vida comum de modo a ter força de lei.

² “*Apesar de ser dedicado ao Imperador e ser utilizado por este como justificação teórica de sua política, o Defensor Pacis não é apenas um dos tantos livros que nasceu no Medievo como consequência dos conflitos entre papado e império, para defender razões de um ou outro poder, senão que é uma obra doutrinal e sistemática, de grande importância, tanto para a ciência política como jurídica*”. STREFLING, Sérgio Ricardo. A soberania da lei humana em Marsílio de Pádua. In: COSTA, Marcos Roberto Nunes. **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência. Homenagem dos Orientando e Ex-orientandos ao Mestre Dr. Luís Alberto De Boni**. Recife: Gráfica e Editora Printer, 2006. p.184

como *plenitudo potestatis papae*, ou sendo mais explícito, o sofisma que é a causa geradora de disputas que ameaçam todas as comunidades e reinos, com prejuízos imensuráveis³.

A principal categoria política de Marsílio de Pádua é o Legislador Humano, que está presente em todas as três partes da obra e é central no pensamento do filósofo. É o Legislador Humano que cria as leis puramente humanas, não tendo valor sagrado, mas que precisam, necessariamente, ser obedecidas independentemente do indivíduo que as receba. Todas as pessoas da comunidade política têm a obrigação de serem submetidos às leis. Visto que, o sacerdote está dentro da comunidade, logo, ele também obedece às leis. Neste sentido, objetivamos, com esta dissertação, demonstrar a necessidade da laicidade da comunidade partindo de uma teoria da lei. Para tanto, afirmamos que, na filosofia política de Marsílio de Pádua, há fundamentos que tornam a categoria da lei central para que compreendamos a comunidade política como completamente laica, criando assim, uma teoria do poder secular.

A grande contribuição do autor paduano na teoria política está no fato dele humanizar o Estado⁴, defendendo uma convivência que só pode ser feita na forma da lei promulgada pelos cidadãos. Por este ângulo, Marsílio de Pádua analisa politicamente a realidade governamental, sem tendências teológicas. Deve ser considerado o debate sobre a lei, feito por ele. O autor paduano, na sua teoria da lei, trabalha a perspectiva dos atos no âmbito da prática terrena, que visa um fim neste mundo. Reflexões sobre as questões atuais, que envolvem a legitimidade de uma constituição e a legalidade do poder podem ser feitas utilizando as categorias trabalhadas nesta dissertação, a saber o legislador humano e a laicidade da comunidade política.

Para Marsílio, a sociedade civil está dividida em dois poderes, um secular e outro espiritual. A causa eficiente primária da sociedade civil é o Legislador Humano, ou seja, o Legislador Humano se apresenta, segundo o autor, como causa eficiente primária da cidade, sendo aquele que cria a cidade e faz com que ela funcione. Ele elabora leis que devem ser cumpridas na universalidade, enquanto a causa eficiente instrumental, que é o governante, as aplica⁵. As normas elaboradas devem ter como objetivos ou devem visar a finalidade humana

³ PADUA, Marsílio de. **O defensor da paz**. Trad. José Antônio C.R de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997. A obra será referida no corpo do texto pela sigla *DP*, seguida da parte, capítulo e parágrafo. **Cf. DPI, c.I, §4.**

⁴ BATTAGLIA, Felice. **Marsílio da Padova e la filosofia política del medio evo**. Firenze: Felice le Monnie editore, 1928. p.5.

⁵ Aqui pode-se ver a inversão que há de toda uma tradição de separação dos poderes, pois a causa eficiente primária sempre foi Deus, que utilizava o governante como instrumento.

social, que é a paz política, a partir da vontade do conjunto dos cidadãos ou de sua parte preponderante. No âmbito da comunidade humana, a preocupação inicial do autor é definir, de modo claro, as competências legais e as funções do governante e das demais partes da cidade.

A lei, enquanto meio para se alcançar a paz nesta vida, é “(...) *um preceito coercivo permitindo ou proibindo fazer determinadas ações e com a capacidade de infringir um castigo aos seus transgressores*”⁶, tendo por fundamento o justo e o útil. Todos os cidadãos as elaboram e são regulados por elas. Ninguém, conscientemente, se prejudicará, tendo em vista que, ela corresponde ao interesse comum. Na presente pesquisa, a hipótese inicial é que esta norma, postulada pelo *populus*, deve ser vista com o caráter de universalidade e coercitividade. Ela não só ordena as ações civis como, também, causa a manutenção governamental, tornando o legislador humano o fundamento de todas as relações na comunidade. O caráter desta autoridade nos mostra que é a coletividade humana que origina um poder real. Logo, será demonstrado a legitimidade de um estado laico, deslegitimando o poder religioso, enquanto coercivo, de acordo com as reflexões do autor paduano.

Marsílio de Pádua argumenta que a lei tem caráter de universalidade e coercitividade e foi feita pelo Legislador Humano, devemos nos questionar: como o legislador humano se torna o princípio de uma separação clara de dois poderes, um que é secular, representando pelo governante, que utiliza a jurisdição coerciva neste mundo, e outro sacerdotal que não tem juiz neste mundo, mas só no mundo vindouro? Assim como, deve-se saber, por que a unidade do governo tem uma característica exclusivamente comunitária e não hierárquica? Ademais, segundo o paduano, qual a função real da igreja, enquanto parte da cidade submissa às decisões do legislador humano? Tais perguntas se fazem necessárias para responder o problema central que norteia esta dissertação, a saber: Por que o Legislador Humano com suas leis humanas, enquanto fundamento de um governo comunitário, é o único que pode garantir a laicidade do Estado? Essas questões têm o fito de demonstrar a necessidade da laicidade da comunidade, partindo de uma teoria da lei, na perspectiva de Marsílio de Pádua.

Visto o objetivo delimitado, para alcançá-lo foi necessário transcorrer um percurso que segue da contextualização do debate sobre as delimitações de poder, até a formação de uma eclesiologia, que, apesar de se tratar das questões sobre o poder sacerdotal, é puramente política, pois seu fundamento é secular. Este caminho é pensado, nesta dissertação, através do

⁶PÁDUA, Marsílio de. **Defensor menor**. Introdução, tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Pertrópolis: Vozes, 1991. (Coleção: Clássicos do Pensamento Político). Será referido nesta dissertação pela sigla **DM**, seguida do capítulo e do parágrafo. **D.M, c.XIII, 3**, p.87

desenvolvimento em quatro partes. A primeira parte trata do desenvolvimento dos embates que ocorreram no medievo, com o objetivo de demonstrar que a teoria marsiliana é uma resposta puramente política para problemas políticos que foram teologizados. Isso só é possível se considerarmos o desenvolvimento das categorias de *auctoritas* e *potestas*. Neste sentido, a segunda parte tratará sobre o desenvolvimento destas categorias no medievo. O terceiro momento desenvolve a teoria marsiliana do poder secular e tem o objetivo de comprovar que a teoria política marsiliana norteia uma organização da cidade pautada no poder secular, isto é, laica.

Por fim, a quarta parte debaterá a eclesiologia política de Marsílio de Pádua. Evidenciaremos, neste último momento, que o Legislador Humano é o fundamento de uma sociedade laicizada, mesmo que ela seja predominantemente cristã. Pois, para Marsílio, a própria instituição da Igreja, enquanto parte da comunidade política, está no âmbito secular. Ademais, será debatido, através do exemplo do Brasil, as questões marsilianas sobre laicidade e leis. Por fim, buscamos ter atingido o objetivo de demonstrar a necessidade da laicidade da comunidade partindo de uma teoria da lei, na perspectiva de Marsílio de Pádua.

2. PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS E TEÓRICOS PARA A ELABORAÇÃO DE UMA TEORIA DO LEGISLADOR HUMANO EM MARSÍLIO DE PÁDUA

Marsílio de Pádua (1275/80 – 1342/43 d.C) surge no século XIV como um teórico do poder⁷. Isto é explicado devido ao fato dele se encontrar em meio ao conflito entre João XXII (1249 – 1334 d.C) e Ludovico da Baviera (1282 – 1347 d.C), ambos lutando pelo direito ao comando do Império Romano Sacro-Germânico. O embate entre estes dois personagens evidencia um problema nas determinações das atuações políticas, pois o então Sumo Pontífice declara que de sua benção surgem os imperadores. Consequência disto é que o poder espiritual seria superior ao temporal, conclusão apoderada pela tradição clerical. Marsílio de Pádua, em relação a tal embate entre a Igreja e o poder temporal e que veio se desenvolvendo por séculos durante o medievo, soluciona da seguinte maneira: a legitimação do poder temporal na autoridade do Legislador Humano é instituída por características laicas⁸. Antes de Marsílio chegar a esta conclusão, houve vários teóricos do poder que trataram sobre a legitimação do poder temporal, tais como Egídio Romano e João de Paris. Pretendemos, aqui, analisar tais filósofos do medievo. Com a apresentação da filosofia política destes teóricos, é compreendido que Marsílio foi o primeiro que abordou o assunto de modo que o poder fosse puramente secular. Objetivamos demonstrar que a saída teórica que Marsílio utilizou foi a única que correspondeu a uma teoria política e não teológica.

O ponto de partida marsiliano para a compreensão da categoria do legislador humano é o contexto histórico. Isto se justifica pela influência de que cada pensador é filho de seu tempo, assim, sua compreensão é dimensionada ao contexto político que está inserido⁹. Ademais, visto que Marsílio se encontra envolvido intelectualmente em um conflito entre a Igreja e o Estado, para compreendê-lo é fulcral fazer considerações teóricas sobre o desenvolvimento da teoria das duas espadas¹⁰. Neste sentido, o objetivo neste capítulo é expor

⁷“Al pensar la legitimidad y la soberanía del legislador, Marsilio dio al poder un nuevo fundamento, sólo racional y humano, es decir, laico. Por primera vez, un autor cristiano explica el fin exclusivamente mundano del Estado y presenta una doctrina coherente y rigurosa del poder, una teoría de la autonomía y de la perfección intrínseca de la política, a partir de la lógica unificadora del poder político y rompiendo con la tradicional doctrina, que concebía la relación de la Iglesia con el reino como relación entre dos poderes”. AZNAR, Bernardo Bayona. El fundamento del poder em Marsílio de Pádua. In: **El pensamiento político em la Edad Media**. Pedro Rocha Arnas (coord.). Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, p.145.

⁸A categoria de Legislador Humano é proposta por Marsílio de Pádua em **cf. DPI, c. X-XIII**.

⁹DE BONI, Luis Alberto. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na idade média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p.386.

¹⁰HUBEŃAK, Florencio. Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas. In: *Prudentia Iuris*, 78, 2014, pp. 113-129, p. 113.

os pressupostos históricos para uma teoria do Legislador Humano. Para o alcance deste escopo, o presente capítulo é dividido em duas partes. A primeira expõe o desenvolvimento da teoria das duas espadas, iniciando com os pressupostos de Gelásio I (410 – 496 d.C) sobre *auctoritas* e *potestas*; após isto, ainda na primeira parte, há uma análise de como tal teoria é desenvolvida no *Policraticus* de João de Salisbury (1115/20 – 1180 d.C); depois, a bula *Unam Sanctam* será considerada, assim como o desenvolvimento da teoria da *Plenitudo Potestatis* nela; por último, concluindo esta primeira parte, é demonstrado como Marsílio teoriza uma inversão de poder no medievo, na sua magna obra *Defensor da paz*.

Na segunda parte deste capítulo, objetivamos evidenciar que a teoria do Legislador Humano de Marsílio de Pádua é a melhor resposta aos conflitos entre a Igreja e o Estado. É cogente alcançar este escopo e demonstraremos que Marsílio de Pádua trata, de fato, de uma teoria política que corresponde aos anseios de um tempo, respondendo às suas questões de modo não puramente teológicos e baseado nos princípios da razão, ainda que recorra a princípios cristãos em sua tese. Neste sentido, é indispensável uma análise comparativa das leituras sobre a relação entre Igreja e Estado nas teorias de Egídio Romano (1247-1316 d.C), João de Paris (1270-1306 d.C) e Guilherme de Ockham (1285-1347 d.C). Após isto, será exposta a solução marsiliana, para tal conflito, esclarecendo que é a única no período que não é pautada em conclusões teológicas, em relação às questões de determinação de poder.

2.1 A teoria das duas espadas e a inversão marsiliana

2.1.1. Entre *civitas* e *pólis*: uma diferenciação entre as duas terminologias

Antes de iniciar qualquer questão sobre a política medieval, é importante explicar a diferença entre *civitas* e *pólis*. Tal necessidade decorre do mal-entendido ocasionado pelo costume de apenas traduzir um termo por outro, o que não leva em consideração as diferenças essenciais em cada um deles. Concordamos com Cacciari quando ele afirma que “(...) [*a*] *pólis* é aquele lugar onde um povo determinado, específico por suas tradições e costumes, tem sua sede e seu próprio *ethos*”¹¹. Segundo o autor italiano contemporâneo, há na *polis* uma determinação ontológica e genealógica, ela é fundamentalmente a unidade de pessoas do mesmo gênero, isto é, ligada por laços familiares e de sangue aristocrata. Já na *civitas* latina, existe uma diferença radical: é um conjunto de pessoas que se reúne para dar vida a uma cidade, sendo submetidas à mesma lei. As cidades latinas são manifestamente de concorrência conjunta,

¹¹ “*La pólis es aquel lugar donde una gente determinada, específica por sus tradiciones, por sus costumbres, tiene su sede, su propio ethos.*” In: CACCIARI, Massimo. **La ciudad**. Trad. Moisés Puente. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2010, p.9. (Tradução Nossa)

isto é, um confluír de pessoas de diferentes etnias que concordam apenas em virtude da lei¹². Neste sentido, vários povos, de diferentes culturas, poderiam se reunir em um único local, tornando possível uma troca de conteúdo cultural, tendo como princípio a obediência da lei.

Se produz toda uma confluência de elementos diversos, de tradições e línguas diversas, e isto é, precisamente, a *civitas*. É por estar sob uma mesma ideia, e mais, sob uma mesma estratégia (mais que uma ideia fundadora), que se mantém unidos estes cidadãos tão diversos, não por sua origem, mas pelo objetivo comum. A cidade projetada em seu futuro reúne os cidadãos, não o passado da *gens*, nem o sangue (...).¹³

Inferimos da citação de Cacciari que a *civitas* não é um fundamento originário, mas um objetivo: a vida em comum na concórdia que tem a lei como seu intermédio. Estas observações sobre a *civitas* são importantes para que possamos compreender que, só por meio dela, intelectuais de diversas culturas tiveram a chance de dialogar. Neste sentido, a *civitas* não é apenas um centro fechado a determinado povo, mas um espaço aberto onde a única coisa necessariamente em comum é a lei. Dentro do contexto da presente pesquisa, isto ajuda a compreender a própria biografia do autor: intelectual paduano que teve a experiência das comunas de Pádua no século XIV, mas também aproveitou o debate entre Filipe, o Belo e papa Bonifácio VIII para maturação conceitual, morrendo em Monique, onde teve contato com intelectuais de outros países, como Guilherme de Ockham (1285-1347 d.C). Isto foi possível pela aceitação do estrangeiro como cidadão apenas por estarem no mesmo território e submetido às mesmas leis. Por este ângulo, um autor, médico, filósofo, estudante, ou seja, qualquer pessoa de Pádua era cidadão em qualquer cidade que não a sua, do mesmo modo que em sua cidade natal, podendo, assim, dialogar com outros filósofos de sua época, como o que de fato ocorreu entre ele e João de Jandun (1275-1328 d.C) em Baviera.

É conclusivo que a cidade, configurada como *civitas*, permite uma associação maior de várias tendências culturais, provocando uma miscelânea de povos que dialogam dentro de vários campos de argumentação. Logo, é possível desenvolver várias tendências teóricas, com formação histórico-geográficas diferentes em diversas argumentações. É fato que a organização política que sucedeu o conceito de *polis*, como terreno do fazer político, foi a *civitas*. Esta perdurou durante todo o medievo, definindo o modo em que foi elaborada as teorias políticas,

¹²Op.cit., p.11.

¹³“Se produce toda una confluencia de elementos diversos, de tradiciones y lenguas diversas, y ésta es precisamente la *civitas*. Es por encontrarse bajo una misma idea, es más, bajo una misma estrategia (más que una idea fundadora), por lo que se mantienen unidos estos ciudadanos tan diversos; no por su origen, sino por el objetivo común. La ciudad proyectada en su futuro reúne a los ciudadanos, no el pasado de la *gens*, ni la sangre (...)”. In: Op. cit., p.14. (Tradução Nossa)

tendo como a principal a “teoria das duas espadas”, que percorreu toda a idade média. Agora poderemos passar à análise da teoria das duas espadas e as suas formas tomadas no medievo.

2.1.2. Gelásio I e o início da teoria das duas espadas: o início conceitual da relação entre *auctoritas* e *potestas*.

Ao tratarmos da tese de Gelásio I, exploraremos o primeiro fundamento da teoria das duas espadas que norteia o medievo assim como a sua importância. Isto é fulcral para demonstrar como ocorre o desenvolvimento da concepção cristianizada de *auctoritas* e *potestas* dentro do mundo medieval cristão. A abordagem será apenas de conotação teórica e não histórica. Iniciamos com a informação, nos oferecida por Javier Casinos Mora, de que o conceito de *auctoritas* é genuinamente latino, por não haver no grego clássico um termo que traduza tal ideia¹⁴. Desde os tempos mais remotos, a *auctoritas* é compreendida tanto em oposição à *potestas* quanto em seu complemento. A *auctoritas* é uma autoridade que ostenta um órgão soberano do tipo senhorial¹⁵ ao qual se aglutina a *potestas*.

(...) a ideia de *potestas* representaria o poder humano, estabelecido pelos homens para a condução da comunidade e que é definido pelo elemento da força e coação, a autoridade aparece como algo que transcende ao homem comum, ao cidadão, é um fator de ordenação social prévia e incontestável que está acima das vicissitudes e dos seres humanos (...).¹⁶

A teoria da *auctoritas* e *potestas* está conceitualmente ligada à tradição das duas espadas. Afinal, dentro do espaço político, ela se inicia com o conflito entre Igreja e Estado ocasionado por uma carta que o papa Gelásio I (492-496 d.C) escreveu ao imperador bizantino Anastácio I (430-514 d.C)¹⁷. Neste documento epistolar, o papa de origem africana esclarece que há dois poderes governando o mundo: a sagrada autoridade dos pontífices e o poder dos reis. “Com este documento, a intenção de Gelásio era fazer com que o imperador não ostentasse o título de pontífice e o pontífice não ostentasse a dignidade real, de forma que cada um permanecesse nos domínios de sua competência”¹⁸. O aspecto mais importante deste

¹⁴MORA, F. Javier Casinos. El dualismo autoridade-potestad como fundamento de la organización y delpensamiento político de Roma. In: **POLIS. Revista de ideas y formas políticas de La Antigüedad Clásica**. 11, 1999, pp. 85 –109, p.85

¹⁵**Op.cit.**, p.90.

¹⁶“(…) la idea de potestade representaria el poder humano, establecido por los hombres para la conducción de la comunidad y que es definido por el elemento de la fuerza e laco acción, la autoridad aparece como algo que transcende al hombre común, al ciudadano, es un factor de ordenación social previa e incontestable, que está por encima de las vicisitudes y de los lidos humanos (...)” In: **Op. cit.**, p. 89. (Tradução Nossa)

¹⁷A epístola está traduzida para o português cf. SOUZA, José Antônio C.R de. **O Pensamento Gelasiano a Respeito das Relações entre Igreja e o Império Romano-Cristão**. Corvilhã: Lusofia press, 2012, pp.33-35.

¹⁸VIANNA, Luciano José. As modalidades da plenitude do poder e sua atribuição pelo bispo de Roma: O Defensor da Paz (c.1324) de Marsílio de Pádua. In: **Revista Crítica Histórica**, Ano IV, n°7, Julho/2013, p.264.

documento é a firmeza e autenticidade de Gelásio. A motivação para tal foi o fato de que o Imperador apoiava hereges para assumir cargos eclesiásticos em determinadas províncias¹⁹.

Gelásio, como cidadão romano, respeita a autoridade constituída por Deus para governar o Império e assim considera a pessoa de Anastácio. Entretanto, não há reciprocidade de gestos. Ele, na condição de papa, é o responsável pela ortodoxia, pela unidade eclesial, chamado que foi dado pelo Cristo para exercer o múnus apostólico.²⁰

Os postulados gelasianos, sobre as relações entre a Igreja e o Estado, são enunciados nos conceitos já apresentados de *auctoritas* e *potestas*. Segue que a *auctoritas* designa a fonte do poder, que é una e indivisível; e a *potestas* é uma fração da autoridade proveniente da primeira²¹. De acordo com a teoria gelasiana, o Sumo Pontífice recebeu de Cristo – na pessoa de Pedro – a autoridade de dirigir a Igreja, que é a única instituição na terra que possui a revelação salvífica. O Imperador também tem um poder de origem divina, mas é de tal modo que a razão da origem do poder imperial é inferior a do espiritual²². O mesmo ocorre em relação à finalidade: o Santo Padre é responsável pela salvação de todas as almas tendo a obrigação moral de orientar e advertir sobre o que é certo de acordo com os ensinamentos cristãos. A competência dos governantes seculares, por outro lado, é imanente, por se restringir aos aspectos materiais da vida terrena, isto é, objetiva a conservação do bem comum político²³.

Gelásio I será sempre lembrado, por estudiosos da teoria das duas espadas, por dois motivos: i. como “pai” da hierocracia medieval²⁴; ii. é reconhecido como primeiro autor

¹⁹A heresia do monofisismo grassava províncias que eram centrais para a sobrevivência do Império, tais como Egito, Síria e Fenícia. Para mais detalhes do contexto histórico da formulação da carta n.8 de Gelásio I cf. SOUZA, 2012.

²⁰**Op.cit.**, p.36.

²¹“Augusto Imperador, são principalmente dois os poderes através dos quais se governa o mundo: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Destes dois, é mais grave o peso dos sacerdotes, pois estes deverão prestar contas na ocasião do julgamento divino inclusive pelos próprios reis da humanidade. Na verdade, tu sabes, filho clementíssimo, que em razão de tua dignidade és o primeiro de todos os homens e o imperador do mundo, todavia sê submisso aos representantes da religião e suplica-lhes o que é indispensável para tua salvação”. In: Gelásio **Apud Op.cit.**, p.34. Podemos perceber, neste trecho, a pretensão de Gelásio em demonstrar uma instância que constitui o poder, enquanto concebe (*auctoritas*), e o poder real (*potestas*), que é concebido pela *auctoritas*. Isto se evidencia a partir da relação de submissão da *potestas* à *auctoritas*.

²²**Op.cit.**,p.37.

²³Podemos perceber que, no ponto de vista da finalidade, a estratégia proposta por Gelásio é fundamental. A distribuição dos poderes em esferas distintas permite que cada uma cumpra sua finalidade de acordo com os desígnios de Cristo. Neste sentido, concordamos com Cavanaugh que: “The eschatological reference is not absent; for Gelasius, the distribution of power between priest and king is a sign that Christ’s coming has put a check on human pride. Nevertheless, the element of time has been flattened out into space. The one city is now divided into ‘spheres’ (...)”. In: CAVANAUGH, William T. From one city to two: Christian reimagining of political space. In: **PoliticalTheology**, Pt7.3, 2006, pp. 299-321, p.309.

²⁴A hierocracia pode ser definida como o programa político da Igreja no medievo, que afirmava sua função pastoral no mundo. Pedro recebeu de Cristo o governo da Igreja e o pastoreio de todos os fiéis. Os fiéis concebem a humanidade como membro de um corpo unitário, que tem por necessidade uma resposta ao *caput*, isto é, a cabeça

que distinguiu com exatidão os âmbitos de atuação da Igreja e Estado, a partir da adaptação dos termos jurídicos romanos de *auctoritas* e *potestas* para a realidade cristã²⁵. Sua importância foi a tradução de um conceito jurídico, do direito romano, para conceitos políticos dentro da tradição cristã.

2.1.3. João de Salisbury: liberdade e virtude

O debate sobre o desenvolvimento dos conceitos de *auctoritas* e *potestas* será iniciado com a obra *Policraticus* de João de Salisbury, responsável pelo desenvolvimento de uma teoria da liberdade a partir das virtudes. É importante ponderarmos sobre os ensinamentos de João de Salisbury para compreendermos como foi realizada uma teoria política, com pretensão científica, antes mesmo das traduções da *Política* de Aristóteles. “*João de Salisbury, com o Policraticus, legou à posteridade uma importante obra política, sem dúvida o texto mais significativo da Idade Média, antes da redescoberta da Política de Aristóteles*”²⁶. Há aspectos doutrinários no *Policraticus* que fazem com que ele seja considerado a semente de uma nova teoria política, mesmo ainda mantendo a subordinação do poder laico ao eclesiástico. De acordo com Nederman, tal obra pode ser aclamada como o primeiro grande tratado de teoria política escrito durante o medievo latino. Porém, ela é mais do que apenas um tratado político, pois funde teologia moral, filosofia especulativa, processos legais, comentários bíblicos e meditação pessoal.

Em suma, o *Policraticus* é a memória filosófica de um dos mais eruditos cortesão-burocrata da Europa do século doze. O título *Policraticus*, um neologismo pseudo grego, parece ser inventado por João para transmitir a implicação de conhecimento clássico e erudição também quanto à captura do conteúdo político do trabalho.²⁷

No *Policraticus*, há uma demonstração de amor aos clássicos latinos. Ao longo das suas citações, são encontrados os recursos de fontes pagãs e cristãs: tais como referências dos padres da igreja latina, poetas latinos, poetas e filósofos gregos, dentre estes, importantes ideias

do corpo que se identifica com o âmbito sacerdotal. Cf. SOUZA, José Antônio C.R de. BARBOSA, João Morais. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, pp. 11-13.

²⁵SOUZA, 2012, p.38.

²⁶STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.82-83.

²⁷“*In Sum, the Policraticus is the philosophical memoir of one the most learned courtier-bureaucrats of twelfth-century Europe. The title Policraticus, a pseudo-Greek neologism, it self seems to have been invented by John in order to convey the implication of classical learning and erudition as well as to capture the political content of the work*” In: NEDERMAN, Cary J. In: SALISBURY, John of. **Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers**. Edited and translated by Cary J. Nederman. New York: Cambridge University Press, 1990, p.15. (Tradução Nossa)

do *Organon* de Aristóteles²⁸. Compreender as fontes do *Policraticus* é importante, por João de Salisbury ser um autor que atenta para uma interpretação secular do poder utilizando-se da noção de natureza estóica, entendida como “*potência divina e providencial que organiza um imenso jardim na terra, suas estações, feracidade e seres vivos (...); permite que as espécies nasçam tendo pelos e dentes, permitido que eles resistam ao frio e que os homens vivam(...)*”²⁹. Assim, há, na obra de João de Salisbury, uma análise do mundo político com bases puramente naturalistas³⁰. O naturalismo, no *Policraticus* entende que a natureza fornece um padrão ou design. Tal padrão é relevante para a organização dos assuntos relacionados à ordenação do estado. Neste sentido, a natureza é a principal métrica para avaliar a utilidade de algo. Em João de Salisbury, este aspecto do naturalismo assume a forma de uma analogia total entre a política e o corpo humano³¹.

O *Policraticus* é tanto um trabalho de edificação moral como de filosofia especulativa. Ele pretende ter relevância e valor prático, por importar aos contemporâneos de João um Código de conduta aplicável à circunstância instável do administrador clerical. Assim, os exemplos de João estão orientados para a demonstração de como princípios abstratos de comportamento moral e político podem ser empregados durante toda a vida. Como as parábolas de Jesus no Novo Testamento, a *exempla* no *Policraticus* ensina lições gerais por meio de histórias concretas.³²

Adentrando na teoria política do *Livro do Estadista*³³, encontram-se três princípios para o estabelecimento do poder pela autoridade: i. a regra e a lei; ii. liberdade e virtude; iii.

²⁸Sobre as influências recebidas pelo *Policraticus* cf. **Op.cit.**, p.19-21 e NUNES, Rui Afonso da Costa. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974, p. 189-191.

²⁹“(…) *la naturaliza que evocan los estoicos es la potencia divina y providencial que ha organizado en un inmenso jardín la tierra, sus estaciones, su feracidad, sus especies vivas (...); ha hecho que las especies vivas nazcan viables y tengan la piel y los dientes que les permiten resistir el frío y el hambre y vivir (...)*”. WEYNE, Paul. **Seneca y el estoicismo**. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1995.p.56.

³⁰Cf. MIATELLO, André. O Rei e o Santo: Tratado Político e Hagiográfico em João de Salisbury. In: **Revista Signum**, 2010, vol.11, n.1, pp.156-169, p.161.

³¹Cf. TAYLOR, Quentin. John of Salisbury, the *Policraticus*, and Political Thought. In: **Humanitas**. Vol XIX, Nos. 1 and 2, 2006, p.144-145

³²“*The Policraticus is as much a work of moral edification as of philosophical speculation. It is intended to have practical relevance and value by importing to John’s contemporaries a code of conduct applicable to the unsettled circumstances of the clerical administrator. Thus, John’s examples are oriented to the demonstration of have abstract principles of moral and political behavior maybe employed in everyday life. Like the parables of Jesus in the New Testament, the exempla of the Policraticus teach general lessons through concrete stories*” In: NEDERMAN, 1990, p.22.

³³Inicialmente, antes de tratar da teoria política de João de Salisbury, é propedêutico afirmar que ela se encontra nos livros 5 ao 7 do *Policraticus*, ao qual nós iremos nos referir como *Livro do Estadista*. Para Huizinga, estudioso de João, o autor do *Policraticus* participa de um momento em que a cultura permitia espaços livres e a linguagem e o pensamento alçavam voos. Podemos afirmar que o *Livro do Estadista* acaba sendo a primeira tentativa de olhar além das condições visíveis para a produção de um sistema coerente, o que demonstra ter o caráter de uma filosofia política pura (Cf. TAYLOR, 2006, p.146). Para concluir as questões propedêuticas ao *Statesman’s Book*, é importante compreender que o método utilizado no livro é o *exempla*, que variam de histórias bíblicas às experiências de João de Salisbury. Cf. HUIZINGA, John. John of Salisbury: A Pre-Gothic Mind. In: **Men and Ideas**. Translated J.S Holmes and H. Von Mate. New York: Viking, 1966, p.162 **apud** TAYLOR, 2006, p.139.

meritocracia³⁴. A regra e a lei servem para distinguir o príncipe do tirano³⁵, sugerindo que o governo em conformidade com a lei é o principal critério de legitimidade, no qual o príncipe se pauta e o tirano não. Assim, a autoridade não depende da hereditariedade, soberania ou direito divino, mas do fato do governante reconhecer que é dominado pelas leis. João desafia os que afirmam que o príncipe não está sujeito às leis, pois a tese destes é que o agradável ao príncipe tem força de norma³⁶. Do mesmo modo que o governante deve agir de acordo com a lei, os demais indivíduos devem fazer o mesmo na prática de suas ocupações. Neste sentido, João declara a regra da lei como base da legitimidade política e boa sociedade³⁷.

No que toca à liberdade e à virtude, João faz daquela um valor pessoal e demonstra a interligação íntima entre as duas. Para o autor do *Policraticus*, liberdade é fazer juízos livres de acordo com o crivo do indivíduo, mas não hesitando em repreender o que é visto em oposição à boa moral³⁸. A virtude é o mais alto bem da vida, apenas ela pode acabar com a escravidão. Mas a liberdade é condição para que se alcance a virtude. No livro VII do *Policraticus*, é afirmado que os seres humanos são livres na proporção de suas virtudes, na medida em que é livre, determina o que as suas virtudes podem realizar³⁹. Apenas o bem livremente escolhido e o talento livremente desenvolvido merecem o nome de virtude, logo, ela nunca poderá ser alcançada sem a liberdade. João não endossa medidas visando forçar o povo ou seus governantes a serem virtuosos. A Igreja deve ensinar a encorajar a moral e os governantes devem respeitar a justiça e promoção da ordem, mas ninguém deve ser forçado à virtude⁴⁰.

Por fim, há a meritocracia como base da autoridade pública, como nos mostra João. De acordo com o autor, a ascendência do governante não pode prevalecer sobre os seus méritos e virtudes. A posição de nascença é um status acidental, assim, o que deve ser observado é o

³⁵ “E não somente os reis exercem a tirania; muitos dos que têm homens privados são tiranos enquanto praticam coisas proibidas. Que não haja incomodo se pareço associar reis a tiranos, porque, embora se diga que ‘rei’ deriva de ‘reto’, como convém ao príncipe, todavia seu título, por causa de abuso, se transforma em tirano” In: **Polic. Apud** MIATELLO, 2010, 164.

³⁶ “Havendo conseguido a graça das potestades civis, afirmam que tem direito que se abram todas as coisas, já que, segundo afirmam, o príncipe não está submetido às leis e o que agrada ao príncipe tem vigência de lei. Pois o povo havendo conferido toda a sua autoridade e havendo-a concentrado neles, opor-se a eles é um crime de lesa majestade e uma clara subversão do principado. Porque se assemelha a um sacrilégio duvidar se é digno aquele por qual o príncipe foi eleito; e não escapa o estigma da temeridade, e tem sorte de escapar da pena, que por qualquer motivo tenta anular a vontade do príncipe. Pois acreditam que nenhuma lei pode ser preferida pelos civis”. **Polic.** VII:20.p.578. Nesta citação, João de Salisbury expressa a tese das pessoas que ele desafia.

³⁷ **Cf.** TAYLOR, 2006, p.148.

³⁸ Há uma ênfase de João na liberdade de expressão, que é completamente engajada com o “crítico construtivo”. A capacidade de criticar vícios conhecidos é primordial para o sustento da liberdade. **Cf. Op.cit.**, p.149.

³⁹ João de Salisbury faz a oposição entre os pares “virtude e liberdade” e “vício e escravidão”. **Cf. Polic.** VII:25.

⁴⁰ **Cf.** TAYLOR, 2006, p.152.

que pertence, intrinsecamente, ao indivíduo. Porém, João aceita o princípio de sucessão hereditária, pois os herdeiros naturais conquistam o seu direito, mas existem cláusulas e exceções⁴¹. As cláusulas e exceções são quando os herdeiros tendem para um vício desenfreado, gerando injustiças e incompetências. Neste sentido, não haveria mérito para assumir o cargo. A questão é que se o herdeiro do príncipe não pensasse no bem comum, levado pelos vícios, ele não teria mérito para assumir o cargo.

O *Livro do Estadista* é uma obra comprometida com a teoria do bem comum, isto é, o bem-estar dos governados é o objetivo primeiro dos governadores. Logo, João não poderia considerar uma soberania absoluta, diante de injustiças, incompetências e irregularidades. No *Policraticus*, o mérito é fundamento da honra e do poder. Existem dois desígnios para o mérito: i. ele é uma instância preventiva, pois faz com que as pessoas que exerçam poder tenham necessariamente que ter méritos, assim como, permite que a honra merecida seja alvo de uma sociabilidade; ii. ele é regulador, pois a exibição de excelência nos que estão no auge inspira excelência nos de baixo e em toda hierarquia social. O ponto chave de tal pensamento é que a virtude se agrega às mais altas posições de confiança, como é o caso da pessoa do rei⁴².

Para João, a autoridade política flui de Deus através da Igreja e dos poderes terrestres. Ele que tem a autoridade que permite a ação secular⁴³. “*Omnipotestas a Deo est*”, ou seja, mesmo que o rei seja a imagem de Deus na terra, para governar segundo a lei Dele, o príncipe deve conhecê-Lo. Logo, tudo que o príncipe faz é inútil e em vão caso não seja submetido à disciplina da Igreja. Fazendo analogia à alma e ao corpo: o sacerdócio fixa os objetivos gerais para o organismo político saudável⁴⁴. É neste sentido que Gilson afirma, sobre a teoria política no *Policraticus*, que “(...) a regra do príncipe seja, pois, a Sabedoria de Deus interpretada pelos sacerdotes, pois é por ela que os reis reinam e administram a justiça”⁴⁵.

⁴¹O princípio da sucessão hereditária assegura que o herdeiro subirá ao trono, mas caso ele se prove indigno, não há garantias de que manterá sua coroa. Cf. *Polic.* V:7.

⁴²Cf. TAYLOR, 2006, p.154.

⁴³Aqui, *auctoritas* tem o seu sentido mais romano, isto é, entendido como a autoridade que o pai tem de permitir a ação de seu filho. Deus é *auctoritas* e o poder secular é a *potestas*. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004, p.118. Agamben se utiliza das questões da *auctoritas* e *potestas* para compreender o poder do senado romano, a fim de que fosse possível estudar o estado de exceção em que nós vivemos. Neste sentido, o autor italiano pretende estudar um descolamento da regra com a vida e o direito. Assim, Agamben apresenta o sistema jurídico do Ocidente através da estrutura da *auctoritas* e da *potestas*. Cf. *Op.cit.*, p.130-131.

⁴⁴“*Em verdade, o príncipe ocupa o lugar da cabeça na República, pois ele está submetido apenas a Deus e aos vigários que agem em nome dele na terra, porque no corpo humano a cabeça é regida e dirigida pela alma*” In: **Polic.** Apud MIATELLO, 2010, p.166

⁴⁵GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 3ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p.403.

Os temas centrais do *Policraticus* refletem de muitas maneiras as preocupações da vida política, intelectual e eclesiástica do século XII. De fato, a própria concepção de filosofia de João obriga-nos examiná-lo por meio de seus escritos. Ao longo de seus escritos, ele enfatiza que a investigação filosófica não deve ser uma busca especializada, seca e obscura, mas sim uma característica integral de uma vida ativa e obediente na arena política, uma vida dedicada ao serviço de Deus e Seus filhos.⁴⁶

Percebemos, portanto, como João ainda se prende à estrutura gelasiana das relações entre a *auctoritas* e *potestas*, mas também elabora uma teoria que defende determinada autonomia à esfera temporal. Tal autonomia pode ser descrita nos termos da finalidade da obra do príncipe. Assim, as ações principescas não são submetidas à avaliação do sacerdote; mas há a submissão da organização dada pela classe sacerdotal. Porém, no século XIII é elaborada uma bula, a *Unam Sanctam*, pelo papa Bonifácio VIII que extinguiu a autonomia do poder secular e o submeteu completamente ao poder clerical. É sobre a bula *Unam Sanctam* sobre a qual versa o próximo tópico.

2.1.4. Bula *Unam Sanctam*

Pretendemos com a exposição deste tópico apresentar o documento que representou o cume da teoria da submissão dos governos seculares ao papa: a bula *Unam Sanctam*. Também demonstraremos como a conclusão deste conflito alterou o rumo da cristandade. É importante, para a compreensão da *Unam Sanctam*, iniciar a exposição pelo contexto em que a bula foi escrita, pois serve como introdução ao texto. Sendo assim, a bula foi escrita no embate entre o papa Bonifácio VIII e Filipe, o Belo no final do século XIII. Estudar esta querela é importante, por ter uma grande relevância histórica para Marsílio. É por meio deste embate do século XIII que o autor paduano compreende o conflito no qual se encontrava envolvido, enquanto intelectual do poder secular, a saber, a contenda entre João XXII e Ludovico da Baviera, no século XIV⁴⁷. Neste sentido, não consideramos exagerada a afirmação de Strefling ao dizer que no século XIII “(...) [a] disputa entre eles [Bonifácio VIII e Filipe, o Belo] será dura e fará estremecer a Cristandade, marcando a passagem para uma nova era”⁴⁸.

No final do século XIII e início do século XIV, o problema enfrentado pela hierocracia foi o advento das monarquias nacionais. Os juristas do rei formularam que “o rei é

⁴⁶“The key themes of the *Policraticus* in many ways reflect the concerns of twelfth-century political, intellectual and ecclesiastical life. Indeed, John’s very conception of philosophy compels us to examine his through out his writings, he stresses that philosophical inquiry ought not to be a specialised, dry and obscure pursuit, but rather an integral feature of an active and dutiful life in the political area, a life devoted to the service of God and His children”
In: NEDERMAN, 1990.p.26. (Tradução Nossa)

⁴⁷Cf. **DPII, c.XXIII, §20.**

⁴⁸STREFLING, Sérgio Ricardo. A disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV no final do século XIII. In: **Teocomunicação**. Porto Alegre, v.37, n.58, pp. 525-536, dez 2007, p.527.

imperador no seu reino”⁴⁹. De acordo com a concepção da jurisdição nacional desenvolvida nesse período, o rei é a instância superior de legislação e justiça, isto objetiva colocá-lo acima dos barões e cortes locais⁵⁰. A aspiração nacionalista influencia diretamente o embate entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo. Pois Bonifácio VIII dirigiu a Igreja como se o contexto ainda fosse o do século XII, não reconhecendo a mudança dos séculos XIII. De todas, a mudanças mais evidente foi o progresso do nacionalismo em diversas partes do mundo, no qual o Império perdia expressão e ao mesmo tempo em que a França surgia como nova potência política da Europa, ou seja, Filipe acabou apoderando-se da ideia de que era senhor supremo de seu país. Em suma, o cenário pode ser descrito como: de um lado, Bonifácio VIII apoiado na concepção medieval da supremacia papal; de outro, Filipe, o Belo, com a concepção medieval de autonomia nacional⁵¹.

A contenda entre Bonifácio VIII e Filipe, o Belo, inicia-se com a guerra deste com Eduardo I, então rei da Inglaterra. Desde 1294, o combate ocorria por questões político-econômicas envolvendo os territórios de Gasconha, Flandres e outras regiões que estavam sob a suserania da coroa francesa. Devido a tal embate, os monarcas passaram a extorquir dinheiro do clero, para o enfraquecimento nacional da casta sacerdotal, violando o cânon do quarto Concílio de Latrão (1215) que isentava o clero de pagar impostos às autoridades seculares – menos em circunstâncias especiais e, nestes casos, apenas com a autorização da Santa Sé⁵². Houve tantas reclamações do clero francês ao papa que em 24 de janeiro de 1296 foi promulgada a bula *Clericis laicos*, endereçada, genericamente, à cristandade e, de modo implícito, aos reis em guerra. Este documento proibia os eclesiásticos de prestarem auxílio financeiro aos reis seculares sob pena de excomunhão, a não ser autorizados pela Curia Romana⁵³.

⁴⁹Cf. SOUZA, 1997, p.125.

⁵⁰Podemos assinalar como um dos principais teóricos de tal tese, Philippe de Beaumanoir (1250-1296 d.C), quem desenvolveu uma perspectiva do direito costumeiro partindo tanto do ponto de vista da unidade política e legal, assim como da unidade do reino. Cf. KRITSCH, 2002, p.372.

⁵¹Cf. STREFLING, 2007, p. 527.

⁵²Cf. SOUZA, 1997, p.126.

⁵³“Para a perpétua lembrança do acontecimento. O tempo mostrou-nos que os leigos sempre foram excessivamente hostis para com o clero, e isto comprova-se de modo evidente face ao ocorrido nos nossos dias, pois, não contentes com o que lhes diz respeito, desejam obter o que lhes está proibido e extravasam a sua ganância. Tampouco atentam diligentemente em que se lhes proíbe igualmente exercer qualquer poder sobre o clero, bem como sobre as pessoas eclesiásticas e os seus bens. Antes pelo contrário, os leigos impõem pesados tributos aos prelados e às suas igrejas, e ainda ao clero secular e regular, fazendo-os pagar impostos e taxas. Exorquem-lhes consideráveis tributos dos seus proventos e exigem o pagamento da metade, um décimo ou um vigésimo, ou uma outra importância qualquer, além de se empenharem de muitos modos em escravizá-los e pô-los sob o seu domínio. (...)É nosso desejo pôr um fim a tais atos ilícitos. Por isso, tendo ouvido os nossos irmãos, os cardeais, decretamos, pela autoridade apostólica, que os prelados e as pessoas eclesiásticas, religiosas ou

Filipe reage ao *Clericis laicos* e, além de não acatar suas determinações, proibiu que metais preciosos e qualquer importância em dinheiro saíssem da França, expulsou os banqueiros italianos que transferiam o óbolo de São Pedro para Roma embargando, portanto, os dízimos. Com este golpe, Filipe firma o apoio recebido da burguesia emergente que desejava o poder centralizado nas mãos do soberano, pois a burguesia nacional tinha seus interesses econômicos atrapalhados pela nobreza e o clero, ambos constituíam entraves à expansão das atividades⁵⁴ comerciais da burguesia nacional. Neste sentido, em reação a bula papal, houve o texto *Disputatio interclericum et militem* elaborado anonimamente por algum jurista da corte, tal documento ressaltava as funções do rei como soberano em seu reino⁵⁵.

A base principal da argumentação dos juristas franceses gravadas sobretudo no *Código* de Justiniano, e na *Ética* e na *Política* de Aristóteles, assentava-se no princípio, enumerado no *Digesto*, segundo o qual o rei devia ser *princeps*, fonte e origem de toda lei (*Quod princeps placuit, legis habet vigorem*) e, como chefe da comunidade política, dispunha dos meios apropriados para proteger o interesse, a honra, o bem e a liberdade de todos os seus súditos. Dado que o poder real provinha diretamente de Deus, sem o intermédio da Igreja, sustentavam os doutos com base no modelo do governante teocrático romano, não podia haver limites ao poder do *rex* nem no âmbito judiciário nem em quaisquer outras questões ligadas ao governo das coisas temporais.⁵⁶

Filipe, o Belo, aumentou progressivamente a taxa cobrada dos clérigos, com a premissa de que precisava de mais dinheiro para a guerra. Em resposta, o bispo de Roma revogou os privilégios fiscais da coroa francesa e proibiu o clero de pagar qualquer imposto. Ademais, o Sumo Pontífice convocou os prelados de toda cristandade para discutir o assunto. Em contrapartida, Filipe proibiu, em abril de 1302, os religiosos franceses de se ausentar do reino sem a autorização real e incitou a opinião pública francesa contra o papa e sua pretensão à *plenitudo potestatis*. Este embate de interesses e posições irrompia com clareza, gerando uma literatura que procurava sustentar as duas pretensões em conflito. Dos textos produzidos, dois

seculares, de qualquer estado, condição ou ordem, que aos leigos pagarem, prometerem ou consentirem em fazê-lo, dízimos, contribuições ou tributos, vigésimos ou centésimos do seu patrimônio pessoal ou das rendas e possessões das suas igrejas, ou ainda pagarem uma quantia, porção ou quota dos seus próprios proventos ou bens, ou do seu valor aproximado ou real, sob a forma de ajuda, empréstimo, subvenção, subsídio ou a modo de presente, ou ainda sob qualquer outro pretexto, modalidade ou solicitação, sem prévia autorização desta mesma Sé Apostólica, incorrerão na sentença de excomunhão". Bula Clericis Laicos, Bonifácio VIII. In: GALLEGO BLANCO. **Relaciones entre Ia Iglesia y el Estado en Ia Edad Media**. Madrid: Revista de Occidente, 1973 **Apud Op.cit.**, p.151.

⁵⁴Cf. KRITSCH, 2002, p.386.

⁵⁵ . "Por esse motivo, como sabemos que tudo que se encontra no interior do Império deve estar subordinado ao Imperador, assim também o que se acha em território deste reino deve estar submisso ao Rei. E como o Imperador tem a obrigação de legislar para todo o Império, ampliando ou diminuindo o número de suas leis, do mesmo modo, o Rei da França, se o quiser, poderá ou recusar as leis imperiais em geral, ou alterar qualquer uma delas ou ainda prescrevê-las e aboli-las como sendo inaplicáveis ao seu reino". **Disputatio inter Clericum et Militem**. **Apud** SOUZA, 1997, p.154.

⁵⁶KRITSCH, 2002, p.386.

têm significado especial na história do pensamento político: i. o *De ecclesiastica potestate*, escrito por Egídio Romano, que defendia a ideia de monarquia papal⁵⁷; ii. e o *De regia potestate et papali*, de João Quidort, que ia em defesa do rei francês e de uma monarquia de caráter institucional⁵⁸.

Por fim, o conflito se encerra com a prisão de um bispo por heresia, blasfêmia, simonia e conspiração contra o rei da França. Bonifácio vê, nesta ação, mais um desrespeito à sua autoridade e pede a liberação do bispo. Em 1302, o então papa lança a bula *Unam Sanctam* que explica como a autoridade do papa sobre todos os fiéis foi dada por Deus⁵⁹. Ademais, o papa ameaçou diversas vezes Filipe de excomunhão. A reação do rei francês foi enviar um grupo armado para Agnani com a intenção de prender o Sumo Pontífice. Este atentado ao papa impressionou o mundo cristão, pois mostrou como se posiciona um Estado nacional do fim do século XIII e início do século XIV, o que dá início ao declínio da supremacia papal⁶⁰. Bonifácio VIII é liberado da prisão, mas pouco tempo depois falece.

(...) começava a desmoronar o edifício construído pela política papal hierocrática. Sucedeu-o Benedito XI (1303-4), que faleceu logo em seguida. Diante da ameaça de Filipe IV de proceder a um julgamento póstumo de Bonifácio no concílio geral, Clemente V (1304-14), o novo papa, anulou todas as medidas de seu predecessor contra o rei francês. Mas os frutos desse acirrado conflito haveriam de atravessar os séculos: nenhum escritor político podia mais ignorar a nova força política que se afirmava na paisagem.⁶¹

É no ano de 1302 que Bonifácio VIII lança a bula *Unam Sanctam*, entendida como a palavra final sobre a relação dos poderes, espiritual e temporal. Iniciaremos citando o último trecho da carta, que demonstra seu verdadeiro objetivo: “(...) *declaramos, dizemos, definimos e pronunciamos que é absolutamente necessário à salvação de toda criatura humana estar sujeito ao romano pontífice*”⁶². Com essa declaração, percebemos que o objetivo é a doutrina papal da soberania final, isto é, que a autoridade papal é mais forte e superior do que a régia⁶³. Ao tratar da ordem eclesiástica, ele vai além dos argumentos eclesiológicos de uma doutrina

⁵⁷Cf. ROMANO, Egídio. **Sobre o poder eclesiástico**. Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

⁵⁸Cf. **Op.cit.**, p.390.

⁵⁹Cf. STREFLING, 2007, p.532.

⁶⁰Cf. **Op.cit.**, p.533-534.

⁶¹KRITSCH, 2002, p.392.

⁶²“Bula Unam Sanctam”.

MONTFORT associação Cultural.
<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/decretos/unamsanctam/> Online, 04/04/2018 às 14:13:09h.

⁶³Cf. LOWRY, Mark. **Boniface VIII and Philip IV: Conflict Between Church and State**. Oregon: History Departmente Western Oregon University, 2008, p.8 e 16.

espiritual da Igreja que comporta o poder temporal. Neste sentido, ele se utiliza de uma doutrina constitucional do *corpus mysticum*, mas a substitui por uma nova doutrina do poder⁶⁴.

A primeira afirmação da *Unam Sanctam* é que a Igreja Católica é uma, santa e apostólica, ela representa um único corpo místico. A cabeça deste corpo é Cristo. Em analogia a um governo único, Bonifácio se utiliza da imagem de Noé: era o único piloto e chefe, ademais, tudo que estava fora da arca foi destruído por Deus, afirmando a ideia de que, quem não for guiado pelo único representante de Cristo terá o mesmo destino⁶⁵. Este poder único comporta duas espadas, a espiritual e temporal, estando ambas no poder da Igreja. “*Mas esta última [a espada temporal] deve ser usada para a Igreja enquanto que a primeira deve ser usada pela Igreja. Uma espada deve estar subordinada à outra espada; a autoridade temporal deve ser submissa à autoridade espiritual*”⁶⁶. Logo, a espada temporal está sob a espada espiritual o tempo todo.

O que a bula *Unam Sanctam* afirma é que o poder espiritual supera em dignidade e nobreza toda espécie de poder terrestre. Há um sobrepujamento das coisas temporais pelas espirituais, pois o poder espiritual estabelece o poder terrestre e, caso este se desvie, será julgado por quem o estabeleceu. Bonifácio deixa claro que mesmo a autoridade espiritual sendo exercida por um indivíduo, ela não é humana, mas divina, pois foi dada a Pedro pela boca de Deus e fundada para ele e seus sucessores⁶⁷. “*É com a bula Unam Sanctam que a maioria das fontes se voltam para mostrar Bonifácio como tentando ganhar controle sobre governantes seculares. (...) Bonifácio também discute a hierarquia da igreja e como não há outra maneira de encontrar a salvação, senão através da igreja*”⁶⁸. Compreendemos que a bula *Unam Sanctam* é o ponto zênite de uma teoria da *plenitudo potestatis* papal, na qual a *auctoritas* não apenas se afirma como Deus, mas a Igreja mesma tem o poder de estabelecer e julgar o poder

⁶⁴Compreendemos a doutrina do *corpus mysticum* como a inaugurada por Pseudo-Dionísio, o Areopagita, na sua obra *A hierarquia eclesiástica*. Também entendemos, concordando com Voegelin, que o ápice de tal doutrina é com a adaptação da doutrina de Dionísio na idade média tardia. Cf. VOEGELIN, Eric. **A Idade Média Tardia: história das ideias políticas, volume III**. Introdução à edição americana David Walsh; trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013, p.54.

⁶⁵Além das partes citadas da bíblia no documento (Ct 6,9; Ef 4,5; e Gn 6,16), este conceito de unidade do corpo místico é o princípio da hierarquia eclesiástica de Pseudo-Dionísio. Para este, descrever a hierarquia humana, que é o mesmo de definir seu princípio e essência, é procurar seu princípio em Jesus, que é princípio e fim de toda hierarquia. Cf. A hierarquia eclesiástica. In: PSEUDO-DIONÍSIO, o Aeropagita. **Obra completa**. Trad. Roque Aparecido Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2004, 373B.

⁶⁶“Bula Unam Sanctam”

⁶⁷Cf. **Op.cit.**

⁶⁸“*It is with the bull Unam Sanctam that most sources turn to show Boniface as attempting to gain control over secular rulers. (...) Boniface also discusses the hierarchy of the church and how there is no other way to find salvation but through the church*”. In: LOWRY, 2008, p.23.

secular. O próximo passo é explicar como Marsílio de Pádua faz a inversão da relação entre estes poderes.

2.1.5. A inversão marsiliana das relações de poder: a queda da *auctoritas* divina.

Marsílio de Pádua escreveu o *Defensor da paz* com o intuito de apresentar soluções de problemas que ele observou no embate que ocorreu após o falecimento repentino de Henrique VII (1275-1313 d.C), em 24 de agosto de 1313, que era o então imperador do Sacro Império Romano Germânico. Após a morte do imperador, dois príncipes alemães foram apresentados e apoiados como candidatos à coroa germânica: Luís da Baviera, pelo partido luxemburguês, e Frederico I pelo partido de Habsburgo. Depois da votação dos príncipes eleitores, aquele venceu, porém ambos foram coroados no ano de 1314⁶⁹. O duque da Baviera foi em Aquisgrano (Aachen, Aix la Chapelle), no lugar de costume, pelo arcebispo de Mogúncia, Pedro Aspelt⁷⁰; já Frederico I recebeu a coroa em Bonn pelo arcebispo de Colônia, Henrique II de Virneburg, que em nome do papa era quem deveria coroar o eleito.

Essa eleição formalmente apresentava diversos problemas: ela não foi consensual, porque havia dois partidos e dois candidatos. Cada partido tinha um rei da Boêmia como eleitor, embora, de fato, João de Luxemburgo estivesse a exercer aquele cargo. Os dois ramos da casa ducal da Saxônia se achavam com o direito de participar da mencionada eleição. Além disso tudo, se Frederico não tinha sido coroado em Aquisgrano, Luís não foi coroado pelo arcebispo da Colônia.⁷¹

Devido a esses vários problemas, os dois pretendentes ao trono não chegaram a um acordo e escolheram a guerra para resolver tal questão. Mas, em 1316, resolveram apelar ao papa João XXII para que se pronunciasse sobre o caso⁷². O Sumo Pontífice não se posicionou a favor de nenhum dos candidatos e em 1317 promulgou a decretal *Si fratrum*. Nesta decretal, considerava o império vacante dando a si mesmo a administração imperial⁷³. Como ambos desobedeceram às decretais e Luís ganhou a guerra sobre Frederico, o bispo romano aplicou a excomunhão ao vencedor redigindo um documento acusando o então imperador de usurpador do trono alemão, pelo fato da eleição não ter sido confirmada pelo papa. Em 23 de março de

⁶⁹GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Trad. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. p.265

⁷⁰Um dos príncipes eleitores que dera seu voto à Luís da Baviera.

⁷¹SOUZA, José Antônio C.R de. **As relações de poder na Idade Média tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: EST edições, 2010. p.4

⁷²O pronunciamento do papa sobre uma indecisão de coroação já ocorrera outras vezes, como foi o caso das eleições de 1198 e a de 1257.

⁷³“É um costume consagrado pelo direito, que há muito vem sendo observado que, ao vagar-se o império, como acontece agora, devido a morte de Henrique, e tendo em vista que não é possível recorrer a nenhuma outra autoridade secular, devolve-se a jurisdição, o governo do império e o regime de Estado a Sumo Pontífice, a quem, na pessoa de Pedro, Jesus conferiu o poder sobre os impérios celeste e terrestre (...)”In: cf. M.G.H, const. Et Acta, V, **Apud, op.cit**, p.6. Este trecho da bula *Si fratrum* mostra uma forma da legitimação da *plenitudo potestatis* que Marsílio de Pádua objetiva combater, e que, segundo ele, todos deveriam combater sem medir esforços.

1323 Luís recebeu a excomunhão do papa, a resposta ao papado se efetivou por meio de um longo manifesto publicado em Sachsenhausen no dia 22 de maio do mesmo ano⁷⁴. É neste contexto de conflitos entre Luís da Baviera e o papa João XXII, que em 24 de junho de 1324, Marsílio de Pádua conclui a sua obra magna, *O defensor da paz*, dedicada a este imperador.

(...) desejoso de propagar a verdade, ardendo de amor por minha pátria e por meus irmãos, movido de compaixão pelos oprimidos os quais devem ser protegidos, no fito de afastar do erro os opressores e aqueles que favorecem essa situação, e querendo especialmente estimular aquelas pessoas que podem e devem lhes opor, escrevi (o que se segue), isto é, os principais resultados de minhas reflexões, erguendo meu semblante para ti, mui ilustre Luís.⁷⁵

Essa passagem mostra o caráter político da obra, diretamente engajada nos conflitos existentes de sua época. Deste modo, sabe-se que o olhar de Marsílio é puramente prático. E é dentro desta perspectiva da *práxis* filosófica que se realiza a inversão marsiliana de uma teoria da *auctoritas* e *potestas*. Tendo em vista que a *auctoritas* é compreendida como poder de estabelecer, manter e julgar os poderes constituídos na sociedade, no *Defensor da paz* é apontado claramente quem realiza esta função: o Legislador Humano. O Legislador Humano em Marsílio de Pádua é a instância máxima de autoridade na política. É com este conceito político, voltado para o legislador, que compreendemos como o poder passa de uma esfera sagrada para uma esfera secular.

Devemos ter em mente que a paz é o objetivo do livro *Defensor da paz*, como o título nos induz a afirmar. Antes de falar sobre o que é a paz, Marsílio de Pádua identifica o que a retira: o sofisma da *plenitudo potestatis*⁷⁶. A paz tem sua formulação final, no *Defensor da*

⁷⁴No documento referido, há acusações ao papa por diversas arbitrariedades, como a de não reconhecer como rei do sacro império romano germânico o que fora eleito e que já governava a Alemanha em concórdia. Também existe a acusação do papa ser um herege notório, por desacreditar da Sagrada Escritura e contestar a definição de outros papas. João XXII faz isso ao negar a doutrina da pobreza de Cristo e dos Apóstolos, pois se utiliza de bens temporais. Para o rei eleito há a necessidade de pôr em questão a riqueza e o poder possuído e ambicionado pela igreja, mostrando a necessidade de convocar um concílio geral, para que estas heresias sejam julgadas. O concílio geral é uma ferramenta muito utilizada na disputa teórica entre os dois poderes, o espiritual e o temporal, como ocorreu na ocasião do conflito entre Gregório IX (1227-41), Inocêncio IV (1243-54) e o imperador Frederico II (1215-50) e, mais próximo ao conflito de Luís da Baviera e João XXII, entre Bonifácio VIII (1294-1303) e Felipe, o Belo (1285-1314), na França. Toda vez que estes concílios eram convocados, vetava-se a interferência dos papas na esfera temporal. Deste modo, os soberanos seculares sempre apelavam para uma instância que era tida como superior, quando achavam que havia alguma heresia papal. Cf. SOUZA, Antônio CR de. In: PÁDUA, Marsílio de. **Defensor menor**. Petrópolis: Vozes, 1991. p.12. Em *O defensor da paz*, este ponto de vista se justifica quando, no capítulo XIX da segunda parte, Marsílio fala que o dito concílio representa, por sucessão, a congregação dos Apóstolos nas definições de passagens duvidosas que podem causar heresias. Afinal, o Espírito Santo guia e está presente durante as deliberações do Concílio Geral (§2).

⁷⁵DPI, c.I, §6.

⁷⁶Cf. DPI, c.I, §4. Importante compreendermos a *plenitudo potestatis* não apenas como poder ilimitado e não regulado pelas leis exercido pelo papa (Cf. DPII, c.XXIII, §3), mas também quando é exercido pela *potestas* temporal. “Nenhum governante, muito menos uma corporação particular ou uma pessoa singular, pouco importa

paz, no capítulo XIX da primeira parte. Ele a define como a tranquilidade e boa disposição da sociedade, o que possibilita que cada função exerça o ofício que lhe foi proposto⁷⁷. Marsílio de Pádua atribui um papel funcional para o conceito de paz, a identificando com a felicidade pela ordenação. “*A paz não é um ente abstrato em si e por si, mas está historicamente situado e é politicamente concreto; e o ‘defensor da paz’ não é o enviado de Deus, mas o titular do exercício da autoridade*”⁷⁸. Logo, podemos entender a paz como objetivo para que a cidade seja organizada, porém, para alcançar a paz é necessário que a cidade se ordene, algo que só é possível através de uma lei.

Para o autor paduano, o termo “lei” possui quatro significados: i. predisposição sensível e natural para determinada ação ou sentimento; ii. toda forma de algo produzível na razão; iii. regras que tem preceitos estabelecidos para a regulamentação dos atos humanos direcionados para a recompensa e castigo no outro mundo; iv. doutrina, ciência ou julgamento universal sobre o útil e o justo na cidade⁷⁹. Neste momento da pesquisa, a última definição do termo “lei” é a que nos interessa, pois ela se utiliza do critério de justiça e utilidade social no plano terreno⁸⁰. Esta última acepção do termo “lei” pode ser analisada em dois aspectos: i. revelando o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, sendo chamado de doutrina ou ciência do direito; ii. preceito coercivo estipulado imposto por meio de recompensas e castigos neste mundo⁸¹, de acordo com a finalidade de seu cumprimento⁸².

Portanto, a lei é um enunciado ou princípio que procede duma certa prudência e da inteligência política, quer dizer, ela é uma ordem referente ao justo e ao útil, e ainda aos seus contrários, através da prudência política, detentora de poder coercivo, isto é, trata-se de um preceito estatuído para ser observado, o qual se deve respeitar, ou, ainda, a lei é uma ordem promulgada através de determinado preceito.⁸³

sua condição, tem a plenitude do poder ou das decisões sobre as ações privadas ou civis de outrem, sem a autorização do legislador humano”In: **DPIII, c.II, §13.**

⁷⁷**Cf. DPI, c.XIX, §2.**

⁷⁸“*La paz no es un ente abstracto en sí, y por sí, sino que está historicamente situado y es policíamente concreto; y ‘el defensor de la paz’ no es el enviado de Dios, sino el titular del ejercicio de la autoridad*”In: AZNAR, Bernardo Bayona. *La paz em la teoria política de Marsílio de Pádua*. In: **Contrastes. Revista Internacional de Filosofia**, vol.XI (2006), pp.45-63, p.52.

⁷⁹**Cf. DPI, c.X, §3.**

⁸⁰**Cf. STREFLING, 2002, p.127.**

⁸¹“No outro mundo” e “neste mundo”, estas duas expressões são correntes no vocabulário marsiliano: i. “no outro mundo”, com isto ele se refere basicamente ao mundo após o retorno de Cristo, onde lei divina castigará apenas neste momento ela terá caráter punitivo; ii. “neste mundo”, é o mundo presente das relações políticas da comunidade, no qual a lei, que tem caráter punitivo, é política e é referente às transgressões contra o bem comum. **Cf. DPII, c.VIII-IX.**

⁸²**Cf. DPI, c.X, §4.**

⁸³STREFLING, 2002. p.117

Devemos ter em mente que, para Marsílio de Pádua, o diferencial da quarta acepção de lei é a coercitividade neste mundo, pois concordamos com Strefling que “(...) a lei é o que impõe, através de um preceito coercivo, uma pena ou um castigo, algo que se deve realizar neste mundo”⁸⁴. A lei é o aparelho que serve para alcançar o bem comum e a justiça na cidade. Ela mantém a comunidade coesa permitindo que os julgamentos sejam feitos apenas de acordo com elas, deixando o mínimo possível para o arbítrio do juiz, pois os sentimentos conspurcam o pensamento. Visto Marsílio afirmar que a lei é “(...) razão isenta de toda paixão (...)”⁸⁵, ela deve ser o carro chefe dos julgamentos civis na cidade. Estes julgamentos se subvertem quando a sentimentalidade do juiz prejudica sua intenção de agir corretamente⁸⁶.

As elaborações de tais leis não podem ser feitas exclusivamente por uma pessoa e em uma era. Marsílio aponta as diferenças de épocas nas elaborações das leis: “(...) o que os primeiros legisladores estatuíram, bem como todas as pessoas de uma era específica, cumpridoras dessas leis, é algo contingente e limitado, necessitando posteriormente do acrescento elaborado pelas gerações que se seguiram”⁸⁷. Então, para Marsílio, as leis sofrem adição ou supressão e podem ser totalmente reformuladas. Logo, as leis não são eternas e imutáveis, o que é relacionado com o fato de serem elaboradas com a prudência adquirida mediante a prática, necessitando de bastante tempo⁸⁸. Os estudiosos da arte da elaboração das leis não compreendem as questões da legislação, como um todo, de modo individual. A compreensão e o resultado vêm com a reunião de tudo que foi aprendido e assimilado, durante o tempo, na arte da elaboração das leis.

Portanto, foi através de auxílio mútuo que os homens, acrescentando às invenções mais antigas as descobertas mais recentes, conseguiram que todas as artes e ciências atingissem a perfeição. (...) Averróis, discorrendo aquela asserção em seu 2º

⁸⁴STREFLING, Sérgio Ricardo. O conceito de lei em Marsílio de Pádua. In: COSTA, Marcos Roberto N. DE BONI, Luis A. (org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.623.

⁸⁵DPI, c.XI, §4.

⁸⁶Podemos fazer uma analogia deste momento da argumentação marsiliana com a de Aristóteles na *Retórica*. Nesta obra, o Estagirita afirma: “É, pois, sumamente importante que as leis bem feitas determinem tudo com maior rigor e exatidão, e deixem o menos possível à decisão dos juízes. Primeiro, porque é mais fácil encontrar um ou poucos homens que sejam prudentes e capazes de legislar e julgar; do que encontrar muitos. Segundo, porque as leis se promulgam depois de uma longa experiência de deliberação, mas os juízos se emitem de modo imprevisto, sendo por conseguinte difícil aos juízes pronunciar-se retamente de acordo com o que é justo e conveniente. E, sobretudo, porque a decisão do legislador não incide sobre um caso particular, mas sobre o futuro e o geral, ao passo que membro da assembleia e o juiz têm de se pronunciar imediatamente sobre casos atuais e concretos. Na sua apreciação dos fatos, intervêm muitas vezes a amizade, a hostilidade e o interesse pessoal, com a consequência de não mais conseguirem discernir a verdade com exatidão e de o seu juízo ser obscurecido por um sentimento egoísta de prazer ou de dor” Cf. *Retórica*, 1324 a-b, p.7-8. A necessidade do juiz se pautar na lei, em detrimento de interesses pessoais, é assunto corrente em Cf. DPI, c.XI.

⁸⁷DPI, c.XI, §3, p.121.

⁸⁸Cf. DPI, c.XI, §3.

Comentário, diz o seguinte: O que (Aristóteles) disse neste capítulo é evidente. Ninguém por si mesmo tem condições de descobrir a maior parte das artes práticas ou teóricas, isto é, especulativas, porque eles só se aprimoram através do auxílio de um percurso, cujo passos são seguidos.⁸⁹

Para, então, melhor elaborarmos uma definição do conceito central do *Defensor da paz* – o legislador humano – é importante compreendermos alguns aspectos da obra, que foi concluída em 1324. Sendo publicada em 1326, ela configura-se como uma obra partidária do conflito entre Ludovico da Baviera e João XXII. Com a obra, o autor paduano se torna um adversário da *plenitudo potestatis* do papa, afirmando ser a causa da intranquilidade civil. Marsílio de Pádua escreveu o *Defensor Pacis* com o intuito de teorizar politicamente um poder temporal, de modo que dentro de uma comunidade política deveria comandar as outras partes da cidade, inclusive o clero. Para este intento, o livro foi dividido em três partes (ou *dictios*). Na primeira parte, é elaborada uma teoria política pura, sem uma teologia, norteador os parâmetros de uma teoria da *civitas*. Na segunda parte, Marsílio constrói uma eclesiologia para explicar que em nenhum momento do cânon sagrado há uma especificidade que explique a *plenitudo potestatis* do papa, demonstrando que este poder não existe no âmbito clerical. Por fim, temos o terceiro discurso que trabalha um resumo de toda obra e que também funciona como sumário explicativo do texto.

É na definição de quem elabora as leis, que Marsílio ultrapassa as teorias anteriores, em relação a quem constitui e estabelece os poderes (*auctoritas*) e quem tem permissão para exercer os poderes (*potestas*). A lei tem um caráter coercivo, que se converte em justiça humana e deve emanar de uma autoridade legítima⁹⁰. Esta autoridade é o Legislador Humano. Este legislador que é causa eficiente da lei, é o povo (*populus*), o conjunto dos cidadãos (*universitas civium*) ou a sua parte preponderante (*valencior pars*⁹¹). É pela vontade desta autoridade externada verbalmente na assembleia geral que é determinado que algo deva ser feito ou não, passível de castigo ou punição temporal⁹². Com o conceito de legislador, o objetivo de Marsílio é demonstrar que a autoridade humana para legislar compete, exclusivamente, ao conjunto dos cidadãos ou à sua *valencior pars*. “*O consenso e a vontade dos súditos, que era o critério que*

⁸⁹DPI, c.XI, §3, p.123.

⁹⁰Cf. AZNAR, 2010, p.155.

⁹¹O termo “valencior pars” é utilizado por Guilherme de Moerbeke – tradutor da versão da *Política* que chegou às mãos de Tomás de Aquino e Marsílio de Pádua – para traduzir a expressão “kreítton meros” de Aristóteles. O termo não foi empregado na filosofia política medieval anterior a Marsílio, e segundo Strefling, nem depois. Há uma diferença na utilização dos dois termos: i. enquanto para Aristóteles *kreítton meros* significa apenas a parte politicamente mais forte; ii. para Marsílio a *valencior pars* é a parte que substitui a totalidade dos cidadãos, com idêntica autoridade e utilidade. Cf. STREFLING, Sérgio Ricardo. *A ValenciorPars no Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.35, p.225-244, 2012, p.232.

⁹²Cf. DPI, c.XII, §3.

distinguía os regimes temperados dos corruptos, se converte na chave para determinar quem tem a autoridade para legislar (...)”⁹³.

Enquanto instância representada pelo povo, o legislador humano estabelece os demais grupos sociais. Ele que indica quem exercerá os ofícios da cidade. Em primeiro lugar, é escolhida a parte governante, que deve agir apenas mediado pela lei. Os demais ofícios são estabelecidos de acordo com as aptidões e hábitos das pessoas⁹⁴. É perceptível que, para o autor paduano, o Estado é formado por características seculares, pois aglomera todos os cidadãos, os dividindo em funções, para que a totalidade da cidade alcance o bem comum, e reforçando uma liberdade superior, incapaz de ser alcançada individualmente⁹⁵. Este modo de organização permite que cada grupo fique em seu local legitimamente destinado. Afinal, como está escrito no *Defensor da paz*, o princípio ativo criador da cidade é o conjunto dos cidadãos.

A comunidade política, fosse ela o império, o reino, o principado ou a *civitas*, passava a ser entendida em termos puramente leigos, como uma entidade com fim próprio, vinculadas às necessidades naturais do homem. Constituía um produto de ação e razão humanas e resultava da conjugação das vontades dos cidadãos (...).⁹⁶

É conclusivo que, para Marsílio de Pádua, o legislador humano é o ponto de partida para a determinação do poder na ordem temporal. É ele que aparece como poder constituinte, enquanto autoridade para estabelecer e julgar os grupos sociais. Determinando as demais *potestas*, a *auctoritas* desce dos céus e começa a habitar a terra. Marsílio tinha uma concepção de sociedade se mantem cristã, comprovada dado a igreja ser uma parte da sociedade civil. Mas como todo grupo ordenado pelo legislador deve cumprir suas funções, isto é, os sacerdotes têm que se submeter à lei criada pelo povo. “*A vontade popular que conferiu o poder continua controlando-a sob a forma de Lei, que é a primeira e direta expressão da vontade popular*”⁹⁷. A teoria da *auctoritas* e *potestas* é reformulada quando a primeira deixa de ser Deus e vira o povo; enquanto a igreja torna-se apenas uma parte da comunidade civil que executa o que a verdadeira fonte do poder lhe atribui.

⁹³“*El consenso y la voluntad de los súbditos, que era el criterio que distinguía los regímenes templados de los corruptos, se convierte en la clave para determina quién tiene la autoridad de legislar (...)*”. AZNAR, 2010, p.157.

⁹⁴**Cf. DPI, c.XV, §7.**

⁹⁵**Cf. BATTAGLIA, 1928, p.5-6.**

⁹⁶**KRITSCH, 2002, p.508.**

⁹⁷**STREFLING, 2006, p.191.**

2.2 Respostas à questão da hierocracia papal no final do medievo: a atribuição teológica e política do poder político.

Da torrente de literatura partidária que o conflito produziu de ambos os lados, o antipapal *Defensor Pacis* se distingue como o primeiro tratado que evoca a ideia de uma suprema organização secular do Estado, de um modo tão radical quanto o *De Ecclesiastica Potestate*, de Egídio Romano, tinha evocado a ideia do supremo poder papal. O tratado é, desde há muito, reconhecido como um dos mais importantes ensaios teóricos da Idade Média Tardia (...).⁹⁸

Neste segundo tópico é apresentado como se desenvolve a teoria hierocrática durante o medievo. Há algumas respostas à hierocracia: uma que tem caráter teológico, representada por João Quidort e Guilherme de Ockham; e a outra que apresenta um caráter laico para a comunidade civil, representada por Marsílio de Pádua. A primeira teoria, que nos convém para demonstrar como a hierocracia foi composta no medievo é a apresentada por Agostinho na *Cidade de Deus*. Tal teoria que nos dá uma resposta de submissão de finalidades dos poderes: o temporal é subalterno às finalidades do espiritual.

2.2.1 A doutrina ético-política de Agostinho de Hipona: a escatologia da *Cidade de Deus* como introdução às questões de poder da Baixa Idade Média.

Devemos compreender como o desenvolvimento da filosofia de Agostinho, sobre as questões que envolvem uma teoria política da cidade na obra *Cidade de Deus*, se encontra no debate filosófico-político, na relação entre a Igreja e Estado. É pressuposto entender que as duas cidades referidas na *Cidade de Deus* – Cidade de Deus e dos homens - foram fundadas no tempo, após a queda adâmica. Há duas partes na cidade terrestre: i. uma que nos mostra a presença da cidade aqui na terra; ii. e outra que significa a cidade celeste⁹⁹. Há uma cronologia de nascimento, em que, primeiramente, há o nascimento dos cidadãos da Cidade Terrestre para, depois, haver o nascimento dos cidadãos da cidade Celeste¹⁰⁰. Os cidadãos da Cidade Celeste agem como estrangeiros na Cidade Terrestre, sendo predestinados e eleitos pela graça. Segundo

⁹⁸VOEGELIN, 2013, p.100.

⁹⁹**De Civ.Dei**, L.XV, C.II.

¹⁰⁰Para se referir a este fenômeno, Agostinho de Hipona se utiliza da analogia dos filhos de Abraão. “A natureza viciada pelo pecado gera cidadãos da cidade terrestre – mas a graça que liberta a natureza do pecado, gera cidadãos da cidade celeste. Donde se conclui que os primeiros se chamam <<veros de cólera>> e os últimos <<veros de misericórdia>>. É ainda o que está significado nos dois filhos de Abraão: um, o da escrava chamada Ager, nascido de modo natural (*secundum carnem natus*), é Ismael; o outro, o de Sara, mulher livre, nascido devido a uma promessa (*secundum repromissionem natus*), é Isaac. Ambos são, sem dúvida, da semente de Abraão: mas a um gerou-o ele segundo o modo habitual da natureza, e o outro resultou da promessa que significa a graça. Naquele mostra-se a maneira humana – e neste evidencia-se o benefício divino” **De Civ.Dei**, L.XV, C.II p.1329.

Agostinho, as duas cidades estão misturadas desde o princípio até o fim, sendo separadas somente no juízo final¹⁰¹.

A fim de realizar um debate sobre o poder, tendo como referência Agostinho de Hipona, há a necessidade de falar da finalidade de cada uma das cidades para compreender a relação entre a temporal e a celestial. Concordamos que a questão central neste quesito é: de que modo as pessoas que estão neste mundo, na Cidade Terrena devem agir para alcançar a cidade celeste, que é o fim último dos cidadãos? A vida eterna, o bem supremo¹⁰² é o fim que o ser humano deve almejar, pois não há outro depois dele. Assim, podemos nos questionar em que consiste o bem e o mal supremos? “(...) *o bem supremo (summum bonum) é a vida eterna e que a morte eterna é o mal supremo (summum malum) – e que, portanto, para conseguir aquela e evitar esta, devemos viver com retidão*”¹⁰³. A base para sua questão teológica é ético-escatológica: para o bispo de Hipona, a retidão nas atitudes leva o ser humano a ficar na Cidade Celeste no fim dos tempos. No mundo terreno, os seres humanos da Cidade Celeste vivem pela esperança em algo que eles não vêem, mas sabem que existe em outro momento e realidade. O indivíduo da cidade terrestre vive pelo livre arbítrio, tendendo apenas para uma vida das coisas que ele pode ver, sem a esperança e a fé para auxiliar, de modo que tome decisões apenas pautadas nos seus sentidos¹⁰⁴. Enquanto isto, o cidadão da Cidade Celeste vive pela esperança¹⁰⁵.

Há, portanto, neste texto, todo o fundamento ontológico do projeto das “duas cidades”, que se caracteriza por uma sucessão de binômios (dualismo) ontológico-ético-escatológico, que se relacionam dialeticamente ao longo da história da salvação, que vai desde as origens até os fins que apetezem as duas cidades.¹⁰⁶

¹⁰¹ “Ambos, porém, ou gozam igualmente dos bens temporais, ou igualmente sofrem os males temporais, com diversa fé, diversa esperança, diverso amor, até que, no último juízo, sejam separados e obtenha cada um o seu próprio fim que não tem fim” **De Civ.Dei**, L.XVIII, C.LIV, p.1861

¹⁰² A problematização está na compreensão da submissão de uma cidade por outra. Esta é uma proposta observada em Cf. RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A ideia de Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho (Um estudo do Epistolário comparado com o “De Civitate Dei”)**. São Paulo: PUG- Edições Loyola, 1984, p.245.

¹⁰³ **De Civ. Dei**, L. XIX, C.IV, p.1881.

¹⁰⁴ “Ora, a fé é o firme fundamento das coisas que se esperam, e a prova das coisas que não se vêem”. Hb 11:1. Podemos ver uma grande referência à ideia de que os sentidos não representam os verdadeiros preceitos da fé Evangélica a partir desta citação em Hebreus. Ou seja, a fé vai além do mero sentido, ultrapassando sua leviandade e revelando e provando o que é essencial.

¹⁰⁵ “Apresentados, pois, as duas cidades – uma nas realidades deste século, a outra na esperança de Deus, como saídas ambas da porta comum da mortalidade aberta com Adão, para se lançarem para a frente e correrem para seus fins próprios, a uma assinalada – é então que começa o cômputo dos tempos. [...] a Cidade do Alto, que peregrina na Terra, aprende a não só ficar no seu livre arbítrio, mas pôr a sua esperança na invocação do nome do Senhor Deus”. **De Civ.Dei**, L.XV, C.XXI, p.1395.

¹⁰⁶ COSTA, Marcos Roberto N. A dialética das “duas cidades” em “A Cidade de Deus” de Santo Agostinho: dualismo ontológico-cosmológico-maniqueísta ou ético-moral-escatológico-cristão? In: COSTA, Marcos Roberto

Ambas as cidades – Terrestre e Celeste - procuram a paz. A paz na Cidade Terrestre é a concórdia ordenada dos cidadãos, no mando e na obediência; já a paz na Cidade Celeste é a comunidade absolutamente ordenada e harmoniosa no gozo de Deus. Assim, “(...) a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição dos seres iguais e desiguais que distribui a cada um os seus lugares”¹⁰⁷. A família dos que não vivem da fé procura a paz terrena nos bens e comodidades da vida temporal. As famílias que vivem da fé esperam os bens eternos prometidos para o futuro, mas também se utilizam dos bens terrenos e temporais. Porém elas não se prendem a eles, pois a prisão aos bens temporais é o que desvia do que tende a Deus¹⁰⁸.

O bispo de Hipona afirma que a Cidade Celeste, enquanto peregrina na Terra, recruta cidadãos de todos os povos constituindo uma sociedade de todas as línguas. Isto significa que, para a conquista da paz eterna não há preocupação nas diferenças de costumes, leis e instituições, desde que elas não impeçam a religião de adorar o único e supremo Deus. O que há de diverso nos países tende para o mesmo e único fim, que é a paz. Logo, enquanto ainda peregrina, a Cidade Celeste também se serve da paz terrena. É, justamente, na questão da paz que damos resposta ao nosso problema: saber como o Estado terreno deve se ordenar à vida ultraterrena. A paz terrena se refere à paz celeste, que é a verdadeira paz. Esta paz verdadeira gera a comunidade perfeitamente harmônica, que goza de Deus e de sua mútua companhia¹⁰⁹. Como a paz eterna e perfeita é o bem supremo da cidade de Deus, ela é a paz a qual os indivíduos permanecerão na imortalidade e terão uma vida absolutamente bem-aventurada.

Todavia, aquele que possui esta vida de modo a referir o seu uso. Aquele que ele ama com um amor maior e pelo qual ele espera com uma esperança mais firme – não é sem razão que desde já se pode chamar feliz, mas mais por aquela esperança de que por esta realidade. É que esta realidade sem aquela esperança é uma beatitude e uma grande miséria: não oferece à alma verdadeiros bens, pois não é a verdadeira sabedoria aquele que nos bens de cá – que ela escolhe com prudência, realiza com fortaleza, emprega com temperança e distribui com justiça – não dirige a sua intenção para o bem supremo em que Deus será tudo para todos numa eternidade casta e numa paz perfeita.¹¹⁰

Há n’A *Cidade de Deus* dois fins: um terreno e um celeste. O fim terreno é submetido ao fim celeste. Ambos os fins têm o princípio cronológico em Adão. Deste modo, o desenvolvimento destes fins se dá no tempo da Terra e todo o processo é finalizado na separação

N. DE BONI, Luis A. (org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.43.

¹⁰⁷De Civ. Dei, L.XIX, C.XIII, p.1915.

¹⁰⁸Cf. De Civ.Dei, L.XIX, C.XVII.

¹⁰⁹Cf. De Civ.Dei, L.XIX, C.XVII.

¹¹⁰De Civ.Dei, L.XIX, C.XX, p.1939.

da cidade Terrestre da Celeste quando o tempo da terra também se esgotar. Cumpre-se, em Agostinho, a escatologia cristã de submissão da Cidade Terrestre pela Cidade de Deus no momento da decisão, ou seja, no fim dos tempos. O bispo de Hipona deixa claro que, mesmo a cidade de Deus sendo peregrina na Terra, os costumes não devem contradizer as escrituras ou impedir de adorar o único Deus supremo¹¹¹. A paz com Deus é central e tem função em ambas as cidades: nesta vida é necessária para a remissão dos pecados e perfeição das virtudes; já na outra vida é a alegria na felicidade. Nesta submissão, o fundo ético-escatológico é evidente na afirmação de Agostinho que “(...) *na Terra, portanto, a justiça para cada um é o império de Deus sobre o homem que obedece, da alma sobre o corpo, da razão sobre os vícios [...]; é ainda pedir a Deus a graça para ter méritos, o perdão dos pecados e das graças pelos benefícios recebidos*”¹¹².

Podemos afirmar, baseado em Agostinho, que toda justiça da terra tende para a paz final¹¹³. Tal declaração assinala a religião cristã como bússola ética do mundo e, conseqüentemente, capaz de guiar a humanidade do mundo presente para onde toda corruptibilidade é curada. Assim, não haverá mais vícios¹¹⁴. Neste sentido, só desfrutará da verdadeira ordem quem seguir os preceitos da religião cristã, logo, os membros da cidade terrena devem guardar todos os preceitos do cristianismo para alcançar o fim supremo¹¹⁵. Se o fim último é o mais desejado, é ele que fundamenta os demais fins, os subordinando. Logo, compreendemos que, na filosofia agostiniana, o elemento religioso cristão tem o primado fundamental sobre o elemento político.

Desse modo, a teologia política agostiniana traça os marcos iniciais de uma doutrina do Estado e fornece os elementos teóricos para a justificação política da Igreja ocidental. Não só o Estado apresenta limites que a Igreja não conhece, como só poderá integrar-se à Cidade de Deus subordinando-se à Igreja em todos os assuntos ou gestões espirituais.¹¹⁶

Segundo Agostinho, o modo de pensar a finalidade suprema que a humanidade deve alcançar - o gozo da comunidade harmoniosa e ordenada a Deus - gera duas conseqüências. A

¹¹¹Cf. **De Civ.Dei**, L.XIX, C. XVII.

¹¹²**De Civ.Dei**, L.XIX, C.XX, p.1964.

¹¹³Cf. **De Civ.Dei**, L.XIX, C.XX.

¹¹⁴Cf. **De Civ.Dei**, L.XIX, C.XX.

¹¹⁵Há uma questão relacionada a identificação da cidade de Deus com a Igreja. A proposta que nos contempla, em relação a isto, é a de que enquanto peregrina neste mundo, a cidade de Deus é a Igreja, sendo realidade mística e histórica. Porém, quando avaliamos do ponto de vista glorioso, isto é, após a separação das cidades que houve no tempo, a Cidade Celeste já não tem uma ligação direta com Deus. Seu objetivo é recuperar essa ligação. Cf. RAMOS, 1984, p.258.

¹¹⁶WOLKMER, Antônio Carlos. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. **Revista Crítica Jurídica** – N°9, JUL/DEZ/2001. Pp.15-31, p.20.

primeira é a subordinação do poder terreno às fundamentações da teologia e de seus intérpretes, isto é, o clero. A segunda é a concepção da cidade Celeste peregrina – a Igreja – como poder político independente, mas que existe e deve ser considerado na sociedade política. É nesta concepção que podemos compreender os debates da filosofia nos séculos XIII e XIV dentro do paradigma medieval do poder desenvolvido, inicialmente, pelas considerações agostinianas na *Cidade de Deus*¹¹⁷.

2.2.2 A elaboração do vocabulário político da Baixa Idade Média

Nossa proposta aqui é considerar alguns autores da política medieval – Egidio Romano, João de Paris, Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua. Queremos, com isto, compreender como se desenvolve as teorias filosófico-políticas que tratam das relações de fundamentação do poder no medievo. É importante tecer considerações sobre o vocabulário utilizado pelos filósofos políticos da Idade Média. Afinal, por que os autores políticos da Baixa Idade Média se utilizam da linguagem aristotélica, principalmente da *Política*? A tradução da *Política* feita por Guilherme de Moerbecke inaugura um momento novo no pensamento político latino, considerando que ela foi a primeira tradução da obra aristotélica e mostra uma perspectiva política não teocêntrica. Mas, não foi apenas o texto puro da *Política* que influenciou o nascimento de um vocabulário político medieval, houve outros dois motivos importantes de serem mencionados: i. os comentários ao texto feito por Alberto Magno e Tomás de Aquino; ii. e, a apropriação dos conceitos políticos aristotélicos feitos por escritores como Egidio Romano e Marsílio de Pádua, para debater os conflitos de suas épocas¹¹⁸.

A *Política* foi uma das últimas obras de Aristóteles a ser vertida em latim. Traduzida diretamente do grego, como não houve nenhuma tradução anterior à de Moerbecke, não havia tradição de estudos sistemáticos deste texto¹¹⁹. A primeira impressão que a doutrina da *Política* apresenta, para a humanidade do século XIII e XIV, é de uma filosofia fortemente empírica para a ciência do governo. Ela foi utilizada pelos autores da Baixa Idade Média – tais como Marsílio de Pádua, Tomás de Aquino, Egídio Romano, João de Paris e Guilherme de Ockham

¹¹⁷Agostinho continua servindo como referência teórica para o debate político durante o restante do medievo. Importante lembrar que Egídio Romano, criador do paradigma hierocrático que Marsílio de Pádua combate, era conhecido por agostiniano. Egídio adentrou na ordem dos “agostinianos” quando jovem. Dentro da teoria egidiana podemos perceber uma submissão de finalidades que lembra o bispo de Hipona.

¹¹⁸Cf. MARTINS, José Antônio. Sobre as origens do vocabulário político medieval. In: **Trans/Form/Ação**. Marília, v.34, n.3, p.51-68, p. 51.

¹¹⁹Cf. **Op.cit.**, p.52.

– para analisar as suas realidades, por utilizar conceitos filosóficos de Aristóteles¹²⁰, que tinha seus textos como referência para os debates políticos e metafísicos. Verifica-se, após o surgimento da tradução latina da *Política*, aspectos em relação à mudança geral de método. Os autores passaram a utilizar mais a filosofia aristotélica e menos a teologia para fundamentar as questões políticas. Após este advento do aristotelismo, foi atribuída uma autonomia plena e racional para os aspectos políticos.

Assim, a reviravolta intelectual do século XII, com o novo rumo da vida política, com as transformações das instituições e a crescente superioridade e hegemonia do mundo urbano tornou inevitável a aceitação de uma ideia de sociedade humana da qual se reconhece o caráter e a origem natural reivindicando autonomia nos confrontos ante a própria disciplina teológica e ante os conceitos hierocráticos.¹²¹

É importante, do ponto de vista do presente empreendimento, compreender como estes conceitos aristotélicos se articularam na Baixa Idade Média. Para iniciar, há duas consequências do conceito aristotélico do gênero humano como animal político: a primeira, é que ela evidencia a volta dos valores das virtudes de origem humana, perdida quando houve a hegemonia das virtudes teológicas. Já a segunda, é a valorização do agir político em termos funcionais e operativos. O processo desencadeado pela utilização dos conceitos e princípios da *Política* é responsável por colocar em discussão as ideias dominantes sobre a natureza do poder civil e eclesiástico, assim como sua origem, limites e finalidade¹²².

Nesse sentido, três exemplos são ilustrativos: o *De regimine principum*, de Egídio Romano, o *Defensor Pacis*, de Marsílio de Pádua, e o *De regimine civitatis*, de Bartolo Sassoferrato. Todas essas obras foram escritas para atender às demandas políticas do momento, configurando-se, dessa maneira, como obras de política militante. Assim, cada uma delas faz, ao seu modo, uma mobilização dos conceitos políticos aristotélicos da tradução latina de Moerbeke, característica essa que se ressalta, se levarmos em conta a diversidade de posições defendidas, por exemplo, entre Egídio e Marsílio, sendo o primeiro um defensor da monarquia com o regime ideal e o segundo propondo uma democracia ou governo conciliar universal para a Igreja. A partir desse momento, já existe um vocabulário comum para tratar dos regimes políticos, que tem sua fonte na tradução latina do texto aristotélico.¹²³

Após a tradução latina da *Política*, os comentários e usos do seu texto não só esclarecem os significados dos termos políticos, mas formula um vocabulário preciso para se referir ao domínio público da vida humana. Isto é demonstrado quando Marsílio de Pádua, João de Paris, Egídio Romano e Guilherme de Ockham têm por base o autor grego para fundamentar

¹²⁰Cf. STREFLING, Sérgio Ricardo. A Política de Aristóteles em Marsílio de Pádua. In: DE BONI, Luis Alberto. PICH, Roberto Hofmeister (org.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.649.

¹²¹Op.cit.

¹²²Cf. Op.cit., p.51.

¹²³MARTINS, 2011, p.67.

suas teorias políticas. Estes pressupostos políticos não são completamente aristotélicos, pois aplicam outros fundamentos desenvolvidas no medievo assim como suas vivências. Neste sentido, a teoria aristotélica é predominante, mas eles se utilizam de outras fontes¹²⁴. Obviamente, uns autores demonstram maior influência pelas obras aristotélicas que outros. Podemos observar que há em Marsílio de Pádua uma preeminência, já que em todos os argumentos do autor paduano, na primeira parte de sua obra, há referências da *Política* ou *Retórica*. Resulta que, Aristóteles se torna o centro da referência teórica política nos debates sobre o poder assumidos no século XIII e XIV.

A influência aristotélica na política impacta o tratamento da relação da Igreja e do poder secular, quando utilizado pelos autores da Baixa Idade Média, pois se utiliza de pressupostos puramente políticos para explicar os fenômenos da sociedade. Isto é importante para que seja compreendida a inferência de que o Legislador Humano – conceito central para a teoria política marsiliana – é uma resposta política, e não teológica, para o assunto da relação entre a Igreja e o poder real. Porém, para este debate ser desenvolvido, até chegar ao ponto de esclarecer a ideia de que o Legislador Humano é a única resposta política para as questões de embate entre a Igreja e o Estado, é necessário iniciar pela teoria que justifica a soberania da Igreja sobre o Estado. Isto é importante para que seja percebido contra quem Marsílio está debatendo no plano filosófico. Assim, iremos iniciar tratando do fundamento da soberania do clero e da Igreja, deslindando sobre a filosofia de Egídio Romano.

2.2.3. Egídio Romano: o ápice da defesa filosófica da hierocracia papal

Precisamos analisar a teoria hierocrática mais madura para compreendermos as respostas dadas a ela e para entendermos a solução puramente política a esta concepção de poder, dada por Marsílio de Pádua. No exame da bula *Unam Sanctam*, lançada por Bonifácio VIII, há a conclusão de que ela tinha a premissa de que “(...) o poder espiritual é superior em dignidade ao temporal segue-se – em combinação com a teoria da hierarquia dos poderes de Pseudo-Dionísio – que o poder espiritual institui e modera o poder temporal”¹²⁵. Seguindo esta linha, o livro de Egídio Romano, *De Ecclesiástica Potestate*¹²⁶, foi lançado dentro do mesmo

¹²⁴ Podemos utilizar Marsílio de Pádua como exemplo. O autor paduano além da leitura de Aristóteles (*Política, Retórica e Ética a Nicômaco*) ele utilizou as leituras sobre o *De officiis* de Cícero, para elaborar sua teoria da sociedade civil, assim como, na segunda parte do *Defensor Pacis*, se utiliza de diversas fontes bíblicas.

¹²⁵VOEGELIN, 2013, p.54.

¹²⁶“Sendo uma das obras mais profundas do autor, pode-se afirmar que nenhum tratado anterior adentra tão profundamente na questão da hierocracia pontifícia, sendo um exemplo dos escritos hierocráticos mais ambiciosos, constantemente afirmados pela historiografia como um dos mais reconhecidos dentro do gênero, não por sua originalidade de conteúdo e reabilitação de pensamento já utilizado durante o medievo, mas pelo interesse político que relega para a história eclesiástica.”. SANTANA, Eliane Veríssimo de. *Poichéé ’notoche in lui risie*

contexto da bula *Unam Sanctam* porém, aquele antecede a esta em alguns meses. A *Unam Sanctam* recebeu influência direta do *De Ecclesiastica Potestate*, que parece ter as fórmulas tiradas literalmente do livro de Egídio¹²⁷.

Qual o objetivo de Egídio acerca da origem do poder temporal, que nos aparece no capítulo IV do primeiro livro do *De Ecclesiastica Potestate*? Ele enseja demonstrar que a autoridade espiritual tem o poder de instituir e julgar a autoridade terrena, inclusive extirpá-la caso ela não seja boa¹²⁸. A base de Egídio é a ordenação do universo, ou seja, há uma cosmologia que apresenta o fato da Igreja dever ser constituída sobre as nações e reinos. O poder espiritual e eclesiástico, que delega os outros poderes, tem o primado ontológico absoluto e concentra em si a totalidade do poder¹²⁹. O princípio que gere tal pensamento é o *omnis potestas a Deo*¹³⁰. Este princípio tem uma conotação dupla, que se complementa: i. todo poder se fundamenta em Deus; ii. o poder procede ordenadamente de Deus. Neste sentido, o poder superior procede diretamente de Deus e o inferior procede indiretamente de Deus, intermediado pelo superior¹³¹. É esta a base na qual é fundada a teoria do poder egidiana: o poder superior, que recebe diretamente de Deus, é o eclesiástico; já o poder recebido mediante o eclesiástico é o temporal.

(...) na Igreja bastam estes dois gládios – é preciso que estes dois gládios, estas duas autoridades e poderes, seja da parte de Deus, já que não há autoridade a não ser a vinda da parte de Deus. Assim, é preciso que estas autoridades sejam ordenadas, pois, como tratávamos, as coisas que provêm de Deus precisam de ser ordenadas; e não o serve a não ser que um gládio se reduzisse a outro e a não ser que um estivesse sob a

de tutto ilpotere della Chiesa: a contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitude do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316). Curitiba: Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017. (Tese), p.209-210.

¹²⁷ “Dedicado a Bonifácio VIII, el tratado *De ecclesiastica potestate* expresa holgadamente lo que la bula *Unam Sanctam* expone concisamente” DI GIACOMO, Mario. *La Plenitude Potestatis Papa* según Egídio Romano. In: **Studio Gilsoniano** 6:3, 2017, pp. 405-424, p.408. Um exemplo da inspiração da bula *Unam Sanctam* pelo *De Ecclesiastica Potestate* é a frase de Egídio Romano afirmando que: “*autoridade espiritual tem poder de instituir a autoridade terrena e julgá-la, caso não seja boa. Portanto, a respeito da Igreja e da autoridade eclesiástica verifica-se aquele vaticínio: Dou-te hoje autoridade sobre as nações e os reinos, para extirpares e abateres, para destruíres e demolires, para construïres e plantares*” (**De Eccles.Pot.L.I.c.IV.p.44.**). E inspirada por esta passagem, Bonifácio VIII escreve na *Unam Sanctam*: “*O poder espiritual deve superar em dignidade e nobreza toda espécie de poder terrestre. Devemos reconhecer isso quando mais nitidamente percebemos que as coisas espirituais sobrepujam as temporais. A verdade o atesta: o poder espiritual pode estabelecer o poder terrestre e julgá-lo se este não for bom*” (*Unam Sanctam*).

¹²⁸ **De.eccles.pot.**, L.I, C.IV.

¹²⁹ Cf. DI GIACOMO, 2017, 408.

¹³⁰ **Rm 13: 1-2**: “*Toda a alma esteja sujeita às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus, e as potestades que há foram ordenadas por Deus. Por isso quem resiste à potestade resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos a condenação*”.

¹³¹ Cf. DE BONI, 2003, p.150.

dependência de outro, porquanto, como foi dito por Dionísio¹³², requer a lei da divindade que Deus deu a todas as coisas criadas, isto é, requer a ordem do universo que nem todas as coisas sejam elevadas imediatamente às supremas, mas as ínfimas passando pelas intermediárias, e as inferiores passando pelas superiores.¹³³

O gládio temporal é inferior e deve estar em posse do espiritual¹³⁴. Egídio não quer destacar a perfeita conduta moral do papa, apenas objetiva demonstrar a lógica de que, quem possui o grau máximo de perfeição, também possui o máximo de poder. Seguindo esta lógica, o Sumo Pontífice, que tem a autoridade advinda diretamente de Deus, porta tanto poder que pode julgar a todos, mas não pode ser julgado por ninguém. A superioridade da *potestas* papal frente à temporal é exemplificada pelo pagamento de dízimo e no direito de eleger os imperadores¹³⁵. “*Potestas, auctoritas e dominium pertencem de direito ao papa, com absoluta exclusividade, por isto, sua jurisdição cai sobre todas as coisas, devido ao fato do homo spiritualis ‘iudicat omnia et ipse a nomine iudicatur’*”¹³⁶.

São apresentados, por Egídio Romano, dois argumentos de opositores contra sua hierocracia radical. O primeiro argumento, que Egídio apresenta em nome dos seus opositores, é de que os reis e príncipes devem ser sujeitos apenas espiritualmente, mas não temporalmente. O segundo argumento é o dos que dizem que o poder sacerdotal e o real vêm diretamente de Deus. Assim um não pode ser estabelecido através do outro, a conclusão disto é que o Papa não possui os dois gládios. Em relação ao primeiro argumento, Egídio responde que, quem o propõe não compreende a força da hierocracia, pois, se apenas nas coisas espirituais os reis e príncipes estivessem sujeitos à Igreja não haveria ordem nos poderes. Caso não haja ordenação entre os poderes, as coisas ínfimas não seriam reduzidas às superiores, passando por intermediários e chegando a Deus. É preciso que o gládio temporal esteja sob o espiritual, havendo a necessidade de que os reinos estejam sob o vigário de Cristo. Assim, chegamos à conclusão icônica, afirmada por Egídio, de que: quem por direito domina no espiritual, por excelência, também domina sobre as coisas temporais¹³⁷.

¹³²Já foi assinalada na presente pesquisa (cf. p.21, nota 59) a influência de Pseudo-Dionísio na teoria hierocrática, principalmente na bula *Unam Sanctam*. Neste trecho do *De Ecclesiastica Potestates*, podemos perceber isto de modo explícito, já que ele o cita nominalmente.

¹³³**De ecles.pot.**, L.I, C.IV, p.45.

¹³⁴**Cf. De ecles.pot.**, L.I, C.IV.

¹³⁵SANTANA, 2017, p.221.

¹³⁶“*Potestas, auctoritas y dominium pertenecen de iure al papa, con absoluta exclusividade, por lo cual su jurisdicción cae sobre todas las cosas, debido a que el homo spiritualis ‘iudicat omnia et ipse a nomine iudicatur’*”. DI GIACOMO, 2017, p.406.

¹³⁷“*Mas alguém diria que os reis e príncipes devem sujeitar-se nas coisas espirituais, não nas temporais, como se assim se devesse entender o que foi dito: que os reis e os príncipes, espiritualmente, não temporalmente, estejam sujeitos à Igreja. As próprias coisas temporais, diria alguém, a Igreja as reconhece como vindas do domínio temporal, como ficou claro pela doação e contribuição que Constantino fez à Igreja. Mas os que assim dizem não*

O segundo argumento – no qual é afirmado que os poderes sacerdotais e reais são provenientes diretamente de Deus, e não estabelecido por intermédio de outro – é respondido por Egídio no livro II, capítulo 5, do *De Ecclesiastica Potestate*. Egídio, apelando para uma perspectiva histórica, afirma que o poder real é instituído pelo eclesiástico por ser observado que os reis, pela lei da natureza, ou foram maus ou se tornaram soberanos por invasão e usurpação, ou foram apenas reis. Assim, não se tornaram reis pelo mandato do Senhor¹³⁸. Após isto, ele utiliza exemplos da Bíblia para demonstrar que o sacerdócio e o império (poder real) não vieram ambos diretamente de Deus. O primeiro rei do povo fiel foi constituído pelo sacerdócio e regido por juízes. Segundo Egídio, mesmo antes dos juízes, Moisés já regia fielmente seu povo, sendo seu guia e juiz, não apenas no que compete a Deus, mas também em relação ao poder terreno e gládio material.

Todos os reis cristãos, todos os príncipes fiéis devem refletir de onde veio o poder régio e como o Senhor mandou que fosse constituído um rei sobre o povo fiel; e descobrirão claro e manifestadamente que tal poder foi constituído através do sacerdócio. Portanto, o poder régio não veio diretamente de Deus como o sacerdotal, mas aquele que veio através deste e conseqüentemente está debaixo deste.¹³⁹

O poder régio é constituído sob o poder eclesiástico. Assim, os bens que estão no poder do rei são disponíveis ao Sumo Pontífice. Logo, o poder eclesiástico possui os dois gládios, o espiritual por si e o material, que está à disposição do papa. Portanto, “(...) a Igreja tem ambos os gládios, o que não aconteceria, a não ser que os príncipes terrenos [...] estivesse sob o domínio e a serviço do poder eclesiástico. [...] segue-se que também as coisas temporais, que estão sob o principado terreno, estão colocados sob o domínio da Igreja”¹⁴⁰. A hierocracia

entendem a força do argumento. Pois se só nas coisas espirituais os reis e os príncipes estivessem sujeitos à Igreja, não haveria gládio sob gládio; não haveria coisas temporais sob coisas espirituais, não haveria ordem nos poderes, não se reduziriam as coisas ínfimas às superiores passando pelas intermediárias. Se, pois, estas coisas foram estabelecidas, é preciso que o gládio temporal esteja sob o espiritual, é preciso que existam reinos sob o vigário de Cristo, e de direito, embora alguns de fato ajam de modo contrário; é preciso que o vigário de Cristo tenha domínio sobre as coisas temporais. Embora algumas autoridades pareçam dizer que, de fato, não de direito, do tribunal secular se apela para a Igreja, tais palavras devem explicar-se pelo direito costumeiro, ou podemos dizer que a Igreja simplesmente tem certo domínio sobre as coisas temporais [...]. Ora, quem por direito simplesmente domina no espiritual, por certa excelência também tem domínio sobre as coisas temporais. Se alguns, porém, por temor dos príncipes seculares, escreveram de outra maneira, não se deve admitir a autoridade deles. A Igreja pode, pois, admoestar os príncipes nas coisas seculares, uma vez que o gládio temporal está sob o gládio espiritual”. De ecles.pot., L.I, C.IV, p.46.

¹³⁸ “Alguns quiseram dizer que ambos os poderes, tanto o sacerdotal como o real ou imperial, vêm diretamente de Deus e que um não veio através do outro e pelo outro. Daí querem ir mais longe e concluir que o Papa não tem ambos os gládios. Mas que o poder real seja constituído através do eclesiástico pode evidenciar-se como segue. Os que foram reis na lei da natureza, ou foram maus ou tornaram-se reis por invasão ou usurpação, como lemos de Nemrod, cujo reino começou na Babilônia; ou só foram reis” De ecles.pot., L.II, C.V, p.90.

¹³⁹ De ecles.pot., L.II, C.V, p.91.

¹⁴⁰ De ecles.pot., L.II, C.V, p.92.

egidiana é radical pelo fato do poder de Deus estabelecer o sacerdócio imediatamente, sendo o reino estabelecido pelo sacerdócio.

A teoria de Egídio Romano argumenta acerca da *plenitudo potestatis papae*, algo que é combatido abertamente por Marsílio de Pádua por se configurar como causa das guerras. Além da contraposição marsiliana, houve dois autores que contra argumentaram contra Egídio Romano, são eles João Quidort e Guilherme de Ockham. A diferença entre estes dois autores e Marsílio de Pádua está na perspectiva teológica, como será assinalado a seguir.

2.2.4. João Quidort e Guilherme de Ockham: duas respostas teológicas à hierocracia egidiana

A querela entre o papado e a monarquia francesa, no final do século XIII e início do século XIV – que tem Bonifácio VIII como papa e Filipe, o Belo, como rei –, culmina no surgimento de três documentos centrais: a bula *Unam Sanctam*, apresentada na primeira parte deste capítulo; o *De eclesiástica potestate*, analisado no tópico anterior e, por fim, o *De potestate regia et papali*, de João de Paris, no qual ele se utiliza de argumentos filosóficos e teológicos para a defesa da monarquia francesa, impondo restrições às pretensões papais na ordem temporal¹⁴¹. Importante ter em mente que as limitações impostas aos papas, no plano teórico de João Quidort, são fundamentadas na teologia. Quer dizer, “*As fontes de Quidort são principalmente teológicas. Sua abordagem também é teológica. Assim, ele resolve o problema da autonomia do Estado cristão, e sua interação com a Igreja, através de princípios eclesiológicos*”¹⁴².

O *De potestate regia et papali* apresenta dois objetivos claros, segundo Bertelloni: mostrar as diferenças entre os poderes espiritual e temporal, os separando e; destruir, no âmbito do debate teológico, a pirâmide eclesiástica descendente proposta por Egídio Romano¹⁴³. Para demonstrar a diferença entre os dois poderes, João de Paris analisa a natureza do *regnum* e do *sacerdotium* em três perspectivas: i. pela finalidade de cada um deles; ii. pelas diferenças enquanto estrutura institucional de cada uma das duas esferas; iii. as mútuas relações entre elas.

¹⁴¹Cf. BERTELLONI, Francisco. La crisis de la monarquía papal mediante um modelo causal ascendente: Juan de Paris, *De Regia Potestate et Papali*. In: VERITAS, Porto Alegre, v.51, n.3, 2006, p.51-66, p.55. Neste texto, Bertelloni demonstra as singularidades da teoria política medieval, por se tratar de dois poderes distintos (reino e sacerdócio). O filósofo argentino também demonstra a necessidade de tratar das relações entre os dois poderes, para tal objetivo ele se utiliza da teoria de João Quidort (ou João de Paris) que combate a *plenitudo potestatis papae*.

¹⁴²“*Quidort’s sources are principally theological. His approach, too, is theological. Thus, he resolves the problem of the autonomy of the Christian State, its interaction with the Church, through ecclesiological principles*”. O.P, Paul W. Seaver. John of Paris, St. Thomas and the modern state: An Exercise in Applied Thomism (part.2). In: **Dominicana**, v.45, n.4, 1960, 305-327, p.321.

¹⁴³Cf. BERTELLONI, 2006, p.55

Mas antes de passar à análise destes três pontos, é necessário compreender o que João de Paris reconhece por *regnum*, já que se trata de diferenciá-lo do *sacerdotium*.

O *regnum* é o governo perfeito que ordena a multidão e satisfaz a necessidade de toda a vida. As características do *regnum* é que ele é ordenado por um governante apenas, pois a virtude unida de um só governante é mais eficiente que a virtude dispersa¹⁴⁴, pois procura o bem comum e é originado do *ius naturale* e *ius gentium*, que é obra da racionalidade, que divide o ser humano comum da vida bestial.

Então, alguns homens, que faziam maior uso da razão e sofriam sob a falta de rumo dos seus semelhantes, empreenderam a obra de, através de argumentos persuasivos, convencer os demais a partir para uma vida comum, que aqui são chamados de direitos das gentes. Assim, fica claro como este regime procede tanto do direito natural como do direito das gentes.¹⁴⁵

Compreendido o que é o *regnum*, podemos entender o primeiro argumento da separação entre *regnum* e *sacerdotium*, empregado por João de Paris, que é o argumento teleológico. O *regnum* objetiva o fim humano e natural, que é conquistado por meio da virtude natural. O *sacerdotium* visa o fim humano sobrenatural, que é alcançado pela virtude divina. O *sacerdotium* surge como instância administradora dos meios necessários para o alcance deste fim, por isto, não é uma *potestas in temporalibus*, mas apenas espiritual¹⁴⁶. João de Paris sustenta que cada poder se origina de um âmbito da realidade – natural e sobrenatural - assim, ambos visam fins absolutamente diversos. Estes fins devem fazer o que é necessário, no seu âmbito, para que se alcance o objetivo sem a intervenção do outro.

Em segundo lugar, para comprovar a distância entre *regnum* e *sacerdotium*, João de Paris mostra a disparidade institucional de cada um deles. O *sacerdotium*, quer dizer, a *potestas* eclesiástica é um poder dado à Igreja por Deus. Ela deve cumprir com o fim para o qual foi instituída por Deus: a edificação da humanidade. O poder dado por Deus para a *potesta* eclesiástica é transmitido de modo descendente¹⁴⁷, ou seja, ele é emanado de um único poder aos outros. Assim, todos os poderes, sejam eclesiásticos ou governamentais, são reduzidos a Cristo, o que significa a unidade da fé. Como há várias dioceses e bispos, elas devem ser administradas somente por uma pessoa, que tem a função de conservar a unidade da fé¹⁴⁸. “*Em*

¹⁴⁴Este ponto, da definição de *regnum*, é totalmente ligado à posição política de João de Paris, pois ele é um apoiador da monarquia nacional francesa.

¹⁴⁵QUIDORT, João. **Sobre o poder régio e papal**. Trad. Luís A. De Boni. Petrópolis RJ: Vozes, 1997. c.I, p.46.

¹⁴⁶Cf. **Sobre o poder régio e papal**, c.I.

¹⁴⁷Cristo => apóstolos => bispos => sacerdotes.

¹⁴⁸“Assim, este poder foi dado primeiramente aos discípulos de Cristo, de modo que por eles pudesse ser transmitido a outros, entre os quais deve haver alguns ministros superiores e perfeitos que, pela ordenação e

*síntese, todos os poderes dentro da Igreja são imperecíveis e se originam de modo descendente de um único poder supremo no qual todos se reduzem. “[...] por ele, a ordem eclesiástica consiste em uma subordinação – de muitos a um – de origem divina (...)”¹⁴⁹. A redução *ad unum* da *potestas* eclesiástica não tem lugar na ordem político temporal. Como defensor da monarquia nacional, João de Paris nega a unidade identificada com o Império. A ordem temporal não exige um regime político comum, pois as diversas condições humanas exigem modos diversos de governo¹⁵⁰.*

Por fim, a última distinção feita entre *regnum* e *sacerdotium* é a análise feita por João de Paris entre as três relações destas duas instâncias. A primeira relação é cronológica: João de Paris aponta o fato de que o reino nasceu primeiro; depois nasceu o sacerdócio, que é uma instituição feita por Cristo e, quando este nasceu, Herodes já era rei da Judeia, conseqüentemente, havia um poder temporal instituído¹⁵¹. A segunda relação diz respeito à dignidade, pois o fim do *sacerdotium* é mais perfeito que o do *regnum*. Isto não implica que o poder secular derive ou dependa do poder espiritual, tendo em vista que há simultaneidade de vigência dos princípios. Assim, apesar de certa superioridade do sacerdócio, ambos se originam diretamente do poder divino e cada um vai gerando uma cadeia causal de poderes que não se

sagração, confirmam a outros o sacerdócio, tais são os bispos [...]. Embora os povos se dividam por diversas dioceses e cidades, nas quais os bispos presidem nas coisas espirituais, é evidente que há uma só Igreja de todos os fiéis e um só povo cristão. E assim como em cada diocese existe um só bispo, que é cabeça da igreja daquele povo, assim também em toda a Igreja e em todo o povo cristão há um só Sumo Pontífice, o Papa romano, sucessor de Pedro, para que assim a Igreja Militante derive, por semelhança, da Triunfante, na qual um só preside, o mesmo que preside a todo o universo. [...] Este único indivíduo, que possui a posição suprema é Pedro e o seu sucessor, e não por uma determinação sinodal, mas pela boca do Senhor que não quis abandonar a Sua Igreja no que lhe é necessário e que, segundo João 21, 26, antes da ascensão ao céu, disse singularmente a Pedro: ‘Apascenta as minhas ovelhas’, e, segundo Lc 22, 32, lhe recomendou antes da Paixão: ‘E tu, uma vez convertido, confirma os teus irmãos’”. **Sobre o poder régio e papal**, c.III, p.48-49.

¹⁴⁹“*En síntesis, todos los poderes dentro de la Iglesia son imperecederos y se originan de modo descendente de un único poder superior al que todos ellos se reducen. [...] Por ello el orden eclesiástico consiste en una subordinación – de muchos a uno – de origen divino (...)*”. BERTELLONI, 2006, p.57.

¹⁵⁰Cf. **Op.cit.**, p.58.

¹⁵¹**Mateus 2:1-12:** “*E, tendo nascido Jesus em Belém de Judéia, no tempo do rei Herodes, eis que uns magos vieram do oriente a Jerusalém, dizendo: Onde está aquele que é nascido rei dos judeus? Porque vimos a sua estrela no oriente, e vimos adorá-lo. E o rei Herodes, ouvindo isto, perturbou-se, e toda Jerusalém com ele, e, congregados todos os príncipes dos sacerdotes e os escribas do ovo, perguntou-lhes onde havia de nascer o Cristo. E eles lhe disseram: Em Belém de Judéia; porque assim está escrito pelo profeta: ‘E tu, Belém, terra de Judá, de modo nenhum és a menor entre as capitais de Judá; porque de ti sairá o Guia que há de apascentar o meu povo de Israel’. Então Herodes, chamando secretamente os magos, inquiriu exatadamente deles acerca do tempo que a estrela lhe aparecera. E, enviando-os a Belém, disse: Ide, e perguntai diligentemente pelo menino e, quando o achardes, participai-mo, para que também eu vá e o adore. E tendo eles ouvido o rei, partiram; e eis que a estrela, que tinham visto no oriente, ia adiante deles, até que, chegando, se deteve sobre o lugar onde estava o menino. E, tendo eles ouvido o rei, partiram; e eis que a estrela, que tinham visto no oriente, ia adiante deles, até que chegando, se deteve sobre o lugar onde estava o menino. E, vendo eles a estrela, regozijaram-se muito com grande alegria. E, entrando na casa, acharam o menino com Maria sua mãe e, prostrando-se, o adoraram; e abrindo os seus tesouros, ofertaram-lhe dádivas: ouro, incenso e mirra. E, sendo por divina revelação avisados num sonho que não voltassem para junto de Herodes, partiram para a sua terra por outro caminho”.*

entrecruzam. A terceira relação proposta é a das naturezas dos poderes, de modo que, por suas naturezas diferentes, não há possibilidade de existir uma relação causal entre eles, por exemplo, uma relação em que o sacerdócio está antes do reino. Colocar ambos em uma mesma cadeia de causalidades seria fazer com que uma realidade interferisse em outra¹⁵².

A conclusão de João de Paris vai contra a de Egídio: para o primeiro, não pode ser afirmado que o poder secular está contido no sacerdotal e é instituído por ele. “*Segundo esta tipologia, sacerdotium e regnum são soberanos em suas ordens, e é impossível uma intromissão do sacerdotium no regnum, e vice-versa*”¹⁵³. João de Paris objetivou destruir a ideia de *plenitudo potestatis* papal, em sua versão teórica mais sólida, formulada por Egídio Romano. Para tal, possibilitou a intervenção temporal na ordem eclesiástica, algo que possibilitaria, a partir do uso do gládio temporal, a convocação do concílio – instituição maior do *sacerdotium* – para a deposição do papa. Mas isso não era uma intervenção direta, existia apenas para possibilitar que o *sacerdotium* tivesse a capacidade de tomar suas decisões de modo soberano.

O papa pode, porém, pecar em coisas espirituais, como, por exemplo, conferindo benefícios por simonia, dissipando os bens das Igrejas, privando as pessoas eclesiásticas e os capítulos dos seus direitos, julgando ou ensinando erroneamente no que se refere à fé e aos bons costumes. Nestes casos, deve ser primeiramente admoestado pelos cardeais, que representam todo o clero. Se, porém, se mostra incorrigível, e os cardeais sozinhos, não conseguem remover o escândalo da Igreja, sendo requisitado pelos cardeais, deve proceder contra o Papa na forma predita, a fim de o depor. Assim, pois, a Igreja possui de certo modo o gládio secular; não porque o usa ou o tenha à sua disposição, mas enquanto lhe dá um sinal e o chama em auxílio, como diz Bernardo ao Papa Eugênio. Deste modo, os dois gládios são obrigados a ajudar-se mutuamente pela caridade comum que deve unir todos os membros da Igreja (...).¹⁵⁴

Infere-se disto que o Concílio – representado por todos os membros da Igreja - é a maior autoridade eclesiástica, enquanto o Imperador é a maior autoridade secular. Na sua argumentação, João de Paris ainda se encontra dentro dos limites de uma resposta teológica à questão da relação entre a Igreja e o Estado. Seus argumentos são puramente eclesiológicos, ou seja, tratam da organização interna da Igreja. Quando não relaciona o fundamento das duas esferas, a reflexão fica apenas em âmbitos separados, as questões da Igreja em um e da sociedade política em outra. Isto impossibilita uma resposta em filosofia política para a questão, pois as considerações sobre a Igreja ficam presas a considerações puramente teológicas. O outro autor, que também apresenta uma resposta teológica para o problema da hierocracia, é

¹⁵²Cf. BERTELLONI, 2006, p.58.

¹⁵³“*Según esta tipologia, sacerdotium y regnum son soberanos ensuorden, y es imposible una ingerncia del sacerdotium en el regnum y vice versa*”. **Op.cit.**, p.60.

¹⁵⁴**Sobre o poder régio e papal**, c.XIII, p.92-93.

Guilherme de Ockham. Contemporâneo de Marsílio de Pádua, apresenta outra proposta para a resolução de conflitos entre os papas e os imperadores.

Inicialmente, devemos ter em mente que Ockham, ao debater acerca da hierocracia, percebe que é um assunto referente a delimitação de poder¹⁵⁵. Para ele, existe um poder verdadeiro e legítimo estabelecido por Deus, independente da autoridade religiosa: é a propriedade. Para o Menoritas Inglês, não dá para distinguir o exercício de autoridade do exercício de propriedade¹⁵⁶. Isto é comprovado no capítulo I de seu texto *Sobre o poder do imperador e papas*, ao afirmar que a primeira perturbação sofrida na Cristandade tem sua culpa no fato de que “[os papas] estenderam suas mãos ímpias sobre as coisas alheias”¹⁵⁷. Esta afirmação é a de que o papa, através da pretensa *plenitudo potestatis*, exerce a autoridade em conjunto com a posse dos bens que, nem pelo direito divino e nem pelo direito humano, não é dele.

O procedimento que usa, para chegar a esta nova fundação, baseia-se em uma conjunção inicial do conceito de propriedade com aquele de poder ou autoridade. Na verdade, em todas as suas obras Ockham se exprime de modo a fazer entender que, ao seu modo de ver, o direito de propriedade e o direito de ser constituído como autoridade, a posse dos bens materiais e a habilidade de exercer qualquer poder, são dois aspectos indistinguíveis de um único poder.¹⁵⁸

Para a interpretação de Ockham, ressaltamos a identidade entre posse de propriedade e posse do poder. Possuir o poder é ter autoridade legítima sobre algo. Caso alguém esteja exercendo a autoridade sobre os bens que não são seus, defende Ockham, que está a “*meter sua foice na seara alheia*”¹⁵⁹. Mas há a instituição de uma autoridade que pode intervir nas propriedades particulares. Esta autoridade é o príncipe, que intervém na propriedade particular para a garantia de um bem comum, como, por exemplo, em casos de guerra, em que o bem comum não é adquirido através de interesses individuais¹⁶⁰. Este principado secular é quem possui poder em relação às questões seculares; enquanto o principado papal trata de assuntos relacionados à fé.

¹⁵⁵ “Julgo, porém, que aqueles desmandos não serão corrigidos; e que nunca se estabelecerá uma paz verdadeira entre os ocupantes da Sé Apostólica e os outros cristãos, a não ser que se determine irrefogavelmente qual é o poder que o papa possui, graças ao direito divino, e que isso venha a ser sancionado pelos clérigos e pelos leigos”. **Sobre o poder dos imperadores e papas**, c.XXVI, p.219.

¹⁵⁶ Cf. GHISALBERTI, 1997, p.280.

¹⁵⁷ **Sobre o poder dos imperadores e papas**, c.I, p.173.

¹⁵⁸ GHISALBERTI, 1997, p.280.

¹⁵⁹ **Sobre o poder dos imperadores e papas**, c.II, p.177.

¹⁶⁰ Cf. DE BONI, 2003, p.304.

Visto a principal tese hierocrática de que o Império advém do papa¹⁶¹, Ockham responde que nem antes e nem depois do advento de Cristo o Império procedeu do papa. Assim como Cristo não fundou a Igreja Romana quando a fé nasceu, pois, antes mesmo da Igreja Romana ser fundada, a fé elevou muitos às dignidades eclesiásticas. Logo, nem a Igreja e nem o Império terreno foram fundados ou procederam do papa¹⁶². O problema histórico, que Ockham resolve na sua teoria política, é a questão da confirmação do Imperador pelo papa, dando a ideia de proveniência do poder secular do espiritual, fazendo parecer que há inferioridade em um e superioridade em outro. O *Vulnerabilis Inceptor* defende não uma confirmação do poder secular pelo papa, e sim de um exame. E este, por sua vez, não tem o fito de conferir poder ou corrigir determinado delito, mas ter a certeza que deve obedecer-lhe¹⁶³.

É recorrente na escolástica tardia, a necessidade de combater a fundamentação hierocrática dos dois gládios. Ockham o faz separando o uso dos gládios do seguinte modo: i. uso regular e ordinário e; ii. uso extraordinário. O Menoritas Inglês é categórico ao afirmar que, regularmente, o papa não possui os dois gládios. Mesmo que os possa ter em determinadas ocasiões¹⁶⁴, ele não é o dono verdadeiro e legítimo do gládio material. O poder de exercer este gládio pode ser encontrado fora e dentro da Cristandade, pois os “(...) *legítimos imperadores pagãos possuíram o poder de exercer o gládio material, embora com frequência tivesse abusado do mesmo, mas o abuso do poder não exclui o poder verdadeiro e legítimo*”¹⁶⁵.

Mesmo com todo apelo de Ockham para a separação do exercício dos dois gládios, ele permanece teológico em dois pontos: i. atribui o princípio petrino à eclesiologia; ii. o poder terreno deriva de Deus. Em relação ao primeiro ponto, há a instituição do principado papal feito por Cristo. Esta instituição visa a utilidade e proveito dos súditos, sendo considerado ministrativo; ao contrário do temporal que é dominativo. Neste sentido, Cristo disse a Pedro para gerir os fiéis com cuidado. Porém, o princípio petrino de Ockham se diferencia da

¹⁶¹Este argumento é do papa Nicolau ao afirmar que “Cristo confiou simultaneamente os direitos sob o Império celeste e terrestre”, assim, há uma proposição hierocrática da origem do Império. Cf. **Oct. quaest.**, q.2, c.7.

¹⁶²Cf. **Oct. quaest.**, q.2, c.7.

¹⁶³“Portanto, fica evidente a qualquer um que, pelo exame do eleito, não se pode comprovar que o império provenha do papa. Isso tampouco pode ser demonstrado através da unção, da consagração e da correção do eleito. De fato, os reis são unguídos, coroados e consagrados por bispos e arcebispos; entretanto, deles não obtêm seus respectivos reinos”. **Oct. quaest.**, c.11, p.130.

¹⁶⁴“Em caso, porém, de necessidade ou de utilidade, que pode ser equivalente à necessidade, poderá, então, e deverá se envolver com os negócios temporais, quando faltam todos os outros a quem competia cuidar disso, suprimindo a condenável e perigosa negligência deles”. **Sobre o poder dos imperadores e papa**, c.X, p.194.

¹⁶⁵**Oct. quaest.**, q.2, c.13, p.132.

plenitudo potestatis papae pelo fato de que o papa não pode se apropriar dos direitos, liberdades e bens dos súditos, sem a culpa e motivos razoáveis¹⁶⁶.

Daí, Cristo, ao estabelecer o bem-aventurado Pedro como guia de suas ovelhas, não lhe ter dito: ‘tosquia as minhas ovelhas e fabrica vestes para ti com a sua lã’, nem tampouco lhe falou: ‘ordenha minhas ovelhas e bebe do seu leite’, muito menos afirmou: ‘mata as minhas ovelhas e come da sua carne’. Antes lhe ordenou: ‘Apascenta as minhas ovelhas’ [Jo 21,17], quer dizer, guarda, protege, defende e serve as minhas ovelhas em proveito das mesmas e para a minha glória.¹⁶⁷

O segundo ponto, em que Ockham permanece teológico, é o de que o poder dos reis tem proveniência de Deus – independente deles serem fiéis ou infiéis. Do mesmo modo que Cristo foi julgado legitimamente por Pilatos, o próprio papa pode ser julgado tanto pelo tribunal do Imperador cristão como pelo infiel. Neste último caso não por questões da fé. Ockham admite as palavras de Cristo a Pilatos: “*Nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado*”¹⁶⁸. Ou seja, Pilatos teve sobre Cristo um poder dado e concebido por Deus e não um permitido e usurpado, isto é, a legitimidade para exercer o gládio temporal advém do alto, dando uma resposta teológica para a questão do fundamento do poder material legítimo¹⁶⁹.

Concluindo as considerações sobre João de Paris e Guilherme de Ockham, percebemos que ambos apresentam uma vinculação teológica para fundamentar o poder temporal. Defenderemos, como contraponto aos dois autores supracitados, que o modo como Marsílio procede para fundamentar o poder secular não tem suas bases na teologia, mas na filosofia política de teor aristotélico.

2.2.5. A filosofia política em resposta à hierocracia papal: Marsílio de Pádua

O *De Ecclesiastica Potestate* surge como o principal tratado hierocrático, do ponto de vista de uma fundamentação teórica ampla, acerca da filosofia e da teologia. O *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua tem como pressuposto uma filosofia política pura, sem traços de uma teologia, como é o caso em João de Paris e Guilherme de Ockham. Marsílio de Pádua é a resposta política à teoria egidiana. Neste sentido, pretendemos demonstrar que a teoria do

¹⁶⁶Cf. *Sobre o poder dos imperadores e papa*, c.VI.

¹⁶⁷*Sobre o poder dos imperadores e papa*, c.VII, p.189.

¹⁶⁸**João 19:9-11**: “E entrou outra vez na audiência, e disse a Jesus: De onde és tu? Mas Jesus não lhe deu resposta. Disse-lhe, pois, Pilatos: Não me falas a mim? Não sabes tu que tenho poder para te crucificar e tenho poder para te soltar? Respondeu Jesus: Nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado (...)”

¹⁶⁹“De fato, como se lê no Evangelho de João 19[11], Cristo disse a Pilatos: ‘Não terias nenhum poder sobre mim, se não te houvesse sido dado do alto’. Mediante essas palavras Cristo demonstrou que Pilatos, naquele caso, tinha um poder legítimo e regular sobre ele, poder esse que lhe havia sido dado do alto, isto é, de Deus (...)” *Octo. quaest.*, q.3, c.12, p.171-172.

Legislador Humano de Marsílio é a resposta laica para o combate da hierocracia. Para trazer a argumentação do plano da teologia para o plano da filosofia política, o autor paduano se utiliza do argumento aristotélico de que o “todo é maior do que a parte”, quando se trata de assuntos civis¹⁷⁰. Em Aristóteles, na obra *A Política*, dizer que o todo é maior que a parte – ou que se ergue sobre a parte – é afirmar que a parte só pode ser reconhecida na sua integralidade se for relacionada com o todo na qual ela pertence. O Estagirita se utiliza da mão para exemplificar isto, pois a mão só tem suas funções como mão – segurar, tocar e apertar – quando está presente no corpo.

Para Marsílio de Pádua, a *civitas* é o todo no qual as partes devem ter referência. A *civitas* tem sua forma concreta e real na *universitas civium* – universalidade ou totalidade dos cidadãos¹⁷¹. É em relação à totalidade que toda teoria política marsiliana é formulada, não abrindo espaço para que apenas uma parte seja considerada sobre o todo. Sendo assim, o sacerdócio é apenas uma parte que compõe o todo na cidade. Logo, se ele não está em função da cidade, sua existência é inútil e tem incapacidade de ação¹⁷². Sem a vontade geral dos cidadãos, o clero é inexistente, pois ele só existe para servir de guia para a humanidade alcançar a vida eterna. Esta é a função específica na qual o sacerdote encontra sua significação na cidade e justifica sua existência apenas nela.

No final, o clero não passa de uma classe na sociedade, semelhante a todas as demais e sujeita simplesmente ao poder público. Segue-se daí que, em todas as coisas temporais, o controle do clero pelo Estado é, em princípio, exatamente igual ao controle dos que praticam a agricultura ou o comércio.¹⁷³

Segundo Marsílio de Pádua, há uma instância de poder gerada pela totalidade, que é o Legislador Humano. O Legislador Humano é o todo, é ele que tem a capacidade de criar as partes da cidade assim como, de estabelecer o governante e, conseqüentemente, de depô-lo. É a ele que todas as partes da cidade devem seu poder e finalidade. Por ser o povo, ele é puramente

¹⁷⁰“(…) o Estado se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte. Erguei o todo; dele não ficará mais nem pé nem mão, a não ser no nome, como se poderá dizer, por exemplo, uma mão separada do corpo não mais será mão além do nome. Todas as coisas se definem pelas suas funções; e desde o momento em que elas percam os seus característicos, já não se poderá dizer que sejam os mesmos; apenas ficam compreendidas sob a mesma denominação” **Polit.** 1253a, 20-25, p.16-17. Marsílio de Pádua afirma que “*omnes totum maius esse su parte*” em **cf. DPI, c.XIII, §2.**

¹⁷¹Marsílio de Pádua não está fora de seu tempo e a nossa argumentação busca não cair em um anacronismo teórico. Neste sentido, Marsílio não trata do cidadão apenas como parte de um corpo político, mas, também, como corpo de fiéis, que era o comum no medievo. O autor paduano, enquanto habitante da Europa medieval faz uma identidade entre *universitas civium* e *universitas fidelium* – totalidade dos fiéis. **Cf. STREFLING, 2002, p.117 e cf. DPII, c.XX-XXII.**

¹⁷²“O Bispo [de Roma], com estas incumbências, representará o papel de guia espiritual da Igreja. Sua autoridade provém da vontade geral do Concílio dos fiéis ou de sua parte preponderante” SILVA, 2013, p.100.

¹⁷³STREFLING, 2002, p.125.

laico, e por isto, toda comunidade é laica. “Neste sentido, *O Defensor Pacis* pode ser considerado como um manifesto a favor da laicização da Cristandade”¹⁷⁴. Nesta teoria de Marsílio, o todo é a instância conceitual que laiciza todas as partes. Para tratar de uma estrutura laica, já não se pode mais utilizar conceitos teológicos, pois a sociedade não se origina mais de Deus, mas do povo, ou do Legislador Humano. A consequência do primado do povo na origem da sociedade é que a *civitas* se origina deste poder e sua organização que dá significado às funções, sendo as decisões tomadas por considerações que tem a sua fonte no conhecimento político e não no divino. Então “(...) o estabelecimento e a perpetuação da comunidade política derivam do exercício da faculdade humana natural da razão e da volição, e não de uma concessão divina”¹⁷⁵.

Defendemos duas coisas neste capítulo: i. Marsílio de Pádua faz uma inversão nas questões de atribuição do poder, de modo que é o Legislador Humano que detém a *auctoritas* para definir as *potestas* temporais e; ii. também com o conceito de Legislador Humano, afirmamos como o autor paduano combate uma perspectiva teológica da política com uma perspectiva racional e filosófica. Estas duas conclusões mostram e definem o Legislador Humano como a base da sociedade marsiliana, sendo ela fundadora e ordenadora da *civitas*. Toda teoria política de Marsílio tem a *civitas* como fundamento, logo, o conceito de Legislador Humano é fundamental para a sua teoria política e central para o desenvolvimento da sua filosofia política. Em suma, concluímos que, em Marsílio de Pádua, é o Legislador Humano, a partir da *auctoritas*, que funda a comunidade política e cria suas partes, a *potestas*. Neste sentido, o autor paduano formula uma teoria do poder que é secular e nunca presa à teologia.

¹⁷⁴VIANNA, 2013, p.271.

¹⁷⁵KRITSCH, 2002, p.500.

3. A TEORIA MARSILIANA DO PODER SECULAR.

Para continuarmos na intenção de mostrar a relação entre o Legislador Humano e a laicidade da comunidade política, em Marsílio de Pádua, mostraremos como é apresentada a teoria do poder secular pelo filósofo paduano. Isto se faz importante na defesa da hipótese de que a teoria política marsiliana conjectura uma organização da comunidade política que impede a plenitude do poder do papa, por racionalizar uma teoria política que combate a hierocracia papal. Objetivamos demonstrar tal hipótese a partir da análise do *Defensor Pacis* e do *Defensor Minor*. Tendo como base as duas obras mais conhecidas de Marsílio, este capítulo será dividido em três partes: na primeira parte, analisaremos o método causal, utilizado por Marsílio de Pádua para as questões políticas, pois comprovará uma certa relação entre a *scientia* enquanto conhecimento apodítico e necessário, e a política, no âmbito puramente secular. Na segunda parte deslindaremos sobre os pressupostos da organização da *civitas* segundo a obra *Defensor Pacis*. Na terceira parte, exporemos Marsílio de Pádua o uso da teoria do Legislador Humano como fundamento da paz, assim como asseveraremos que a unidade governamental, de acordo com o *Defensor Pacis*, é a garantia da laicidade civil.

São apresentados, neste capítulo, os pressupostos de uma teoria do governo puramente secular. Seguindo o pensamento filosófico marsiliano, objetivamos expor a teoria do governo submetido às leis como ponto necessário para um desenvolvimento da teoria laica marsiliana. É no tocante à teoria das leis que se encontra todos os fundamentos da teoria política no *Defensor da paz*. Neste sentido, é apenas atentando para uma teoria do governo submetido às leis que compreendemos como funciona os pressupostos de uma teoria do governo que garantem uma comunidade política laica, na perspectiva filosófica de Marsílio de Pádua.

3.1.O método de Marsílio de Pádua.

3.1.1. Pressupostos formais da teoria das causas no *Defensor da paz*.

Para Marsílio de Pádua, o conhecimento político é formado a partir de relações lógicas, pois ele pretende se utilizar de “(...) métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em proposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas”¹⁷⁶. O método correto apontado pelo autor é a teoria causal aristotélica (também chamada de teoria das quatro causas)

¹⁷⁶DPI,c.I. §8, p.73.

que, na perspectiva de Aristóteles, ilustra a criação de um silogismo que diz algo sobre o sujeito¹⁷⁷. Neste sentido, uma teoria causal oferece os fundamentos de uma *scientia* política apodítica em vista do combate de um mal. A perspectiva causal, adicionada na política, diferencia fundamentalmente a teoria marsiliana da de Aristóteles. A diferença se dá pelo fato de que, para o autor da Baixa Idade Média, a política é compreendida como um conhecimento certo e verdadeiro. Já para o grande mestre de Estagira, o conhecimento prático está no âmbito do provável.

Marsílio de Pádua parte de uma perspectiva intelectualista da ação para combater o que faz mal à sociedade civil. Neste sentido, conhecer a *civitas* em ordem é o único modo de compreendê-la na desordem. Visto que o autor paduano escreveu o *Defensor Pacis* em um contexto conflituoso, para ele há a resolução dos conflitos quando suas causas forem conhecidas, com a finalidade de poder agir contra elas. “*Portanto, meu propósito, ajudado por Deus, é simplesmente de desmascarar a causa específica de tal disputa que interfere no bom andamento das sociedades civis*”¹⁷⁸. O conhecimento da causa específica da desordem civil tem como pressuposto o combate da própria desordem. Esta causa específica é a *plenitudo potestatis papae*. Para Marsílio, Aristóteles não teve oportunidade para expor e refletir sobre esta causa, por sua limitação histórica. Mas é afirmado, no *Defensor Pacis*, que depois do esclarecimento dessas causas malignas será fácil extirpá-las¹⁷⁹.

Se não for posto em evidência toda a iniquidade da causa ou origem desse flagelo que é o maior inimigo do gênero humano, não haverá outra maneira do mesmo vir a ser destruído completamente, nem cessarão os efeitos perniciosos que vêm produzindo até o momento presente. De fato, só através desse procedimento, pois não há outros, é que o poder coercivo dos governantes terá condições de esmagar segura e totalmente os defensores ímprobos dessa infame teoria e os seus pertinazes advogados.¹⁸⁰

O método utilizado para desvendar o flagelo da plenitude do poder papal, tornando possível que o combata¹⁸¹, é, pois, a teoria causal. A teoria das causas delibera sobre as questões fundamentais do conhecimento, que são em número de quatro: i. “o que”; ii. “o porquê”; iii. “se

¹⁷⁷ “Para Aristóteles, causas são causas (i) de alguma coisa (ii) para alguma outra coisa. Mais precisamente, a causa é sempre um terceiro item que faz alguma propriedade estar presente em alguma coisa subjacente, de acordo com uma estrutura triádica que, conforme Aristóteles ilustra no livro II dos Segundos Analíticos, é bem captado na estrutura de um silogismo de primeira figura”. ANGIÓN, Lucas. As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles. In: *ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA*, v.5, n.10, 2011. p.3.

¹⁷⁸ *DPI, c.I, §7*. p.71-72.

¹⁷⁹ “(...) ninguém (...) teve ocasião de expor e refletir, desejamos desmascarar, de forma que a partir de hoje possa facilmente ser extirpada de todos os reinos ou comunidades civis, a fim de que os príncipes zelosos e seus súditos possam viver com maior segurança e tranquilidade”. *DPI, c.I, §7*.p.73.

¹⁸⁰ *DPI, c.I, §5*. p.71-72.

¹⁸¹ “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 sofisticada, e, ainda, impedir sua disseminação em todos os demais reinos e cidades”. *Cf. DPIII, c.I, §1*.p.690.

é”; iv. “o que é”¹⁸². É a partir das respostas dessas perguntas que o saber se demonstra, pelo fato das quatro questões nos remeter às causas do objeto sobre o qual está se inquirindo. A causas é o termo médio¹⁸³ de todos os problemas do conhecimento, mas em linguagem silogística¹⁸⁴. Como Marsílio está partindo de uma necessidade, ele segue aristotélico, conforme o Estagirita afirma: “*Sabemos conhecer quando conhecemos a causa*”¹⁸⁵. E as causas são em quatro: i. a forma definível ou quididade; ii. outro, que dado um antecedente há um conseqüente, que é a causa material; iii. o princípio de movimento ou causa eficiente; iv. o fim em vista do que algo é, isto é, a causa final.

É importante entendermos como funciona a teoria das quatro causas para compreender o modo que ela é utilizada por Marsílio de Pádua na sua teoria política. Mesmo havendo tipos diferentes de causas sobre um único objeto, elas partilham da relação objetual em comum¹⁸⁶. A pergunta para o conhecimento das causas não é “quais as causas de algo?”, que nos remeteria a quatro respostas heterogêneas; mas “qual é a causa de algo ser assim?”, que não separa as causas, mas as mantém em uma relação homogênea ao objeto¹⁸⁷.

A compreensão da relação entre as causas explica como as causas se comportam na teoria política de Marsílio de Pádua e justifica o vínculo que há entre as partes da *civitas*. Por exemplo, a forma de algo justifica o que é utilizado como material, sendo o material capaz de comportar as propriedades importantes, pois a característica precisa da forma deve ser impressa na matéria, o que explica a utilização desta. Algo tem a forma que tem pelo propósito pelo qual foi concebido, isto é, sua causa final. Desta maneira, a causa material é fundamentada pela causa formal, mas não vice-versa; similarmente, a causa formal é fundamentada pela causa final, mas não vice-versa¹⁸⁸. Assim, do ponto de partida dessas relações é criada a subordinação

¹⁸² “O número de questões que nos propomos é proporcional ao que conhecemos. As questões que nos propomos são de quatro espécies: o que é, o porquê, se é e, por fim, o que é. Assim, quando, envolvendo uma pluralidade de termos, nos interrogamos se isso é isto ou aquilo (...)”. **Analit.post.** II, 89b. p.109.

¹⁸³ Para Aristóteles, qualquer questionamento relacionado às quatro perguntas primordiais do conhecimento é uma inquirição sobre o termo médio, logo, sobre as causas. **Cf. Analit.post.** II, 90a.

¹⁸⁴ Entendemos o silogismo tal qual Aristóteles o entendia, enquanto demonstração. **Cf. Analit.post I**, 71a-75b.

¹⁸⁵ **Analit.post**, II, 94a, p.133.

¹⁸⁶ “Para Aristóteles, causas são causas (i) de alguma coisa (ii) para alguma outra coisa. Mais precisamente, a causa é sempre um terceiro item que faz alguma propriedade estar presente em alguma coisa subjacente (...)”. ANGIONI, 2011. p.3.

¹⁸⁷ **Cf.Op.cit.**

¹⁸⁸ “Temos, então, as seguintes assimetrias: a causa material pode ser fundamentada pela causa formal, mas não vice-versa – embora a causa material imponha limitações sobre a causa formal. De modo similia, a causa formal pode ser fundamentada pela causa final, mas não vice-versa, ainda que a causa formal seja responsável pelo sucesso na realização efetiva da causa final”. **Op.cit.**, p.13.

das causas, pois a matéria se fundamenta na forma que se fundamenta na finalidade. Em última instância, todas as causas são fundamentadas na causa final¹⁸⁹.

Para o autor paduano, é importante o conhecimento das questões políticas como *scientia* (teoria causal apodítica), tendo em vista que ela teoriza contra a maior autoridade política de sua época: o papa. O objetivo para tal racionalização da teoria política foi a tentativa de torná-la fundamentalmente livre da teologia. É claro, no *Defensor Pacis*, o caráter cientificista aplicado à política, pois é lido na obra que “(...) não é possível ao ser humano possuir a ciência, sem antes conhecer as causas e princípios primeiros, buscando seus elementos constitutivos”¹⁹⁰. A *civitas* é o objeto da teoria política de Marsílio e tem suas causas expostas pelo autor. A teoria marsiliana apresenta uma novidade, pois trata o conhecimento político como ciência racional alicerçada nos princípios da filosofia natural aristotélica, identificada com a teoria causal¹⁹¹. Agora que conhecemos a teoria das quatro causas, vamos demonstrar onde ela é aplicada na teoria política secular de Marsílio de Pádua.

3.1.2. Teoria causal na *civitas* marsiliana.

Em Marsílio de Pádua, tem-se que as causas da *civitas* são: i. a causa material são os cidadãos; ii. a paz civil é a causa final; iii. os ofícios públicos, em geral, são a causa formal; iv. a causa eficiente primária é o legislador humano e a causa eficiente instrumental é o governante. Há relações entre estas causas da *civitas*, segundo Marsílio de Pádua. E seguindo a mesma ordem do Estagirita: a causa material (os cidadãos) se fundamenta em sua função na *civitas*, isto é, na causa formal (os diversos ofícios públicos), pois a forma humana tem capacidade de aperfeiçoamento pela razão. Neste sentido, os indivíduos se fundamentam nos cargos públicos da *civitas*, pois estes cargos desenvolvem suas predisposições para as várias aptidões e disciplinas¹⁹². Todas as causas agem em função da causa final, isto é, a paz fundamenta a ação de todas as outras causas. É para alcançar a paz que o gênero humano se reúne (causa material), trabalham em ofícios públicos (causa formal) e criam as leis que organizam a sociedade em vista do bem viver (causa eficiente)¹⁹³.

¹⁸⁹ “(...) havendo uma causa final, ela atua como causa preponderante que “subordina” as demais (...). No modelo de subordinação causal que encontramos nos textos de Aristóteles, a causa final é a causa preponderante que subordina as demais”. **Op.cit.**, p. 16-17.

¹⁹⁰ **DPI, c.III, §2.** p.78.

¹⁹¹ **Cf. STREFLING, 2002.** p.116.

¹⁹² “Afirmamos, pois, que a matéria específica dos diversos cargos públicos, enquanto hábitos anímicos, são os homens, os quais, após sua concepção e nascimento, estão predispostos à diversas aptidões ou disciplinas”. **DPI, c.VII, §1.** p.101.

¹⁹³ A princípio, parece exagerada essa analogia *ipse lettera* entre a teoria causal de Marsílio de Pádua e de Aristóteles. Porém, o caráter de subordinação de todas as causas à finalidade da paz é bem explicitada no primeiro

Ao utilizar a teoria causal aristotélica, Marsílio entende a matéria como preexistente à forma nos casos de seres aperfeiçoados por uso da razão. Logo, é mais eficiente tratar inicialmente sobre a causa material. Sobre esta causa, devemos iniciar afirmando que a matéria específica de vários cargos públicos – enquanto hábitos anímicos¹⁹⁴ – são as pessoas. Após a concepção e nascimento, as pessoas estão predispostas às várias aptidões ou disciplinas¹⁹⁵. De acordo com Marsílio, a natureza nunca falha na obtenção do que é essencial, assim como se ocupa sempre com o mais nobre, como é o caso da espécie humana, que atinge a perfeição por intermédio de várias aptidões e disciplinas. A humanidade é matéria constituinte dos vários grupos sociais da cidade. Os grupos sociais representam diversos ofícios indispensáveis para a obtenção da vida suficiente.

A própria natureza tomou a iniciativa de predispor em suas inclinações e aptidões instintivas para as diversas ocupações: uns voltam-se para a agricultura, outras para o exército e outras ainda para as demais espécies de artes e disciplinas, no entanto, são pessoas diferentes que se voltam para cada uma delas.¹⁹⁶

A natureza não predispôs apenas um indivíduo para uma só espécie de arte ou disciplina, mas muitos deles para um mesmo gênero de ocupação, de acordo com a sua suficiência. A natureza dotou certas pessoas com prudência, pois na cidade o grupo constituído por juízes e governantes deve ser integrado por homens e mulheres prudentes. Outros foram dotados com força, o exército deve ser integrado dessas pessoas. De modo igual, a natureza

parágrafo do *Defensor Pacis*, que é a citação de Cassiodoro. “*Todo reino deve buscar a tranquilidade, pois ela proporciona o desenvolvimento da população e salvaguarda o interesse das nações. De fato, a paz é a causa total da beleza, das artes e das ciências. É ela que, multiplicando a raça dos mortais mediante uma sucessão regenerada, aperfeiçoa as possibilidades e cultiva os costumes (...) [Cassiodoro, VARIAE, I, 1, MGH, AA, XI, 10]*”. **DPI, c.I, §1.** p.67. Esta relação da teoria causal do autor paduano com a do Estagirita é exposta claramente por Lucas Duarte Silva, quando ele afirma que “*(...) a civitas de Marsílio é instituída e composta pelos homens (causa material) e tem por finalidade proporcionar a paz civil (causa final). Para que isso ocorra, ela deve estar organizada em certos ofícios públicos (causa formal) de tal modo que possibilite este estado de tranquilidade para que seus membros possam não apenas viver, mas viver bem. Ora a ideia de organização pressupõe que exista uma norma ou regra para se pautar; dentro da comunidade política, essa norma será a lei civil. Instituída pelo legislador humano (causa eficiente da lei e do governo) (...). Mas, esta lei será aplicada pelo governante (causa eficiente secundária ou instrumental) escolhido para desempenhar tal função e zelar pelo todo civil*”. SILVA, 2013. p.28.

¹⁹⁴Para Marsílio, os hábitos são naturalmente determinados desde as ações militares à prudência do governo e inclinações práticas ou especulativas. A unidade do homem é dissolvida em uma gama de dons. **Cf. VOEGLIN,** 2013.p.113.

¹⁹⁵Há um radicalismo da teoria marsiliana, em relação à teoria aristotélica na *Política*, pois Aristóteles se preocupa com a inclinação natural dos seres humanos, mas põe em consideração a ideia da personalidade perfeita. Para o Estagirita, a agricultura fica a cargo de escravos e bárbaros, para que os cidadãos tenham tempo livre e assim consigam atingir a virtude, entendida como plenitude do ser humano e personalidade perfeita. Escravos e bárbaros são um tipo inferior de ser humano, não sendo candidato à personalidade perfeita. Os artífices e homens de negócio, que não são escravos por natureza, têm uma ocupação ignóbil e não podem ser cidadãos plenos. Os cidadãos plenos devem exercer as funções de guerreiro, governante e sacerdote. A *pólis* aristotélica é organizada em torno de um ideal humano, que é o que preenche os requisitos de um cidadão pleno. Este debate, sobre a questão do ser humano enquanto cidadão bom e ser humano de bem, é introduzido por Aristóteles em **cf. Política,** L.3, 127b35 – 1278b5.

¹⁹⁶**DPI, c.VII, §1.**p.101-102.

predispôs outras pessoas aos diversos tipos de hábitos especulativos e práticos indispensáveis ao viver e viver bem. A perfeição fundamental para vários grupos sociais existentes na cidade é a diversidade de inclinações naturais para diversos gêneros e espécie de hábitos¹⁹⁷. Por conseguinte, a base real da vida política está na divisão social e na diferenciação das tarefas e funções dos cidadãos, fazendo com que os hábitos tivessem uma função na sociedade, a fim de alcançar a paz¹⁹⁸.

As causas materiais dos cargos públicos da cidade são os cidadãos, que adquiriram certos hábitos por meio de diversas artes e disciplinas. A partir das artes e disciplinas, foram estabelecidas várias ordens, tais como o clero, a parte governante, o exército, os financistas e os demais grupos sociais existentes na cidade, com o objetivo de todos conseguirem a vida suficiente. Temos como pressuposto que os grupos sociais da cidade são cargos públicos, isto é, serviços estabelecidos no interior da *civitas* ordenados ao proveito do ser humano¹⁹⁹. Assim, os cidadãos são escolhidos para os cargos pela propensão de cada pessoa para determinada arte, esta é a forma da *civitas* sanar todas as necessidades, para alcançar, enfim, o bem viver. Todas estas artes e cargos são organizados por uma causa eficiente: o Legislador Humano.

As causas formais dos cargos públicos são preceitos que a causa eficiente – Legislador Humano - determinou ou outorgou. O Legislado Humano incumbiu s cidadãos de exercer certas funções no interior da *civitas*. Já as causas eficientes dos ofícios públicos são as inteligências e vontades dos seres humanos manifestas por seus pensamentos e aspirações, sejam considerados individualmente ou coletivamente²⁰⁰. Estas aspirações são representadas pelos preceitos do Legislador Humano, que são as leis. Marsílio define o Legislador Humano como “(...) apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante”²⁰¹. A doutrina política de Marsílio afirma que o poder é originariamente do povo, que constitui o Legislador Humano. O Legislador Humano é o criador da *potestas coactiva* do governante, este poder tem a função de ordenar preceitos na forma das normas.

(...) o príncipe agindo conforme a lei, a citada força, e autoridade que lhe foi confiada, deve estabelecer e precisar os demais grupos sociais ou ofícios da cidade, a partir da matéria conveniente, quer dizer, as pessoas dotadas com essas ou aquelas aptidões ou hábitos específicos para exercê-los (...). Do que foi dito, é evidente que ao legislador

¹⁹⁷Cf. DPI, c.VII, §1.

¹⁹⁸“(...) o autor paduano considerou que algumas partes do corpo civil seriam mais preparados para assumir as tarefas públicas, assim como outras seriam para o trabalho manual. Mas não admitiu que os notáveis tivessem o poder de impor as leis sem a aprovação do conjunto dos cidadãos que incluía a multidão plebeia”. GARCIA, 2015.p.89.

¹⁹⁹DPI, c.VII, §1.

²⁰⁰Cf. DPI, c.VII, §2-3.

²⁰¹DPIII, c.II, §6.p.692.

cabe determinar ou instituir os grupos sociais ou os ofícios da cidade, e ao príncipe compete, segundo a lei, ordenar e executar essa determinação.²⁰²

A paz é a boa organização interna da *civitas*, de modo que cada parte cumpra as suas funções. É o Legislador Humano o organizador da sociedade civil em funções, o que o torna fundamento da paz. Para tanto, é utilizado um instrumento com o objetivo de organizar a cidade, o governante, que é a causa eficiente instrumental²⁰³. Marsílio afirma que para essa organização da comunidade política ser possível, há algumas condições a serem observadas: a parte sacerdotal não pode ter a preeminência sobre as outras partes da cidade por intermédio da *potestas coactiva* e; o governante permite que as funções sejam cumpridas, sem a intromissão em outros trabalhos e outras partes da cidade. O enfoque principal de Marsílio está na relação de poder entre o sacerdócio e a parte governante, ou judicial. Devemos ter em mente que cada uma das partes deve estar em cumprimento de suas funções, sem que nenhum grupo interfira na parte governante. A questão que perpassa o debate sobre o poder, desenvolvida na relação entre religião e comunidade civil, tem como elementos principais a organização da cidade, focada nas relações entre governante e clero.

Compreendido como funciona formalmente a teoria política marsiliana, devemos deslindar sobre o conteúdo de tal teoria. A formulação das causas nos permite localizar onde as partes da *civitas* se encaixam; mas é com os conteúdos, da teoria política marsiliana, que identificamos o que deve ser combatido: a *plenitudo potestatis papae*. Ademais, Marsílio compreende que a evidencia das causas permite a identificação do mal da plenitude do poder do papa e o que deve ser feito para neutralizá-lo. Apenas com esta compreensão sobre a causalidade, que podemos ter um vislumbre de solução para a questão de uma teoria política que seja inteiramente secular. É importante enfatizarmos que Marsílio deixa claro, que a solução apresentada é pelo conhecimento das causas, dentro da *civitas*, e é ainda conforme a teoria das causas resolve o problema da *plenitudo potestatis papae*, maior mal que pode atingir a comunidade civil. Então, devemos passar à compreensão do que consiste a *civitas* e o modo de combater seus males. Assim, deduziremos como cada causa se encaixa dentro de um desenvolvimento de enfoque político, partindo de um estudo da origem da cidade e das especificações de suas partes²⁰⁴.

²⁰²DPI, c.XV, §8.p.158.

²⁰³“(…) considerando que compete ao conjunto dos cidadãos engendrar a forma, isto é, a lei por meio do qual todos os atos civis devem ser regulados, veremos mais adiante que é igualmente de sua alçada determinar o sujeito ou a matéria desta forma, quer dizer, escolher o príncipe, a quem cabe ordenar, segundo aquela forma, as ações civis dos seres humanos”. DPI, c.XV, §3.p.153-154.

²⁰⁴A pretensão da nossa exposição é que ela seja uma teoria marsiliana da *civitas*, mas ainda em uma perspectiva de sua gênese e fundamento. Evidenciamos em dois passos sobre as questões seminais *civitas*: i. Marsílio apresenta um processo de avanço histórico-genético dos vínculos humanos, do momento em que a sociedade se concentrava

3.2. A origem da sociedade civil e a apresentação do clero como parte necessária da *civitas*, segundo Marsílio de Pádua.

3.2.1. A origem da comunidade política secular e a sua divisão em partes.

É importante esclarecer a origem da sociedade civil e das partes da cidade com o fito de demonstrar o que Marsílio leva em consideração na sua teoria política, assimilar os pressupostos da organização da *civitas*, segundo Marsílio de Pádua. A consideração sobre a teoria política marsiliana ajuda na percepção de como o Legislador Humano é fundamental para a obtenção da paz. O *Defensor Pacis* tem a conquista da paz, ou tranquilidade (*tranquilitas*), como objetivo principal, primeiramente a compreendendo teoricamente, para depois, conseguiu-la concretamente. A definição mais clara de tranquilidade dada por Marsílio é “(...) a tranquilidade reside na boa organização da cidade, de acordo com o qual cada uma de suas partes desempenha totalmente as tarefas que lhe são peculiares, conforme a razão e o motivo graças os quais foram instituídas”²⁰⁵; já a intranquilidade consiste na desorganização da cidade. O conceito de cidade, aqui entendido como *civitas*, é fundamental e Marsílio deslinda sobre ele em toda a sua obra.

O autor paduano percebe que para provar a tranquilidade, enquanto fruto da boa organização da cidade, é necessário dirigir a atenção para a finalidade e natureza da cidade em si mesma. Também é oportuno examinar a função própria da cidade e suas causas, por serem determinantes para o alcance da tranquilidade e o afastamento de seu oposto. O filósofo paduano parte do pressuposto de que, os seres humanos, aprimorando suas habilidades e conhecendo mais as artes, vão das formas imperfeitas de comunidade até chegarem às comunidades perfeitas. Isso segue a hipótese de que a natureza e a arte partem do menos perfeito ao mais perfeito, pois o ser humano não possui ciência sem buscar as causas e princípios primeiros, sem buscar os elementos constitutivos²⁰⁶.

Segundo Marsílio de Pádua, as sociedades civis tiveram sua origem quase do nada e apenas paulatinamente se expandiram até alcançar seu aperfeiçoamento. A primeira e mais

na casa até a *civitas*; ii. tipifica as comunidades imperfeitas pela indistinção das partes e funções. Após tipificar os tipos de cidade, há, para Marsílio de Pádua, após a conceituação da cidade perfeita dividida em grupos sociais, a definição do ofício sacerdotal, já que, historicamente, foi o que mais interveio nas relações governamentais. Cf. BERTELLONI, 2013, p.246.

²⁰⁵DPI, c.II, §3. p.77.

²⁰⁶Marsílio trata sobre a origem da comunidade política no capítulo III do *Defensor Pacis*. O capítulo é expresso no plano de uma descrição histórica e processo de desenvolvimento no tempo, que tem como fio condutor o fenômeno da propagação e multiplicação da espécie humana. Cf. DUBRA, Jullio A. Castello. **Teoria, experiência y preceptivo política en la filosofía política de Marsilio de Pádua**. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad de Buenos Aires, 2002. (Tese de doutorado). p.69.

espontânea associação que existiu entre seres humanos, da qual derivaram as outras, foi a associação entre homem e mulher. É desta união que resulta a propagação da espécie, lotada inicialmente nas casas. “*Quando passaram a acontecer outras uniões semelhantes, o número de homens aumentou de tal forma que uma casa não lhes foi suficiente para viver, sendo então obrigados a construir mais moradias, cujo conjunto recebeu o nome de povoado ou aldeia. Esta foi a primeira comunidade que existiu (...)*”²⁰⁷. Quando os homens e mulheres viviam em uma casa, todos os seus atos eram regulados pelo mais velho dentre eles. O ancião era considerado como melhor juiz, mesmo não havendo costume ou lei determinada para o procedimento do julgamento. Já na aldeia, o pai de família poderia absolver ou castigar as injustiças domésticas de acordo com a sua vontade; mas a regulação dos atos pela vontade do líder não era possível como chefe da aldeia, por ser de sua competência determinar, para os habitantes, o justo e útil de acordo com a lei quase natural e com o ordenamento racional²⁰⁸.

Os povoados se expandiram e a comunidade foi ampliada. Mesmo com essa expansão, ainda era conveniente que apenas uma pessoa os dirigisse. Somente um indivíduo era visto como o mais sábio de todos, mesmo que a comunidade ampliada fosse menos imperfeita que o povoado ou aldeia. Estas primeiras comunidades não eram possuidoras de grupos sociais ou partes distintas e hierarquizadas, também não havia um conjunto de regras e hábitos que regulavam o que era indispensável à vida. Apenas com o passar do tempo, quando as leis foram elaboradas, é que começam a surgir as comunidades perfeitas. Assim, nas comunidades não perfeitas, as mesmas pessoas exerciam várias funções. Mediante o crescimento das comunidades, a experiência humana também foi aumentando e, conseqüentemente, as habilidades e regras – ou maneiras de viver – foram sendo consolidadas²⁰⁹. Com tal consolidação, os diferentes grupos da sociedade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros. Assim, a razão e a experiência humana foram descobrindo gradualmente o necessário para viver e viver bem²¹⁰.

²⁰⁷ **DPI, c.III, §3**, p.79. Percebemos, a partir da citação, como a multiplicação da espécie age como instrumento de formação social, de acordo com o pensamento político marsiliano.

²⁰⁸ É muito claro para Marsílio que a lei aparece com a comunidade. Antes da comunidade, o *pater familia* julgava de acordo com a sua vontade. Porém, com a aparição da primeira comunidade política, a liderança da vontade dá espaço à “lei quase natural” e “ordenamento racional”. **Cf. DPI, c.III, §4**. “*El passo de la casa a la aldea está marcado, según vemos, por la aparición del dominio del derecho: tal como lo declara Aristóteles, en la relación de padre a hijo –que es constitutiva de la familia, no hay, propiamente, justicia civil (civile iustum)*”. DUBRA, 2002, p.70.

²⁰⁹ Dubras, em sua tese de doutorado, defende ser importante o enfoque do aspecto quantitativo do *Defensor Pacis*. Para o autor argentino, o determinante na mudança da comunidade primitiva para a rudimentária e depois para a comunidade política acabada é um aumento na perspectiva da quantidade de pessoas. Dubras argumenta que, se há aumento da espécie humana, há necessariamente aumento da experiência humana. **Cf. DUBRA, 2002, p.71**.

²¹⁰ Há uma diferença essencial entre Marsílio e Aristóteles no tocante a formação da comunidade política perfeita. Em Marsílio, falta o enfoque teleológico por apresentar a evolução dos diversos tipos de comunidade tendo como

A *civitas* surge como essa associação perfeita entre o povo, havendo grupos sociais e partes diversificadas. De modo direto, para Marsílio, a cidade “(...) é um organismo vivo que constitui uma comunidade auto-suficiente, nascida da razão e da experiência do homem. A cidade reúne o que é necessário ao homem para viver e viver bem”²¹¹. “Viver” é um conceito importante para a compreensão da teoria política marsiliana. Para Marsílio, viver é o propósito último do estabelecimento da cidade e fundamento de tudo que existe nela, produzidos mediante as relações humanas. De acordo com o autor paduano, o fim da cidade é o viver bem. A finalidade da *civitas* é apenas o viver, mas ela tem potencialidade para viver bem, devido às artes e à razão²¹².

Sobre o viver e o viver bem, o autor paduano elucida que é conveniente em dois aspectos: i. um temporal ou terreno; ii. e outro eterno ou celestial. Em relação a este, a totalidade dos filósofos não podem comprovar sua existência, por não pertencer ao âmbito das realidades evidentes. Marsílio não teve a preocupação de ensinar os pressupostos para a obtenção do viver bem celestial, por não ser tarefa do filósofo – investigador pautado nas realidades evidentes. Mas sobre o viver e o viver bem e com dignidade neste mundo, os filósofos mais ilustres discorreram de modo amplo e claro a esse respeito. Os filósofos concluíram que “(...) a comunidade civil deve necessariamente existir, caso contrário não seria possível obter a vida suficiente”²¹³. Para alcançar a vida suficiente, devem haver meios de resistência para enfrentar elementos diversos. Para resistir às adversidades, a ação tem que ser operacionalizada pela cooperação e união entre o maior número de pessoas que se reúnem e se auxiliam mutuamente. A associação dos indivíduos é oportuna, por haver proveito das habilidades pessoais de cada um e evitar prejuízos causados por fatores adversos²¹⁴, como catástrofes naturais e guerras externas.

fio condutor a multiplicação dos homens e mulheres e de sua experiência **cf. DPI, c.III**. Já o Estagirita se esforça em definir cada uma das comunidades em relação ao seu fim respectivo: i. a casa é a comunidade visando as necessidades úteis cotidianas; ii. as aldeias visam a necessidade igualmente primárias, mas não cotidianas; e iii. a *pólis* é definida como “autárquica” e autossuficiente, enquanto fim no qual tende as comunidades primitivas que representam o término de seu desenvolvimento **cf. A Política** 1252a-1253a35.

²¹¹STREFLING, 2002. p.122-123.

²¹²“(...) *la civitas es la comunidade política acabada o perfecta, y lo es en tanto ha llegado al término de su autosuficiencia; esto significa que ha sido creada con vistas al vivir, pero existe con vista al vivir bien. Finalmente Marsilio parece de lugar al esperado teleologismo aristotélico y caracteriza a la comunidade política con relación a un fin: el bien práctico humano general*”. DUBRA, 2002. p.76. (Tradução Nossa)

²¹³**DPI, c.IV, §3**, p.83.

²¹⁴Essa teoria da conveniência da associação que nos é mostrada por Marsílio de Pádua pode ser confundida com um contratualismo. É interessante compreendermos essa questão do contratualismo pois, seguindo o pensamento de Miguel Reale, essa corrente do pensamento político “(...) é a história mesma da cultura jurídica individualista burguesa” (REALE, Miguel. O contratualismo – Posição de Rousseau e Kant. In: **Revista da faculdade de direito da Universidade de São Paulo**, 37, pp.118-140, 1942. p.119). Ou seja, caso Marsílio de Pádua seja, de fato, um contratualista, ele faz parte da história política moderna como um jurista burguês. Tanto para Marsílio, como para

Entre os seres humanos reunidos ocorreram rixas e contendas, causadoras de guerras, pelas quais se podem chegar ao fim da sociedade. Por isto, os indivíduos deveriam ser regulados por determinada norma de justiça. Logo, Marsílio narra²¹⁵ a importância de instituir um guardião que executa a justiça, como facilitador da convivência social. O guardião tem a função de castigar os infratores das normas de comportamento social e fomentadores de confusão no interior da comunidade, assim como coibir as tentativas de violência oriundas do exterior, pois a cidade deve se opor a tais situações. Também há grupos que deveriam obter comodidades e proteção para bens, de modo que, nos tempos de paz ou guerra, devem ser incumbidos de suprir as carências da cidade. Visto as partes da cidade, de modo genérico, podemos resumir que os seres humanos optaram pela conveniência na associação para que possam viver de modo suficiente e conseguir os bens indispensáveis para o cotidiano, os compartilhando de modo recíproco. Esta associação é tão perfeita que possui a suficiência no seu interior.

Como os bens necessários àqueles que desejam viver de maneira suficiente são muitos e não podem ser obtidos por pessoas pertencentes a uma só ordem social e ocupação, foi necessário instituir nessa comunidade várias ordens de pessoas e ocupações, cada qual desempenhando tarefas específicas, isto é, visando obter aqueles bens de tal ou tal espécie que os homens precisam para uma vida suficiente. Essas diversas ordens

os contratualistas, há um período pré-político. A pré-politicidade era impossível na tradição aristotélica pura, no qual o ser humano é naturalmente um animal político. Para o autor paduano, o momento pré-político é exatamente aquele no qual os grupos sociais não estão determinados; já para a tradição contratualista, está no chamado “estado de natureza”. A não naturalidade imediata da política e a opção pela formação política apenas na *civitas* perfeita explica o fato de que, em todo *Defensor Pacis*, não há a afirmação e nem a menção de que o ser humano é naturalmente um animal político, pois ele só se torna político depois da vida em comunidade e dividida em diversas funções. No entanto, vamos nos atentar para a definição técnica do que é o contratualismo, a fim de respondermos se o autor patavino é ou não um contratualista. De acordo com Álvaro Sepúlveda Franco “*La visión contractualista de la sociedad percibe a los seres humanos puestos de acuerdo para garantizar la convivencia. Los Estados liberales son los garantes de las relaciones pacíficas entre los asociados*” (SEPÚLVEDA FRANCO, Álvaro. **El Estado y el individuo**. Cali: Universidad del Valle, 2010. p.14). Em termos gerais, poderíamos dizer que Marsílio adota essa perspectiva contratualista. Porém, devemos desenvolver mais os argumentos para não tomarmos conclusões precipitadas. Para o intelectual brasileiro José Guilherme Merquior, Marsílio de Pádua é importante tendo em vista que inicia uma das questões principais do contratualismo, que é o consentimento que, segundo Merquior, tem sua origem, erroneamente, creditada a Locke. O consentimento é um conceito central para o contratualismo, para que haja a formação do Estado. “*A necessidade do consentimento como base para a legitimidade viera à tona em teoria política bem antes de Locke, primeiro no livro de Marsílio de Pádua Defensor Pacis (1324) e depois no movimento conciliar antipapista no interior da Igreja, no Século XV. Marsílio sustentara que igualmente no Estado e na Igreja, as pessoas – ou sua maioria – possuem o direito de eleger, corrigir, e, se necessário, depor os governantes, fossem seculares ou eclesiásticos*” (MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo antigo e moderno**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991. p.44). Porém, o que mantém Marsílio de Pádua não contratualista – apesar de considerarmos que contribuiu para a formação de tal teoria política - e medieval é o que Merquior chama de “encanto da hierarquia do todo”, apontado pela máxima marsiliana de que “o todo é maior do que a parte” (Cf. DPI, c.XIII, §2); enquanto os modernos estavam envoltos de um espírito individualista cf. MERQUIOR, 1991.p.47. No entanto, Marsílio já aponta para uma formulação seminal da teoria do contrato, o que demonstra que a medievalidade é o grandioso laboratório do Ocidente, como afirma Merquior.

²¹⁵Utilizamos o termo “narrar” pelo fato do caráter histórico do texto marsiliano. Ele não é apenas histórico na *prima dictio*, mas também o é na *secunda dictio*, quando narra o desenvolvimento da plenitude do poder do papa. Cf. DPII, c. XXIII-XXVI.

sociais ou ocupações são efetivamente a pluralidade entre os grupos sociais ou partes da cidade.²¹⁶

Os grupos sociais integrantes da cidade devem se comunicar de modo adequado e recíproco, pois a interação é indispensável para a tranquilidade, dado que as partes estão cientes das necessidades básicas da comunidade. De acordo com Marsílio de Pádua, os grupos e funções exercidas pelos cidadãos na cidade são constituídos de seis modos peculiares: i. a agricultura; ii. o artesão; iii. o exército; iv. o financista; v. o sacerdócio; e vi²¹⁷. o judicial ou conciliativo (que é a parte que governa)²¹⁸. As partes compostas pelo sacerdócio, exército e judicial formam a *civilibus honorabilitatem* (notáveis da sociedade civil). Os outros três grupos, os agricultores, artesãos e financistas, são chamados, pelo autor paduano, de *multitudo dici vulgaris*, que é a multidão plebeia responsável por executar funções para a conservação da cidade. Na teoria política marsiliana, a *multitudo dici vulgaris* acaba sendo subserviente aos *civilibus honorabilitatem*, pela importância do sacerdócio e da parte que governa²¹⁹.

Sobre a *multitudo dici vulgaris*, podemos afirmar que Marsílio diferencia dois tipos de necessidades humanas: as *ad temperandas* e *ad moderandas*, ambas decorrem das artes mecânicas produzidas para a suficiência da comunidade. Cada uma das duas necessidades evidencia tipos de ações ou hábitos da mente. A palavra *temperandas* tem raiz em *temperamentum* e se remete à combinação de elementos de um todo, proporção e justa medida relacionada às ações da parte nutritiva da alma – como é o caso da agricultura, pecuária e as artes de adquirir e preparar alimentos. Já o termo *moderandas* se remete à moderação e está relacionada com as paixões do corpo reguladas para o bem comum, estando concentrado nelas o artesanato e as artes de construir para produzir o que não é dado por natureza. Com os grupos que cuidavam das necessidades *ad temperandas* e *ad moderandas* estabelecidos, foi indispensável criar um terceiro grupo participante da multidão plebeia: os financistas. Estes eram responsáveis por cuidar das riquezas, assim como recolher e guardar os bens para a manutenção da comunidade política ou prover suprimentos para problemas futuros, como

²¹⁶DPI, c.IV, §5. p.85.

²¹⁷A parte judicial ou conciliativa, a qual Marsílio se refere, é o governante, responsável pela aplicação das leis. Este governante tem o poder de mandar, julgar e executar atos civis seguindo a lei. Cf. DPI, c.XII, §3.

²¹⁸Marsílio de Pádua segue a divisão feita por Aristóteles em seis partes. Na divisão há a distinção entre os grupos principais, ou grupos da cidade em sentido estrito (sacerdócio, exército e judicial); e os grupos secundários, ou grupos no sentido amplo. Cf. GOMEZ, Luis Martinez. In: PÁDUA, Marsilio de. **El defensor de la paz**. Trad. Luís Martínez Gomez. Madrid: EDITORIAL TECNOS, 1989. p.22.

²¹⁹“Três dentre os seis, o sacerdócio, o exército e o judicial, são no sentido estrito grupos da cidade, cujos membros são normalmente chamados de notáveis nas sociedades civis. Os demais são denominados grupos no sentido amplo em razão de assignarem as ocupações necessárias à conservação da cidade (...). As pessoas que regularmente as integram são de modo habitual denominados multidão plebeia. Portanto, os três primeiros são os grupos mais nobres da cidade ou reino, aos quais os demais podem ser reduzidos adequadamente”. DPI, c.V, §1. p.86.

guerras ou colheitas improdutivas, também para a reparação ou construção dos espaços públicos²²⁰.

Dos outros grupos e ofícios da cidade chamados de *civilibus honorabilitatem*, Marsílio dá mais atenção aos grupos clerical e governante²²¹. Primeiramente, iremos nos ater à classe clerical, pois, para Marsílio, ela é a grande causadora das cismas na sociedade, por interferir nos governos seculares.

3.2.2. O clero como grupo social: a necessidade do ofício sacerdotal em Marsílio de Pádua.

Além das medidas tomadas para a aspiração da vida presente em relação à execução da lei e proventos de alimentos, é importante algo para a vida futura. Segundo Marsílio, esta vida foi prometida por Deus ao gênero humano, pela revelação sobrenatural, e a comunidade instituiu mestres em tal âmbito para a instrução e orientação dos cidadãos²²², que exercem o cargo sacerdotal. Nem todos os que tratam de política são de acordo com a necessidade da classe dos sacerdotes, mesmo outros grupos sendo considerados indispensáveis por eles. Para Marsílio de Pádua, esta dúvida em relação ao clero ocorre por não ser compreendida, racionalmente, a principal razão dele existir, não se tratando de algo evidente por si²²³. Para Marsílio, todos “(...) *estão de acordo no tocante à conveniência de seu estabelecimento, com vista a louvar e cultuar a Deus e, por conseguinte, no benefício que isso ainda proporciona a esta e à outra vida, pois a maior parte das leis ou religiões afirmam que na outra vida Ele distribuirá um prêmio aos bons e um castigo aos maus*”²²⁴. Também é considerado pelos filósofos pagãos a contribuição da religião para a bondade dos atos humanos individuais e civis, auxiliando na consecução da paz e da tranquilidade no interior da comunidade.

Os filósofos antigos²²⁵, inventores das leis sacras de suas épocas, ou seitas, não postularam uma ressurreição dos seres humanos ou uma vida futura, mas a conceberam do seu

²²⁰Cf. GARCIA, Talita Cristina. *Regnum aut civitas: a doutrina política de Marsílio de Pádua no Defensor da Paz*. São Paulo: FFLCH/USP, 2015. (Tese de Doutorado). p.83-84.

²²¹“Ciertamente no es en esta lista donde se encuentran los problemas cruciales que hay que tratar. Dos ‘partes’ de la comunidade política exigirán un tratamiento preferencial, por su importância em sí mismos, y en particular, respecto del objetivo fundamental persigue Marsilio: la parte gobernante de la comunidade política y el sacerdocio”. DUBRA, 2002. p.106.

²²²De acordo com Srefling: “(...) [Marsílio] declara que nem todas as pessoas estão de acordo com a necessidade do sacerdocio, pois, diferentemente dos outros grupos sociais, as razões que fundamentam a existência do clero não são evidentes”. STREFLING, 2002. p.122.

²²³“Resta-nos falar acerca da importância do grupo social constituído pelos sacerdotes embora nem todos os povos estejam de acordo quanto à sua necessidade, mas sejam unânimes em afirmar que os demais grupos sociais são indispensáveis. O motivo disto é que não se compreende, através de uma demonstração, sua principal e verdadeira razão de existir e nem se trata de algo evidente por si”. **DPL,c.V, §10**. p.91.

²²⁴ **DPL,c.V, §10**. p.91.

²²⁵“Mas além dessas razões concernentes ao estabelecimento das religiões ou leis, aceitos sem demonstração, os filósofos, dentre eles Hesíodo, Pitágoras e outros tantos pensadores antigos, consensualmente sempre deram

modo para persuadir os semelhantes da existência de alegrias e tristezas que se vinculariam à qualidade das ações praticadas. Os inventores destas leis voltadas à vida futura objetivavam inculcar o temor e a reverência devida a Deus, eles faziam isso com o intuito de evitar os vícios e cultivar as virtudes. Isto sucede por ocorrer atos que não são regulados pela lei humana. Estes atos não atingem a comunidade, não há como comprovar sua realização, pois normalmente acontecem no âmbito do indivíduo, mas representam uma virtude ou vício. O ofício do sacerdote pagão consistiu em transmitir preceitos e gerar sábios nas suas leis e doutrinas. Os sacerdotes eram escolhidos, preferencialmente, entre os cidadãos zelosos e estimados por todos, que exerceram o ofício militar, judicial ou no conselho, saindo da ocupação de tais cargos por conta da idade propecta²²⁶. Esta explicação sobre a parte sacerdotal da cidade é a utilitária nas antigas sociedades anteriores ao cristianismo²²⁷.

As seitas pagãs racionalizaram a função do sacerdócio, por ser necessária contra determinados atos humanos não percebidos pelo legislador. Mas, segundo Marsílio de Pádua, o sacerdócio verdadeiro é o cristão, pois tem origem na revelação verdadeira, sua característica é não se utilizar da racionalidade e ser todo espiritual²²⁸. Há, na teoria marsiliana, uma dicotomia entre sacerdócio pagão (explicado racionalmente) e sacerdócio cristão (explicado pela revelação). Entendemos, com a interpretação de Garnett sobre a questão do sacerdócio em Marsílio de Pádua, que após o sacerdócio cristão não há mais espaço para uma perspectiva pagã, pois o cristianismo tornou-se legalmente a *pars sacerdotalis*²²⁹.

Mas as seitas pagãs e todas as outras que existiram ou existem, à parte da fé cristã, incluindo a lei mosaica e as crenças praticadas pelos santos patriarcas, que o antecederam, mesmo que não fazendo parte das tradições hebraicas, as quais se encontram no cânon sagrado, a Bíblia, não possuíam um conhecimento verdadeiro sobre Deus, porque se limitava a seguir a razão humana, aos falsos profetas ou mestres do erro. Daí também não tiveram um conhecimento verdadeiro sobre a vida futura e

atenção a um outro motivo que consideravam necessário para tanto. Tal motivo foi o de as mesmas contribuírem para a bondade dos atos humanos individuais ou civis, dos quais dependem quase completamente a paz ou tranquilidade no interior das comunidades, e, ainda, a suficiência desta vida". DPI,c.V, §11.p.91.

²²⁶Cf. DPI, c.V, §11-13.

²²⁷"Esto es, pues, la deducción de la necesidad de la institución del sacerdocio en la comunidad política que se puede alcanzar racionalmente y a partir del vivir bien en este mundo. Esta deducción "natural" del sacerdocio culmina, a juicio de Marsilio, en el sacerdocio de los gentiles. Este sacerdocio pertenece a religiones y cultos que contienen conocimientos erróneos acerca de Dios y la felicidad ultraterrena, porque son mera obra de la imaginación humana y del seguimiento de falsos profetas, fuera de la fe católica y su doctrina basada en la Biblia. La correcta explicación del verdadero sacerdocio, el sacerdocio cristiano, ha de buscarse, pues, en otra forma". DUBRAS, 2002. p.111-112.

²²⁸"L'ufficio del sacerdote è tutto spirituale e riguarda la disciplina delle anima e l'erudizione intorno a quei precetti, in cui è necessario credere, o in quelle operazioni, che è necessario compiere, per conseguire il cielo". BATTAGLIA, 1928. p.63-64.

²²⁹"The transformation of the Christian priesthood into the *pars sacerdotalis* (...) was marked by the legislator's giving legal sanction to the modes of appointment to ecclesiastical offices determined by general councils of the faithful". GARNETT, George. *Marsilius of Padua and 'The Truth of History'*. New York: Oxford university press, 2006. p.122.

tampouco acerca de sua felicidade ou desgraça e ainda sobre o verdadeiro sacerdócio instituído com a finalidade de tratar disto.²³⁰

Porém, deve ser exposta a origem do sacerdócio verdadeiro, o que evidenciará seu objetivo e causa final. O primeiro homem –Adão – foi criado principalmente para a glória de Deus, por isso era diferente das demais espécies corruptíveis. Deus o fez a sua imagem e semelhança e deu a capacidade de ele participar da felicidade eterna. Adão foi criado em estado de inocência, justiça original e graça, se ele tivesse permanecido em estado de graça não seria necessário instituir para si mesmo, e posteridade, os diversos cargos existentes na cidade. É a queda do gênero humano no pecado que impõe o estabelecimento da divisão da *civitas*. Sem tal queda, a natureza teria proporcionado os meios e felicidades para uma vida suficiente no Paraíso Terrestre, de modo que o ser humano não precisaria se esforçar ou ter medo de incorrer em castigo eterno²³¹.

Porém, Adão corrompeu sua inocência, que continha a justiça e graça originais, ao comer o fruto da árvore proibida. De acordo com Marsílio, o erro adâmico foi punido com a perda da felicidade eterna, mas a bondade de Deus possibilitou que ela fosse recuperada, ao transformá-la no fim último da humanidade. Depois da transgressão dos primeiros, a alma humana ficou enferma e os homens e mulheres ficaram privados de todos os privilégios aos quais estavam destinados. Segundo o filósofo paduano, por misericórdia de Deus com o gênero humano, que era destinado a uma vida eterna e feliz, foi oferecido um remédio redentor para ele. Deus agiu ordenadamente partindo das coisas mais fáceis para as mais difíceis²³². *“Assim, Ele [Deus] ordenou primeiramente aos homens o rito dos holocaustos estabelecido em relação*

²³⁰DPI,c.V, §14. p.94.

²³¹Cf. DPI, c.VI, §1. É interessante que, para Marsílio, se não houvesse a queda primária de Adão não haveria Estado. Podemos identificar certa semelhança com Santo Agostinho, ao afirmar que a cidade terrena transitória só foi possível pela queda de Adão. Sobre este assunto, Battaglia afirma: *“L'uomo immune dal peccato originale non avrebbe avuto bisogno del sacerdozio ed avrebbe direttamente comunicato con Dio, come pure non avrebbe avuto bisogno dello Stato e dei civilti uffici. Dato che l'uomo. invece d caduto nel peccato, è necessaria sempre la grazia a risollevarlo e a ridargli le perdute possibilita di bene e di salvezione. E un residuo agostiniano che Marsilio non riesce a superare”*. BATTAGLIA, 1928. p.63.

²³²Há algo de familiar na progressão do reconciliar entre o gênero humano e Deus, apresentada por Marsílio de Pádua, principalmente pelo fato de que foi a partir de Santo Agostinho, na querela com os pelagianos, que houve uma sistematização e dramatização doutrinária sobre o pecado original cf. REGO, Marlesson Castelo Branco do. Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana. In: **Kairós – Revista Acadêmica da Prainha**. Ano III/2, Jul/Dez 2016. p. 410. Podemos fazer um paralelo com o que Santo Agostinho faz no livro “A verdadeira religião”, no qual ele demonstra que Deus tem um plano em sua economia divina, que se trata de uma reconciliação. *“Acontece, porém, como de fato a piedade começa pelo temor e se aperfeiçoa na caridade, o povo foi outrora oprimido pelo temor, no tempo da servidão da antiga lei. Andava ele vergado sob quantidade de sinais sagrados. Isso era útil a eles, para terem o desejo da graça de Deus, cuja vinda os profetas contavam. Tendo chegado o tempo da graça, a mesma sabedoria de Deus, assumiu o homem, por ele (o Cristo), fomos chamados à liberdade. Institui então alguns sinais sagrados (sacramentais), muito salutares, que mantiveram unidos os membros da comunidade do povo cristão, isto é, a multidão submissa ao único Deus. Os numerosos sinais sagrados impostos ao povo hebreu – essa massa popular submissa pelo medo ao mesmo único Deus - estão agora revogados, permanecendo, entretanto, como objeto de fé e de interpretação. Desse modo, agora sem nos obrigar servilmente, esses sinais sagrados ajudam-nos a exercitar livremente o nosso espírito”*. Santo Agostinho, **Verd.Relig**, c.17, 33.p.41.

às primícias das colheitas e aos primogênitos dos animais, como se desejasse experimentar o espírito do sacrifício e a obediência do ser humano”²³³.

Segundo Marsílio, tudo ocorre por progressão das coisas mais simples para as mais difíceis, do seguinte modo:

i. Os primeiros patriarcas, até Abraão, observaram o rito do holocausto por reverência, obediência e ação de graças ao criador;

ii. Além dos holocaustos, a Abraão Deus ordenou a circuncisão de toda a espécie humana do sexo masculino, o que é algo mais sério;

iii. a circuncisão e o holocausto foram observados. Depois de um tempo, Deus outorgou, através de Moisés, a lei ao povo israelita, ordenando determinações mais simples para a vida presente, como: instituir os ministros, sacerdotes e levitas²³⁴.

iv. por fim, Deus, em sua misericórdia infinita, desejando reconduzir a humanidade à bem-aventurança eterna, quis que isso fosse caracterizado por meio de Jesus Cristo – Seu Filho, verdadeiro Deus e homem na unidade de sua pessoa²³⁵.

Segundo Marsílio de Pádua, para Deus finalizar seu plano, conseguindo o retorno dos seres humanos para a bem-aventurança eterna, foi transmitida a Lei Evangélica. Esta Lei conta com preceitos referentes ao conveniente a se crer, fazer e evitar. Quando os homens e as mulheres cumprem tais preceitos ficam isentos de castigos e se tornam merecedores da felicidade eterna. O merecimento da felicidade eterna vem pela disposição para a graça, como se fosse um pacto entre os fiéis e Deus. De acordo com o filósofo paduano, a Lei Evangélica é chamada Lei da graça pois, pela paixão e morte de Cristo, o ser humano se redimiou da falta e castigo. A graça divina é fortalecedora e só pode ser obtida pela observação da Lei Evangélica e o recebimento dos sacramentos que foram instituídos por Deus²³⁶. Por mérito da paixão de

²³³ **DPI, c.VI, §3**.p.96

²³⁴ Para Marsílio, há utilidade nos preceitos iniciais e nos estabelecidos pela lei de Moisés, por consistir na purificação das faltas, na original ou nas atuais. *“Era útil tanto o cumprimento daqueles preceitos iniciais, quanto o estabelecimento pela lei de Moisés, porque consistiam numa espécie de purificação das faltas, quer da original ou das atuais, isto é, os pecados que os homens cometiam espontaneamente, e porque ainda visavam preservá-los ou salvá-los de um castigo nesta e na outra vida, embora ao observá-los, não se tornassem merecedores da felicidade eterna”*. **DPI, c.VI, §3**, p.94.

²³⁵ **Cf. DPI, c.VI, §4**.

²³⁶ *“A lei Evangélica é assim denominada porque se a observamos e recebermos os sacramentos que nela e por ela foram instituídos, obteremos a graça divina que nos fortalece e, mesmo que a percamos, podemos recuperá-la novamente. Isto acontece, conforme dissemos, por força de um desígnio da Providência, desígnio esse que, por meio da graça unida ao mérito da Paixão de Cristo, como se fosse um pacto entre Deus e os homens, fazem com que nossas obras nos tornem merecedores da bem-aventurança eterna”*. **DPI, c.VI, §4**.p.98. É perceptível o agostinianismo de Marsílio em sua teoria da parte sacerdotal. A queda de Adão, o desenvolvimento da economia de Deus no mundo e agora a teoria da graça perdida e obtida novamente. Essa é a única doutrina de Marsílio com caráter teológico, já que a segunda parte se trata de uma eclesiologia, não relacionada com a doutrina divina. Mas é essa doutrina teológica que fundamenta o sacerdócio cristão como o único e verdadeiro que participa da *civitas* perfeita.

Cristo e da graça, gerações depois de Cristo se tornaram dignas da felicidade eterna, do mesmo modo que as anteriores, dos seguidores da Lei mosaica. Assim, temos a conclusão da narrativa da religião entre o gênero humano e Deus²³⁷.

Para Marsílio, foi Deus quem estabeleceu que houvesse, nas comunidades, doutores da Lei Evangélica e ministros dos seus sacramentos. O ofício destes doutores e ministros era o ensino dos preceitos e os conselhos retirados da Lei Evangélica, sobre o que se deve acreditar, fazer ou evitar para alcançar a bem-aventurança no outro mundo e fugir à condenação eterna. *“Portanto, a finalidade do sacerdócio como instituição reside na instrução e educação dos homens de acordo com a Lei Evangélica, no tocante ao que é necessário acreditar, fazer e evitar, de modo a obter a salvação eterna e livrar-se do seu contrário”*²³⁸. Em tal ofício, é enquadrada todas as doutrinas provenientes da criatividade humana, tanto teóricas quanto práticas, com o fito de moderar os atos humanos imanes ou transitivos oriundos da inteligência e vontade. As doutrinas Evangélicas preparam bem o homem e a mulher para a vida neste mundo e no outro.

Marsílio reconhece a origem sobrenatural do sacerdócio o que demonstra uma adesão de caráter cristão da sociedade. Mesmo Marsílio dando importância ao sacerdócio, este não possui a *potesta coactiva*²³⁹ – também chamado de poder coercivo. Este é dado somente ao governante pelo Legislador Humano, pois as leis humanas é o único modo legítimo de punir alguém neste mundo. A lei criada pelo sacerdócio funciona apenas como um conselho e não tem o caráter coercivo. O juiz da lei religiosa é o sacerdote e nas palavras de Marsílio, *“(...) tal juiz se assemelha a um médico que só possui a autoridade para ensinar, prescrever, prognosticar ou julgar sobre o que é útil fazer para obter a saúde do corpo ou para evitar a doença e a morte. É por isso também que Cristo se autodenominou médico na e para esta vida, e não príncipe ou juiz”*²⁴⁰. Logo, a finalidade do grupo social dos sacerdotes é a observância da

²³⁷ *“Deus procedendo desta forma agiu muito adequadamente, enquanto partiu das ações menos perfeitas para as mais perfeitas e, finalmente, para a perfeitissimamente indicada à salvação do gênero humano. Portanto, é inadmissível pensar que, se Deus quisesse, logo após a queda do homem, poderia imediatamente ter-lhe proporcionado um remédio perfeito. Ele agiu daquela outra maneira porque assim o desejou e lhe pareceu mais conveniente, uma vez que o pecado da humanidade impunha tal comportamento, visto um perdão fácil e rapidamente concedido induziria o ser humano a um novo pecado”*. **DPI, c. VI, §6**.p.98.

²³⁸**DPI, c. VI, §8**.p.99.

²³⁹É referente ao poder coercitivo capaz de condenar as pessoas a castigos temporais definidos pelas leis, mas apenas o governante pode aplica-las. *“(...) é necessário estabelecer algo na sociedade civil que possibilite a realização de julgamentos civis, e mediante o qual poderão ser efetivados de acordo com a forma requerida, e na medida do possível estejam preservados das falhas dos atos humanos. Esse é o caso da lei, pois o governante ou príncipe deverá proferir os julgamentos civis de acordo com o que ela determina”* **DPI, c. XI, §1**.p.119. Logo, a *potesta coactiva* pertence à parte governante.

²⁴⁰**DPII, c. IX, §2**.p.306.

Lei Divina para o alcance da bem-aventurança eterna²⁴¹. Agora deveremos passar à análise que Marsílio faz sobre a parte governante e judicial da cidade, possuidora da *potestas coactiva* dada pelo Legislador Humano, que é capaz de controlar os conflitos no interior da comunidade política.

3.3. Teoria marsiliana do governo

Convém analisar a natureza do governo e do conselho, por ter importância fundamental no esclarecimento da teoria laica da sociedade, apresentada por Marsílio de Pádua. Neste sentido, objetivamos, com este tópico, esclarecer como Marsílio de Pádua descreve o governante.

3.3.1.O governo

Ficou evidente que a instituição e distinção dos grupos sociais da cidade foram efetuadas pelo Legislador Humano, enquanto causa eficiente de toda a sociedade política²⁴². É o Legislador que separa e diferencia os grupos e produz, na *civitas*, um grupo denominado governante ou conselho. Das partes da cidade, a governante e a judicial são as que desempenham as tarefas mais importantes. A tarefa do governante é julgar os cidadãos e aplicar a pena devida, fazendo com que não apareçam lutas por ausência de justiça, pelo qual a comunidade civil se desfaria em contendas intensas²⁴³.

A explanação sobre os assuntos governamentais deve ser iniciada com os tipos de governo existentes, para compreendermos as dimensões na qual a liderança da sociedade se constitui²⁴⁴. Segundo o autor paduano, há dois tipos de governos ou principados: o temperado e o corrompido. No temperado, o príncipe governa para o bem comum, de acordo com a vontade dos súditos; no modo corrompido, por sua vez, serve apenas à vontade própria, sem a preocupação com o bem comum. Cada um destes dois tipos é dividido em três espécies, totalizando em seis. As três espécies de governo temperado são: a monarquia real, a aristocracia e a república. E as três espécies de governo corrompidos são: tirania, oligarquia e a democracia. Podemos perceber três binômios antagônicos formados por uma espécie de governo temperado

²⁴¹Cf. DPI, c.VI, §10.

²⁴² “A instituição e a distinção dos grupos sociais da cidade foram efetuadas por uma causa eficiente denominada mais acima de legislador. É o legislador que estabelece, separa e diferencia esses grupos da mesma forma que a natureza age com os seres vivos, ao instituir ou produzir na cidade, primeiramente um grupo que denominamos governante ou conselho”. DPI, c.VIII, §1.p.104.

²⁴³ Cf. CESAR, Floriano Jonas. *O defensor da paz* de Marsílio de Pádua contra a situação política de seu tempo. **Cadernos de trabalho Cepame I**, 1992, (3), p.69-82.p.75.

²⁴⁴ Marsílio recorre à distinção aristotélica das formas de governo em “temperados” e “viciados”, onde nos primeiros quem governa visa o bem comum, de acordo com a vontade e consenso dos governados; enquanto ocorre o contrário com os segundos. Cf. DUBRAS, 2002.p.216.

e uma espécie corrompida. A tirania é oposta à monarquia real; a oligarquia é oposta à aristocracia; e a democracia se opõe à república²⁴⁵.

Para compreendermos as diferenças entre as espécies de governo, é importante definirmos cada uma delas, segundo Marsílio de Pádua. A monarquia real é um governo temperado onde o governante é um só, mas governa para o bem comum, de acordo com a vontade e o consenso dos súditos. A tirania, que é o governo corrompido da monarquia, é aquela em que o governante é um só e exerce poder em seu próprio benefício, que não considera a vontade dos súditos e o consenso deles. A aristocracia é um governo temperado, no qual governam apenas os notáveis, mas para o bem comum e de acordo com a vontade dos súditos e o consenso deles. A oligarquia é um governo corrompido, que governam alguns ricos e que atende apenas a seus próprios interesses, em desacordo com a vontade dos súditos. A última espécie de governo temperado, apresentada por Marsílio, é a República, que consiste na participação de todo cidadão nas atividades governamentais e nos conselhos, de acordo com a sua posição, capacidade ou condição, visando o bem comum, atuando de acordo com a vontade ou consenso dos cidadãos. Já a democracia é o oposto da república, sendo o governo onde a multidão dos pobres determina as regras e governam sozinhos, que não respeita a vontade dos outros cidadãos, desconsiderando o bem comum²⁴⁶. A *plenitudo potestatis papae* torna o governo impossível, criando uma anarquia permanente. Marsílio não elege um regime ideal, mesmo indicando uma monarquia eletiva como a melhor. Para ele qualquer governo é melhor que a anarquia²⁴⁷. Marsílio de Pádua não acha importante hierarquizar as espécies de governos temperados em melhores ou piores.

Que Marsílio divide o governo em dois tipos e seis espécies está evidente, mas devemos expor os modos nos quais o grupo dos governantes é instituído, pois esclarecerá diretamente a sua relação com a comunidade. O paduano se limita à análise da monarquia real, o motivo disto é que tal forma parece mais próxima da natureza da economia doméstica²⁴⁸. O filósofo segue a perspectiva aristotélica da instituição da monarquia real²⁴⁹, afirmando que são em cinco, os modos de estabelecê-la. O primeiro modo de estabelecer alguém que tenha a

²⁴⁵ Cf. DPL, c.VIII, §2.

²⁴⁶ Cf. DPL, c.VIII, §3.

²⁴⁷ Cf. STRAUSS, Leo. Marsilius of Padua. In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph (orgs). **History of political philosophy**. Chicago e Londres: The University of Chicago press, 1987.p.279-280.

²⁴⁸ O que Marsílio faz é aplicar o princípio de que, ao conhecer o mais simples, pode se deslindar ao mais complexo. Podemos pressupor que o motivo dele fazer isso é a preponderância dos regimes monárquicos em sua época. Ademais, metodologicamente, a monarquia é mais simples na sua estrutura, mais próximo do regime *pater familias* na casa. Cf. DUBRAS, 2002.p.217.

²⁴⁹ Cf. Polit. 1285b20-1286b40.

função de monarca é o capitaneamento ou comando supremo do exército. Segundo Marsílio, tais comandantes supremos do exército não têm nenhum poder para se envolver em questões judiciais, em épocas de paz, mas, quando o exército está em campanha, tem o direito de punir como quiser, independente de quem seja o transgressor da ordem²⁵⁰.

O segundo modo do monarca ganhar o poder é recebê-lo dos antecessores, através do direito de sucessão hereditária, de acordo com a lei da região. Com este tipo de procedimento, ele reina apenas em seu próprio interesse, não levando em conta o bem da coletividade, ou seja, é uma forma de monarquia quase despótica. *“Este governo régio é herdado do pai, e os súditos se lhe submetem voluntariamente porque os primeiros habitantes do lugar foram os antepassados do soberano. Mas, de certa forma, esse regime é também tirânico porque suas leis visam o interesse do monarca, não do bem comum”*²⁵¹. No terceiro modo de instituição, o primeiro a reinar foi eleito para o cargo, de modo que não o exerce por força do direito de sucessão hereditária, porém, de acordo com uma lei que não visa o bem comum e sim o bem do monarca. Esta forma de monarquia foi denominada de “tirânica eletiva”. Assim, ela é tirânica pelo caráter despótico da lei e eletiva, por não ser imposta aos súditos contra a sua vontade.

Sobraram mais duas formas de instituição da monarquia, apresentadas por Marsílio de Pádua. A quarta forma é instituída por meio da eleição, com direito à sucessão hereditária, governando com leis destinadas integralmente ao bem comum. Príncipes são eleitos com direito a sucessão hereditária, ou por fazerem muitos benefícios à coletividade, ou pela excelência de suas virtudes em proveito da multidão. A quinta forma de estabelecer a monarquia é aquela na qual o príncipe é estabelecido como senhor de todos que integram a comunidade, dispondo dos súditos, dos bens do povo e ainda dos bens reais ao seu bel-prazer. Isto ocorre como o pai de família, que usa de modo livre tudo que está na casa²⁵².

Seguindo as definições de instituições de monarquia elencadas acima, podemos perceber que os principados são estabelecidos de acordo ou em desacordo com a vontade dos súditos. Os principados que concordam com a vontade dos súditos são os regimes temperados e os em desacordo com esta vontade são os viciados. Um dos tipos de governo moderado é a monarquia real. O que indica uma monarquia real, segundo Marsílio, é o consenso dos súditos,

²⁵⁰ Cf. DPI, c.IX, §4.

²⁵¹ DPI, c.IX, §4.p.109

²⁵² Cf. DPI, c.IX, §4.

pois apoiando-se nele, o monarca exercerá o bem comum, caso contrário, se comportará como um tirano. Há monarquias reais eletivas ou não, como nos explica Marsílio: *“As monarquias reais, eletivas ou não, apesar as diferenças entre si, possuem certa semelhança pelo fato de, em ambos, o soberano governar de acordo com a vontade dos súditos”*²⁵³. Porém, as duas formas possuem diferenças. Nas monarquias não eletivas, os soberanos governam súditos menos conscientes de seus direitos; já em monarquias eletivas, o monarca governa muito mais de acordo com a vontade dos súditos, promulgando leis em função do bem comum. Marsílio objetiva mostrar que o gênero do governo eletivo é superior ao que não o é, sendo que todas as modalidades podem ser reduzidas às eletivas²⁵⁴.

Compreendemos que a instituição eletiva do governo é a mais adequada, pois se governa com cidadãos mais conscientes e com o direito de escolha²⁵⁵. Logo, devemos demonstrar qual é a causa eficiente que se confia a uma ou muitas pessoas a autoridade para exercer o governo instituído por eleição, que é o que torna alguém efetivamente governante. Marsílio afirma que a causa eficiente da escolha ou estabelecimento do governante é o Legislador Humano, isto é, o conjunto dos cidadãos. Esta mesma causa é capaz de depor o governante, caso esta medida seja útil ao bem comum²⁵⁶. Os governos, de acordo com a sua

²⁵³ **DPI, c.IX, §6.p.112.**

²⁵⁴ *“Esse dado evidencia, e mais adiante isso ainda ficará mais patente, que o gênero de governo eletivo é superior àquele que não o é (...). Ademais, tal procedimento era o mais usual nas comunidades perfeitas. Realmente, as vezes convém, face à necessidade, reduzir todas as outras modalidades a essa, e não fazer o contrário, por exemplo, se não houver herdeiros com direito à sucessão, assegurado pelo direito hereditário, ou se, por qualquer outro motivo, a família reinante vier a tornar-se insuportável à multidão dos súditos, devido a excessiva perniciosidade de seu governo. Será então oportuno aos mesmos recorrer à eleição. Esta nunca deixará de existir tanto quanto os seres humanos. Além disso, obtém-se o melhor governante através dessa forma de escolha, e é oportuno que a melhor pessoa se ocupe dos negócios políticos, pois, ela deve regular as ações civis dos demais cidadãos”.* **DPI, c.IX, §7.p.112-113.** O estudo da parte diretiva, ordenadora da cidade, conduza a Marsílio falar da constituição ou regime político, exibindo um pensamento novo, prefigurador da teoria democrática moderna, como nos afirma Oscar Godoy Arcaya. Assim como Tomás de Aquino, e outros autores do medievo tardio – João de Paris, Dante e Guilherme de Ockham -, Marsílio volta a sua atenção ao regime monárquico. O autor paduano distingue os vários tipos de monarquia e sustenta a superioridade da monarquia real, em sua modalidade eletiva. *“(…) que es aquel regimen que además de cumplir el requisito básico de ser un gobierno unipersonal que realiza el bien común, este regulado por la ley, cuenta con el consentimiento de los ciudadano y, en fin, elige el titular del poder soberano. Marsílio desarrolla entonces una teoría de la monarquía electiva, cuyo fundamento directo es el consentimiento de los hombres libres del reino, los ciudadanos”.* ARCAYA, 2003.p.345.

²⁵⁵ *“Como vemos, no puede establecerse una ecuación directa, como en primera instancia podría haber parecido, entre el consenso de los gobernados y la institución del gobierno por elección: en rigor, para Marsilio cabe hablar de formas no electivas en los que verifica un cierto consenso de parte de los gobernados. En otras palabras, el consenso de los gobernados es susceptible de grado: y el consenso más pleno parece ser aquel que se manifiesta precisamente en el mecanismo de la elección, por el cual se instituyo el gobierno. La pregunta fundamental es, pues, por la licitud de la institución del gobierno, y para Marsilio, la licitud más palmaria e inobjetable es la que resulta de la institución electiva”.* DUBRAS, 2002.p.218.

²⁵⁶ *“(…) o legislador ou o conjunto dos cidadãos é a causa eficiente da escolha ou do estabelecimento do governante da mesma forma que lhe cabe o poder legislativo (...), não apenas isso, mas também é da sua competência representar contra o governante e ainda depô-lo, se tal medida for útil ao bem comum. Aliás, este é*

natureza pior ou melhor, têm suas ações consideradas como provenientes de um regime civil²⁵⁷. Para efetivar o regime civil, adotado em um certo local, há a necessidade da autoridade do Legislador – conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante. Para Marsílio, é preferível utilizar um método de escolha do governante no qual deva estar toda sociedade civil, de modo que não garanta o direito à sucessão hereditária²⁵⁸.

Na construção da comunidade civil, a criatividade humana imita a natureza, pois as cidades e grupos sociais estabelecidos de acordo com a razão são semelhantes a um organismo vivo, sendo suas partes formadas perfeitamente de acordo com sua natureza. A analogia é feita da seguinte forma: o coração é a parte mais nobre e perfeita de um organismo vivo, quando a natureza o gera, estabelece uma força e instrumento para as outras partes formadas, partindo da matéria conveniente, estando separados, diferenciados e ordenados umas das outras, e quando tais partes se enfraquecem, se recuperam pela força do coração. O mesmo processo é aplicado à cidade, pois pelo sentir do conjunto dos cidadãos deve ser formado um órgão análogo ao coração, o qual imprimem força ou forma com poder ativo ou autoridade. O órgão é o governo, que entre os ofícios é o mais importante para a cidade, pois se algo não pudesse ser alcançado por um grupo, na obtenção da vida suficiente, poderá ser conseguido em outro lugar, mas se não houver governo, a comunidade civil não tem como sobreviver²⁵⁹.

O processo que convém ser aplicado à cidade, conforme a razão, é importante que seja idêntico. Assim, mediante o sentir do conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, é ou deve ser formado primeiramente, em seu interior, um órgão análogo ao coração, no qual eles todos imprimem uma força ou forma com poder ativo ou autoridade para instituir os outros grupos sociais da cidade.²⁶⁰

um dos procedimentos mais importantes que compete ao conjunto global dos cidadãos tomar no interior da sociedade política". **DPI, c.XV, §2**.p152.

²⁵⁷ É importante termos em mente que há uma clara oposição, na instituição do governante, entre governo humano e providência divina. Marsílio afirma que, algumas causas do estabelecimento do governo podem não provir da razão humana (**cf. DPI, c.IX, §2**), mas elas não podem ser comprovadas. Assim, não podem entrar em um estudo científico sobre política, pois apenas o que é formado pela razão humana pode ser alvo de estudo dos filósofos (**cf. DPI, c.IV, §3**). **Cf. STRAUSS, 1987.p.280. "Mas Deus não age sempre de modo imediato, na maior parte dos casos e quase por toda parte, Ele estabelece os governos por meio da razão humana, à qual conferiu lealdade para efetivar tal instituição. Pode-se comprovar com absoluta certeza em que consiste essa causa e mediante qual ação concretiza isso, fundamentando-se no que é melhor ou pior para uma forma política". DPI, c.IX, §2**.p.108.

²⁵⁸ O argumento de Marsílio, em relação à eleição, deve ser comprovado em três passos: i. a autoridade de instituir o governante deve ser de quem pode prover os melhores governantes, isto é, a *universitas civium*; ii. a autoridade de instituir o governante deve corresponder ao que seja melhor e mais facilmente obedecido, isto é, a *universitas civium*; iii. a regulação da esfera da ação é de competência da *universitas civium* ou sua *valentior pars*, porem a regulação da esfera da ação é dada através da execução das leis por parte do governante. Este é o modo de instituição nas comunidades perfeitas, segundo Marsílio, é o que tem mais chance de permanência do governante. *"La universitas civium se presta así como la instancia constiuyente de la comunidade politica, y la pars principians como una parte, ciertemnete principal, per una parte al fin, que le deve su autoridade a la fuente de cual proced"*. DUBRAS, 2002.p.225.

²⁵⁹ **Cf. DPI, c.XV, §5-6.**

²⁶⁰ **DPI, c.XV, §6.** p.156

A parte governante deve estabelecer e precisar os demais grupos da sociedade civil, de acordo com o que foi definido pelo Legislador Humano. A lei regula as sociedades bem organizadas, mas quem nomeia as pessoas com determinadas aptidões para exercer as funções ou ofícios da cidade é o governante. Não pode ser permitido a ninguém assumir qualquer ofício da cidade por auto iniciativa, mas as pessoas têm que ser designadas pelo Legislador Humano para que não ocorra insuficiência em qualquer uma das partes. Por esta razão, os grupos sociais são regulados pelo governo, impedindo que hajam interferências de funções, pois cada ofício deve permanecer na sua função específica. “*O príncipe atuando dessa maneira manterá os grupos sociais da cidade em suas funções específicas e os preservará dos prejuízos e das injustiças, pois se um deles vier sofrê-las ou cometê-las, esse ato deverá ser imediatamente reparado por ele e o grupo que os cometeu deverá ser castigado*²⁶¹(...)”²⁶².

As qualidades que os governantes precisam possuir são fundamentais para o alcance do bem comum, por isto, Marsílio as elenca. Deixamos claro, de antemão, que as qualidades dos príncipes não tornam as pessoas príncipes, apenas o poder dado pela eleição pode fazer isto, por meio do Legislador Humano²⁶³. As qualidades que os príncipes devem ter, transformam as pessoas em príncipes em potência, pois somente a atribuição da *potestas* pela *auctoritas* pode legitimar suas ações. Neste sentido, apenas exporemos sobre as qualidades de quem é conveniente eleger ou indicar para o governo²⁶⁴.

O governante ideal tem que possuir duas qualidades intrínsecas e relacionadas: a prudência e a virtude moral, principalmente a justiça²⁶⁵. A prudência é essencial para guiar sua inteligência na ação de governar. A virtude moral, principalmente a justiça, é o meio pelo qual o sentimento do príncipe se manterá reto²⁶⁶. Para Marsílio, a prudência tem a sua importância

²⁶¹ Marsílio parece fazer uma referência a sua época, pois no período em que viveu (séc.XIV) um dos grupos sociais da cidade infligiu a norma em que as partes da cidade deveriam permanecer em suas funções. O grupo da cidade que cometeu tal injustiça foi o sacerdotal, com a sua pretensão de *plenitudo potestatis papae*.

²⁶² **DPI, c.XV, §11**.p.160.

²⁶³ “(...) é a causa eficiente à qual se confia a uma ou a muitas pessoas a autoridade para exercer o governo instituído por meio da eleição. Na verdade, é esta causa que torna alguém efetivamente governante, não são a ciência das leis e tampouco a prudência ou a virtude moral, embora, como tivemos ocasião de comprovar, essas virtudes sejam necessárias para termo um príncipe ideal. Entretanto, muitos homens possuem as sobreditas virtudes, mas falta-lhes aquela autoridade para exercer o poder, de modo que só podem ser considerados príncipes em potência”. **DPI, c.XV, §1**.p.152.

²⁶⁴ **Cf. DPI, c.XIV, §1**.

²⁶⁵ Marsílio negligencia o elenco tradicional das virtudes teológicas, insistindo na proeminência das virtudes políticas, pois as pessoas predispostas à encargos judiciais devem ter a bondade e a solicitude de suas ações, promovendo o bem comum e o de cada indivíduo. **Cf. SILVA, 20013**.p.71.

²⁶⁶ Este sentimento do príncipe reto é o que podemos chamar de *ortho logos* identificada com a prudência (*phronêsis*) em Aristóteles, na qual boas decisões são tomadas conforme a razão reta e não nublada pelos prazeres. Sobre essa questão do *ortho logos* e sua relação com a *phronêsis* **cf. Ética a Nicômaco, 1103b32-34**.

ao futuro governante, por tornar ele perfeitamente apto a exercer seu cargo, que consiste em julgar sobre a utilidade das coisas e cumprimento da justiça no interior a cidade. É importante destacarmos, para exemplificarmos melhor a indispensabilidade da prudência, que nas ações humanas civis o ato em si ou suas modalidades nem sempre são regulamentadas pela lei, logo, o governante deve ser guiado pela prudência na hora de julgar tais ações. Em relação às ações não reguladas pelas leis, o governante poderá cometer enganos se não possuir a prudência. A prudência governa as deliberações no âmbito da ação, conveniente pelas variações e diversidades que este âmbito possui.

Em face dessas razões, foi necessário confiar ao arbítrio dos governantes e competência para julgar determinados aspectos das ações humanas civis, no caso, as que não estavam reguladas pela lei em si mesmas, ou segundo determinada circunstância ou modalidade, mas aqueles outros aspectos fixados pela lei, de maneira que o dever do príncipe consiste em cumprir à risca sua determinação.²⁶⁷

A bondade moral, a virtude e especialmente a justiça, são tão necessárias ao governante como a prudência. Marsílio afirma que, se o governante for moralmente corrupto, a sociedade política sofrerá consequências. Os governantes agem bem se cumprirem as leis. Também é importante, ao futuro governante, possuir a virtude da equidade, que o conduz nos casos em que a lei for omissa. Neste sentido, os juristas compreendem a equidade como fazer uma interpretação da lei com moderação, ante determinado caso particular que tenha dubiedade na lei. Porém, neste caso particular, não precisará da equidade, se for previsto pelo legislador. O futuro governante deve possuir, também, um devotamento especial ou amor para com a sociedade civil e seus cidadãos, de modo que a bondade e a solícitude de suas ações promovam o bem comum e o de cada indivíduo. Além de tais hábitos ou disposições, o príncipe deve ter um organismo extrínseco com um determinado número de soldados, para fazer com que as sentenças civis sejam cumpridas²⁶⁸.

3.3.2. A relação entre a parte governante da cidade e o Legislador Humano

Há um elo entre o Legislador Humano e a parte governante da cidade, como nos é mostrado no *Defensor da paz*. É importante compreender essa relação, para entender o Legislador Humano como fundamento da paz na *civitas*. A paz ocorrerá somente se houver a

²⁶⁷ DPI, c.XIV, §5.p.147.

²⁶⁸ Cf. DPI, c.XIV, §6-8. O Legislador Humano, segundo Marsílio de Pádua, deverá fixar o número de soldados à disposição do príncipe. Tal contingente deve ser de modo que excede o poder individual de cada cidadão e dos seus grupos, mas não pode extrapolar o poder de toda a coletividade, ou da sua arte preponderante, para que o governante não presuma que possa violar as leis, ou governar a sua margem, ou ir contra elas como um déspota. Esta força coerciva não pode pertencer ao príncipe antes dele assumir o governo.

parte governante para usufruir do poder secular como intermédio do Legislador Humano, pois há a necessidade de o poder coercivo ser utilizado de modo justo²⁶⁹. Esta compreensão aponta para uma teoria da unidade do governo, que é a conclusão que Marsílio de Pádua chega na elaboração de uma teoria laica da *civitas*. O governante é a parte principal da cidade e a capaz de organizá-la, mas quem dá tal autoridade para isto é o Legislador Humano. Por sua vez, o Legislador Humano é o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante. Neste sentido, devemos ter em mente que os cidadãos são elaboradores das leis que controlam o governante e que devem atender ao bem comum²⁷⁰. As leis elaboradas pelo Legislador Humano têm dois aspectos formais: o primeiro é que a lei se apresenta como ciência do direito, revelando o que é justo ou injusto; e um segundo aspecto é o que a lei é um enunciado de certa prudência e inteligência política, sendo coerciva e uma ordem referente ao justo e o útil²⁷¹.

O que a lei faz é regular os atos humanos transeuntes. Para esclarecer as questões das definições da lei, Marsílio de Pádua nos apresenta uma teoria da ação humana²⁷². O autor paduano divide os atos em dois: os incontrolados e os controlados pela mente. No primeiro caso, são os impulsos que vem da mente, que, por si, produzem um efeito no homem e na mulher. Porém, não é iniciado com uma ordem intelectual. Já os atos controlados pela mente são divididos em duas classes: i. imanentes e ii. transeuntes²⁷³ ou transitivos. Os atos imanentes são afeições, sentimentos controlados e hábitos correspondentes produzidos pela mente humana, são chamados de imanentes por ocorrerem apenas no próprio agente. Não há juiz secular para tais ações, que ocorrem no próprio agente, visto que ninguém pode julgar o que não pode ser observado. Neste sentido, quem pode julgar, o que é feito, mas ninguém tem como saber, é apenas um juiz – Cristo - e é em outro mundo. Já os atos transeuntes são os que há a exteriorização do comando intelectual pela ação perceptível empiricamente à outras pessoas,

²⁶⁹ “Marsilio evidentemente tras un paralelismo entre el aspecto material de la ley – su adecuación a un contenido de justicia – y las cualidades y disposiciones personales exigibles al gobernante, por una parte, y entre el aspecto formal de la ley – su carácter coactivo – y le auctoritas executionis que constituye propiamente la acción de gobierno por la otra. Así como un conocimiento verdadero de lo justo y de lo injusto no constituye una ley hasta tanto no se dé para su observación un precepto coactivo, o sea formulado bajo tal precepto, del mismo modo una persona virtuosa y prudente no es elevada a la jerarquía de gobernante hasta tanto no sea investida de la autoridad coactiva por lo que puede hacer cumplir las leyes imponiendo un castigo a sus eventuales transgresores. De hecho, ocurre que muchos individuos pueden contar con aquellas cualidades, pero carecen de tal autoridad”. DUBRAS, 2002.p.223.

²⁷⁰ “(...) a autoridade para legislar ou estabelecer leis e para dar um preceito coercivo no tocante à sua observância, é apenas da competência do conjunto dos cidadãos ou de sua parte preponderante, enquanto é a causa eficiente das leis ou ainda daquele indivíduo ou daquelas pessoas a quem o mencionado conjunto dos cidadãos confiou essa tarefa”. DPI, c.XIII, §8.p.144.

²⁷¹ Cf. **Op.cit.**, c.X, §4.

²⁷² Essa teoria dos atos humanos é desenvolvida por Marsílio de Pádua em **Cf. Op.cit.II**, c.VIII-IX.

²⁷³ É sobre esta espécie de atos que Marsílio escreve toda a primeira parte do *Defensor da paz*.

podendo ser julgados pelo juiz secular²⁷⁴. Os atos imanentes são julgados neste mundo apenas na forma de conselhos, nunca atribuindo castigos ou absolvição²⁷⁵.

Na teoria política marsiliana, o ofício do governante é o único que tem o poder secular, mas sempre deve ter suas ações pautadas nos preceitos do Legislador Humano, ou seja, os preceitos do conjunto dos cidadãos²⁷⁶. Seguindo este pressuposto, podemos afirmar que “(...) *compete ao conjunto dos cidadãos engendrar a forma, isto é, a lei por meio do qual todos os atos civis devem ser regulados*”²⁷⁷. Por esta dimensão popular da lei existir, ela consegue atingir um duplo fim como objetivo. O primeiro fim trata de garantir a convivência social e política da comunidade, proporcionando a felicidade civil²⁷⁸ pelos costumes. Assim, o príncipe, tendo suas ações pautadas na lei, não cai em erro ao julgar, pois julga de acordo com os preceitos da vontade popular²⁷⁹. Quem desobedece a lei deve ser punido e quem a obedece tem a liberdade, por beneficiar o bem comum²⁸⁰. A lei regula o julgamento dos juízes e são criadas visando o bem comum, toda sociedade deve obedecê-la²⁸¹.

²⁷⁴ Cf. SILVA, 2013.p.49. É importante compreender que sendo a lei um preceito coercivo, ela pode ser em duas concepções. Na primeira concepção de lei, ela atribui recompensas e castigos, de acordo com as nossas ações neste mundo tem um juiz aqui, que são os príncipes. A segunda concepção é a lei sagrada também que tem, também, uma perspectiva coerciva, porém não interessa aos estudos de teoria política, visto que não pode ser julgado por ninguém neste mundo, apenas por Cristo na sua segunda volta. Cf. **DPII**, c.VIII, §.

²⁷⁵ “*Portanto o sacerdote julga no sentido de discernir uma proposição ou um ato herético dos que não o são; o governante secular julga no sentido de absolver ou de condenar o transgressor ou o herege a um castigo ou suplício temporal e obrigá-lo a cumprir com as penas*”. STREFLING, Sérgio Ricardo. O conceito de Lei em Marsílio de Pádua. In: COSTA, Marcos Roberto N. DE BONI, Luís A. (org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.p.628. Sobre o julgamento coercivo dos hereges que, como Strefling demonstra, é da alçada da parte governante, Marsílio analisa em **cf. DPII, c.X**. Para Marsílio, o herege pode ser punido temporalmente apenas se isso tiver escrito na lei humana, pois apenas a transgressão da lei humana é crime neste mundo, e não a lei divina. “(...) *em geral, ninguém, por mais pecador que seja contra as doutrinas especulativas e operativas, é castigado neste mundo por causa de seus delitos, mas porque transgride um preceito da lei humana*”. **Cf. DPII, c.X, §3**.p.320-321.

²⁷⁶ Na obra *Defensor menor*, Marsílio de Pádua pontua que o governante possui o enunciado do direito, isto é, as leis, que são estatuídas pelo povo. Possuir este enunciado é a mesma coisa que exercê-lo, ou seja, só existe lei coerciva se for para ser utilizado pelo governante, um direito não pode estatuir algo inútil. **Cf. DM**, c.I, §2.

²⁷⁷ **DPI**, c.XV, §3.p.153.

²⁷⁸ Cf. SILVA, 2013.p.52.

²⁷⁹ **Cf. DPI**, c.XI, §1-4. Se a vontade popular se faz lei, ela procura o bem comum, pois o todo (representado pela vontade popular externada em assembleia) é maior do que qualquer parte que queira o direito de fazer leis coercivas, o que Marsílio comprova em **cf. DPI, c.XIII, §2**. Ademais, há uma sensação de que, sabendo que todos participam para a formulação da regra, o povo se autorregula, então a obediência é a si mesmos e não a um ser estranho à cidade. Esta formulação assembleária da Lei não permite que apenas um grupo tome o controle da cidade, a desequilibrando. Marsílio se utiliza do mesmo fundamento quando trabalha sua teoria conciliarista em **cf. DPII, c.XXI**.

²⁸⁰ “*Lo Stato ha per scopo di rendere possibile la convivenza, e ciò esso no può fare se non nella foma del diritto, vale a dire regolando gli atti civili degli uomini, stabilendo com norma certe quali possono liberamente compersi e quali no*”. BATTAGLIA, 1928.p.77

²⁸¹ Cf. SILVA, 2013.p.52.

O segundo fim da lei é complementar ao primeiro – que garante a convivência social e política -, trata-se da garantia da estabilidade política do governo e da comunidade²⁸². Isto ocorre pelo fato da lei ser um instrumento de coercitividade e sem ela a sociedade ruiria. Neste sentido, apenas a lei sendo utilizada pode estruturar a comunidade política. A estabilidade política ocorre pela isenção do julgamento de falhas. Assim, os governantes regulados nos seus atos pela lei têm menos riscos de enfrentar sedições, de modo que seu governo não será perturbado. Porém, se a parte governante agir conforme a sua vontade ela ruirá, pois irá ignorar a vontade do povo – na forma da lei – e poderá fazer julgamentos injustos, pois não há pessoa perfeita²⁸³. Neste sentido, o único modo do governante não cometer injustiças, perante a sociedade, é agir conforme as leis e atuar o mínimo possível de acordo com o próprio arbítrio²⁸⁴.

Por isso, é oportuno que os governantes, ao proferirem julgamentos civis, estejam mais circunscritos àquilo que está determinado pela lei do que atuem segundo o próprio arbítrio, pois, agindo de acordo com a mesma, estarão coibidos de fazer coisas más e repreensíveis, de modo que seu governo tornar-se-á estável e duradouro.²⁸⁵

Podemos perceber que, o que dá o poder é a dimensão popular da lei e o governo o executa. Assim, o poder popular na forma da lei regula a sociedade por intermédio do governo. Em suma, o povo que constitui o poder da lei é controlado pela mesma lei²⁸⁶. Consequentemente, na filosofia política marsiliana, o poder e a lei possuem uma interdependência fundamental, pois a lei é a regra coerciva e quando utilizada se transforma em

²⁸² Cf. **Op.cit.**

²⁸³ Marsílio afirma, em **cf. DPI, c.XI, §6**, que há governantes muitos bons que, ainda assim, se deixam levar por alguns sentimentos (por exemplo: falsos testemunhos contra desafetos, por desejo da concupiscência, cobiça e até mesmo a ignorância), em determinado momento. Marsílio admite a hipótese do governante que nunca erra. Neste sentido, ele talvez pudesse não se utilizar da lei, mas o autor paduano responde que devesse pensar também em quem vai suceder o governante e pode ser que este não seja perfeito, então é melhor não viciar o governo na falta da lei. **Cf. DPI, c.XI, §6-7.**

²⁸⁴ *“A necessidade da lei, postulada pela própria comunidade, é a vida dela mesma. Sem a lei, em sentido absoluto, a vida da *communitas perfecta* é impossível. A lei é necessária, primeiramente, pelo fato do príncipe, que personifica o Estado, não governa com sua vontade. É necessário, em segundo lugar, pela retidão de julgamento”.* BATTAGLIA, 1928.p.79.

²⁸⁵ **DPI, c.XI, §7.p.127.**

²⁸⁶ *“Percebe-se nessa relação entre lei e poder um paradoxo, pois a mesma vontade que constitui o poder na lei, também é controlada pela mesma lei”.* TOLEDO, Cézár de Alencar Arnaut de. CAMPAROTTO, Peterson Rezente. O conceito de poder na filosofia política de Marsílio de Pádua. In: Maringá, v.25. n.2, p.267-276, 2003.p.268. Nesta concepção popular da lei, Marsílio formula a primeira definição “neutral” do direito, que liga o poder soberano à coerção. Isto ocorre pelo fato de Marsílio distinguir o significado deontológico de lei do significado ontológico. O significado ontológico da lei é o que indica o que é justo e injusto para o bem comum, de acordo com a vontade do *populus* expresso em assembleia (**cf. DPI, c.XIII, §8**). Porém, em uma perspectiva deontológica, a lei é um comando do Estado que se faz valer coletivamente, isto é, o poder coercivo que o soberano tem. **Cf. BOBBIO, Norberto. O Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito.** Trad. Marcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.p.141.

poder. Este poder não tem razão de existir sem a lei²⁸⁷. Neste sentido, o poder, na perspectiva política marsiliana, atua através da jurisdição de um determinado território. Podemos compreender que o príncipe, ou qualquer “mandatário supremo” (governador, imperador e rei), deve governar nos limites da lei, sob pena de ser deposto pelo povo, que é a sua causa eficiente²⁸⁸.

O poder coercivo, que tem a sua causa (eficiente) primária no Legislador Humano, encontra no governante um instrumento, o tornando sua causa (eficiente) instrumental. Para Marsílio, o princípio ativo criador da cidade – o sentir do conjunto dos cidadãos – imprime no governo uma força universal, que é a lei, assim como a autoridade ou poder para presidir julgamentos civis, ordenando e executando de acordo com a legislação²⁸⁹. Logo, a eleição, mais do que um ritual de escolha de um governante, é a delegação do poder coercivo, o único que existe na cidade. Assim, como teórico do poder, Marsílio cria uma teoria que dá hegemonia a uma força coerciva, que é essencialmente laica, isto é, vem da ordem da atuação secular, representada através do povo²⁹⁰.

É a causa eficiente do governo que dá a sua²⁹¹ soberania²⁹². O governo temporal deve ter autonomia de ação, que só é possível pela legitimidade governamental dada pelo

²⁸⁷ “O poder ou autoridade é considerado o calor ou energia global proveniente da soma de todas as vontades dos cidadãos, ordenados num consenso. Esse poder ou autoridade contida na lei consiste no próprio poder coercivo do mesmo”. TOLEDO; CAMPAROTTO, 2003.p.270.

²⁸⁸ Cf. **Op.cit.**, p.274. Marsílio deixa clara a intenção de deposição do príncipe déspota: “(...) cabe ao legislador humano não só designar ou estabelecer o governante mas ainda fazer representações contra ele e até mesmo destituí-lo do poder”. **DPI, c. XVIII, §1.p.190.**

²⁸⁹ Cf. **DPI, c.XV, §7.**

²⁹⁰ “Mas, num sentido mais amplo, o próprio poder do governante ou príncipe provém do consenso dos cidadãos. A capacidade coercitiva, que permite o príncipe, como ordenador de todas as partes da civitas e de todas as funções sociais, ser o guardião, defensor e executor da lei (*lex*), trata-se, no entanto, de uma delegação de poder. É o povo, ou seja, o conjunto dos cidadãos (*Universitas civium*), que quando, através de sua parte preponderante (*Valentior pars*), elege o governante, lhe delega seu poder coercitivo. O governante ou príncipe é, portanto, aquele que representa em si toda a *universitas civium* e é do que deriva seu poder pleno sobre a civitas”. TÓRRES, Moisés Romanazzi. A Filosofia Política de Marsílio de Pádua: Os Novos Conceitos de *Pax*, de *Civitas* e de *Lex*. In: **Revista Mirabilia 3**, 2003.p.163-191.p.187-188.

²⁹¹ É interessante observarmos a posição de Marsílio, na sua teoria da soberania. O autor paduano não pode aceitar a teoria teocrática da vontade divina, por tal teoria legitimar o papa e sua soberania, não chegando a ser uma opção. Porém, também não pode acolher o conceito de que a soberania seja uma consecução legítima do patriarcado, pois, para Marsílio, o Estado não se desenvolve com a família, mas da família (cf. **DPI, c.III**). Marsílio aceita um princípio novo da soberania, humanizando-a na sua totalidade, pois a soberania e o poder são dados pela totalidade dos cidadãos. “*Dalla collettivit dei cittadini trae origine la sovraniti e la sua espressione potestativa concreta, la legge*”. BATTAGLIA, 1928.p.77.

²⁹² O nome “soberania”, utilizado aqui, não é anacrônico ou procura um termo moderno para explicar conceitos medievais. O termo “soberania” aparece pela primeira vez no século XIII, em um texto de Filipe Beaumanoir (? – 1296), tendo como grafia “souverain”. Esta noção de soberania foi utilizada, por Beaumanoir, para designar ideias relacionadas à ação governamental e jurisdição. Cf. KRITSCH, Raquel. Rumo ao Estado Moderno: As raízes medievais de alguns de seus elementos formadores. In: **Rev.Social.Polit.** Curitiba, 23, p.103-114, 2004.p.111.

Legislador Humano. A normatividade que alcança a figura do governo será projetada em duas direções: o governante tem a obrigação de atuar de acordo com as leis; e é necessário que o governante seja estabelecido por um procedimento eletivo, por parte da causa eficiente de sua instituição. Estas duas exigências levam à figura do Legislador Humano²⁹³. A lei ocupa um lugar central na exposição do *Defensor da paz*, na explicação da gênese e estrutura da comunidade política. Em Marsílio de Pádua, a lei aparece como norma geral, conforme o qual a parte governante exerce a sua função de regulação dos atos transitivos humanos. Logo, a lei tem a função central de especificar a comunidade política perfeita (a *civitas*), pois a parte governante desta cidade administra a justiça pelo governo, regido conforme a lei²⁹⁴.

A administração da justiça pelo governo causa a ordem. Devemos ter em mente que a ordem da cidade é a paz, configurada por meio da ação feita para que os grupos sociais executem suas tarefas de acordo com o motivo pelo qual foram instituídos. Então, o príncipe, através da lei, observa as partes da cidade, de modo que garanta a execução delas adequadamente²⁹⁵. O próprio Defensor da paz é o príncipe ou a parte governante, quem quer que seja²⁹⁶. Em suma, a relação entre Legislador Humano e a paz é explicitada do seguinte modo: o Legislador Humano transmite o poder soberano para o governo, que só é legítimo se agir conforme a Lei. Deste modo, garante a organização de cada função civil, em outras palavras, garante a paz. Neste sentido, o Legislador Humano é a causa da paz, o governante apenas executa as normas para garanti-la. Há uma relação direta entre Legislador Humano e a paz, pois aquele legitima a ação governante em busca da tranquilidade civil, que é inatingível sem a força da lei. Porém, nos resta comprovar que esta estrutura governamental realiza uma laicidade da comunidade política, assim como, explicitar a laicidade como necessária para a garantia da paz.

3.3.3. A unidade do governo e a laicidade da comunidade política no *Defensor da paz*

Todo problema da comunidade civil ocorre pela tentativa de pluralidade do governo. Na época de Marsílio de Pádua, a pluralidade governamental era causada pelo bispo de Roma. Isto ocorreu, quando o Papa João XXIII criou uma espécie de duplo governo ao não reconhecer Luís da Baviera como Imperador. O Sumo Pontífice afirmou que o trono vacante

²⁹³ Cf. DUBRAS, 2002.p.124

²⁹⁴ Cf. *Op.cit.*, p.156.

²⁹⁵ Cf. DPI, c.XIX, §2-3.

²⁹⁶ Não é à toa o pedido que Marsílio faz, em **cf. DPI, c.I, §6**, a Luís da Baviera para acabar com o mal que rondava a Europa, na figura da *plenitudo potestatis papae*. O livro *Defensor da paz* é uma homenagem à possibilidade desse governante trazer a paz, em tempos em que um poder ilegítimo buscava o trono.

era dele por direito. Este papa quebrou com a unidade imperial, pois havia um Imperador eleito que elaborava decretos e um Papa que também elaborava decretos. Logo, não se tinha uma unidade de obediência. Marsílio de Pádua alertou que esta quebra da unidade é grave. Seguindo a tradição do direito romano, o autor paduano advogou pela necessidade de haver apenas um governante na cidade, caso haja vários, tem que existir um supremo governante que obrigue os outros e os subordine. Esse sumo governante tem que regular os outros e corrigir os erros cometidos²⁹⁷, deixando claro que os demais governantes estarão sempre subordinados a ele. Assim, é necessário que o principado seja uno e não múltiplo, caso haja boa organização da cidade. Esta unidade é exposta por Marsílio não enquanto quantidade de pessoas, mas de governo. Deste modo, se ele for temperado e tendo vários no comando, suas ações obrigatoriamente são constituídas em uma única ação.

Essa unidade é necessária para que não existam déficits nos julgamentos e preceitos sobre o justo e a ação em proveito do bem comum, pois não haveria conflitos de sentenças. Ainda, com a pluralidade de governos, a obediência torna-se algo impossível, pois os súditos não sabem a que senhores são obrigados a obedecer. Para que estes problemas sejam evitados, os governantes têm o compromisso de, frequentemente, reunir os cidadãos em assembleia, para tratar do bem comum e o fixar na forma da lei. Aos governantes também é cabível se reunir com os cidadãos para discutir os males e perigos que os ameaçam, como as ações individuais que querem exterminar com a liberdade comum²⁹⁸. *“Como na comunidade política era necessária a unidade do comando, não podia haver em seu seio um poder autônomo. Como consequência lógica, era preciso negar à Igreja, toda plenitude do poder temporal”*²⁹⁹.

Uma analogia entre a *civitas* com os organismos vivos é possível, pois nestes há um primeiro princípio que o dirige e move. Caso fossem vários princípios e ordenando coisas contrárias e diferentes ao mesmo tempo, ele se dirigiria a vários lugares distintos ou permaneceria imóvel, em nenhum dos casos obteriam o indispensável para a sobrevivência. O mesmo ocorre com a cidade bem organizada que deve ser como um organismo vivo³⁰⁰, no qual a multiplicidade de princípios é inútil e nociva e vários homens e mulheres são considerados um. Assim, caso a cidade não partisse de um único princípio de ordens, as pessoas obedeceriam

²⁹⁷ **DPI, c.XVII, §1.**

²⁹⁸ **DPI, c.XVII, §4.**

²⁹⁹ KRITSCH, 2002, p.504.

³⁰⁰ Sobre a analogia entre a cidade bem organizada e os organismos vivos, **cf. DPI, c.XV, §5-7 e c.XVII, §8-9**; assim como podemos utilizar a dissertação de mestrado de Silva Morales de Souza de Araújo **cf. A visão biológica do Estado e o controle da ação humana em *O defensor da paz***. São Paulo: Universidade de São Judas Tadeu, 2006. (dissertação de mestrado). p. 27-38.

várias leis e não haveria nenhuma forma de comunicação entre o povo, causando contendas e destruição. A *universitas civium* não conseguiria fazer nada, caso recebessem dois julgamentos civis contraditórios, não sabendo a quem deve obediência.

É por uma disposição determinada que os cidadãos constituem vários grupos sociais na cidade. Formalmente, de cada um é dito uno, por serem vinculados por um único preceito ativo do governante, de acordo com o que a lei determina. Logo, nenhum indivíduo singularmente considerado ou qualquer grupo social tem a competência de exercer o governo ou a jurisdição coerciva neste mundo. Mas se tal jurisdição coerciva for imediatamente concedida, pelo legislador humano, a alguém, esta pessoa se torna imediatamente o governante³⁰¹.

Desse modo, caso o príncipe não aja em desacordo com a lei sempre fará sua obra devidamente, caso contrário, ele poderá ser julgado e castigado por qualquer pessoa³⁰². Isto ocorre pelo fato do príncipe ser um homem dotado de inteligência e vontade, o que o possibilita de ter uma opinião falsa e um desejo mau, podendo ir em desacordo com as determinações legais. Se os príncipes não fossem controlados e julgados pelas leis, ocorreria um despotismo e os cidadãos seriam reduzidos a escravos pela incapacidade de obter a vida suficiente. Isto, a unidade governamental guiada pela lei, é condição para a existência da *civitas*, pois não havendo o devido julgamento e este sendo único ocorrerá a indignação e revolta da população, que perturbará a ordem e destruirá a sociedade civil³⁰³.

A paz, pela qual o povo formula as leis, é a boa disposição da cidade ou reino, de modo que os grupos sociais executem suas tarefas de acordo com o motivo pelo qual foram instituídos³⁰⁴. O príncipe age como causa conservadora dos benefícios civis pois “(...) o indivíduo que vier a impedir a atuação do governante, por si mesmo estará sendo a causa eficiente da intranquilidade ou discórdia no interior da cidade”³⁰⁵. Neste sentido, a

³⁰¹ “A lei civil estava agora inteiramente humanizada e a vida coletiva se ordenava de forma autônoma. Somente ao “princeps”, fosse ele um indivíduo ou um corpo coletivo, cabia comandar aos súditos, em conjunto ou separadamente, segundo as leis estabelecidas”. KRITSCH, 2002, p.510.

³⁰² Cf. DPI, c.XVIII, §2.

³⁰³ Cf. DPI, c.XVIII, §4.

³⁰⁴ “O bem comum (ou a paz) é o parâmetro para a formulação das leis e para as ações do governante. Somente numa comunidade organizada racionalmente, em que as partes funcionam em vista do todo, pode-se ter a paz, e, por conseguinte, todos os bens necessários para uma vida boa e completa. Mas, para que isto ocorra, torna-se necessário que o legislador humano e o governante, dois grupos autônomos, realizem cada um a sua função”. SILVA, 2011, p14.

³⁰⁵ DPI, c.XIX, §3, p.196.

desorganização da *civitas* se dá a partir da impossibilidade de cada um cumprir sua função determinada pelo legislador humano e a intromissão de um grupo na parte governamental causaria a intranquilidade. Percebemos, então, que a unidade do governo é posta de modo formal pelo legislador humano, sendo uma necessidade que deve ser obedecida por todos para a consecução do bem comum.

Na época de Marsílio, o grupo social que impossibilitava a unidade governamental era o clero. Importante lembrar que este estava ordenado na sociedade civil. A sociedade civil e disposta pelo legislador humano e todas as funções, inclusive o clero, têm sua função própria, isto impossibilita a intervenção clerical nas questões governamentais. Isto faz com que concluamos que o legislador humano, ao ordenar toda sociedade civil, torna necessário que a paz seja alcançada pela ação política dentro deste ordenamento, garantindo que cada grupo cumpra com sua função. Assim, o governo garante sua atuação de modo unitário, sendo completamente submetido à lei criada pelo povo. Fica evidente que o legislador humano é a causa da unidade do governo. O clero garante os limites da ordem espiritual na vida futura e nunca nas determinações da vida terrena.

A unidade governamental é a garantia da laicidade civil, de acordo com o *Defensor Pacis*, pois a unidade do governo, estabelecido temporalmente, não permite que qualquer outra parte tente intervir na sua ação. Neste sentido, o governo, por não ser cindido, não permite que um grupo, como o clero, se aposses de uma parte do poder e se utilize de preceitos coercivos para com o povo, já que o único que tem o preceito coercivo é um só governo, impossível de ser dois (um clerical e outro secular, como foi por séculos no medievo). Esta unidade é pressuposta para a paz, já que podemos entender a paz como boa organização da cidade, onde cada parte bem realiza seus ofícios e combate a desorganização, que consiste na interferência de algum grupo da cidade em outra função que não seja a sua³⁰⁶. Lembremos que para Marsílio, o papa não possui a *plenitudo potestatis*, mas esta, também não pertence ao governante, visto que ele não tem todo domínio sobre as questões governamentais temporais e devem sempre seguir as leis³⁰⁷. Logo, há uma garantia da laicidade pelo fato da lei dar o caráter coercivo a apenas uma parte da cidade que é secular e que deve estar em unidade, sem ter sua origem pautada na divindade ou em alguma explicação mística, mas sim, puramente humana. Esta parte

³⁰⁶ No caso específico de Marsílio, a intervenção do grupo clerical na parte governante.

³⁰⁷ “Nenhum governante, muito menos uma corporação particular ou uma pessoa singular, pouco importa sua condição, tem a plenitude do poder ou das decisões sobre as ações privadas ou civis de outrem, sem a autorização do legislador humano”. **DPIII. c.II, §13.p.693.**

é a governante, que tem sua origem no conjunto dos cidadãos e tem sua unidade garantida pelo Legislador Humano.

A secularidade do governo foi desenvolvida na *civitas*, porém, para Marsílio, isto não é o suficiente. Considerando que a sociedade cristã é uma realidade, e que há toda uma eclesiologia na classe do clero, Marsílio acha importante determinar as questões essenciais dessa classe. Também importa comprovar que, até mesmo esta classe “divinizada” tem sua origem dentro de uma sociedade civil e com funções secularizadas. Neste sentido, devemos compreender como essa eclesiologia, proposta por Marsílio de Pádua, tem uma tendência completamente secular, quando se refere à sua função, formação, criação e debate de suas funções. Esta parte é analisada na segunda parte do *Defensor da paz*. Sendo importante, para explicar a teoria marsiliana dentro da sua totalidade, respondendo a função do Legislador Humano em um mundo em que se está completamente cristianizado e que se deve reconhecer uma certa autoridade por parte dos sacerdotes. Tendo por base todo o debate da estrutura de poder que Marsílio analisa, figurando centralmente na *plenitudo potestatis*, há a necessidade de debater a sua eclesiologia e a importância do Legislador Humano na formação do cristianismo, a partir da sua teoria conciliarista.

(...) o ponto de vista de Marsílio a respeito da “Plenitudo Potestatis” só pode ser compreendido através da análise conjuntural de seu pensamento: origem, estrutura e finalidade da sociedade e do Estado; a Igreja, a hierarquia eclesiástica, o concílio geral, o problema da legitimidade do poder, a representação democrática, a “Valentior Pars”, enfim o Estado dessacralizado³⁰⁸.

Assim, dentro de toda essa estrutura de poder, para compreendermos o Estado dessacralizado, ou uma sociedade política laica, é necessária toda uma análise conjuntural que se desenvolve em torno do termo do poder. Marsílio desenvolve isso de modo magistral, como poderemos ver no capítulo seguinte.

³⁰⁸ SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de. In: PÁDUA, Marsílio de. **Defensor menor**. Petrópolis: Vozes, 1991.p.20.

4. A ECLESIOLOGIA POLÍTICA MARSILIANA

A tese da laicidade da comunidade política só pode ser compreendida em Marsílio de Pádua na observação da totalidade de sua obra. Para o autor paduano, mesmo as perspectivas que são tidas como divinas têm fundamentos temporais. Assim, apresentamos a hipótese de que o cânon cristão não permite a *plenitudo potestatis papae*. Para provar essa perspectiva puramente temporal, Marsílio utiliza a teoria da igualdade entre os Apóstolos, que desautoriza o papa de ter uma plenitude do poder. Isto ocorre pois se todos os Apóstolos são iguais, a conclusão tirada da segunda parte do *Defensor Pacis* é que Pedro não era maior do que os demais Apóstolos. Logo, seus substitutos, ou seja, os demais ministros eclesiásticos ordenados após a morte dos apóstolos, não têm nenhuma preeminência sobre os demais Apóstolos, sendo igual a todos os outros. Pretende-se expor, segundo o autor paduano, a construção histórica da *plenitudo potestatis papae* em contraposição à perspectiva sagrada da hierocracia. Assim, como demonstra o Concílio Geral como instância que combate a esta *plenitudo potestatis* e garante a soberania secular das decisões na comunidade civil, mesmo no âmbito religioso.

O objetivo deste capítulo é analisar que, mesmo no âmbito do canôn sagrado, a perspectiva política e eclesiológica é puramente secular, sem nenhuma intervenção do papa. A categoria central nos assuntos eclesiológicos continua sendo o Legislador Humano, com a especificidade dele ser cristão, ou seja, a categoria central continua sendo política. O Legislador Humano continua sendo a única instância da cidade que garantirá a laicidade na totalidade da comunidade civil. Para que isto seja comprovado, passaremos por dois momentos, neste capítulo. O primeiro momento se ocupará da teoria da igualdade dos Apóstolos e ministros eclesiásticos, inicialmente, mostrando uma perspectiva do cânon sagrado contra a *plenitudo potestatis papae*, para que inicie o assunto da igualdade eclesiástica. O segundo momento, deste terceiro capítulo, debate a eclesiologia da Igreja, de acordo com o qual, o autor paduano se fundamenta em preceitos históricos; também abordará a teoria conciliarista marsiliana, que trabalha o poder de decisão da Igreja como advinda do conjunto dos fiéis, logo, secular. A conclusão que se chega é que há a necessidade da laicidade na comunidade civil.

4.1. A teoria marsiliana da igualdade dos apóstolos e dos ministros eclesiásticos

Para que se inicie uma argumentação sobre a eclesiologia³⁰⁹, é mister compreender o fato de toda teoria acerca do clero e suas origens tem que estar fundamentada no cânon sagrado³¹⁰. Marsílio de Pádua, com sua elaboração sobre a eclesiologia, tem como objetivo demonstrar que o sacerdócio carece de autoridade coerciva, pois, toda parte da comunidade civil está subordinada ao governante temporal, que é a única autoridade coerciva dentro da cidade³¹¹. Os questionamentos, de Marsílio de Pádua, são relacionados aos poderes que Cristo atribuiu aos sacerdotes³¹². Logo, devemos inquirir: quais os reais poderes que Cristo atribuiu aos sacerdotes? A *plenitudo potestatis* está entre estes poderes? Logo, o autor paduano compreendeu que apenas uma análise do Cânon Sagrado poderia contribuir para eliminar a pretensa *plenitudo potestatis papae* no âmbito da eclesiologia³¹³.

4.1.1.1. Argumentos comprobatórios da *plenitudo potestatis papae*.

Antes devemos citar as passagens da Sagrada Escritura em que os opositores de Marsílio de Pádua se apoiaram para afirmar a *plenitudo potestatis papae*, para seguir o método

³⁰⁹ Marsílio de Pádua não apenas faz uma teoria do dismantelamento da eclesiologia vigente, mas propõe uma eclesiologia que substitui a cúria papal pelo concílio geral, que se divide em quatro momentos: i. a tipologia da natureza do sacerdócio; ii. a natureza comunitária; iii. o problema da pobreza evangélica; iv. o governo da Igreja. Cf. BERTELLONI, 2013.p.256.

³¹⁰ Sobre as questões da Eclesiologia, Marsílio de Pádua afirma que há a necessidade de considerar, de modo essencial, apenas o que estiver explicitado no que é canônico. A respeito disso, o autor paduano afirma que: “(...) não somos obrigados a crer como verdade irrefutável, ou aceitar como algo imprescindível à salvação eterna, outros textos além daqueles designados por canônicos (...)”. **DPII, c.XIX, §1**,p.469. Ou seja, apenas as sagradas escrituras podem ser fundamentos do conhecimento sobre a eclesiologia, conseqüentemente, toda interpretação das Sagradas Escrituras que tiver a aprovação do Concílio Geral, também podem ser utilizadas como fundamento irrefutável. Porém, em relação a outros textos produzidos por qualquer indivíduo, tais textos não são considerados canônicos, sobre essa questão Marsilio afirma: “Quanto aos demais textos produzidos e divulgados por qualquer indivíduo, ninguém está obrigado a acreditar no que apresentam como verdade insofismável. Isto é evidente, pois não se é obrigado a crer firmemente ou declarar como absolutamente verdadeiro um texto qualquer no qual exista a possibilidade de haver erros”. **DPII, c.XIX, §4**,p.471.

³¹¹ Cf. BERTELLONI, 2013.p.256.

³¹² “Marsílio e seus adversários estão de acordo num ponto: o sacerdócio cristão tem origem divina. A divergência aparece quando se trata de saber que poderes Cristo atribuiu ao sacerdote”. CESAR, 1992.p.77.

³¹³ Importante compreendermos que, para Marsílio, a Eclesiologia é um conhecimento que trabalha as questões dos poderes, de modo que trabalha a organização da Igreja se utilizando das mesmas categorias e metodologia que a política é estudada. “(...)Marsílio segue o mesmo objetivo estabelecido na *prima dictio*, a saber: desmascarar o sofisma que interfere no bom andamento das sociedades civis (a causa perniciosa que não permite ao homem a felicidade terrena). Como a sociedade marsiliana também está preocupada com a outra finalidade humana – pois o sacerdócio é um dos grupos sociais –, torna-se necessário compreender a relação que existe entre o Estado e a Igreja – entre a *universitas civium* e a *universitas fidelium* –, instituições que compõem a *civitas perfecta*”. SILVA, 2013.p.83. Neste sentido, na própria eclesiologia são utilizados os conceitos da política, logo, é um processo de delimitação de poderes dentro da própria *civitas*.

escolástico e didático da Baixa Idade Média³¹⁴. A primeira passagem é a de Mateus 16:19³¹⁵, na qual os defensores do Papa concluem que Cristo deu as chaves do reino dos céus e o poder de ligar as pessoas nos céus a Pedro, ou seja, o poder de julgar se uma pessoa pode ir ao céu ou não. Isto dá uma supremacia de poder celeste sobre o terreno, pois aquele teria soberania de julgar este, pelo fato de que o julgamento que condena eternamente é mais importante, pois pode condenar um governante à danação eterna. Neste sentido, foi concedido a Pedro e seus sucessores a plenitude do poder sobre os reis e príncipes. De acordo com Marsílio, o segundo argumento utilizado para a justificação da *plenitudo potestatis papae* está em Mateus 11:27³¹⁶, pois, como Cristo se posiciona como único caminho para a salvação, Ele teria poder sobre todos na comunidade política para salvá-los, este poder foi dado a São Pedro no momento em que deu as chaves para ligar as pessoas.

Ora, é um sacrilégio afirmar que Cristo pecou, pois, Sua carne absolutamente não conheceu a corrupção. Logo, uma vez que São Pedro e seus sucessores, os Bispos de Roma, forem e são vigários principais de Cristo, segundo afirmam certas pessoas, eles podem dispor, na condição de juizes, de acordo com o terceiro significado da palavra, de todas as coisas temporais e têm a plenitude do poder e da propriedade sobre as mesmas, como cristo a possuiu.³¹⁷

Dando continuidade aos argumentos em defesa da plenitude de poder do papa, em Lucas 22:38³¹⁸ é afirmada a existência de duas espadas. A interpretação corrente na Igreja católica, da época de Marsílio, para essa passagem de Lucas era que há, neste mundo, dois governos: um da Igreja (espiritual) e outro temporal (secular). Esta interpretação afirma que ambas as espadas devem estar sob a autoridade dos Apóstolos e especialmente de São Pedro, pois era o mais importante dentre eles. O mesmo pode ser dito de João 21:17, quando Cristo afirma “apascenta as minhas ovelhas”. Isto é dito para São Pedro, logo, ele e seus sucessores devem estar à frente de todos os fiéis, representados pela figura da ovelha. *“Por conseguinte, conforme os sobreditos argumentos de autoridade hauridos na Sagrada Escritura e suas*

³¹⁴ Método consolidado por Tomás de Aquino em sua *Suma Teológica*, que apresenta uma relação entre o que é afirmado por outros autores e as respostas sobre a estes autores. Neste sentido, Marsílio de Pádua faz o mesmo, pois se utiliza dos argumentos que fundamentam a *plenitudo potestatis papae* para depois refutar estes argumentos. O autor paduano faz isto tendo como base apenas o Cânon Sagrado. *“Primeiramente citaremos as passagens da Sagrada Escritura mediante as quais as pessoas poderiam ser induzidas a acreditar que o Bispo de Roma, chamado Papa, é o supremo juiz”*. **DP II**, c.III, §1.p.224

³¹⁵ *“Eu darei a você as chaves do Reino dos céus; o que você ligar na terra terá sido ligado nos céus, e o que você desligar na terra terá sido desligado nos céus”*. Mt.16:19.

³¹⁶ *“Todas as coisas me foram entregues por meu Pai. Ninguém conhece o Filho a não ser o Pai, e ninguém conhece o Pai a não ser o Filho e aqueles a quem o Filho o quiser revelar”*. Mt.11:24

³¹⁷ **DPII**, c.III, §4.p.225.

³¹⁸ *“Os discípulos disseram: ‘Vê, Senhor, aqui estão duas espadas’. ‘É o suficiente!’, respondeu ele”*. Lc.22:38.

interpretações, pode aparentar que o governo supremo seja de competência do Bispo de Roma”³¹⁹.

Além dos argumentos acima, que são basicamente teológicos, é mister apresentar argumentos quase políticos³²⁰, utilizados pelos defensores da hierocracia papal, tais argumentos também são citados por Marsílio de Pádua. O primeiro dos argumentos quase políticos é pautado no fato do corpo ser subordinado à alma, isto é, o príncipe dos corpos – imperador, príncipes e reis – tem que ser subordinado ao príncipe das almas – o Papa. Outro argumento afirma o fato dos seres corpóreos estarem subordinados aos espirituais, assim, o senhor das coisas corpóreas necessariamente está subordinado ao que preside os seres espirituais, pois, por natureza, estes seres corpóreos são subordinados e inferiores aos seres espirituais. Esse segundo argumento conclui que o senhor dos seres corpóreos, que é o magistrado secular, é obrigado a se subordinar ao senhor dos seres espirituais, o magistrado eclesiástico.

Também há argumentos pautados na questão da finalidade de cada magistrado e poder. Marsílio de Pádua afirma, seguindo os argumentos da superioridade do poder eclesiástico, que o fim para o qual é direcionado o juiz eclesiástico e a lei pela qual ele governa e seu legislador, são superiores e mais perfeitos que o fim pelo qual o juiz secular, a lei e o legislador humano governam. O argumento conclui que o juiz eclesiástico é superior a todo magistrado secular, pois o fim de sua existência é conduzir todos à vida eterna, pois é divina a lei pela qual ele governa e seu autor imediato é Deus, que não comete enganos. Já o fim para o qual o juiz secular se dirige é prover a suficiência da vida, neste mundo, a lei pela qual ele governa é a humana e o seu legislador imediato são pessoas sujeitas à maldade e engano, logo, tem menos dignidade que o juiz, a lei e o legislador eclesiástico³²¹. É baseando-se nisso, que o Papa se atribui a autoridade para instituir o príncipe secular e transferir o principado de localidade.

Igualmente em vista da mencionada tese, argumenta-se do seguinte modo: parece que há um grande inconveniente em que o Vigário de Cristo, o Bispo de Roma, e os outros bispos, sucessores dos Apóstolos, estejam submissos às ordens de qualquer príncipe

³¹⁹ **DPII**, c.III, §9.p.227.

³²⁰ Marsílio de Pádua, em **cf. DPII, c.III, §10**, não define o que é um argumento quase político, mas podemos interpretar que são argumentos políticos fortemente influenciados pela teologia.

³²¹ “*Ora, dado que o fim para o qual se direciona o juiz eclesiástico, padre ou bispo, a lei segundo a qual ele governa e seu legislador são superiores e mais perfeitos do que o fim, a lei e o legislador para e segundo os quais o juiz secular se direciona e lidera, logo, o juiz eclesiástico, presbítero ou bispo, e principalmente o mais importante deles, o Sumo Pontífice, é superior a todo magistrado secular, pois o fim de sua existência é conduzir todos à vida eterna, a lei segundo a qual ele governa é a divina e seu autor imediato é o próprio Deus, O qual não comete engano ou maldade*”. **DPII, c.III, §12**.p.228.

secular, considerando que ele pode pecar contra a lei divina e transgredir a lei humana, sendo então necessário que venha a ser corrigido (...).³²²

De acordo com os argumentos em defesa da *plenitudo potestates papae*, é um grave inconveniente que o príncipe secular não tenha um superior ou igual, que deve ser supremo na sua esfera de atuação, no caso, na esfera espiritual. Já vimos, no segundo capítulo desta dissertação, que a pluralidade dos governantes deve ser descartada pela sua nocividade, indicando a competência do Bispo de Roma exercer tal jurisdição coerciva sobre os governantes. Marsílio de Pádua afirma que é por intermédio desses argumentos apresentados que as pessoas são convencidas que deve haver uma jurisdição coerciva exercida por bispos e presbíteros, advinda da esfera espiritual, na qual o Sumo Pontífice é soberano³²³.

4.1.1.2. Argumentos de Marsílio de Pádua, baseados na Escritura Sagrada, que contrapõe o Papa ao reivindicar a *plenitudo potestatis papae*.

Porém, Marsílio de Pádua é opositor da perspectiva da soberania do Sumo Pontífice. Os argumentos contestatórios que o autor paduano apresenta desta soberania têm como fundamento as Sagradas Escrituras, visto que, os defensores da *plenitudo potestatis papae* se utilizaram de argumentos, em geral, teológicos. Para Marsílio, o que interessa é demonstrar que o Papa não possui a *plenitudo potestatis* nem de acordo com os preceitos cristãos, pois a própria Sagrada Escritura comprova uma perspectiva na qual o Papa não possui soberania sobre o príncipe. Neste sentido, foi utilizada no *Defensor Pacis*, prioritariamente, as verdades contidas na Sagrada Escritura. De modo auxiliar foi utilizado as interpretações e comentários de santos e doutores da fé católica, que aconselham o Bispo de Roma a não ter poderes para governar ou julgar, ou seja, exercer um julgamento coercivo sobre os padres e leigos³²⁴.

Marsílio de Pádua enfatiza que, se Cristo quisesse, poderia conceder a qualquer pessoa uma autoridade ou jurisdição coerciva sobre os príncipes ou governantes, porém, Ele não quis assim. “(...) o próprio Cristo não veio a este mundo para dominar os seres humanos, nem os avaliar através dum julgamento,(...) mas antes pelo contrário, para estar submisso aos estatutos da vida presente, e ainda que Ele, por seu exemplo, e mediante preceitos e conselhos, recusou fazer esse tipo de julgamento e exercer tal poder”³²⁵. Marsílio afirma que Cristo, por

³²² **DPII, c.III, §15**.p.229.

³²³ O resumo destas teses é apresentado por Strefling do seguinte modo: “O Papa arroga-se, portanto, ser juiz inclusive do príncipe dos romanos e argumenta que seria inconveniente o vigário de Cristo, o Bispo de Roma, e os outros bispos, sucessores dos Apóstolos, estarem submissos às ordens de qualquer príncipe secular que pode pecar contra a lei divina e transgredir a lei humana. Tudo indica, pois, que sea da competência do Papa exercer sobre o príncipe secular jurisdição coerciva e não o contrário”. STREFLING, 2002.p.172.

³²⁴ **Cf. DPII, c.IV, §1**.

³²⁵ **DPII, c.IV, §3**.p.233

suas palavras e exemplos, se eximiu e, também, eximiu os apóstolos de exercer qualquer poder governamental e jurisdição contenciosa ou mesmo fazer julgamentos coercivos. Isto é evidente na afirmação de Cristo “*Meu reino não é deste mundo*”³²⁶, que teve a intenção de demonstrar que Ele não veio a este mundo para exercer um poder ou domínio temporal, do modo como governam os reis³²⁷. Cristo veio ensinar, neste mundo, os atos mediante os quais se alcança o reino eterno, que são os atos de fé, além da prática das demais virtudes teológicas³²⁸, não constringendo ninguém a fazer isso, pois, como já foi dito³²⁹, dois domínios coercivos exercidos sobre a mesma multidão de pessoas se prejudicariam mutuamente.

Portanto, através do que foi dito, fica evidente que Cristo não veio a este mundo para organizar um reino temporal ou segundo a carne, e para proferir julgamentos coercivos, mas antes, para edificar um reino espiritual ou celeste, porque só falava e quase sempre pregava a respeito deste último, de acordo com o que consta patentemente do texto evangélico, considerado tanto em seu significado literal quanto místico. É por esse motivo que encontramos nos Evangelhos, com muita frequência, a seguinte frase: *O reino dos céus é semelhante a...* e somente nos deparamos com alguma passagem em que Ele alude ao reino deste mundo, senão para nos ensinar a desprezá-lo.³³⁰

Mas devemos deixar claro que no outro mundo, Cristo irá agir como juiz coercivo, atribuindo castigos. Marsílio afirma que Cristo além de recusar o governo do mundo, também exemplificou que todos os seres humanos – padres e leigos – devem estar subordinados ao julgamento coercivo dos príncipes seculares, do mesmo modo em relação ao pagamento de tributos e bens utilizados. O autor paduano se utiliza de Mateus 22: 17, 20-21³³¹, momento bíblico em que Cristo manda dar a César o que é de César e dar a Deus o que é de Deus. Neste

³²⁶ “*Respondit Jesus: O meu reino não é deste mundo; se o meu reino fosse deste mundo, pelejariam os meus servos, para que eu não fosse entregue aos judeus; mas agora o meu reino não é daqui*”. João 18:36

³²⁷ “*No le resulta muy difícil a Marsilio insistir, a partir de la letra misma del Evangelio, en el sentido místico de la misión de Cristo puesto en sus propias palabras: ‘... mi reino no es de este mundo’. La conducta misma de Cristo en su sumisión al juicio de Pilatos, y la célebre expresión respecto al tributo debido al César, bastan para testimoniar claramente que Cristo no se arrogó para sí un poder coactivo, y que en su subordinación a las autoridades de su tiempo manifestó implícitamente el reconocimiento de la legitimidad del gobierno*”. DUBRAS, 2002.p.250. Para Dubras, há uma facilidade muito grande da justificação marsiliana das questões de delimitação de poder entre sacerdotes e governantes. Marsílio, simplesmente, se utiliza de passagens canônicas que são claras por si e já delimitam as questões de poder, sem a necessidade de forçar uma interpretação bíblica.

³²⁸ A interpretação que Marsílio dá das virtudes teológicas não é completa, mas dá para compreendê-la, pelo contexto posto em **cf. DPII, c.IV, §5**. Para não se tornar obscuro, seguiremos com a interpretação que as virtudes teológicas e as virtudes cardinais (ou teológicas) são as mesmas, isto é, Marsílio de Pádua está falando da Fé, Esperança e Caridade. Para ser mais exato, definiremos do mesmo modo que Tomás de Aquino, isto é, as virtudes teológicas são princípios acrescentados por Deus que ordenam os homens e mulheres para a bem-aventurança sobrenatural, suas principais características são três: i. elas têm Deus como objeto, pois orientam retamente para Ele; ii. as virtudes teológicas podem ser infundidos apenas por Deus; e iii. são transmitidas unicamente pela revelação divina, na Sagrada Escritura. **Cf. Summa Theologiae, I^a-II^{ae}, v.IV, Q.61, a.1.**

³²⁹ **Cf.**

³³⁰ **DPII, c.IV, §6.p.236-237.**

³³¹ “*Dize-nos, pois, que te parece? É lícito pagar o tributo a César, ou não? (...)E ele diz-lhes: De quem é esta efígie e esta inscrição? Dizem-lhe eles: De César. Então ele lhes disse: Dai pois a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus*”. Mateus 22: 17, 20-21.

sentido, Cristo quis estar subordinado ao governante secular, inclusive em relação aos bens temporais. O mesmo pode ser concluído em Mateus 17:27³³², nesta passagem, Jesus manda Pedro entregar tributos pelos dois, demonstrando respeito à justiça terrena, pois tinha assumido a humildade da carne. Marsílio afirma que “(...) Cristo, zelando para que se pagasse tributos às potestades seculares, mostrou-lhes a reverência devida, não sob coação, porque, de fato, qualquer pessoa tem a obrigação de pagar o tributo e o censo aos príncipes seculares (...)”³³³. Para Marsílio, a questão da submissão dos sacerdotes aos príncipes fica mais clara diante da relação entre Pilatos e Jesus.

Isto pode ser demonstrado de maneira evidente, de acordo com o que consta no *Evangelho de Mateus*, capítulo XXVII, porque, como aí se pode ler e aparece, Cristo permitiu que O prendessem e O conduzissem perante o tribunal de Pilatos, vigário do Imperador Romano, e enfim por seu intermédio, na condição de juiz detentor de poder coercivo, Ele foi julgado e condenado ao derradeiro suplício. Todavia, Cristo não protestou contra Pilatos, considerando-o um juiz ilegítimo, se bem que talvez tivesse querido dizer que tinha sofrido um julgamento menos justo. Ora, consta ainda que Ele podia ter sido julgado e supliciado pelos sacerdotes, se assim o desejasse e se tivesse pensado que era inconveniente que seus futuros sucessores estivessem submissos aos príncipes seculares e que fossem julgados por eles.³³⁴

Jesus não negou a legitimidade de governantes de O julgar e efetivar ações punitivas³³⁵. Por exemplo, o poder de Pilatos foi exercido sobre Cristo de modo coercivo. A Bíblia deixa claro que Jesus nasceu de uma mulher, sob a lei humana, esteve submisso ao julgo humano desde seu nascimento³³⁶. Cristo não só eximiu a Si mesmo de exercer o governo secular ou judiciário coercivo, como também, proibiu os Apóstolos de exercerem, seja entre si ou em relação a outrem. Para Cristo, Ele e os Apóstolos não vieram ao mundo para dominar, mas para servir³³⁷. Para Marsílio, a afirmativa de que Cristo veio a este mundo para servir é um binômio antagônico com o governante, que está neste mundo para dominar³³⁸. Segundo Marsílio, caso

³³² “Mas, para que os não escandalizemos, vai ao mar, lança o anzol, tira o primeiro peixe que subir, e abrindo-lhe a boca, encontrarás um estáter; toma-o, e dá-o por mim e por ti”. [Mateus 17:27](#)

³³³ **DPII, c.IV, §11**.p.272-273.

³³⁴ **DPII, c.IV, §12**.p.274-275.

³³⁵ “Respondeu Jesus: Nenhum poder terias contra mim, se de cima não te fosse dado; mas aquele que me entregou a ti maior pecado tem”. [João 19:11](#)

³³⁶ **Cf. DPII, c.IV, §12**.

³³⁷ Na obra *Defensor Menor*, Marsílio explica que apesar de Cristo e os Apóstolos exercerem a mesma função, a de servir, o primeiro é o único que tem natureza divina e humana. Neste sentido, apenas Cristo tem poder de criar as leis divinas e que serão coercivas no outro mundo, mas não neste. Os Apóstolos podem sucedê-lo no quesito sacerdotal e humano, mas nunca no divino. “(...) 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”. **DM, c.XI, 2**.p.77.

³³⁸ Felice Battaglia, ao discorrer sobre o debate de Cristo e da Igreja, no pensamento de Marsílio de Pádua, afirma: “Cristo, venendo in terra, non ha inteso punto di menomare il potere secolare, sostituendosi ad esso si sottomise pienamente; excluse in modo assoluto che egli stesso e gli apostoli suoi successori potessero esercitare il principato e le connesse funzioni”. **BATTAGLIA, 1928**.p.113. Marsílio de Pádua se utiliza de um comentário de Orígenes para afirmar que o governante está neste mundo para dominar. “*Orígenes, comentando aquela passagem*

o clero ignore as questões de delimitação de poderes, afirmadas por Cristo, os príncipes deste mundo devem forçar a mudança de comportamento e evitar a subversão.

Jesus afirmou: *Os reis das nações as dominam. Quando a vós, isto é, os Apóstolos não será assim.* Logo, Jesus, rei dos reis e senhor dos senhores, não lhes deu a autoridade para fazer julgamentos seculares à semelhança dos governantes, nem tampouco a competência para exercer o poder coercivo sobre ninguém, mas ao contrário os proibiu terminalmente de fazer tais coisas, ao afirmar: *Não será assim entre vós.* Por conseguinte, convém que o mesmo princípio se aplique a todos os sucessores dos Apóstolos, os bispos ou presbíteros.³³⁹

O que fica claro é que Cristo, segundo a Bíblia, não exerceu poder coercivo neste mundo, inclusive, proibiu os Apóstolos e seus sucessores de exercerem. A Escritura Sagrada já definia as atribuições de poderes e a divisão deles, de modo que, seus seguidores devem obediência a estes preceitos. Exercer poderes coercivos na comunidade não foi a alçada de Cristo - fundamento da Igreja -, logo, não pode ser dos seus sucessores na missão de pregar sua palavra no mundo. Assim, todos os Bispos de Roma que tem a pretensão de assumir qualquer poder coercivo traem o seu fundamento de fé, ou seja, esquece das palavras de Cristo registradas na Bíblia.

O autor paduano compreende holisticamente a realidade, pois não apenas comprova a secularidade do poder no âmbito da filosofia política, mas assim o faz, também, na eclesiologia política. O nosso intuito, com a exposição do pensamento de Marsílio sobre a jurisdição não coerciva de Cristo na terra, foi comprovar que o Cânon Sagrado aponta para o contrário da *plenitudo potestatis papae*. Tendo isto em mente, devemos passar à análise da eclesiologia mesma, que Marsílio apresenta, iniciada com a teoria da igualdade entre os Apóstolos e negação do princípio petrino.

4.1.2. A teoria marsiliana da igualdade dos apóstolos.

O Legislador Humano é a causa eficiente do estabelecimento de todos os ofícios da cidade. Porém, o sacerdócio cristão foi fundado por Cristo, visto que ele é o único criador da Lei Evangélica e renunciou ao governo secular e propriedade sobre bens temporais, Ele não foi Legislador Humano ou príncipe de modo algum. Esta característica de Cristo renunciar aos bens temporais, é essencial na teoria marsiliana para que seja estipulada a verdadeira função da

da Escritura [Mateus 20:25-28; Lucas 22:24-27], afirma: *'Sabeis que os governantes das nações as dominam, isto é, não se contentam apenas em governar seus súditos, mas se empenham em constrangê-los pela violência', quer dizer, se for necessário, pelo poder coercivo. 'Mas entre vós, que sois meus, não será assim, pois do mesmo modo coo os assuntos materiais se apoiam na necessidade e os espirituais na vontade, assim os que são príncipes na esfera espiritual', os prelados, 'hão de fundar sua preeminência no amor, não no terror [Caetena Aurea, XI;234]'*. **DPII, c.IV, §13,p.247.**

³³⁹ **DPII, c.IV, §13,p.249**

pars sacerdotalis, assim como, o combate da *plenitudo potestatis papae* na própria eclesiologia política³⁴⁰. O combate à plenitude de poder do papa é efetivado com a análise do poder espiritual do Bispo de Roma dentro da própria Igreja³⁴¹. Para definirmos o poder espiritual do Papa, dentro da Igreja, é importante a compreensão do que é o sacerdócio cristão na observação interna da estrutura eclesiástica. Tem-se que, o sacerdócio é certa disposição da alma, também chamado de “caráter”, que tem sua causa eficiente essencial e imediata em Deus. É Deus que imprime tal qualidade no espírito, mas por meio da cooperação humana. Logo, o ministério sacerdotal cristão se originou em Cristo³⁴².

Com efeito, Jesus, verdadeiro Deus e homem, na condição de sacerdote exerceu o ministério que os padres e seus sucessores pouco depois passaram a desempenhar, enquanto Deus, Ele imprimiu esse caráter sacerdotal na alma das pessoas que instituiu como sacerdotes. Foi assim que, primeiramente instituiu os Apóstolos como seus sucessores imediatos, e depois todos os outros padres, mas através do ministério dos Apóstolos e de cooperação de todos que viessem a sucedê-los nesta missão.³⁴³

Segundo Marsílio de Pádua, quando os Apóstolos impõem as mãos sobre outras pessoas, Deus está imprimindo a disposição ou caráter sacerdotal. É inquestionável que esse caráter sacerdotal foi conferido pelo Senhor e por seu ministério, sendo desempenhado por seus sucessores. O caráter sacerdotal é o poder de celebrar o sacramento da eucaristia³⁴⁴ e de ligar ou desligar as pessoas de seus pecados. Tal caráter será designado, por Marsílio, de essencial ou inseparável do sacerdote. Assim, o caráter essencial do sacerdócio é o mesmo entre todos que o receberam, não havendo preeminência de outro. Logo, nem o Bispo de Roma, ou qualquer

³⁴⁰ Cf. SILVA, 2013 .p.106

³⁴¹ Strefling afirma que a análise da igualdade entre os apóstolos, em Marsílio de Pádua, tem o objetivo claro de destruir a *plenitudo potestatis papae*. “Com o objetivo de destruir a *plenitudo potestatis do papa*, Marsílio, inicialmente, analisa o poder espiritual do Bispo de Roma dentro mesmo da Igreja. Nesse sentido, enfatiza a igualdade que há entre presbíteros ou bispos, sucessores dos Apóstolos, inclusive o Papa, tido na conta de sucessor de São Pedro, e, portanto, nega que São Pedro, o Príncipe dos Apóstolos, tenha recebido de Cristo um primado sobre os demais Apóstolos”. STREFLING, 2002.p.192-193.

³⁴² “Para Marsilio todos los oficios designan hábitos del alma (*habitus animae*). Lo que diferencia el oficio sacerdotal de los otros oficios que se cumplen en la ciudad es el hecho de que su causa eficiente inmediata (*causa efficiens per se inmediata*) es el mismo Dios. Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, em cuanto hombre desarrolló un ministerio que después desempeñaron los sacerdotes. Sin embargo, lo que a Marsilio le interesa poner en relieve es que el carácter sacerdotal de los apóstoles fue dado a ellos por Cristo en tanto Dios. El poder de imprimir este hábito en el lam que es el oficio sacerdotal solo pertenece a Dios, no es potestad ni de los apóstoles ni de sus sucesores. Esto significa que Cristo-Dios es quien sigue imprimiendo esse carácter em todos los sacerdotes mediante – y sólo mediante – la imposición de las manos de otros consagrados”. D’AMICO, Claudia. PLURALITER ET INDIFFERENTER. La igualdad de los apóstoles em las posiciones conciliaristas de Marsilio de Padua y Nicolás de Cusa. In: STEIN, Ernildo. **A cidade dos homens e a cidade de Deus**. Porto Alegre: EST, 2007.p.246.

³⁴³ **DPII, c.XV, §2.p.408.**

³⁴⁴ A eucaristia deve ser entendida como a transubstanciação do corpo e do sangue de Jesus. Esse ritual é o único meio, segundo a tradição católica, de alcançar a felicidade eterna, sendo guiados por João 6:53, que afirma: “Então Jesus os advertiu: Em verdade, em verdade vos afirmo: se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida dentro de vós”.

outro, é superior nessa instância essencial³⁴⁵. Tendo essa igualdade essencial em mente, o autor paduano afirma que não pode ser dado crédito à afirmação de que o Papa recebeu de Cristo um poder maior que os outros sacerdotes. Ademais, a referida superioridade papal não tem argumentação bíblica que a sustente.

Após a Era Apostólica³⁴⁶, o número de presbíteros aumentou consideravelmente. Com o propósito de evitar escândalos e cismas, foi designado um dentre os bispos para ser guia nos encargos do ministério eclesiástico. Para Marsílio, esse sacerdote foi escolhido para que a economia e o serviço dos templos não fossem prejudicados por várias paixões e vontades, servindo a uma unidade organizacional. O autor paduano conclui que essa eleição é efetivada pelo ser humano, logo, não acrescenta em nada o mérito essencial dos sacerdotes. Este poder é propiciado apenas no tocante à organização interna da casa ou templo de Deus, ou seja, a autoridade de instituir e dirigir outros sacerdotes. Essa atribuição do sacerdote eleito é um poder, mas não se configura como coercivo. Logo, o Bispo de Roma não possui maior autoridade sacerdotal essencial do que qualquer outro sacerdote, assim como, São Pedro não teve em relação aos outros apóstolos qualquer preeminência essencial³⁴⁷.

Que a dignidade essencial do bispo não seja diferente daquela do presbítero, nem que de modo recíproco seja maior, para os antístites do que para os sacerdotes, é exatamente o que Jerônimo demonstrou também em sua aludida *Epístola*, ao declarar: *Não convém pensar que uma é a igreja da cidade de Roma, e outra a do mundo, (...) todas as nações (...) adoram um mesmo Cristo e observam uma só regra de verdade. (...) Onde quer que esteja o bispo (...) eles têm o mesmo mérito, eles pertencem ao mesmo sacerdócio.*³⁴⁸

Em relação aos encargos sacerdotais, outro procedimento não essencial é a escolha pelo qual um dos padres é incumbido da liderança dos outros, no que convém à celebração do culto divino. Ademais, há a eleição e nomeação de determinados sacerdotes para ensinar, instruir e ministrar sacramentos da Nova Lei para certo povo. Segundo Marsílio, não foi definido que os Apóstolos e seus sucessores ensinassem a Nova Lei a um povo determinado, pois, em Mateus

³⁴⁵ Cf. DPII, c.XV, §4.

³⁴⁶ O que entendemos por Era Apostólica é o período da morte Jesus Cristo até a morte do último dos apóstolos diretos de Cristo, João. Em tempo cronológico, a Era Apostólica dura de 33d.C até 103 d.C.

³⁴⁷ Segundo Strefling “(...) o filósofo paduano esclarece que a escolha do bispo é feita por vontade humana, e o bispo tem um certo poder para organizar internamente a casa ou o templo de Deus, como um superior no mosteiro que o instituiu e dirige os outros, mas de maneira nenhuma essa escolha de alguém para bispo confere um mérito essencial ou algum poder coercivo. (...) Marsílio compara essa eleição com aquela em que os soldados em guerra escolhem um capitão e também a escolha de uma liderança entre os diáconos, na qual nomeiam de arcediogo, o que tem a função de liderar os diáconos, porém essas eleições não conferem nenhum mérito essencial. E é da mesma forma que se deve entender a eleição do Bispo de Roma”. STREFLING, 2002.p.197.

³⁴⁸ DPII, c.XV, §8.p.416.

28:19³⁴⁹, Cristo afirma para pregar a todas as nações, sem que seja atribuído um lugar exato para cada. Foram os Apóstolos que, de comum acordo, escolheram entre si os povos e províncias onde iriam anunciar a palavra de Deus, mesmo que, por vezes, tivessem sido incumbidos de sua missão mediante revelação divina³⁵⁰. Porém, segundo o autor paduano, essas perspectivas não essenciais têm caráter de organização, nada mais do que isso. Entre os Apóstolos não haveria nenhuma diferença essencial, de acordo com a eclesiologia marsiliana³⁵¹.

Nenhum Apóstolo exerceu preeminência sobre os demais, em relação à dignidade essencial conferida por Cristo. Isto é comprovado em Lucas 22:19, quando Cristo deu aos apóstolos o poder de ministrar o sacramento da Eucaristia. Marsílio argumenta que Cristo não dirigiu as palavras mais a São Pedro do que aos seus iguais. Semelhantemente, Cristo afirma “*ide*” em Mateus 28:19, no plural, se referindo a todos que estavam com Ele no momento, sem fazer distinção. Ademais, aquele que tornou Pedro um Apóstolo fez o mesmo com Paulo, logo, nenhum dos mensageiros recebeu seu caráter essencial de um par seu, mas de Cristo. Neste sentido, não há Apóstolo que recebeu poder maior de Cristo, ou algo que assegurasse a algum uma preeminência sobre outros. Muito menos foi dado, de sua causa eficiente primeira, um poder coercivo para algum Apóstolo que fosse exercido sobre todos os sacerdotes. Sobre uma preeminência de um membro colégio missionário original em relação a outro, a única coisa em que pode ser admitida é em relação à eleição efetuada pelos outros sacerdotes para determinado cargo.

A prova de que estamos falando a verdade se apoia 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 ideias em comum entre os Apóstolos e os outros fiéis mais sábios, e não pela decisão de Pedro nem dum outro Apóstolo.³⁵²

Pedro não dirimiu sobre as questões da ortodoxia da fé se utilizando da *plenitudo potestatis papae*, como acreditam os que concedem este poder ao Bispo de Roma. Para Marsílio

³⁴⁹ “Portanto *ide*, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”. [Mateus 28:19](#)

³⁵⁰ “Os apóstolos, depois de terem dado testemunho e anunciado a palavra do Senhor, voltaram para Jerusalém e pregavam a boa nova em muitos lugares dos samaritanos. Um anjo do Senhor dirigiu-se a Filipe e disse: Levanta-te e vai para o sul, em direção do caminho que desce de Jerusalém a Gaza, a Deserta”. [Atos 8:25,26](#)

³⁵¹ “Ao ter afirmado isso, tudo indica que tencionava sugerir que todos os Apóstolos possuíram uma autoridade igual, e que assim sendo nenhum dentre eles individualmente exerceu poder algum sobre um ou todos os demais, nem quanto à faculdade essencial que designamos por primária, muito menos quanto às secundárias”. **DPII, c.XV, §10**, p.418.

³⁵² **DPII, c.XVI, §5**, p.423.

foi na assembleia³⁵³ que os doutores cristãos deliberaram sobre questões que diziam respeito à ortodoxia³⁵⁴, pois o colégio apostólico tinha mais autoridade do que Pedro sozinho, ou qualquer outro Apóstolo. Marsílio propõe uma questão constrangedora, para a derrota dos argumentos em favor da plenitude do poder papal baseada no princípio petrino. A questão é: “*Por que, então, e apoiados em qual fonte alguns bajuladores sacrílegos se empenham em afirmar que todos os bispos possuem a plenitude do poder que receberam de Cristo, tanto sobre os clérigos quanto sobre os leigos, enquanto São Pedro e os outros Apóstolos jamais pretenderam, em gestos ou palavras, se atribuir tal poder*”³⁵⁵? Para Marsílio, os indivíduos que pretendem isto não merecem crédito e respeito, pois tal reivindicação está em oposição frontal ao texto e significado literal de Sagrada Escritura.

Na verdade, São Pedro nunca possuiu e exerceu esse poder sobre os Apóstolos, nem sobre as demais pessoas. Ao contrário, como o dissemos, ele se manteve sempre igual a todos os demais, conforme o preceito de Cristo. Daí estar escrito no *Evangelho de Mateus*, capítulo XXIII [8]: *Não permitais que vos chamem Rabi, pois um só entre vós é o vosso Mestre (Cristo) e todos vós sois irmãos*, isto é, iguais. E Ele disse, *todos*, sem excetuar ninguém.³⁵⁶

De acordo com Marsílio, Pedro e os demais Apóstolos não exerceram uma preeminência ou tiveram poder sobre os demais bispos. Um exemplo disto está em Atos 4:34-35³⁵⁷, quando é dito que as propriedades eram vendidas e colocadas aos pés dos Apóstolos, depois eles distribuíaam a cada um conforme a sua necessidade. Assim, as ofertas materiais

³⁵³ Marsílio de Pádua faz uma tradução de conceitos, para a realidade eclesiológica. Como, para Marsílio, as decisões da *civitas*, na forma da lei, eram decididas em assembleia, da mesma forma ocorre na Igreja. Na eclesiologia política, é o conjunto dos fiéis (*universitas fidelium*) que traduz o conjunto dos cidadãos (*universitas civium*), traduzindo, também, seus aspectos categoriais, como motor primeiro das decisões. “*El paralelismo entre la primera y la segunda dictio del Defensor pacis es, pues, manifiesto. La primera se ocupa del origen y la finalidad de una comunidad política natural, conformada por el cuerpo constituyente de la universitas civium; la segunda se ocupa de una comunidad no natural, sino definida por un vínculo trascendente, y basada en la análoga figura de la universitas fidelium*”. DUBRAS, 2002.p.247-248

³⁵⁴ “*Então pareceu bem aos apóstolos e aos anciãos, com toda a igreja, eleger homens dentre eles e enviá-los com Paulo e Barnabé a Antioquia, a saber: Judas, chamado Barsabás, e Silas, homens distintos entre os irmãos. E por intermédio deles escreveram o seguinte: Os apóstolos, e os anciãos e os irmãos, aos irmãos dentre os gentios que estão em Antioquia, e Síria e Cilícia, saúde. Porquanto ouvimos que alguns que saíram dentre nós vos perturbaram com palavras, e transtornaram as vossas almas, dizendo que deveis circuncidar-vos e guardar a lei, não lhes tendo nós dado mandamento. Pareceu-nos bem, reunidos concordemente, eleger alguns homens e enviá-los com os nossos amados Barnabé e Paulo, homens que já expuseram as suas vidas pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo. Enviamos, portanto, Judas e Silas, os quais por palavra vos anunciarão também as mesmas coisas. Na verdade pareceu bem ao Espírito Santo e a nós, não vos impor mais encargo algum, senão estas coisas necessárias: Que vos abstenhais das coisas sacrificadas aos ídolos, e do sangue, e da carne sufocada, e da fornicção, das quais coisas bem fazeis se vos guardardes. Bem vos vá. Tendo eles então se despedido, partiram para Antioquia e, ajuntando a multidão, entregaram a carta*”. [Atos 15:22-30](#)

³⁵⁵ **DPII, c.XIV, §6.p.425**

³⁵⁶ **Idem.**

³⁵⁷ “*Não havia, pois, entre eles necessitado algum; porque todos os que possuíam herdades ou casas, vendendo-as, traziam o preço do que fora vendido, e o depositavam aos pés dos apóstolos. E repartia-se a cada um, segundo a necessidade que cada um tinha*”. [Atos 4:34,35](#)

dadas à Igreja estavam à disposição do colegiado apostólico e não apenas de Pedro. O caráter de liderança de Pedro é o de eleição, ou seja, ele foi eleito bispo da Antioquia pela comunidade dos cristãos existentes no local, sem a necessidade da confirmação dos outros Apóstolos. O mesmo ocorreu quando os demais Apóstolos foram estabelecidos à frente de outras províncias, sem que Pedro soubesse e sem os ter designado e consagrado, pois o foram suficientemente por Cristo³⁵⁸.

Toda argumentação marsiliana sobre a igualdade dos Apóstolos tem como objetivo central defender a seguinte tese: os sucessores dos Apóstolos não precisam de nenhuma consagração por parte dos sucessores de Pedro. Do mesmo modo, muitos sucessores de outros Apóstolos foram eleitos e estabelecidos como bispos e, piedosamente, dirigiram suas províncias sem que os sucessores de Pedro os tivessem confirmado. Tal prática foi conservada até a época do Imperador Constantino, quando este concedeu aos bispos e Igreja de Roma a preeminência sobre os demais sacerdotes do mundo inteiro³⁵⁹. Para Marsílio, os Apóstolos estiveram sob poder e autoridade do Senhor, receberam d’Ele sua ordenação sacerdotal e apostólica e não um do outro. Pedro era mais reverenciado por razões acidentais e não por Cristo ter dado mais poder a ele. *“Semelhantermente, Pedro não exerceu nenhuma jurisdição coerciva sobre os outros Apóstolos, e nenhum deles sobre Pedro, e, por conseguinte, seus sucessores não devem fazer isso uns sobre os outros”*³⁶⁰. A afirmação de que o Bispo de Roma é responsável por

³⁵⁸ Cf. **DPII, c.XVI, §9**. Sérgio Ricardo Strefling afirma, sobre o que Marsílio trata, que: *“São Pedro não tinha também poder algum para conferir o sacerdócio ou o episcopado ou ainda o ministério apostólico aos demais Apóstolos, pois todos eles receberam esse poder diretamente de Cristo e não através de Pedro. Assim como Pedro foi eleito Bispo da Antioquia pela comunidade dos cristãos que lá existia, sem que houvesse confirmação dos Apóstolos, do mesmo modo Pedro não consagrou nem determinou ninguém para as províncias”*. STREFLING, 2002.p.202

³⁵⁹ Cf. **DPII, c.XVI, §9**. Marsílio se refere, quando fala que a prática durou até Constantino, ao documento *Doação de Constantino*. Marsílio de Pádua cita o documento como prova da historicidade do poder do Papa e não da essencialidade de seu poder. *“Face àquela preeminência concernente à Igreja Romana apoiada no costume que se consagrou, e a partir do consentimento espontâneo das demais igrejas, os Bispos de Roma, na proporção em que sua influência foi se dilatando, desde suas origens até a época de Constantino, assumiram enorme autoridade a ponto de estatuir decretos ou disposições para a Igreja Universal sobre a liturgia, o comportamento dos sacerdotes, e até a estabelecer ordens para serem cumpridas.(...) Paralelamente a esses poderes, Constantino ainda lhes teria concedido a jurisdição coerciva sobre terras, domínios e a maior parte das possessões imperiais, juntamente com o poder temporal sobre determinadas províncias (...)”*. **DPII, cXVIII, §7**.p.465. Porém, Marsílio ainda atribuía legitimidade a *Doação de Constantino*, documento que tem seu início dizendo que Constantino foi curado por um Bispo de Roma (Silvestre I), e por isso ele merecia a legitimidade de poderes coercivos. Porém, a verdade é que o documento não é legítimo, o documento foi forjado no século VIII, nas oficinas do papado de Adriano I, não no século IV e por Constantino. Cf. BARROS, José D’Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: as relações entre o papado e o império. In: **Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, vol.7, n°15, p.53-72, 2009.p.57.

³⁶⁰ **DPII, c.XVI, §11**.p.430.

exercer controle sobre a Igreja e o Império despreza o mandamento de Deus, apenas observam a tradição humana³⁶¹.

Se os Apóstolos tivessem escolhido Pedro como chefe, por conta da sua idade excepcional, disto não decorre que os sucessores de Pedro, na Sé Romana, deveriam exercer preeminência sobre os sucessores dos demais Apóstolos. Marsílio afirma que um dos motivos disto é o fato de que muitos dos sucessores dos outros Apóstolos foram mais virtuosos do que os sucessores de Pedro. Mas o autor paduano já afirmava que essa teoria da sucessão *in persona* dos Apóstolos é um erro, também na questão essencial, pois todos os sacerdotes eram sucessores de todos os Apóstolos, o que muda são as questões acidentais, no tocante à localidade. Todo bispo é sucessor dos Apóstolos e não só quanto ao caráter ou dignidade intrínseca, mas também quanto ao nascimento ou perfeição dessa dignidade ou caráter, pois todos possuem o efeito imediato de uma única causa eficiente: Cristo. O caráter sacerdotal não é dado pela influência de quem impôs a mão, mas da causa eficiente do sacerdócio verdadeiro³⁶².

Logo, não se pode comprovar, recorrendo à Lei Divina, que o Senhor ou um dos Apóstolos ou seu colégio tenham estabelecido que o bispo duma província ou duma diocese determinados fosse especificamente o sucessor de São Pedro ou dum outro Apóstolo e devesse ser o chefe de todos os demais, a menos que se suponha, para tanto, que tivesse havido desigualdade entre eles quanto a autoridade que possuíram. Pelo contrário, o indivíduo ou as pessoas que antes procuraram adaptar suas próprias vidas ao seu santo exemplo, indiscutivelmente são muito mais sucessores de São Pedro e de todos os Apóstolos.³⁶³

O resultado de tudo isto é: a *plenitudo potestatis papae* não pode ser comprovada mediante a Escritura Sagrada. Marsílio de Pádua afirma que certas pessoas foram particularmente designadas como sucessoras de Pedro, por ocuparem o bispado de Roma. Porém, de acordo com o autor paduano, não há razão que fundamente a tese de que os sucessores dos demais Apóstolos devem ser considerados como subordinados aos Bispos de

³⁶¹ Marsílio cita o *Evngelho de Marcos* para fundamentar a afirmação do desprezo dos mandamentos de Deus, para a observância das tradições humanas. “*Em vão, porém, me honram, ensinando doutrinas que são mandamentos de homens. Porque, deixando o mandamento de Deus, retendes a tradição dos homens; como o lavar dos jarros e dos copos; e fazeis muitas outras coisas semelhantes a estas. E dizia-lhes: Bem invalidais o mandamento de Deus para guardardes a vossa tradição*”. [Marcos 7:7-9](#).

³⁶² Segundo Claudia D’Amico, é a perspectiva de que o caráter essencial do sacerdócio, dado por Cristo, que comprova a igualdade de todos os sacerdotes. “*(...) la autoridad esencial del sacerdote está determinada por dos potestades: aquella por la cual pueden realizar el Sacramento de la Eucaristi, tal como lo consigna claramente la Escritura, y aquella de atar y desatar, esto es de perdonar o retener los pecados. (...)Esto determina la igualdad de todos y cada uno de los sacerdotes como miembros de una misma especie o, lo que es lo mismo, em cuanto a su carácter esencial y, en este sentido no pueden establecerse distinciones entre el obispo Romano y el más simples de los sacerdotes*”. D’AMICO, 2007.p.246

³⁶³ **DPII, c.XVI, §14.p.432.**

Roma. De acordo com as palavras da Escritura, São Pedro ou qualquer outro Apóstolo não exerceu primazia sobre os demais sacerdotes, em relação ao caráter essencial. Também não foram facultadas de outras tarefas, como nomear sacerdotes para um determinado povo ou interpretar a Escritura ou doutrina católica e, principalmente, exercer a jurisdição coerciva a qualquer pessoa, seja o clero ou civil³⁶⁴.

Além da causa essencial da instituição do sacerdote – Cristo -, há uma causa secundária, no início do cristianismo. Esta causa é a indicação para nomeação dos primeiros sucessores dos Apóstolos, pelos outros do colégio apostólico, principalmente antes da expansão cristã³⁶⁵. Isto é comprovado em Atos 6:6³⁶⁶, no qual os Apóstolos procederam com a imposição de mãos para ordenar diáconos. Segundo Marsílio, isso ocorre pelo fato de que não havia muitos fiéis cultos em uma localidade, os Apóstolos viram a necessidade de nomear outros sacerdotes nestes locais. Era escolhido quem tinha uma determinada vocação para o exercício sacerdotal. Como, na era apostólica, os fiéis eram desconhecedores da Bíblia, eles poderiam facilmente serem seduzidos pelo erro³⁶⁷. Logo, em tais comunidades, era mais seguro e razoável que tal instituição fosse realizada pela escolha ou decisão de um dos Apóstolos, no qual a sabedoria era mais ampla do que a de todos os outros fiéis reunidos em conjunto. Marsílio afirma que haveria uma vantagem ao Apóstolo, se ele consultasse o conjunto dos fiéis sobre o hábito das pessoas que deveriam liderá-los³⁶⁸, pois elegeria alguém que conheceria seu povo e seus costumes.

Para Marsílio, depois da Era Apostólica e com o advento das comunidades cristãs aperfeiçoadas, a causa imediata da instituição ou nomeação de seus bispos dirigentes e de todos os outros clérigos é a multidão global dos fiéis do local. Por este ângulo, os sacerdotes mais velhos ordenam os nomeados, mas, nas comunidades cristãs aperfeiçoadas, eles são proibidos

³⁶⁴ Cf. DPII, c.XVI, §9.

³⁶⁵ A denominada expansão cristã é o momento em que o cristianismo se torna religião dominante no Império Romano e, depois, se torna religião oficial na Idade Média. Essa expansão tem seu início nos anos 200. “Nos primeiros 200 anos, o cristianismo expandiu-se gradativamente, favorecido pela clemência imperial. Entretanto, algumas mudanças ocorreram no Império ao longo do século III. A anarquia militar foi instaurada, fruto de uma grande instabilidade, desencadeando uma série de perseguições aos cristãos. Tal momento foi marcado por um agudo quadro de desequilíbrio político, caracterizado pelas várias sucessões ao trono, bem como por um enfraquecimento da imagem e do poder imperiais”. CAMPOS, Ludmila Caliman. O cristianismo e o Império Romano: tópicos sobre mobilidade espacial, identidade étnica e hibridismo cultural. In: **Estudos de Religião**, v. 28, n. 2, 11-30, jul.-dez. 2014.p.17

³⁶⁶ “E os apresentaram ante os apóstolos, e estes, orando, lhes impuseram as mãos”. Atos 6:6

³⁶⁷ “E eu, irmãos, não vos pude falar como a espirituais, mas como a carnis, como a meninos em Cristo. Com leite vos criei, e não com carne, porque ainda não podíeis, nem tampouco ainda agora podeis, porque ainda sois carnis; pois, havendo entre vós inveja, contendas e dissensões, não sois porventura carnis, e não andais segundo os homens?” 1 Coríntios 3:1-3

³⁶⁸ Cf. DPII, c.XVII, §6-7.

de conferir o cargo de presbítero a alguém por auto iniciativa. Nas comunidades cristãs aperfeiçoadas, já há a definição de que o conjunto dos cidadãos tem a obrigação de eleger os cargos sociais, como é o caso do governante. O conjunto dos cidadãos, nas comunidades cristãs, é o conjunto dos fiéis. Assim, se um sacerdote, por auto iniciativa, nomear um presbítero, ele será um criminoso, pois além de transgredir a Lei Divina, também irá infligir a Lei Humana. Isto ocorre por desconsiderar o preceito do Legislador Humano, na concepção da escolha de cargos.

Com efeito ele pratica uma ação transeunte que prejudica a terceiros, quer neste mundo quer no futuro (ação essa que só pode comprovar que foi realizada por ele próprio, mesmo que o negue). Esse ato consiste em indicar um corrupto ou um deficitário noutros aspectos morais para exercer um ofício público, na condição de padre ou diácono, cuja atividade poderá influenciar negativamente a vida e o comportamento dos semelhantes, de modo particular as mulheres. Ademais, como esse ofício é necessário e útil para esta e a outra vida, tal pessoa escolhida para desempenhá-lo não terá condições de educar o seu próximo.³⁶⁹

Para Marsílio, nas comunidades bem organizadas, compete apenas ao Legislador Humano ou à multidão de fiéis da província a eleição do sacerdote, o que é comprovado pelas Sagradas Escrituras e argumentos de lógica demonstrável. Nas Sagradas Escrituras podemos ver, em Atos 6:2-5³⁷⁰, pois, nesta passagem, quando os Apóstolos precisam eleger diáconos, para lhes auxiliarem no ministério junto ao povo, eles recorreram ao conjunto dos fiéis. Por conseguinte, se, estando na presença dos Apóstolos, a eleição foi confiada a um grupo de pessoas menos perfeita, para que os diáconos mais aptos fossem escolhidos, é pelo fato de que a multidão possui maior capacidade de discernimento. Este discernimento não é apenas erudição, mas principalmente no que é relacionado ao modo de viver e aos costumes das pessoas do local. Ademais, na falta dos Apóstolos, a escolha pela totalidade dos fiéis terá grandes vantagens, maiores do que se escolhido por alguém externo. Segundo Marsílio, é isso que se subtende da passagem de Atos supracitada. Nesta perspectiva, pode-se afirmar que o autor paduano procura reformar a Igreja aos moldes do modelo primitivo³⁷¹.

³⁶⁹ **DPII, c.XVII, §8.p.447.**

³⁷⁰ *“E os doze, convocando a multidão dos discípulos, disseram: Não é razoável que nós deixemos a palavra de Deus e sirvamos às mesas. Escolhei, pois, irmãos, dentre vós, sete homens de boa reputação, cheios do Espírito Santo e de sabedoria, aos quais constituamos sobre este importante negócio. Mas nós perseveraremos na oração e no ministério da palavra. E este parecer contentou a toda a multidão, e elegeram Estêvão, homem cheio de fé e do Espírito Santo, e Filipe, e Prócoro, e Nicanor, e Timão, e Parmenas e Nicolau, prosélito de Antioquia”.* [Atos 6:2-5.](#)

³⁷¹ **Cf. DPII, c.XVII, §9-10.** Segundo Felice Battaglia, o que Marsílio propõe é uma reforma severa do colégio cardinal, pois o modo de eleição dos sacerdotes, na sua época, era centrado na figura do Sumo Pontífice e não da totalidade dos fiéis. *“La riforma del sacro collegio porta ad una riforma di tutti i minori collegi canonicali, in cui pure si deve tornare al sistema antico, all’elezione per clerum et populum, e di tutta la struttura gerarchica: i ministri del culto debbono essere nominati dal papolo e non da una autorità superiore”.* BATTAGLIA,

Para comprovar a racionalidade do argumento, de que o Bispo de um determinado local tem que ser eleito pelo conjunto dos fiéis, Marsílio se utiliza da analogia com a teoria política. Marsílio afirma, na primeira parte do *Defensor Pacis*, que cabe ao conjunto dos cidadãos legislar e instituir os príncipes. Na segunda parte do *Defensor Pacis*, a escolha é para designar quem vai exercer a ordem sacra, assim como privação ou afastamento de alguém do ministério eclesiástico, por causa de um crime ou outro motivo razoável³⁷². Ou seja, os ministros eclesiásticos são eleitos pelo povo e podem ser retirados de sua função igualmente pelo povo, como ocorre com o governante.

Marsílio nos alerta para algo a ser evidenciado em uma sociedade cristã. O autor paduano afirma que um erro no tocante à escolha do sacerdote representa um perigo maior que uma escolha ineficiente do príncipe. O motivo disso é que a escolha equivocada do sacerdote fará o conjunto dos fiéis não apenas pagar com as consequências na vida presente³⁷³, mas, também, na vida futura, com a condenação eterna. Há perigos em relação à condenação eterna por ser o sacerdote que ensina como alcançar a bem-aventurança. Ademais, na Lei Divina está contida os preceitos e proibições para o alcance da vida eterna, sendo julgados na segunda volta de Cristo. De acordo com as teses marsilianas, as pessoas que transgredirem tais leis não poderão se desculpar alegando ignorância ou maldade do sacerdote. Ainda por cima, para que não tenha risco de ocorrerem estes erros, a eleição deve ser feita pelo conjunto dos fiéis, pois como afirma Marsílio: “(...) *uma eleição de preferência mais bem feita é aquela efetuada pela totalidade dos fiéis, do que somente por apenas um indivíduo, mesmo que seja um bispo (...)*”³⁷⁴.

O autor paduano admite que os sacerdotes possuem um discernimento mais esclarecido sobre as Sagradas Escrituras que o conjunto dos cidadãos. Disto não pode ser

1928.p.175. O que apresenta uma relação muito forte com a sua teoria do Legislador Humano, que nada mais é do que o conjunto dos cidadãos, em questões políticas, pois o rei é escolhido por ele. A analogia é feita de modo claro, quando temos a substituição do conjunto dos cidadãos pelo conjunto dos fiéis na eclesiologia política, logo, o representante supremo da comunidade dos fiéis deve ser eleito pela totalidade da comunidade cristã.

³⁷² É clara a referência com a possibilidade de exoneração do príncipe apresentada por Marsílio de Pádua. “(...) *cabe ao legislador humano não só designar ou estabelecer o governante, mas ainda fazer representações contra ele e até mesmo destituí-lo do poder*”. **DPI, c.XVIII, §1**.p.190. No mesmo sentido, o autor paduano formula que o Ministro Eclesiástico pode ser destituído do seu cargo eletivo, pelo conjunto dos fiéis.

³⁷³ Marsílio evidencia o fato dos padres seduzirem mulheres casadas e virgens, assim como, o fato de que houve casos em que o Padre escolhido pela cúria romana roubou a Igreja em que ele atuava. **Cf. DPII, c.XVII, §12**. “(...) *é um fato por demais sabido na Dinamarca, que o bispo de Lund espoliou sua igreja e sua diocese de todo o gado necessário para o seu cultivo do campo, em face da necessidade do país, vendendo-o. Depois, tendo amealhado uma soma considerável de dinheiro e abandonado sua igreja, fugiu retornando à sua terra natal*”. **DPII, c.XXIV, §3**.p.539.

³⁷⁴ **DPII, c.XVII, §11**.p.451.

inferido que somente o clero seja capaz de emitir um juízo sobre a eleição da sua classe e que tal juízo seja mais seguro do que o da totalidade dos fiéis, da qual a parte sacerdotal faz parte. Se todos os fiéis estiverem unidos, obterão um julgamento mais justo, mas, precisam estar sempre em consonância com a Lei Divina. Por isso, não deve ser negada a utilidade dos peritos na área, mas sempre tendo em mente que a escolha tem uma relação com quem eles servirão, isto é, todos os fiéis. Neste sentido, o Legislador Humano, aqui considerado como conjunto dos fiéis de uma sociedade cristã, ou o Príncipe, apenas se tiver sido escolhido pelo Legislador Humano, que decide quem vai ser sacerdote.

Logo, é ao legislador ou ao príncipe, por meio da autoridade que ele lhe delegou, que compete ratificar ou rejeitar, mediante um julgamento, conforme o terceiro significado da palavra, os candidatos às ordens sacras. Também é da sua competência nomeá-los, privá-los e proibir-lhes de exercer sua função, pouco importa se for mais ou menos importante, e ainda, se esses ministros eclesiásticos por maldade não quiserem cumprir com seus deveres, obriga-os a fazer isso, de modo que, por causa de sua perversidade, ninguém possa incorrer no perigo de morte eterna, por exemplo, se não for batizado ou não receber um outro sacramento. Mas esse procedimento certamente deve-se aplicar de modo exclusivo às comunidades cristãs já bem organizadas.³⁷⁵

A partir da declaração de que o Legislador Humano elege o sacerdote, Marsílio analisa a questão dos bens que são doados ou recebidos pelos ministros sacerdotais. Para isto, Marsílio de Pádua se utiliza da análise das Escrituras Sagradas. A tese do autor paduano é que os sacerdotes têm a obrigação de viver em estado de pobreza e sem a propriedade dos bens, para que se siga o exemplo de Cristo³⁷⁶. No *Defensor Pacis* são citados textos da Sagrada Escritura que comprovam isto, para que seja lembrado que o estado de pobreza e de desapego pelo mundo convém a todos que exercem o ministério pastoral³⁷⁷. Neste sentido, o ponto principal que Marsílio pretende evidenciar é que, seguindo o exemplo de Cristo, nenhum membro da parte sacerdotal da cidade deveria acumular bens³⁷⁸. Mas, em comparação com a

³⁷⁵ **DPII, c.XVII, §14.**p.454. Marsílio esclarece que em um local pagão – onde o Legislador Humano, que é o conjunto dos cidadãos, não tem hegemonia cristã –, a ordenação para pessoas exercerem funções sacras cristãs deve ser imposta pelo Padre ou Bispo do local. Quando Marsílio fala desse estilo de indicação, ele não está se referindo à cristandade, pois na cristandade o conjunto dos cidadãos é igual ao conjunto dos fiéis.

³⁷⁶ Marsílio de Pádua se utiliza de alguns exemplos bíblicos para fundamentar o estado de pobreza, como: “*Não possuas ouro, nem prata, nem cobre, em vossos cintos*”. [Mateus 10:9](#). “*E quando Jesus ouviu isto, disse-lhe: Ainda te falta uma coisa; vende tudo quanto tens, reparte-o pelos pobres, e terás um tesouro no céu; vem, e segue-me*”. [Lucas 18:22](#).

³⁷⁷ **Cf. STREFLING, 2003, p.180.**

³⁷⁸ Marsílio de Pádua faz uma compara o estilo de vida dos sacerdotes na época de Cristo com os do século XIV. Nesta perspectiva, Marsílio de Pádua afirma que: “*De fato, quase todos os ministros eclesiásticos, bispos e presbíteros, os demais clérigos e, de maneira muito mais ostensiva ainda, os que ocupam os cargos mais importantes da hierarquia, fazem coisas tão contraditórias que absolutamente não parecem acreditar que haverá um julgamento divino no outro mundo. Com efeito, a maior parte dos Pontífices Romanos e seus cardeais, e todos os outros bispos ou presbíteros, estabelecidos como tal para cuidar das almas e distribuir os bens temporais da Igreja aos pobres, e ainda, quase todos os outros ministros, diáconos e clérigos, cada um deles de acordo com sua responsabilidade, se acreditam que no outro mundo haverá um julgamento divino justo, com que ousada, eu*

autoridade secular, é importante deixar claro que, a ela não cabe a pobreza e nem o ensino do perdão, pois suas atividades cobram dela o contrário disto. O príncipe necessita de bens e força, pois precisa governar e usar o poder coercivo quando necessário, coisa que é proibida aos sacerdotes³⁷⁹.

Na segunda parte do *Defensor Pacis*, o autor paduano é enfático em afirmar que o estado de pobreza é a perfeição evangélica. Neste sentido, como todos os Sacerdotes são iguais, eles, igualmente, devem partilhar da característica da pobreza. Quem observa a *mui excelsa pobreza*, seja em comum ou em particular, vive de modo perfeito, caso seja designado como bispo. Sendo assim, Marsílio afirma que o sacerdote ideal é obrigado a se pautar em duas regras: i. deve renunciar à propriedade dos bens temporais para demonstrar sua pobreza; ii. tem que almejar a perfeição na pobreza e fazer isso com o uso perfeito da razão, sem guardar para o futuro³⁸⁰. Com isto posto, o autor paduano esclarece que Cristo teve bens no sentido do uso necessário, mas não possuiu como possessão ou autoridade, seus seguidores deveriam imitá-Lo³⁸¹.

lhes peço, em nome de Deus, que me digam, mediante o furto e a rapina, transferem os bens temporais, que os fiéis devotos tinham ofertado sob a forma de fundações ou legados, com o propósito de sustentar os pregadores do Evangelho e demais indigentes? Com que desfaçatez, insistimos, na medida em que lhes é possível, esses ministros eclesiásticos transferem somas vultosas de dinheiro a quem absolutamente não precisa disso, estando ou não essas pessoas ligadas a eles pelos laços de sangue, ou a terceiros, não importa quem seja, e ao fazer isso indiscutivelmente espoliam os necessitados desses bens?” **DPII, c.XI, §4.p.334.**

³⁷⁹ **Cf. DPII, c.XI, §7-8.**

³⁸⁰ **Cf. STREFLING, 2003.p.184-185.** Sobre o segundo ponto, em que aquele que quer ser perfeito não deve guardar coisa para o futuro, Marsílio se utiliza do exemplo bíblico de Mateus 7:34: “*Não vos preocupeis com o dia de amanhã*”.

³⁸¹ Celina Mendoza é categórica ao afirmar que “*(...) debemos tener en cuenta que las controversias sobre la pobreza voluntaria de los ss. XIII y XIV produjeron un material teórico eclesiástico que si bien se refiere em lo esencial a los frailes decididos a aplicar a su comunidade los consejos evangélicos (...) de hecho tuvi influenci en el tratamiento ético y jurídico de algunas cuestiones*”. MENDOZA, Celina A. Lértora. La cuestion de la usura em el contexto de la pobreza voluntaria. In: DE BONI, Luis Alberto. **Idade Média: ética e política**. 2ª.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.p.375-376. Ou seja, a questão da pobreza voluntária não é apenas um tema debatido por Marsílio de Pádua, mas foi considerado por uma tradição precedente, os franciscanos, a qual Marsílio não pertenceu, apesar de ter absorvido muito dela. Ademais, os autores que examinaram tal tema, tinham como escopo questões éticas e políticas. Dois grandes pensadores de tradição franciscana, João Duns Scotus e Guilherme de Ockham, perceberam que os debates da propriedade dos bens estavam intrinsecamente ligados à questão do poder, principalmente, ao tocar na questão sobre domínio de algo, que cria relação de servidão. O domínio que cria servidão é a autoridade política, veementemente proibida por Cristo, segundo os autores franciscanos. **Cf. DE BONI, 2003.p.203-204.** Marsílio de Pádua centraliza a questão na *plenitudo potestatis papae*, pois sua base argumentativa é que os sacerdotes devem estar no estado mais perfeito, que é o da *mui excelsa pobreza*, assim, os perfeitos não devem possuir bens. Para o autor paduano, os sacerdotes podem até se tornar proprietários de algo, mas perderá sua perfeição. Segundo De Boni (**cf. Op.cit.,p.254**), Marsílio vai além das propostas dos franciscanos, pois impõe a mais excelsa pobreza a todos os eclesiásticos, enquanto os franciscanos não viam a relação entre pobreza absoluta e perfeição clerical, apesar de já apontarem a necessidade de uma transformação nas relações de poder eclesiástica. “*Francisco de Assis, reunindo um grupo para viver em pobreza, pensava apenas em seguir o Evangelho. Dante, Ockham e Marsílio, como foi dito, os três maiores pensadores políticos daquela conturbada época, tal como o papa João XXII, perceberam muito bem que tornar a pobreza um projeto de vida equivalia a uma revolução nas relações de poder da sociedade de seu tempo*”. **Op.cit.**

Se alguém nos perguntasse então quem é capaz de ser tão perfeito a ponto de não querer possuir, a cada vez, uma quantidade tal de bens temporais suficiente apenas para satisfazer sua necessidade presente ou no futuro imediato, quase presente, lhe responderíamos: Cristo e os demais que o desejassem – embora tenha havido pouca gente assim – porque este caminho é árduo e estreito e muito poucos são os que o escolhem, segundo está escrito no *Evangelho de Mateus*, capítulo VII [14].³⁸²

Marsílio iguala o ministério sacerdotal à perfeição, visto que, todos os sacerdotes são iguais, eles vivem no estado de perfeição, ou seja, na “*mais excelsa pobreza*”. Uma questão que se evidencia, a partir da relação com a pobreza absoluta de todos os sacerdotes, é o que ocorre com os bens oferecidos ao corpo eclesial da sociedade. Primeiramente devemos nomear estes bens de “bens eclesiásticos”; em segundo lugar, é necessária a compreensão de que eles são bens temporais. Marsílio afirma que estes bens são destinados ao Legislador Humano para a subsistência dos ministros do Evangelho e pessoas carentes. O Legislador Humano terá toda autoridade possível para se utilizar destes bens de modo mais justo. Os bens só podem ser utilizados por um grupo particular se for uma tarefa dada por intermédio do Legislador Humano, que poderá revogar quando achar necessário. O Legislador também pode vender ou alienar os bens, desde que seja movido por uma causa razoável³⁸³. Ademais, para o benefício do todo – que deve ser sempre maior do que qualquer parte da cidade – os bens eclesiásticos têm que ser taxados, para que possa ser feita qualquer reparação na cidade³⁸⁴.

Diante do que foi exposto, podemos perceber que, para Marsílio de Pádua, todos os sacerdotes são iguais, na perspectiva essencial. Ademais, fica evidente que essa igualdade não permite uma preeminência de um sacerdote sobre outro, pois um não tem autoridade para instituir outro. A instituição dos sacerdotes é feita mediante escolha do conjunto de fiéis da comunidade – Legislador Humano Cristão – e, por conseguinte, sendo escolhido por uma instância humana e não divina. O sacerdote é uma parte da comunidade e, como toda parte da comunidade, deve estar sob o domínio do Legislador Humano, tendo seu cargo instituído por ele. Como é descrito na Bíblia, o cargo sacerdotal cristão não pode exercer domínio sobre ninguém, pois apenas aconselha, assim como, não pode ter domínio sobre bens, pois precisa observar a “mui excelsa pobreza” designada por Cristo. Logo, não há como um membro do

³⁸² **DPII, c.XII, §39**,p.379.

³⁸³ **Cf. DPII, c.XVII, §16.**

³⁸⁴ “Ademais, não há motivos para esconder, em vista do que já expusemos, que o legislador humano ou o príncipe, mediante a delegação de competência que lhe foi concedida, licitamente pode, segundo as Leis Divinas e humanas, estabelecer taxas e impostos sobre os bens eclesiásticos, especialmente sobre as rendas provenientes dos bens imóveis que designamos por benefícios – caso o que sobrar seja suficiente para o sustento dos ministros do Evangelho – e os destinar à defesa da pátria ou ao resgate daqueles que foram aprisionados ao serviço da fé, ou ainda para cobrir as despesas públicas e para outros fins razoáveis, de acordo com a determinação do legislador cristão”. **DPII, c.XVII, §18**,p.458.

ministério sacerdotal exercer uma *plenitudo potestatis*, pois é impossibilitado pela própria essência do cargo. O que buscaremos compreender agora é a teoria popular que Marsílio de Pádua elabora, no século XIV, para o combate dessa pretensão de plenitude do poder papal, que assolava a época do autor paduano.

4.2. A teoria popular da Igreja em Marsílio de Pádua.

O objetivo, nesta parte do trabalho, é evidenciar uma teoria popular da Igreja pautada na laicidade. Assim, serão estabelecidas características laicas à sociedade cristã. Esta cristandade, segundo Marsílio de Pádua, tem a possibilidade de ser completamente laica, mesmo tendo como fundamento moral os preceitos do cristianismo. Porém, para que isso seja compreendido, são importantes algumas definições introdutórias. A principal, apontada pelo autor paduano, é que não se crê como verdade irrefutável outros textos além dos canônicos, seja nos seus significados literais ou nas interpretações feitas, de modo que estas devam ser oficiais. As interpretações dos textos canônicos são de extrema importância para uma sociedade cristã, pois tem as Escrituras Sagradas como princípio moral da salvação extraterrena. Tendo em vista a veracidade das Escrituras, para que se obtenha clareza no que é necessário fazer neste mundo para alcançar o outro mundo, deve ser questionado: quem tem autoridade para interpretar as Escrituras Sagradas e fazer desta interpretação um cânon?

4.2.1. Conciliarismo marsiliano: a autoridade popular e a interpretação da Escritura Sagrada

Respondendo diretamente à questão de quem deve interpretar as Sagradas Escrituras, Marsílio é categórico: o Concílio Geral é responsável por isso. Para o autor paduano, o Concílio Geral é a reunião que representa o conjunto dos fiéis. A interpretação das Sagradas Escrituras pelo Concílio Geral ocorre, principalmente, se o erro de interpretação causar a condenação eterna³⁸⁵. Outras questões surgem diante da revelação de que o Concílio Geral é quem deve interpretar as Sagradas Escrituras, o objetivo é que duas das questões sejam respondidas. A primeira delas é basilar: o que significa o Concílio Geral para Marsílio de Pádua³⁸⁶? A segunda é uma consequência direta da primeira: por que a convocação do Concílio

³⁸⁵ “(...) não somos obrigados a crer como verdade irrefutável, ou aceitar como algo imprescindível à salvação eterna, outros textos além daqueles designados por canônicos, ou em suas consequências necessárias, ou nas interpretações ou definições sobre os significados ambíguos das passagens da Escritura Sagrada feitas pelo Concílio Geral dos fiéis ou católicos, particularmente no tocante às questões em que um erro levaria à condenação eterna, como é o caso dos artigos da fé cristã”. **DPII, c.XIX, §1, p.469.**

³⁸⁶ Os Concílios Gerais foram ferramentas utilizadas pelo rei para contrariar o papa. Os Concílios reuniam todos os religiosos para atestar as atitudes do Sumo Pontífice. Antes do século XIV, não havia uma teoria conciliarista, tal qual a elaboração marsiliana. Já no século XIV, os debates sobre os Concílios eram acirrados e dois grupos debatiam sobre a sua necessidade: i. os papistas, que eram totalmente a favor da centralidade do poder no papa e negava a importância dos Concílios, visto que toda interpretação correta viria apenas do papa e; ii. os conciliaristas, que tinham uma perspectiva diferente, na qual o poder deveria ser centrado no Concílio Geral e não no papa. Mas

Geral é obrigatória e, de acordo com o *Defensor Pacis*, quem tem a obrigação de fazer isso? A resposta destas questões sobre o Concílio Geral evidencia o caráter popular do poder eclesiológico.

Para Marsílio de Pádua, há a necessidade da manutenção da doutrina do ensinamento da verdade, contida na Escritura Sagrada. Na sociedade cristã, os dados da Escritura Sagrada são encarados como assazes e evidentes por si mesmos. Havendo necessidade, uma interpretação correta desta Escritura só pode ser dada a partir do que é canônico, assim, caso haja dúvidas em alguma passagem simples, possível esclarecer em outros textos Canônicos oficiais. Estes, por sua vez, só tem validade mediante deliberação do Concílio. Visto que há uma crença comum nas interpretações bíblicas, é necessário acreditar que o Espírito Santo revelou as interpretações deliberadas do Concílio Geral. A participação divina nas exegeses textuais é clara na Bíblia, por conseguinte, devem ser tidas como dados evidentes para todos os cristãos³⁸⁷. Logo, há uma substituição dos Apóstolos.

Ora, como a congregação dos fiéis ou o Concílio representa verdadeiramente por sucessão, nos dias atuais, a congregação dos Apóstolos, dos anciões e do conjunto dos fiéis, é verdade, e bem mais seguro, que, nas definições acerca dos significados duvidosos de passagens da Escritura, especialmente daquelas em que o erro levaria ao risco da condenação eterna, a graça do Espírito Santo, guia e reveladora, está presente durante as deliberações do Concílio Geral.³⁸⁸

Para Marsílio, essa relação com a Sagrada Escritura e o Espírito Santo é uma questão lógica, pois, qual seria o motivo de Cristo dar uma lei de salvação eterna caso não houvesse um modo de garantir que ela fosse interpretada corretamente? Se não houvesse um

ambas as correntes eram herdeiras de uma tradição que se desenvolveu na Idade Média, as tradições hierocráticas, aristotélicas e tomistas. No começo do século XIV a teoria conciliarista toma força, como afirma Culetton: “*Entre os conciliaristas do começo do século 14, encontramos João de Paris e Marsílio de Pádua, que, inspirados na recepção da Política de Aristóteles, defendiam a superioridade do concílio sobre o papa, e Guilherme de Ockham, que aspirava à separação entre os poderes temporal e espiritual, defendia a ideia de Igreja como congregação de fiéis, negava ao papa a exclusividade de competência para interpretar o texto bíblico, criticava a centralização exacerbada do governo eclesiástico nas mãos do Romano Pontífice e a sacralização excessiva do âmbito sócio-político*”. CULLETON, Alfredo. A filosofia política de João Gerson e o debate sobre a autonomia e os limites dos poderes. **In: Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS**. Porto Alegre, v.59, n.3, 2014, p.469-488.p.471. Ademais, estas teorias conciliaristas iniciais do século XIV irão influenciar o movimento conciliarista, que será determinante para a autonomia e limites dos poderes no final do século XIV. Exemplos disso são Pedro d’Ailly (1350-1420 d.C) e João Gerson (1363-1429 d.C). A importância histórica da teoria conciliarista é tão grande que será chamada de “Grande Cisma da Cristandade”. **Cf. TÔRRES, Moisés Romanazzi**. O pensamento de Marsílio de Pádua e o pensamento político e eclesiológico tardo-medieval. **In: Outros Tempos**, v.3, p.98-111.p.109.

³⁸⁷ **Cf. DPII, c.XIX, §2**. As passagens bíblicas que comprovam a participação divina nas interpretações das escrituras estão em Mateus 28:20 na afirmação de Jesus: “(...) eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos”. Nesta passagem de Mateus, há uma clara referência ao fato de que Jesus não deixou a humanidade desamparada nas questões sagradas, pois ele sempre estará no meio da humanidade guiando, até o fim dos tempos. Outra passagem, citada pelo autor paduano, está em Atos 15:28, neste livro, é afirmado sobre os encargos que “*pareceu bem ao Espírito Santo e a nós*”, ou seja, a decisão não foi apenas dos Apóstolos, mas também do Espírito Santo que os guiava.

³⁸⁸ **DPII, c.XIX, §2.p.470**.

modo de unificar as interpretações da Lei do Evangelho, um grande número de fiéis cairia em erro, causando a condenação eterna. O Concílio Geral é o conjunto dos fiéis reunidos em assembleia e guiados pelo Espírito Santo. Esta definição marsiliana de Concílio torna esta reunião a instância máxima das deliberações acerca de sentidos duvidosos da Escritura Sagrada, que podem levar à condenação eterna, criando leis a serem obedecidas obrigatoriamente pelos fiéis para a salvação eterna. Segundo o autor paduano, estas regras, que são acertadas durante o Concílio, são promulgadas pelo membro do corpo sacerdotal eleito pelo Legislador Humano. Assim, as reuniões conciliares além de serem completamente voltadas para a questão religiosa, também tem uma função de paz social, pois cria a unidade da fé a partir da deliberação popular³⁸⁹.

De acordo com os preceitos de Marsílio de Pádua, o Cânon é elaborado pela decisão conciliar e consiste em uma regra e medida para as ações visando o outro mundo. As regras e medidas canônicas são corretas se seguirem os preceitos para a sua elaboração³⁹⁰ conciliar. Mesmo o Concílio sendo caracteristicamente assembleário, também é recorrente as considerações de especialistas, que, mediante o testemunho geral dos fiéis ou da Igreja Católica, percebe que algo nas Escrituras Sagradas é uma Lei Divina, sendo dada ou promulgada por Cristo. Para Marsílio, é central compreender que, se toda Igreja enunciar algo contrário ao Evangelho, ela estará errada, pois uma instituição formada por humanos não pode ser superior à revelação divina. Assim, é central, em matéria de fé, que a Igreja deva acreditar mais no Espírito Santo do que em uma pessoa ou grupo de pessoas do clero que são passíveis de erro e manipulados pela ambição³⁹¹. Esta questão era importante para Marsílio de Pádua, pois a Igreja Católica, no século XIV, fazia imposição de regras.

³⁸⁹ “O Concílio tem o objetivo de garantir uma interpretação correta e literal da Sagrada Escritura, pois só esta garante a salvação. Qualquer outra espécie de interpretação alegórica ou pessoal é falha, uma vez que foi elaborada pela razão humana. O Concílio tem a finalidade principal de proporcionar aos fiéis uma interpretação correta do texto bíblico, para também garantir unidade de crença, fator indispensável à concórdia e à paz sociais”. STREFLING, 2002.p.232.

³⁹⁰ Em relação aos demais textos produzidos por qualquer indivíduo, ninguém é obrigado a acreditar como verdade insofismável e não deve ser declarado como verdadeiro, por serem elaborações humanas com possibilidade de erro. Isto não ocorre com as Escrituras Canônicas, por não resultarem da invenção humana, mas são escritas por intermédio de inspiração divina imediata, que não pode errar e nem quer enganar ninguém. Neste sentido, Marsílio deixa claro que os autores que prevalecem em soberania e santidade não podem pensar que estão dizendo a verdade, simplesmente por serem sábios e santos. Marsílio afirma que o próprio Santo Agostinho evidencia a diferença clara entre as Escrituras Sagradas e seus escritos, o próprio Santo não tem a presunção de considerar sua produção literária como canônica. O autor paduano diferencia dar crédito à asserção de alguém e acreditar que seja expressão da verdade que deve ser cumprida ou ignorada. **Cf. DPH, c.XIX, §4-8.**

³⁹¹ O Concílio foi o modo que Marsílio encontrou de contrariar a hierocracia papal, pois convoca os fiéis a participar da fé. **Cf. SILVA, 2013.p.92**

Os diversos pontos de vista ocasionam o aparecimento de erros, seitas e provocam a ocorrência de cismas³⁹², assim, os variados pontos de vistas devem ser comprovados como falsos em relação à Escritura Sagrada. Para Marsílio, a principal autoridade competente para interpretar o Texto Sagrado é apenas o Concílio Geral, qualquer interpretação diferente da conciliar deve ser considerada cismática³⁹³. O modo utilizado para que haja a reunião do Concílio Geral é que todas as províncias ou comunidades relevantes do mundo precisam escolher fiéis, primeiro entre o clero e depois entre leigos idôneos – indivíduos que mais tenham dado prova de boa conduta e que sejam sábios nos conhecimentos sobre a Lei Divina. Estas pessoas, na condição de juízes, se reúnem em determinado local e resolvem as questões que parecem ser ambíguas, úteis ou necessárias em relação à Lei Divina e Liturgia, visando promover a paz e a tranquilidade entre os fiéis³⁹⁴.

Segundo Marsílio de Pádua, os Legisladores Humanos, nas sociedades cristãs, tinham algumas obrigações claras em relação aos Concílios. A primeira é escolher as pessoas aptas a participar do Concílio Geral, fornecendo a elas os recursos materiais para tal. Em segundo lugar, em nome da utilidade pública, constranger os padres e leigos caso se recusem a participar dos conflitos a participarem, por serem qualificados para desempenhar a referida tarefa e terem sido escolhidos para tanto³⁹⁵. Segundo Marsílio, todas as questões de quem deve ou não participar do Concílio é dado pelo consenso da universalidade dos fiéis, que é o Legislador Humano nas sociedades cristãs. Logo, é uma decisão popular de quem decidirá sobre as questões organizacionais, litúrgicas e de ambiguidade da Sagrada Escritura³⁹⁶. Logo, é

³⁹² O exemplo de cisma citado por Marsílio de Pádua é o afirmado por Ario de Alexandria, que afirmava a filiação entre Cristo e Deus, no sentido que o primeiro era tido como uma simples criatura, sendo inferior ao Deus pai. De acordo com as considerações marsilianas, um grande número de cristãos foi seduzido pelo arianismo e não teriam se afastado dele se não fosse denominado como falso de acordo com o verdadeiro significado da Escritura. **Cf. DPII, c.XX §1.**

³⁹³ Até o presente momento, a lógica marsiliana da eclesiologia percorreu o seguinte caminho: há uma instituição direta da Igreja feita por Cristo, que é a causa eficiente primária da Igreja; em seguida, é apresentada uma causa eficiente secundária que tem a hegemonia da decisão da Igreja em relação às contradições que podem surgir dentro da igreja, em relação a interpretação das Escrituras Sagradas, já que Cristo não está fisicamente para poder organizar a Igreja. Esta causa secundária é o Concílio Geral dos fiéis, que, de forma popular, decide o modo de ação da Igreja. Como afirma Lucas Duarte Silva: “*Tem-se, portanto, a instituição direta da Igreja por Cristo, causa eficiente primeira e imediata. Contudo, é oportuno se questionar: (i); se há uma causa eficiente secundária e (ii) qual é a sua forma. Ora, será justamente estabelecendo o Concílio Geral dos fiéis como a autoridade mediata no tocante aos assuntos da fé que transparecerá a forma de organização e disposição Igreja*”. SILVA, 2013.p.89.

³⁹⁴ **Cf. DPII, c.XX, §3.**

³⁹⁵ **Cf. DPII, c.XX, §4.**

³⁹⁶ Para Gregório Piaia, estudioso de Marsílio de Pádua, a teoria do consenso marsiliana vai influenciar conciliaristas posteriores a ele, tais como Francesco Zabarella. Nas palavras de Piaia “*D'altronde l'esigenza di fondare il principio del consensus anche sul piano filosofico-politico, sia pure nella forma ristretta di un inserto o enclave, trova significative corrispondenze in altri scrittori conciliaristi di formazione canonistica, quasi si mirasse a legittimare anche filosoficamente una linea dottrinale ch'era stata elaborata da una corporazione (i doctores decretorum) diversa e concorrenziale rispetto a quella dei magistri artium. E' il caso di Francesco*

importante ter um discernimento e preocupação mais frequente em relação à lei que deve ser observada e a interpretação doutrinal que se deve acreditar, bem como o que pode ser útil e prejudicial a todos os fiéis neste mundo e no outro.

Marsílio utiliza a teoria conciliarista como uma espécie de defesa contra a *plenitudo potestatis papae* em relação às questões que podem levar à condenação eterna. Não é o Bispo de Roma que escolhe o colégio conciliar de decisões, mas a totalidade dos fiéis. Isto ocorre, pois se caso este Bispo caísse em heresia, toda reunião conciliar estaria em perigo, seriam convocados apenas os afeiçoados ao papa. Logo, há a necessidade da convocação do Concílio Geral de acordo com os trâmites do Legislador Humano. Neste sentido, o autor paduano afirma: “(...) desde que as definições relativas à Escritura tenham sido feitas por um Concílio geral devidamente convocado, reunido, realizado e concluído, de acordo com a maneira requisitada para tanto (...) tais definições se revestem duma verdade imutável e infalível(...)”³⁹⁷.

Segundo o autor paduano, qualquer documento que passasse pelo procedimento correto de análise seria canônico. A dúvida que poderia ser posta nos preceitos conciliaristas é a questão de os leigos participarem do processo de interpretação bíblica e elaboração do cânon. Marsílio afirma que o povo leigo, mas instruídos na Lei Divina, por questões históricas, tem mais mérito do que os sacerdotes. Esta afirmação polêmica ocorre, pois, no século XIV, a corrupção grassava o meio eclesiástico. Poucos bispos e presbíteros eram versados nas Escrituras e sua maioria era despreparada³⁹⁸. Assim, os bispos devem se reunir em um Concílio Geral em conjunto com os leigos, visto que os membros da casta sacerdotal não conseguem sozinhos deliberar sobre as questões bíblicas, não são capazes de, por si só, decidirem entre o

Zabarella, che nel De schismate si rifà genericamente ai philosophi, e poi ad Aristotele, per riaffermare il principio aristotélico-marsiliano della pars valentior quale corrispettivo 'laico' della cnonistica pars potior o pars idoneior. Sulla scia dello Zabarella si pongono canonisti come Andrea di Escobar e Niccolò Tedeschi, nei quali ritroviamo la formula valentior pars, mentre Giovanni di Segovia si mostra assai vicino a Marsilio nell'applicare sai al governo ecclesiastico sai al governo secolare (...)”. PIAIA, Gregório. Marsilio da Padova e Niccolo Cusano: un rapporto ambíguo? **In:** STEIN, 2007.p.241. Ademais, Marsílio de Pádua credita ao consenso da comunidade dos fiéis as questões de liturgia, mas isto não é apenas de interesse dos clérigos e sim da totalidade da comunidade. “Com efeito, foi desta maneira que os Apóstolos e os presbíteros procederam no que respeita às questões ambíguas suscitadas pelo texto do Evangelho, conforme é evidente de acordo com o que narra o capítulo XV dos Atos, e como o mostramos ao longo de todo o capítulo XVI desta parte. Ora, o problema da circuncisão não foi proposto ou por São Pedro ou só por um outro apóstolo, mas todos ele com os anciãos ou pessoas mais sábias na Lei Divina se reuniram para resolverem aquele assunto importante”. **DPII, c.XX, §5.p.481**. Em seguida, Marsílio ainda afirma que o Concílio foi do interesse de leigos cristãos importantes, como Imperatrizes e Imperadores cristãos e seus oficiais (**cf.Idem**).

³⁹⁷ **DPII, c.XX, §8.p.484**.

³⁹⁸ De acordo com Marsílio de Pádua, os sacerdotes, enquanto organização, não tinham o critério do conhecimento da Escritura para assumir um cargo eclesiástico. Neste sentido, “(...) os ambiciosos, os cúpidos e os advogados querem obter os bens temporais dos benefícios vinculados aos cargos e os conseguem mediante a subserviência, a compra, a súplica ou ainda através da pressão temporal”. **DPII, cXX, §13.p.486**.

verdadeiro e o falso nas passagens controvertidas da Escritura. Marsílio afirma que os leigos podem conhecer mais do que os sacerdotes, em relação às Escrituras, visto a corrupção do meio sacerdotal e a falta de preparo, ademais o interesse nas Sagradas Escrituras era grande, entre os não ordenados sacerdotes. Por isto, estes leigos que estudam a Bíblia têm a obrigação de decidirem por causa do conhecimento que possuem. Estes leigos, versados na Escritura, precisam ser escolhidos pelo Legislador Humano³⁹⁹.

Para que a questão do Concílio Geral seja finalizada é importante responder três questões centrais sobre o Concílio Geral e a interpretação da Escritura Sagrada. As perguntas podem ser formuladas do seguinte modo: i. por que é o Legislador Humano que tem esta autoridade de convocar o Concílio? ii. é possível solucionar definitivamente questões acerca da Sagrada Escritura? iii. o que garante que o conjunto de cristãos fiéis não podem, conjuntamente, errar, se corromper, ser guiado por interesses particulares? Para a conclusão do presente tópico é fulcral que estas três perguntas sejam respondidas, para que seja compreendido qual a autoridade suprema das decisões em uma comunidade cristã. As autoridades são formadas por poder humano secular e não de modo divino, mesmo que se trate de questões da Igreja Católica. Marsílio demonstra uma soberania popular no âmbito civil e eclesiológico na sua filosofia política⁴⁰⁰.

Para demonstrar as questões de autoridade política, Marsílio de Pádua cita o prefácio do Concílio de Nicéia. Neste prefácio, é demonstrado que foi por ordem de Constantino que o Concílio foi chamado para debater os assuntos de questões da ortodoxia da Igreja Católica⁴⁰¹. E esta perspectiva de convocação do Concílio por responsabilidade das autoridades humanas é reforçada, pela história, pois o autor paduano cita vários outros Concílios em que isto ocorreu⁴⁰². Diante das evidências históricas, fica claro que a autoridade de chamar o

³⁹⁹ Cf. **DPII, c.XX, §14.**

⁴⁰⁰ Basicamente, a tese de Strefling é que Marsílio de Pádua propõe um desmantelamento da Eclesiologia da Igreja Católica, através da concepção de soberania popular do poder de decisão. Essa soberania torna a comunidade política cristã em laica.

⁴⁰¹ “*Lá naquele lugar, Constantino ordenou que Ario comparecesse diante dos 318 bispos presentes, e que estes julgassem suas proposições (...). Assim, foi por ordem do Imperador Constantino que se reuniram os bispos e sacerdotes participantes daquele Concílio*”. **DPII, c.XXI, §2.**p.489

⁴⁰² Além do Concílio de Nicéia, outros Concílios chamados pelos imperadores foram: Concílio dos 630 bispos, Concílio de Toledo, Concílio de Braga e Concílio de Éfeso. **Cf. DPII, c.XXI, §2.** Marsílio faz um trabalho de análise da história, dando a ela uma grande importância. A primeira importância dada a história é a de que ela é reveladora de causas. A segunda importância é que mostrava que ela era referente às ações humanas e não ao providencialismo divino, neste sentido, a análise dos Concílios deve ser feita se pautando nas questões humanas. “*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 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*

Concílio não é da competência do Bispo de Roma, pois, caso ele cometesse algum crime, isso o impediria de que ele convocasse o Concílio para se julgar, o que seria de grande prejuízo aos fiéis.

A inadimplência com a convocação conciliar não ocorre com o Legislador Humano que é a totalidade dos fiéis, pois estes não se deixariam de fazer algo para seu próprio benefício. O povo, em si, nunca se prejudicaria e sabendo que o Concílio decide sobre seu destino pela eternidade, jamais deixaria de convocá-lo. Ademais, deve confiar mais no Concílio, que tem uma garantia divina, que no Bispo de Roma, que é uma figura puramente administrativa dentro da eclesiologia. É por isto que o Legislador Humano que tem a autoridade de convocar o Concílio Geral, pela garantia de que, de fato, irão convocar quando necessário, pois decidirão sobre as questões da vida após a morte de todos.

Queremos inicialmente persuadir o leitor de que cabe ao legislador humano cristão, acima do qual não há nenhuma outra autoridade, a competência para promulgar leis coercivas, dispondo que indiferentemente todas as pessoas, sacerdotes ou leigos, observem as decisões ou decretos o Concílio Geral, e seus julgamentos, conforme o primeiro sentido dessa palavra e outras disposições, e ainda infligir neste mundo um castigo pessoal e concreto aos seus infratores (...).⁴⁰³

De acordo com Marsílio, compete ao Legislador Humano não apenas sancionar decretos coercivos sobre a observância das decisões do Concílio, mas também estabelecer a forma e o modo de proceder à sucessão na Sé Apostólica ou eleição do Pontífice Romano⁴⁰⁴. A instituição sacerdotal compete apenas à totalidade dos fiéis. Estes que elegem os bispos e demais ministros eclesiásticos responsáveis pelo cuidado dos fiéis. Sendo assim, os padres e clérigos necessitariam da aprovação do próprio Legislador Humano Cristão para a expedição de decretos, mas os ministros eclesiásticos não têm capacidade para tal processo. Marsílio afirma que historicamente ocorreu esta perspectiva de subserviência dos bispos aos

suas ações, a marca da Providência divina, ou seja, o processo histórico é concebido como puramente humano". GARCIA, Talita Cristina. O uso da história na obra política de Marsílio de Pádua. **In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011.p.9.

⁴⁰³ **DPII, c.XXI, §4**.p.490.

⁴⁰⁴ Marsílio de Pádua estabelece um pressuposto revolucionário com a eleição papal, pois desde o decreto *In domine nomini*, promulgado por Nicolau II em 1059, a eleição papal passou a ser atribuição específica do colégio cardinalício. “*Na verdade, o Pensador Patavino diz que o legislador humano cristão ou o príncipe ou o imperador tem o direito de estabelecer o modo de se eleger o papa, a fim de evitar que pessoas indignas, em razão de seu comportamento moral ou suspeita de heresia, venham a ocupar o sôlio petrino (...)*”. SOUZA, José Antônio de C.R.de. A preeminência do poder temporal sobre o espiritual n o Defensor da Paz de Marsílio de Pádua. **In: Theologica**, n. 43, p. 421-448, 2008. p.439-440. Esta perspectiva da eleição tem precedentes históricos, pois Marsílio de Pádua demonstra, mediante exemplos, que João XXII tinha um comportamento indigno, face o cargo que exercia.

Legisladores Humanos, ou imperadores por intermédio, e nunca houve reclamações e protestos mediante isso⁴⁰⁵, por vezes até suplicaram para aplicar tais decretos.

Marsílio de Pádua relaciona as questões do Concílio com a vontade, o Espírito Santo compõe a própria reunião conciliar. É necessário que as pessoas muito Santas se reúnam e, deste modo, agradem a Deus e este é o objetivo da religião católica e da verdadeira fé. O que é agradável a Deus deve ser fortalecido. Agradar a Deus é possível se as proposições formuladas por Ele na Escritura Sagrada forem obedecidas. Para atingir este objetivo, Deus, através do Concílio, dá o poder de resolver as dúvidas sobre as questões, principalmente se aparece algum cisma na Igreja. Para o autor paduano, o Concílio não resolve as questões acerca da Sagrada Escritura de modo definitivo, mas o faz de acordo com o momento em que a história demonstra uma causa para a convocação. Apesar de ele não ser um critério de verdade definitivo e atemporal, pois as questões mudam com o tempo, o Concílio sempre é verdadeiro nas decisões que toma, pois, além de utilizar o critério formal da reunião de todos os fiéis, ele é acompanhado pelo Espírito Santo. Por isso, soluciona definitivamente as questões controvertidas de uma época, mas não serve para todas as épocas, visto que a história vai revelando outros problemas, que não são da Escritura Sagrada, mas da humanidade.

Por fim, o que garante a incorruptibilidade dos fiéis em Concílio, garantindo a boa interpretação é a promessa feita por Cristo em Mateus 28:20 que afirma “(...) *eis que eu estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos*”. Por conseguinte, Cristo deu a certeza de que estaria com a comunidade cristão até a sua volta, logo, deu ao poder de decisão desta comunidade uma força de verdade. O Concílio é uma instância abençoada, mas caso o conjunto dos fiéis julgassem, acerca das questões da fé, de modo isolado, certamente cairiam em erro e o julgamento feito pelo corpo eclesiástico seria mais efetivo. Mas, visto que, Cristo, com o Espírito Santo, está nas reuniões conciliares, não há motivos para duvidar das suas promulgações. Marsílio de Pádua enfatiza que, se tudo for feito do modo prescrito, convocando os leigos conhecedores da Escritura Sagrada e o corpo eclesiástico, não haverá erros de interpretação.

⁴⁰⁵ “Além disso, podemos comprovar nossa tese em apreço, pela epístola intitulada: ‘Em agradecimento a Marcião Augusto, porque graças à sua habilidade, a paz foi restabelecida no interior da Igreja, através do Concílio de Calcedônia’, cujo início é o seguinte: ‘Alegro-me muito com todas as cartas enviadas por Vossa Clemência’. É nesta carta, bem próximo do final, que podemos ler o que o mencionado Papa Leão disse: ‘Uma vez que é absolutamente preciso obedecer à Vossa Piedade e à Vossa mui religiosa vontade, é de bom grado que oponho minha sentença às constituições sinodais que me foram encaminhadas, no que tange à condenação dos hereges, a fim de que todos os padres e todas as igrejas tome conhecimento de que Vossa Clemência se digna a sancioná-las através dum decreto’. **DPII, c.XXI, §6.p.493-494.**

Para Marsílio, ninguém agindo de modo individual pode estabelecer algo relativo à liturgia cristã, não importa sua condição ou dignidade. Caso esse indivíduo obrigue os fiéis a observar decretos e leis criados por ele, estará sob pena de punição neste mundo e no outro. As leis e decretos relacionados ao cristianismo só podem ser imediatamente determinados pelo Concílio Geral ou por autorização proveniente dele – por decreto sancionado ou pelo príncipe. O autor paduano deixa claro que nada pode ser realizado em relação às ações humanas se não for aprovado pelo Concílio. Nesta perspectiva, é proibido um indivíduo, independente da sua dignidade, estabelecer jejuns, consumo e abstinência de carne, canonizações e cultos aos santos, proibições ou dispensas de trabalhos manuais ou de outras espécies, não importam quais sejam, além de estabelecimento de sanções eclesiásticas, do mesmo modo que interdito, excomunhão ou aplicação de outro castigo análogo, maior ou menor, e muito menos constranger alguém impondo um castigo pessoal e concreto⁴⁰⁶.

De tudo que é exposto por Marsílio, sobre as questões conciliares, pode ser inferido que compete apenas ao Concílio excomungar um príncipe ou proibir que uma província realize culto divino. Caso a Cúria Romana quiser realizar estas ações estará agindo por ignorância ou maldade, tais atos causarão enorme prejuízo à paz e tranquilidade dos fiéis, acarretando danos ao governante secular em nome do interesse individual dos bispos. Consequentemente, os ordenamentos ou decisões concernentes à fé ou interpretações da Lei Evangélica, ritual ou culto divino e demais medidas tomadas, direta e indiretamente, estabelecidas pelo Concílio Geral não podem ser mudadas, ampliadas, reduzidas ou revogadas. Também, a escritura não pode receber uma interpretação diversa daquela estabelecida pelo Concílio. Caso seja absolutamente necessário revogar o que foi estabelecido pela reunião conciliar, outro Concílio deve ser chamado para resolver a questão da revogação. Marsílio é enfático ao afirmar que isto só pode ser tarefa do Concílio, ninguém pode fazer isso por meio da sua própria consciência.

Ademais, pode-se também razoavelmente comprovar, através da autoridade da Escritura e de sólidos argumentos, que não compete a nenhum bispo ou pessoa ou a um grupo particular a autoridade – sem a permissão do mencionado Concílio Geral ou do legislador humano cristão – para estabelecer ou nomear pessoas para exercer todos os cargos eclesiásticos do mundo, nem para distribuir em proveito dos referidos cargos todos os bens temporais eclesiásticos, designados por benefícios, nem conferir a ninguém, não importa quem seja, a licença para ensinar, bem como o notariado e

⁴⁰⁶ Cf. **DPII, c.XXI, §8**. Para Marsílio de Pádua, condenar coercitivamente os seres humanos em questões de fé não ajuda em nada na salvação do homem ou da mulher, mas atrapalha. Neste sentido, todas as atribuições de castigos, penas e jejuns feitos de modo coercivo, fazem com que o homem e mulher obedeça por medo e não por fé. “(...) o padre, mesmo que pudesse, não deve empunhar uma arma nem usar do poder coercivo contra alguém, ou ordenar ou exortar que ela tenha de ser empunhada, máxime contra os cristãos, mas hoje o mundo inteiro pode ver que alguns padres andam por um caminho diferente, se opondo às Escrituras Sagradas e aos ensinamentos dos santos”. **DPII, c.IX, §6**.p.310.

demais ofícios públicos ou civis, a menos que isto tenha sido decidido por meio da citada autoridade do Concílio Geral.⁴⁰⁷

Marsílio afirma que se o Bispo de Roma desempenhar qualquer uma destas tarefas, as comunidades políticas, sejam pequenas ou grandes, estariam ameaçadas pela heresia e destruição. É por tais ações da Cúria Romana, sobre as questões de fé, que o rebanho inteiro corre o risco de cair em condenação eterna, se distanciando da sã doutrina, principalmente se o pontífice, dominado pela heresia pela sua ignorância ou maldade, tivesse poder para interpretar a Lei Divina. Ademais, o autor paduano indica um erro imperdoável, que é o do Bispo de Roma ter o poder de indicar para cargos eclesiásticos, assim como manipular bens eclesiásticos como bem entender. Isto é um erro pelo fato do bispo romano utilizar estes poderes para se beneficiar de modo pessoal, vendendo cargos eclesiásticos. “(...) *concedendo-se ao Bispo de Roma um tal poder, amplo e universal, para criar os cargos eclesiásticos e distribuir os bens temporais ou benefícios, todos os reinos e comunidades ficam sob ameaça de destruição e duma enorme desordem*”⁴⁰⁸.

Marsílio recorre a fatos históricos para confirmar a necessidade do Concílio para proteger os fiéis contra a manipulação da Lei Divina por parte de determinados papas, que utilizam a *plenitudo potestatis* para distorcer a ordem política e perturbar a paz social. Ele se refere principalmente a Bonifácio VIII e João XII⁴⁰⁹ que queriam subordinar todas as pessoas ao seu poder. Entre os poderes que o papa não possui, mas utilizava como se possuísse, está o de canonizar e permitir veneração de uma certa pessoa como santa, isto é um perigo nas mãos erradas. Por isso, Marsílio compreende que deva retornar para a alçada da comunidade dos fiéis⁴¹⁰. Para Marsílio, nada pode ser feito, em relação às questões litúrgicas da Igreja, sem a aprovação do Concílio, que é a expressão do Espírito Santo na Terra⁴¹¹. O Legislador Humano é a expressão máxima de poder de estabelecer leis e decretos, seja no âmbito civil, seja no religioso. Como o Legislador Humano é o conjunto dos cidadãos, tendo essa aceção laica,

⁴⁰⁷ **DPII, c.XXI, §11.**p.498-499.

⁴⁰⁸ **DPII, c.XXI, §13.**p.501.

⁴⁰⁹ Importante compreendermos esta perspectiva histórica, como a disciplina que desvela as causas. É a história e a experiência que são a grande mestra da vida. Marsílio de Pádua cita como exemplos os papas Bonifácio VIII e João XXII, que são os dois exemplos mais próximo do filósofo em cronologia e atuação, influenciando diretamente a elaboração do *Defensor Pacis*. **Cf. DPII, c.XXI, §13.**

⁴¹⁰ “*Convém pensar o mesmo a respeito da canonização ou da veneração dos santos, pois estes procedimentos poderão ser igualmente benéficos ou prejudiciais à comunidade dos fiéis. Com efeito, um mau prelado, exercendo essa faculdade, pode estabelecer que algumas pessoas são santas, com o propósito de reforçar seus distorcidos pontos de vista, mediante as palavras que proferiram ou os escritos que deixaram em prejuízo dos demais. Por isso, tal competência deve ser confiada apenas ao Concílio Geral dos cristãos*”. **DPII, c.XXI, §15.**p.503-504.

⁴¹¹ **Cf. STREFLING, 2002.**p.238.

logo, são pressupostos laicos que devem comandar os pressupostos morais da comunidade cristã, aplicando decretos, mediante a reunião dos fiéis no Concílio.

Podemos resumir a perspectiva marsiliana do Concílio Geral como instituição eclesiástica em que os leigos tomam parte. É um órgão oficial da *ecclesia* católica e que serve às necessidades do conjunto dos cidadãos da comunidade política, para resolver questões referentes ao cristianismo⁴¹². Em uma perspectiva direta, o Legislador Humano – que é uma instância popular e secular – tem a preeminência sobre as decisões eclesiásticas. Consequentemente, todas as questões da cristandade da comunidade política passa pela aprovação de um órgão composto pelo povo, gerando a soberania popular e laica. Apenas esta instância pode submeter os cidadãos da sociedade civil cristã às leis coercivas, mediante assembleias, onde há punição neste mundo. Também, pode submeter a decretos referentes à interpretação da Escritura Sagrada, por intermédio do Concílio Geral, tais decretos só tem validade após a segunda vinda de Cristo. Logo, podemos responder claramente que Marsílio adota uma perspectiva laica em todas as etapas da sociedade civil cristã. Claramente é possível uma sociedade cristã laica⁴¹³.

4.3. Laicidade holística da comunidade política em Marsílio de Pádua.

Tendo em vista que compreendemos laicidade como aquilo que vem do *laicus*, ou seja, do leigo e pessoa comum, é importante definirmos como esta teoria é relacionada com toda a comunidade política. A perspectiva laica tem como objetivo principal proteger os leigos

⁴¹² José Antônio Camargo de Souza, em seu artigo “*A preeminência do poder temporal sobre o espiritual no Defensor da Paz de Marsílio de Pádua*”, analisa toda perspectiva de preeminência do poder temporal, onde, em todas as esferas da convivência civil, quem decide sobre todas as questões de regras, sejam civis ou eclesiásticas, são os cidadãos em conjunto, representados na figura do Legislador Humano. Cf. SOUZA, 2008.

⁴¹³ O que Marsílio faz é humanizar os preceitos da Igreja, assim, o autor mantém a Igreja no Estado, a submetendo ao poder secular do povo. Streffling afirma, na conclusão de seu livro, que “*Estado e Igreja por si só, tendo objetivos diferentes, deveriam configurar-se como duas sociedades completamente separadas, mas de fato essa completa separação não existe. Primeiramente, porque os sujeitos das duas sociedades são os mesmos: os cidadãos de um Estado são normalmente também os membros de uma Igreja. Em segundo lugar, porque os objetivos, que as duas sociedades perseguem, não são totalmente estranhos uns aos outros, pois a maioria dos cidadãos não concebe um autêntico bem-estar que se desinteresse pela salvação espiritual do homem, nem uma salvação espiritual que esteja desligada de um concreto bem-estar material*”. STREFFLING, 2002.p.313. Para Marsílio, não há como fazer uma separação entre duas sociedades distintas, mas apenas dá para agir em conjunto, quando se trata da comunidade cristã. Por conseguinte, na esfera das decisões políticas desta comunidade cristã, deve ser priorizado o que o coletivo dos cidadãos decidirem. Nas questões civis, o coletivo é representado na assembleia, que promulga as leis coercivas. Já a decisão sobre a perspectiva eclesiástica é feita no Concílio Geral, que também representa a decisão do povo. Entusiastas da filosofia da democracia chega a conclusões mais audaciosas dentro da perspectiva da unidade de interesses do Estado, na religião e questão civil. Matthias Vollet parte do pressuposto que já há uma protodemocracia em Marsílio de Pádua, e sobre a unidade da cidade, sobre quem toma as decisões civis e religiosa, afirma “*Es por la voluntad, la libertad y la igualdad de los ciudadanos que existe la ciudad como unidad*”. VOLLET, Matthias. Vestígios protodemocráticos en la edad media tardía: Marsílio de Padua, Nicolas de Cusa. In: ARANGO, Rodolfo (org.). **Filosofia della democrazia: Fundamentos conceptuales**. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007.p.36.

de qualquer tipo de abuso da classe clerical. Marsílio de Pádua não fala de laicidade em uma perspectiva contemporânea ou mesmo moderna da sociedade, já que estas perspectivas pressupõem uma clara separação entre o “mundo racional” e o “mundo religioso”⁴¹⁴. Para o autor paduano há uma separação de responsabilidades entre o governante secular, os ministros eclesiásticos e as demais partes da cidade, mas eles convivem em unidade sob o mesmo poder. A força única que mantém todas as partes da cidade unidas é o poder coercivo, representado pelas leis seculares promulgadas pelo Legislador Humano. Então, independentemente de quem esteja no governo, que é o único órgão da cidade que pode exercer força coerciva, as leis são superiores a eles, logo, o rei ou imperador da comunidade política está submetido a elas.⁴¹⁵

(...) o costume da obediência, analogamente, está fixado nas leis e pelo governo, e, ao contrário, relativamente à pessoa do príncipe. Por esse motivo, nota-se que todos sempre respeitam em pensamento e nas ações o governo e as leis, todavia, muitas vezes em seu íntimo desprezam o governante, face à sua incompetência. Mas, vê-se que o fato oposto não é verídico. Considerando que na maioria das regiões a totalidade dos súditos está habituada a obedecer às leis e ao governo, uma substituição da dinastia reinante não é mais prejudicial tanto quanto é menos útil à sua capacidade, caso o príncipe seja eleito novamente. Em respeito à sua virtude, o cumprimento das leis e a obediência às leis tenderá a aumentar.⁴¹⁶

Nesta citação, percebemos a perspectiva marsiliana de que a lei está acima do governante e é ela que efetua o elo entre todas as partes da comunidade política. Deve ser lembrado que o governante também é uma parte da comunidade política. A máxima de que “*o todo é maior do que a parte*”⁴¹⁷ fundamenta toda perspectiva laica e a relação com o Legislador Humano. Na definição mais direta de Legislador Humano que o *Defensor Pacis* nos apresenta, há, explicitamente, a dimensão da totalidade. “*O legislador humano é apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante*”⁴¹⁸. Logo, é a totalidade dos cidadãos, ou seja, todos os leigos em conjunto com os clérigos que possuem a decisão fundamental da sociedade sobre as leis. Como o *clericus* é apenas uma parte da cidade, a maioria da decisão é basicamente do *laicus*. Para Marsílio, mesmo que a parte clerical tome decisões civis, ela o faz agindo como leigo.

⁴¹⁴ “*A separação entre mundo racional e mundo religioso começou a ser preconizada pelo positivismo de Augusto Comte. Sem possibilidade de verificação, a crítica de Augusto Comte é a de que o pensamento religioso de sua época já não poderia mais dar conta da sociedade*”. SILVA, Diogo Bacha e. Laicidade e Estado Democrático de Direito: sobre a relação entre Direito, Religião e Agir prático. In: **Revista da Faculdade de Direito UERJ – Rio de Janeiro**, n.31, jun.2017.p.71.

⁴¹⁵ **CF. DPIII, c.II, §13.**

⁴¹⁶ **DPI, c.XVI, §16.p.171.**

⁴¹⁷ **DPI, c.XIII, §2.**

⁴¹⁸ **DPIII, c.II, §6.**

A autoridade política fundamental é o Legislador Humano. Para Marsílio, a autoridade do Legislador que fundamenta todas as ações políticas da sociedade, sendo o fulcro das organizações políticas. É a lei, com seu caráter coercivo, criada e outorgada em Assembleia pelo conjunto dos cidadãos, que desperta na humanidade a razão para ordenar a existência da sociedade. Esta perspectiva é importante, pois ela não é natural e nem divina, não derivando de outra relação externa que não seja do próprio ser humano em reunião com seus pares. Neste sentido, a única regra de caráter coercivo que deve ser obedecida pela universalidade dos cidadãos é promulgada pelos próprios cidadãos e por ninguém mais. Assim, apenas uma regra de lei é verdadeira e tem a necessidade de ser obedecida por toda a *civitas*⁴¹⁹, que é a secular e puramente laica.

A perspectiva laica é predominante no *Defensor Pacis* em todos os aspectos. A reunião de leigos e clérigos, ou seja, da totalidade dos cidadãos, também é necessária nas decisões em referência à religião e organização da fé. Esta reunião, que é o Concílio, é a mais importante instância de decisão na Igreja. Para Marsilio, não há a separação entre religião e sociedade política, mas a primeira deve se submeter às decisões da segunda, o que for estabelecido em uma sociedade cristã deve passar pela autoridade da *universitas fidelium* sejam *clericus* ou *laicus*. Assim, novamente, há a perspectiva de que a decisão é soberanamente da totalidade, não cabendo a autoridade dos ministros eclesiásticos decidirem nada sozinhos, nem a qualquer outra parte da cidade individualmente. Para Marsílio, a religião é um interesse coletivo e, evidentemente, a decisão sobre ela é coletiva e tem como pressuposto a soberania do Legislador Humano cristão, que é o povo fiel. Logo, o Concílio Geral detém a decisão suprema.

Na verdade, quanto aos assuntos que segundo a Escritura se deve acreditar necessariamente por causa da salvação eterna, se houver um questionamento razoável sobre os mesmos e a Igreja universal tiver se pronunciado em perfeita consonância com a decisão e o posicionamento assumido pelo Concílio Geral, convocado, reunido e concluído de acordo com as regras estabelecidas para tal, é importante declarar que temos de acreditar firmemente em tais pontos doutrinários como necessários à salvação eterna de todos os fiéis cristãos, porque se constituem numa verdade segura e imutável, proveniente do mesmo Espírito inspirador da Escritura Canônica ou Sagrada (...).⁴²⁰

⁴¹⁹ “Marsílio considera a totalidade dos cidadãos ou sua parte politicamente preponderante como causa motriz do Estado. Para ele, ela é equivalente ao legislador humano (...). Sua função principal é a formulação da lei. A necessidade de uma lei como norma para a vida do Estado resulta do reconhecimento de que a comunidade estatal foi criada artificialmente pelos homens, não se regendo mais unicamente através das leis naturais sendo necessário, por isto, certos regulamentos racionais para impedir que as contradições e os conflitos individuais levem o Estado à ruína”. AMES, José Luiz. A doutrina do Legislador Humano e a Soberania Popular em Marsílio de Pádua. In: *Veritas*, Porto Alegre, v.47, n.3, Setembro 2002, p.395-406.p.397

⁴²⁰ *DM*, c.XI, §3. p.79.

Um ponto a ser observado dentro do debate marsiliano da laicidade é: para que serve o Estado Laico se a maioria da comunidade civil é cristã? Para responder a isto, deve-se ter em mente que a religiosidade é parte da nossa compreensão do mundo, sendo assim, o uso da religião depende do contexto e pragmática⁴²¹. Neste sentido, podemos responder para que serve o Estado Laico se a maioria da comunidade civil é cristã, a resposta é que ela serve como escudo contra as atitudes religiosas interventoras na sociedade política⁴²². Ou seja, quando se formula as bases de um estado laico, se visa a proteção das decisões políticas e não o ataque da instituição religiosa. Marsílio percebeu, na figura do Legislador Humano, um escudo para os abusos de poder do Papa e fundamentou toda uma teoria do Estado e da sociedade civil para conter o poder coercivo dos clérigos e fundamentar o poder dos leigos. Neste sentido, há uma garantia da paz a partir do momento em que o Legislador impede a *plenitudo potestatis papae*⁴²³. Assim, a laicidade para Marsílio é um sistema de defesa contra abusos religiosos⁴²⁴.

Para Marsílio, a laicidade é necessária para a proteção dos próprios cristãos, pois um poder eclesiástico que não fosse capaz de discernir o bem do mal, causaria prejuízos irreparáveis aos fiéis caso tivesse um poder coercivo. Ademais, o Estado Laico também é importante para a proteção dos cristãos que não concordam com o pensamento hegemônico cristão, o mesmo que ocorre com Marsílio. Há a necessidade da laicidade da comunidade política, isto foi comprovado por Marsílio de Pádua há 7 séculos atrás. É evidente que sua filosofia é necessária, principalmente para a reflexão sobre autoridades políticas que não

⁴²¹ Cf. SOUZA, 2017.p.70

⁴²² . Dentro de toda esta perspectiva, a diretora de cinema, cientista política e feminista Caroline Fourest afirma, de modo sintético, que: “*A laicidade não é um gládio, mas um escudo*”. FOUREST, Caroline. **Apud** LEVY. CUNHA. 2018.p.5.

⁴²³ Marsílio deixa clara sua intenção de se defender de um poder coercivo que não seja o de um preceito criado pelos leigos. Neste sentido, somente a lei “laica” é capaz de ter força efetiva na comunidade civil, mesmo em uma comunidade cristã, para que seja evitado o julgamento a partir do arbítrio de um ministro eclesiástico, que não tem a formação e a capacidade de ser juiz. Marsílio de Pádua é explícito: “*Um bispo ou presbítero, enquanto tal, não exerce um poder ou a jurisdição coerciva sobre ninguém, clérigo ou leigo, ainda que seja um herege. (...) Só o governante, através da autoridade do legislador, possui a jurisdição coerciva, real e pessoal, sobre cada pessoa singular e mortal, pouco importa sua condição e igualmente sobre as corporações de clérigos e de leigos*”. **DPIII, c.II, §14-15.p.693.**

⁴²⁴ Compreendemos aqui uma questão da laicidade como sistema legal. A laicidade é identificada como um arcabouço legislativo capaz de impedir aspectos religiosos na atuação política. Carlos Roberto Jamil Cury define essa perspectiva da laicidade como separação legal das instituições religiosas e atuação política. “*A laicidade torna-se um princípio de caráter objetivo, geralmente positivado no direito, pertinente ao modo de ser das relações que regem um Estado e as confissões religiosas, equivalendo-se ao Estado laico. Como decorrência, o modo de ser e de atuar das instituições públicas será de separar-se das estruturas religiosas, de não fazer como suas as finalidades de qualquer confissão religiosa, de não intromissão em assuntos religiosos, salvo para preservar a ordem pública, e de distanciamento ante as consciências das pessoas e as iniciativas próprias das instituições religiosas. E cabe às Igrejas o respeito com relação às determinações exaradas pelo governo das leis*”. CURY, 2018.p.47.

reconhecem a laicidade da comunidade política e a força das leis para garantir o afastamento de instâncias religiosas das decisões civis.

5. CONCLUSÃO

“*O todo é maior que a parte*”, esta sentença pode ser tida como o elemento guia para as formulações teóricas de Marsílio de Pádua. Para Marsílio, a pretensão de totalidade é o que fundamenta todas as formas nas quais a *civitas* se organiza. O Legislador Humano é a base de todas as questões importantes que envolve o poder, pois elabora a lei que delimita todo poder a ser utilizado pelas partes da cidade. Na concepção do *Defensor Pacis*, O Legislador Humano é o seio da unidade necessária para que a *civitas* alcance a paz, pois impede que apenas um grupo legisle sobre questões concernentes a todos, mas respalda apenas o governante como aquele capaz de exercer poder, porém com o amparo das formulações legais feitas pelo todo: as leis. Ademais, o Legislador Humano também é o único elemento da cidade que garante a laicidade política da *civitas*. Estas duas perspectivas agem concomitantemente para que a paz seja alcançada e a sociedade política seja bem organizada.

Para Marsílio de Pádua, o Legislador Humano é apenas a totalidade dos cidadãos. Tudo que é elaborado por essa instância tem uma perspectiva universal e totalizadora. Por exemplo, a divisão da cidade em ofícios tem que ser obedecida por todos, independentemente da dignidade de quem possa vir a questionar, o que quer dizer que nenhum ofício pode interferir no outro. Todavia, é o poder de elaborar leis que permite o estabelecimento de normas pela totalidade a serem compreendidas de forma escrita e na vida dos cidadãos, ao regular os atos de todos os cidadãos e conferir uma lei que deve ser obedecida, sob pena de punição temporal. Mediante os estudos apresentados, na presente dissertação, um termo utilizado na dissertação é importante: o “laico”. Este conceito é central nos debates atuais, mas existe desde a Idade Média. Importante que, na Idade Média, esse termo normalmente era designado ao que é leigo e faz parte do mundo comum. O termo “leigo” é repetido, incansavelmente, por Marsílio de Pádua na segunda parte de seu livro *Defensor Pacis*, constatando uma perspectiva laica da eclesiologia⁴²⁵.

Na presente dissertação, algumas questões carecem de ser respondidas, mas, nestas considerações finais, elas são expostas e respondidas. A primeira questão que é: como o

⁴²⁵Marsílio de Pádua deixa claro que os leigos deveriam ser convocados para compor o Concílio Geral, instância máxima da Igreja Católica, responsável por decidir questões relativas à unidade da fé e organização dos ministros eclesiásticos. Cf. **DPII, c.XIX-XXI**.

Legislador Humano se torna o princípio da separação de dois poderes, um secular e outro celestial? Para responder este questionamento, primeiramente, é fundamental compreender que, para Marsílio, só faz parte do conhecimento da teoria política o que pode ser observado⁴²⁶. O único poder importante é o poder secular, pois é autorizado pelo Legislador Humano a utilizar o poder coercivo, poder este que detém soberania sobre os demais poderes apresentados. Para o autor paduano, qualquer conhecimento só é válido quando observado e sobre o poder celestial nada pode ser observado, pois ele não é um dado assaz e evidente, sabemos que seu julgamento é possível apenas no outro mundo, ou seja, na relação de teoria política não pode ser dito nada sobre ele. O Legislador Humano é o princípio da separação entre estes dois poderes por manter o poder secular como real e coercivo, além de desconsiderar e proibir o uso de qualquer outro tipo de poder no âmbito coercivo. Neste sentido, pode-se perceber que, dentro da teoria de um único poder coercivo na cidade, o poder eclesiástico na cidade, se refere a outras coisas relacionadas ao cuidado dos fiéis, mas não políticas.

A segunda questão a ser respondida é: por que a unidade do governo tem uma característica exclusivamente popular e não hierárquica? O Legislador Humano é responsável, através das leis, por manter o governo único visando um único fim: a paz. Para isto, o governo não pode ser dividido em vários. Para que não seja dividido, o governo tem que ser pautado nas leis. Para o autor paduano, a questão para a unidade do governo é concernente ao princípio e ao fim da governabilidade, pois: i. concerne ao princípio, pois o governo é pautado unicamente pela lei, qualquer governante que fira este princípio corre o risco de perder o cargo; ii é relacionado com o fim, por sua finalidade ser manter a paz e um dos modos de mantê-la é impedindo que outras partes da cidade participem do governo, evitando a criação de outros fins que não levem à paz.

Marsílio de Pádua argumenta que uma das partes da *civitas*, historicamente interventora no governo, é o ministério eclesiástico. Este tem que ser impedido com todas as forças, pois causaria. Logo, a perspectiva da unidade do governo é a do combate da *plenitudo potestatis papae*, pois impede que os ministros eclesiásticos assumam uma alçada que não é a sua, o poder temporal. Isto só é possível, de acordo com Marsílio de Pádua, quando há a criação de leis que permitem essa unidade. As leis são promulgadas pela totalidade dos cidadãos e

⁴²⁶“(…) quanto à vida eterna, a totalidade dos filósofos não pode comprovar a sua existência, visto a mesma não pertencer ao âmbito das realidades evidentes, e por tal razão não tiveram a preocupação de ensinar o que é preciso fazer para obtê-la”. **DPI, c.IV, §3.p.83.**

devem ser obedecidas por todos, inclusive pelo governante único. Neste sentido, até quem assume o poder tem que obedecer aos preceitos comunitários: a lei.

Como pode ser percebido, mediante a leitura da presente dissertação, que Marsílio de Pádua nega o poder hegemônico da Igreja, pois o poder real e coercivo passa a ser possuído pelo governante, por intermédio do Legislador Humano. Diante desta perspectivax pode ser questionado: qual a função real da igreja, enquanto parte submissa às decisões do Legislador Humano? Ou seja, se a Igreja não tem mais função de administrar as ações humanas, qual a necessidade da sua existência? Marsílio de Pádua expõe a necessidade da salvação no outro mundo, mediante preceitos das regras e normas cristãs. Estas regras e normas objetivam atingir, no tempo da decisão (*escathon*), um bom julgamento no outro mundo. Assim, as pessoas são julgadas por Jesus por suas atitudes na terra. Apenas Jesus pode julgar e aplicar castigos coercivos aos pecadores, ninguém mais, nem os sacerdotes podem, pois a eles não cabe o julgamento coercivo, este é dado apenas ao governante. Aplicar castigos aos fiéis pelos pecados não ajudam na construção da fé, mas atrapalha, visto que só será fiel por imposição e não por vontade. O que os sacerdotes fazem em favor da comunidade política é preparar os homens e mulheres para este julgamento final, ou seja, servir como guia para as ações na conquista da bem-aventurança eterna. Eles servem para o aconselhamento da comunidade política, agem como médicos e não como juízes.

Por fim, a questão central a ser respondida, perante toda apresentação da presente dissertação, é: por que o Legislador Humano é o único que pode garantir a laicidade da comunidade política? Na teoria política de Marsílio de Pádua, o Legislador Humano é o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, podendo ser, inclusive, identificado com o *populus* (povo). Isto já demonstra um pressuposto, já afirmado por estudiosos de Marsílio de Pádua⁴²⁷, de que há o domínio da soberania popular na *civitas*. Esta perspectiva popular se identifica como *laicus*: “*Laico advém do substantivo grego laós, laou, significando povo, do povo, gente do povo ou multidão de pessoas. Deriva daí o adjetivo grego laikós e que passou para o latim erudito como laicus*”⁴²⁸. O conceito de “laico” se identifica diretamente com a definição de Legislador Humano, dada por Marsílio de Pádua,

Ademais, não é apenas no campo da conceitualização formal que a perspectiva laica fica evidente. Marsílio de Pádua cria, em sua teoria política, toda uma estrutura política e legal

⁴²⁷ STREFLING, 2002.

⁴²⁸CURY, 2018,p.41.

que permite a manutenção de um poder secular. Além de manter o poder secular, Marsílio de Pádua tem uma preocupação séria e importante para a sua época, que é o combate a uma força concreta que assolava a Europa medieval, a *plenitudo potestatis papae*. Em toda teoria de Marsílio, o que vemos não é o Legislador Humano sendo utilizado para atacar o problema, mas as palavras utilizadas pelo paduano sempre se remetem a evitar esse mal ou afastá-lo. O que compactua com a perspectiva de que Marsílio cria toda uma estrutura para o combate da perspectiva clerical hegemônica do poder. Esta perspectiva só pode ser impedida por uma estrutura secular, em que a totalidade da sociedade civil se imponha, na forma da lei, a uma estrutura eclesiástica autoritária. O sistema marsiliano é, basicamente, ordenado para impedir o avanço de qualquer força coerciva que não represente o povo. Por conseguinte, é o povo que cria a lei e esta é a única instância que tem caráter coercivo. Logo, o caráter coercivo, que está na forma da lei, é elaborado de forma laica e puramente secular.

Para Marsílio de Pádua, a manutenção da sociedade dentro dos parâmetros da laicidade não é apenas possível, mas é necessária. O Legislador Humano é o único com poder de garantir essa laicidade, a partir da estrutura legal criada para o combate da interferência civil dos ministros eclesiásticos na cidade. Para o autor paduano, apenas a lei coerciva, formulada pela totalidade dos cidadãos em assembleia, é capaz de manter a laicidade e, conseqüentemente, a paz na comunidade política. Assim, é partindo de uma teoria da lei que a laicidade da comunidade política é possível, ou seja, que a sociedade se fundamenta nos pressupostos dos cidadãos e não do clero. O clero participa da elaboração legal da comunidade política apenas enquanto formado por cidadãos, nunca se utilizam da sua dignidade enquanto clérigos para participar da formulação das leis.

Marsílio, mais do que qualquer coisa, demonstra a necessidade da laicidade política de modo universal. Sua teoria demonstra importância, inclusive para os debates contemporâneos sobre laicidade, visto proteger o estado das ações na Igreja criando toda uma estrutura legal. Marsílio é um teórico das relações de poder e como tal definiu toda estrutura legal, para que houvesse uma perspectiva laica e soberana popularmente. O autor paduano tem uma importância ímpar, pois através da leitura da sua obra, podemos fundamentar que o poder é do povo, sempre da totalidade dos cidadãos (Legislador Humano) e nunca de apenas alguns indivíduos que estão na situação e mantendo o *status quo*. Marsílio é um autor que demonstra coragem, pois além de militar no século XIV contra o papa João XXII, também se utilizou de do *Defensor Pacis* para contrapor tudo que já tinha sido estabelecido pelas autoridades eclesiásticas da época, seja no âmbito do fundamento da política, seja na eclesiologia. Os

escritos do paduano não são apenas fundamentais para compreender político, são registros filosóficos de quem foi contra a situação política de seu tempo, não apenas criticando de modo vazio, mas contribuindo com novidades.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus, vol.II (Livros IX a XV)**. Trad. J. Dias Pereira. 2ªed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Patrística 19)
- ANGIONI, Lucas. As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles. In: **ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA**, v.5, n.10, 2011.
- ARAÚJO, Silva Morales de Souza. **A visão biológica do Estado e o controle da ação humana em O defensor da paz**. São Paulo: Universidade de São Judas Tadeu, 2006.(dissertação de mestrado)
- ARCAYA, Óscar G. Antología del Defensor de la Paz, de Marsilio de Padua. In: **Estudios Públicos**, 90, otoño 2003, p.335-445.
- ARISTÓTELES. **Organon IV: Analíticos Posteriores**. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: GUIMARÃES EDITORA LDA, 1987.
- ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mario da Gama Kury. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasilia, 1997.
- ARNAS, Pedro Roche(coord.). **El pensamiento político em la Edad Media**. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010.
- OCKHAM. Guilherme de. **Brevilóquio sobre o principado tirânico**. Trad. Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OCKHAM. Guilherme de. **Obras Políticas**. Trad. José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 1999.
- BATTAGLIA, Felice. **Marsílio da Padova e la filosofia política del medio evo**. Firenze: Felice le Monnie editore, 1928.
- BERTELLONI, Francisco. La crisis de la monarquia papal mediante um modelo causal ascendente: Juan de Paris, *De Regia Potestate et Papali*. In: **VERITAS**, Porto Alegre, v.51, n.3, 2006, pp.51-66.
- BERTELLONI, Francisco. BURLANDO, Giannine (org.). **Enciclopedia Ibero Americana de Filosofia: La filosofia medieval, vol.25**. Madrid: Editorial Totto, 2013.
- BOBBIO, Norberto. **O Positivismo Jurídico: Lições de filosofia do direito**. Trad. Marcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- BONI, Luís Alberto de. PICH, Ricardo H (org.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- BONI, Luís Alberto de. **De Abelardo a Lutero: estudos sobre a filosofia prática na idade média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

CACCIARI, Massimo. **La ciudad**. Trad. Moisés Puente. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2010.

CAVANAUGH, William T. From one city to two: christian reimagining of political space. In: **Political Theology**, Pt 7.3, 2006, pp. 299 – 321.

CESAR, Floriano Jonas. *O defensor da paz* de Marsílio de Pádua contra a situação política de seu tempo. **Cadernos de trabalho Cepame I**, 1992, (3), p.69-82

COSTA, Marcos Roberto N. BONI, Luis A. De (org.). **A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

COSTA, Marcos Roberto Nunes da (org.). **A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência. Homenagem dos orientandos e Ex-orientandos ao Mestre Dr. Luis Alberto De Boni**. Recife: Gráfica e Editora Printer, 2006.

DI GIACOMO, Mario. *La Plenitudo Potestatis Papa* según Egidio Romano. In: **Studio Gilsoniano** 6:3, 2017, pp. 405-424.

DUBRA, Jullio A. Castello. **Teoria, experiência y preceptivo política em la filosofia política de Marsilio de Pádua**. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras/ Universidad de Buenos Aires, 2002. (Tese de doutorado).

GARCIA, Talita Cristina. **Regnum aut civitas: a doutrina política de Marsílio de Pádua no Defensor da Paz**. São Paulo: FFLCH/USP, 2015. (Tese de Doutorado).

GARNETT, George. **Marsilius of Padua and ‘The Truth of History’**. New York: Oxford university press, 2006.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Trad. Luis A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. 3ªed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

HUBEÑAK, Florencio. Raíces y desarrollo de la teoria de las dos espadas. In: **Prudentia Iuris**, 78, 2014, pp. 113-129.

KRITSCH, Raquel. Rumo ao Estado Moderno: As raízes medievais de alguns de seus elementos formadores. In: **Rev.Social.Polit.** Curitiba, 23, p.103-114, 2004.

KRITSCH, Raquel. **Soberania: a construção de um conceito**. São Paulo: Humanitas /FFLCH/ USP, 2002.

LIBERA, Alain de. **A Filosofia Medieval**. Trad. Nicolais Nyimi e Yirone Maria de Campos. São Paulo: Loyola, 1998.

MARTINS, José Antônio. Sobre as origens do vocabulário político medieval. In: **Trans/Form/Ação**. Marília, v.34, n.3, pp.51-68.

MERQUIOR, José Guilherme. **O liberalismo antigo e moderno**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991.

MIATELLO, André. O Rei e o Santo: Tratado Político e Hagiográfico em João de Salisbury. In: **Revista Signum**, vol.11, n.1, 2010, pp. 156 – 169.

MORA, F. Javier Casinos. El dualismo autoridade-potestad como fundamento de la organización y del pensamiento político de Roma. In: **POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica**. 11, 1999, pp. 85 – 109.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **Gênese, significado e ensino da filosofia no século XII**. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

OCKHAM, Guilherme de. **Oito questões sobre o poder do papa**. Trad. e introd. José Antônio de C.R de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

O.P, Paul W. Seaver. John of Paris, St. Thomas and the modern state: An Exercise in Applied Thomism (part.2). In: **Dominicana**, v.45, n.4, 1960, pp.305-327.

PÀDUA, Marsílio de. **Defensor menor**. Trad. Antonio CR Souza. Petrópolis: Vozes, 1991.

PÀDUA, Marsílio de. **El defensor de la paz**. Trad. Luís Martinez Gomez. Madrid: EDITORIAL TECNOS, 1989.

PÀDUA, Marsílio de. **O defensor da paz**. Tradução e notas José Antônio Camargo Rodrigues de Souza; introdução José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, Francisco Bertelloni e Gregório Paia. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

QUIDORT, João. **Sobre o poder régio e papal**. Trad. Luis A. de Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás. **A idéia do Estado na doutrina ético-política de Santo Agostinho**. São Paulo: PUG- Edições Loyola, 1984.

REALE, Miguel. O contratualismo – Posição de Rousseau e Kant. In: **Revista da faculdade de direito da Universidade de São Paulo**, 37, pp.118-140, 1942.

REGO, Marlesson Castelo Branco do. Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana. In: **Kairós – Revista Acadêmica da Prainha**. Ano III/2, Jul/Dez 2016.

ROMANO, Egídio. **Sobre o poder eclesiástico**. Trad. Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

SALISBURY, John of. **Policraticus: Of the Frivolities of Courtes and the Footprints of Philosophers**. Edited and translated by Cary J. Nederman. New York: Cambridge University Press, 1990

SANTANA, Eliane Veríssimo de. **Poiché e' noto che in lui risiede tutto il potere della Chiesa: a contribuição de Egídio Romano na construção do conceito de plenitudo do poder papal frente a teoria conciliar (1243-1316)**. Curitiba: Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, 2017. (Tese de doutorado)

SEPÚLVEDA FRANCO, Álvaro. **El Estado y el individuo**. Cali: Universidad del Valle, 2010.

SILVA, Lucas Duarte. As relações entre o governante, o legislador humano e a lei em Marsílio de Pádua. In: **anais do II Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política**. Pelotas: Editora universitária/ UFPel, 2011, p.1-14.

SILVA, Lucas Duarte. **Defensor Pacis: um estudo a partir das causas**. Pelotas: NEPfil online, 2013.

SOUZA, José Antônio C.R de. **As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham**. Porto Alegre: Co-edições da Faculdade de Letras da Universidade do Porto/ EST edições, 2010.

SOUZA, José Antônio C.R de. **O Pensamento Gelasiano a Respeito das Relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão**. Covilhã: Lusofia press, 2012.

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

STEIN, Ernildo (org.). **A cidade dos homens e a cidade de Deus**. Porto Alegre: EST, 2007.

STRAUSS, Leo. Marsilius of Padua. In: STRAUSS, Leo. CROPSEY, Joseph (orgs). **History of political philosophy**. Chicago e Londres: The University of Chicago press, 1987.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A concepção de paz na *civitas* de Marsílio de Pádua. In: **Acto Scientiarum**. Education. Maringá, v.32, n.2, pp.153-161, 2010

STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Valencior Pars no Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.35, p.225-244, 2012.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TAYLOR, Quentin. John of Salisbury, the Policraticus, and Political Thought. In: **Humanitas**. Vol.XIX, Nos. 1 and 2, 2006, pp. 133 – 154.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de; CAMPAROTTO, Peterson Rezente. O conceito de poder na filosofia política de Marsílio de Pádua. In: **Maringá**, v.25. n.2, p.267-276, 2003.

TÔRRES, Moisés Romanazzi. A Filosofia Política de Marsílio de Pádua: Os Novos Conceitos de *Pax*, de *Civitas* e de *Lex*. In: **Revista Mirabilia** 3, 2003.p.163-191.

VIANNA, Luciano José. As modalidades da plenitude do poder e sua atribuição pelo bispo de Roma: O Defensor da Paz (c.1324) de Marsílio de Pádua. In: **Revista Crítica Histórica**, Ano IV, nº 7, Julho/2013.

VOEGELIN, Eric. **A Idade Média até Tomás de Aquino: história das ideias políticas, volume II**. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012.

VOEGELIN, Eric. **A Idade Média tardia: história das ideias políticas, volume III**. Trad. Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2013.

WOLKMER, Antônio Carlos. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. **Revista Crítica Jurídica** – Nº9, JUL/DEZ/2001, pp.15-31.