

Lucas Duarte Silva

Defensor Pacis: Um Estudo a partir das Causas



STUDIA 2

DISSERTATIO
STUDIA

Comitê Editorial

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (UFPel)

Prof. Dr. Pedro Leite Júnior (UFPel)

Profª. Dra. Flávia Carvalho Chagas (UFPel)

Prof. Dr. Eduardo das Neves Filho (UFPel)

Diagramação

Prof. Dndo. Lucas Duarte Silva (PUCRS/UPF)

Projeto gráfico Editorial

Nativu Design

Direção de Arte

Valder Valeirão

Comitê Científico

Prof. Dr. Felipe de Matos Muller (PUCRS)

Prof. Dr. Roberto Pich (PUCRS)

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (UNISINOS)

Prof. Dr. Rogério Saucedo Corrêa (UFMS)

Prof. Dr. João Hobbus (UFPel)

Prof. Dr. Clademir Araldi (UFPel)

Prof. Dr. Eros Carvalho (UFRGS)

Prof. Dr. Helder Carvalho (UFPI)

Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC)

Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)

Prof. Dr. Guilherme Wyllie (UFF)

Profª. Dnda. Mônica Herrera (UdelaR - Uruguay)

Prof. Dr. Agustín Reyes Morel (UdelaR - Uruguay)

Defensor Pacis:

Um Estudo a partir das Causas

Catálogo na Publicação:
Maria Fernanda Monte Borges CRB -10/1011

S586d Silva, Lucas Duarte
Defensor Pacis : um estudo a partir das causas [recurso eletrônico] / Lucas Duarte Silva. – Pelotas : NEPFil online, 2013.
155 p. – (Série Dissertatio-Studia ; 04)
Modo de acesso: Internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo-livro4.php>>

ISBN: 978-85-67332-03-1

1. Pádua, Marsílio de 2. Defensor Pacis 3. Teoria causal
4. Política 5. Paz I. Título II. Série

CDD 100
185

Lucas Duarte Silva

Defensor Pacis: Um Estudo a partir das Causas

DISSERTATIO
STUDIA

“não é possível ao ser humano possuir a ciência,
sem antes conhecer as causas e princípios primeiros,
buscando seus elementos constitutivos”

Marsílio de Pádua, *Defensor pacis*.

Nota do autor

O presente texto corresponde, salvo algumas alterações, à dissertação de mestrado que apresentei ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, que foi publicamente apresentada, e aprovada, no dia 04 de março de 2013. Estavam presentes na banca os professores doutores Luis Alberto De Boni, Manoel Luís Cardoso Vasconcellos e Sérgio Ricardo Strefling. A eles, as pessoas e as instituições que colaboraram nesta pesquisa, os meus sinceros agradecimentos.

Sumário

Prefácio.....	13
Introdução.....	17
A CAUSALIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO.....	31
(i). A Civitas e suas causas	32
(ii). A lei e a teoria do legislador humano.....	47
(iii). O governante	67
(iv). Considerações preliminares.....	79
A Causalidade na Eclesiologia.....	81
(i). A Igreja e suas causas	84
(ii). O sacerdócio	103
(iii). Considerações.....	128
Considerações Finais.....	131
Referências.....	139
(i). Fontes clássicas primárias:.....	139
(ii). Fontes secundárias:	142

Prefácio

Audaz e original, o *Defensor da Paz*, do médico, teólogo e filósofo Marsílio de Pádua, apresenta uma doutrina que utiliza o pensamento político aristotélico e as teorias da patrística antiga e da escolástica medieval. Poderíamos sintetizar as diversas ideias que compõe a obra, da seguinte forma: a razão de ser ou a causa principal do ordenamento jurídico do Estado (*civitas*) é preservar a paz ou a tranquilidade civil; o soberano ou governante possui o poder executivo, mas deve ser claro que no povo ou conjunto dos cidadãos reside o poder legislativo; as leis são autônomas em relação ao direito natural e o poder civil pode controlar os aspectos administrativos da Igreja, compreendida como comunidade dos fiéis e caracterizada pela igualdade.

A obra de Marsílio de Pádua por sua significação e alcance está ao lado da excelência literária do poeta italiano Dante de Alighieri e da relevância filosófica do filósofo inglês Guilherme de Ockham. Mas, sem dúvida, o filósofo patavino se destaca entre os demais autores pela originalidade e radicalidade de seu pensamento político no que diz respeito à origem racional do Estado e a participação do povo nas relações de poder, inclusive nas relações entre Igreja e Estado. Neste sentido, pode-se dizer que o conhecimento da obra de Marsílio não corresponde a sua importância. No entanto, os comentadores do

Defensor Pacis, não estão longe de contradizer-se, pois há os que interpretam o filósofo paduano como um teórico da soberania popular e os que o entendem como um defensor do imperialismo.

O presente livro *Defensor Pacis: um estudo a partir das causas*, da autoria de Lucas Duarte Silva, vem contribuir muitíssimo na medida em que analisa a obra do paduano por aquele viés próprio do filosofar, qual seja, o conhecer pelas causas. Desde Aristóteles já fomos alertados: mais do que saber o quê, devemos saber o porquê. Para se conhecer o ser, deve-se perguntar pelas suas causas. O conhecimento das causas é uma das características fundamentais da ciência, pois ter um conhecimento científico de um objeto é conhecer sua causa. Para Aristóteles, a descoberta das quatro causas marca o ponto culminante da história da filosofia e, segundo ele, eram essas mesmas causas que os antigos buscavam de forma mais ou menos consciente. Essa descoberta progressiva das quatro causas é apresentada num quadro surpreendente no primeiro livro da *Metafísica*. Marsílio, em diversas partes de sua obra, procura identificar essas quatro causas ao desenvolver seu pensamento político. A metodologia do jovem Lucas apresenta-nos com seriedade um trabalho original entre os estudiosos de Marsílio, pois analisa a causalidade de dois temas fundamentais do projeto marsiliano, a saber: a *Civitas* e a *Ecclesia*. Conhecer as causas destas realidades para melhor compreendê-las e fundamentá-las, eis o problema que preocupou Marsílio e o qual permitiu-lhe lançar luzes para o pensamento ético, político, teológico e jurídico da modernidade e pós-modernidade.

Entre tantos princípios do *Defensor pacis*, destacamos: o legislador humano ou a causa eficiente primeira da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante (*legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem*). Daí segue que, o povo

observa melhor a lei e não se recusa a obedecê-la quando vê que o próprio autor se lhe submete.

Informa São Boaventura, contemporâneo de Tomás de Aquino, que se costumava, em seu tempo, distinguirem-se quatro maneiras de se compor um livro: como escritor, como compilador, como comentador e como autor. O presente livro, oriundo da bem sucedida dissertação de mestrado em filosofia, que tive o prazer de orientar, trata-se de um texto onde Lucas Duarte Silva além de escritor e compilador é também comentador e autor. Destarte, a relevância deste trabalho deve interessar aos estudiosos da filosofia política.

Pelotas, 1^a de outubro de 2013.

Sérgio Ricardo Strefling

Introdução

É recorrente na história da humanidade conflitos entre Estado (poder civil) e Religião (poder espiritual). Durante a Idade Média, o Ocidente viveu diversos graus desta tensão e não foram poucos os conflitos armados entre os adeptos do Sumo Pontífice e os partidários dos Imperadores. Basta lembrarmos-nos dos embates entre o Papa Bonifácio VIII e o rei Felipe IV, o belo, da França; bem como o Papa João XXII e o Imperador Luís da Baviera¹. Mas, a disputa também era no campo das letras; as questões sobre a origem, a jurisdição e os limites de cada poder, resultaram em calorosas discussões sobre a realidade político-social e não foi tão simples aos intelectuais da época “*dar a César o que é de César e dar a Deus o que é de Deus*”².

O presente trabalho tem como objeto de estudo uma obra que surgiu como reação e resposta a este conflito: o *Defensor pacis*³ de

¹ Para uma completa formação sobre o contexto histórico desses embates, ver: SOUZA, José Antônio C.R. *As Relações de Poder na Idade Média, Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST Edições; Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010, p.11-63.

² O episódio aparece em três momentos na *Bíblia: Mateus 22, 21; Lucas 20, 21-25; Marcos 12, 13-17*.

³ As citações que aparecerão no corpo do texto do *Defensor pacis* seguirão a tradução feita por José Antônio R. C. de Souza (ver referências) e com o mesmo padrão, a saber: *DP* (representando o título da obra), I (o numeral em romano indicando a parte da obra), II (o numeral romano indicando o capítulo); o sinal (§) e o número

Marsílio de Pádua⁴. Publicada anonimamente no dia 24 de junho de 1324, em Paris, ela não passou despercebida aos olhos dos teólogos da época. Marsílio foi excomungado, juntamente com João de Jandum, pelo Papa João XXII. Ambos foram acusados pelo Sumo Pontífice de

arábico indicando o parágrafo; e o número árabe indicando a página da tradução brasileira da obra. Nas notas de rodapé colocaremos o texto latino da edição crítica de Richard Scholz (ver referências).

⁴ Não se sabe ao certo a data que Marsílio teria nascido. Os pesquisadores variam os anos de 1275 até 1290, entretanto, o ano de 1280 aparece com frequência nos textos sobre o autor. Sabe-se que realizou seus estudos em filosofia natural (*physis*) em Pádua, talvez na escola do médico-filósofo Pedro de Abano (1257-1315). Viveu em Paris em dois momentos: o primeiro entre os anos de 1310 e 1315; retornando em 1319 até 1326; inserido no ambiente universitário, do qual o próprio Marsílio faz menção em DP II, XVIII, §6, p.464. Ele foi reitor da Universidade de Paris entre o Natal de 1312 e março de 1313. Neste período, sabe-se, também, que Marsílio conheceu e manteve amizade com o filósofo averroísta João de Jadun (1285/89-1328). Jadun foi excomungado em 1327, juntamente com Marsílio, pelo Papa João XXII, devido à suposta autoria do *Defensor pacis* (1324). Antes disso, em 1326, Marsílio refugia-se na corte de Luís da Baviera, onde permaneceu e acompanhou o Imperador até o anúncio de sua morte, pelo Papa Clemente VI, em 10 de abril de 1343. Escreveu ainda outras obras: *Defensor minor* (1342), *Tractatus de Iurisdictione Imperatoris in Causis Matrimonialibus* (1342), *Tractatus de Translatione Imperii* (1342). Todas elas encontram-se em língua portuguesa pelo trabalho notável do professor José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, a saber: “Tratado sobre a Jurisdição do Imperador em questões matrimoniais”. In: *Estudos Sobre Filosofia Medieval, Leopoldianum*. São Paulo, Loyola, 1984, p.175-187; *O Defensor Menor*. Petrópolis: Vozes, 1991; “Tratado sobre a Translação do Império”. In: *Veritas*, v.43, n.3, Porto Alegre, set. 1998, p.703-723 e *O Defensor da Paz*. Petrópolis: Vozes, 1997. Para uma completa pesquisa sobre a vida de Marsílio, indicamos a bibliografia especializada: BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la Filosofia Política del Medio Evo*. 4^{ed}. Bolonha: Editrice Bologna, 1987, p.22-50. DOLCINI, Carlo. *Introduzione a Marsilio da Padova*. 2.ed. Roma: Laterza, 1999. SOUZA, José Antônio C. R.; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. “Introdução”. In: *O Defensor da Paz*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.13-59. ARCAYA, Óscar G. “Antología del Defensor de la Paz, de Marsilio de Padua”. In: *Estudios Públicos*, 90, otoño 2003, p.335-340. BATTOCHIO, Riccardo. *Ecclesiologia e Política in Marsilio da Padova*. Pádua: Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005, p.15-30.

terem escrito um livro que continha cinco heresias⁵ – todas as teses estão contidas explicitamente na *secunda dictio* –, a saber :

- (i) Cristo era obrigado a pagar tributo a César;
- (ii) Cristo não deixou um chefe para a sua Igreja e Pedro não teria autoridade sobre os outros apóstolos;
- (iii) Todos os sacerdotes possuem igual autoridade e jurisdição;
- (iv) Compete ao Imperador eleger e destituir o Papa;
- (v) A Igreja não pode estabelecer sanção para ninguém, exceto por meio de uma delegação imperial.

A obra está estruturada em três partes (*dictiones*): na primeira parte (*dictio*), composta por 19 capítulos, Marsílio, empregando argumentos “racionais”, desenvolve uma teoria acerca da origem, organização e finalidade da *civitas*; na segunda parte, com argumentos baseados nas Sagradas Escrituras e nos Doutores da Igreja, o autor examina e propõe, em 30 capítulos, uma teoria sobre a Igreja Católica e o sacerdócio cristão, o seu papel na *civitas* e a relação com o poder civil; e, por fim, na pequena terceira parte ele retoma, em três capítulos, as principais teses expostas.

Por muito tempo, acreditou-se que a diferença entre a primeira e a segunda parte do *Defensor da Paz* fosse marcada pelo fato que ter sido escrita por dois autores: Marsílio de Pádua e João de Jandum – e por isso a dupla condenação papal. Entretanto, a crítica, no século XX, descartou esta hipótese pela distinção entre os textos atribuídos a eles e seus esquemas argumentativos. Dolcini, por exemplo, ao remeter a relação entre eles defende a posição de que a parceria estaria mais para uma correspondência ideológica e não literária⁶. Mas, por que temos

⁵ Para BATTOCHIO a condenação papal ajudou na propaganda do livro que, pouco tempo após a sua publicação, já circulava com certa influência no âmbito universitário. Cfr. 2005, p.63s.

⁶ Cfr. 1999, p.15s.

então dois discursos aparentemente distintos na mesma obra? Para Gewirth, “é claro que para Marsílio os assuntos dos Discursos I e II não são tão dispares como a tradicional dicotomia do ‘estado’ e ‘igreja’ poderia indicar”. De opinião semelhante, com relação à unidade da obra, Maglio, que sublinha “na verdade, a obra possui uma unidade undubitável e coerência, e corresponde a metodologia em uso na Faculdade, das questões à luz da posição filosófica dos vários autores (e principalmente na base a doutrina de Aristóteles) e seguido um confronto com a superior Verdade da fé”⁷.

Nesta pesquisa, se compreenderá *O Defensor da Paz* como um único discurso que tem um único objetivo: desmascarar a causa da discórdia civil⁸. Sendo assim, assumiremos a posição de Bayona⁹:

⁷ Cfr. 2003, p.37.

⁸ Cfr. *DP*III, I,§1, p.689.

⁹ Cfr. 2007, p.66. DAMIATA, por seu turno, não dúvida da unidade da obra, porém coloca o peso na segunda parte. Segundo ele, “pare certo, tuttavia che questa confessione di Marsilio sai, a dir poco, riduttiva, perché nella seconda sezione dell’opera ci imbattiamo in ben più che in una accessoria e quindi, tutto sommato, trascurabile conferma di quanto è stato scritto nella prima. Pur non condividendo l’opinione che il progresso dall’una all’altra consisterebbe nell’emergere sempre più scoperto e consapevole di un progetto di *respublica christiana*, anzi nell’abbordare finalmente quei problemi che di più premono a Marsilio, essendo quelli discussi nella I dictio o un mero esercizio o comunque una semplice preparazione, siamo persuasi tuttavia che nella II dictio si nasconda il segreto del *Defensor pacis*, nel senso che lì si scopre la molla che, per così dire, ha posto in movimento il pensiero di Marsilio” (1983, p.19s.). A confissão referida por DAMIATA é encontrada em *DPI*, I, §8, p.73, onde o próprio Masílio explica como irá proceder: “assim, de acordo com meu objetivo, dividirei esta obra em três partes. Servindo-me de métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em proposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas, tentarei, na parte I, demonstrar minha tese a qualquer pessoa não corrompida pelos erros, por maus hábitos ou paixões nefastas. Na parte II procurarei confirmar tudo aquilo em que acredito, esforçando-me em comprovar com o auxílio dos testemunhos da Verdade, hauridos na eternidade, e ainda na autoridade dos santos intérpretes, bem como na dos outros doutores da fé cristã e aceitos como tal, para que este livro não precise de provas extrínsecas e por si mesmo seja claro”. A diferença estratégica entre as duas partes é, para PICIN, a originalidade de Marsílio: “questa distribuzione dell’opera, è stato osservato, è anche l’originalità dell’opera stessa. La seconda *dictio*, in effetti, è rivolta ai cristiani, non convincibili con la

Os dois planos do Discurso, o racional e o religioso, não se mantêm separados nem se dirigem a um público distinto, supostamente a teoria política da I^o [dictio] aos filósofos e a teologia da II^o [dictio] aos sacerdotes. As duas partes se dirigem a todos os cidadãos cristão e falam da organização racional da convivência e do poder, com independência do tipo de argumentos empregados. A distinção de planos não estabelece um tipo de verdade diferente em cada parte, senão que ambas demonstram a mesma verdade: só há um poder e não é sacerdotal. A chave é a unidade da soberania, através da origem do poder, seja civil ou eclesiástico, é o mesmo, sempre humano.

O Defensor da Paz, tomado em seu conjunto, não pode ser classificado em um único gênero literário que era frequentemente adotado no meio universitário da época. Não se trata de um comentário *stricto sensu*, nem mesmo das *quaestiones*, embora o método adotado pelo nosso autor possua grande familiaridade com o método tradicional escolástico¹⁰ (pois apresenta teses adversárias e as refuta, expõe suas teses e rebate possíveis objeções; além de apresentar um grande repertório de conceitos e definições presentes nos documentos e manifestos políticos medievais). A obra é, antes disso, um tratado que tem como escopo desmascarar o que Marsílio chama de argumento sofisticado e que atormentava a vida civil da então “Itália medieval”, a saber: a plenitude do poder papal. É, sem dúvida, uma

prima. È, ovviamente, la più lunga e intricata: lì sta la nuova causa di discordia, lì l'ostacolo da superare per stabilire una forma de convivenza civile, l'ostacolo se non ci fosse il quale - in definitiva - tutto sarebbe facile, e basterebbe Aristotele. L'originalità di Marsilio, connessa al fatto che egli è il primo della corrente ispirata a Ibn Rushd [Averróis] a trattare di politica, sta nella netta separazione del discorso razionale o che procede per vie *certe* da quello proprio della tradizione cristiana. I due piani sui quali l'opera è svolta sono ben distinti, la seconda *diccio* procede in modo diverso dalla prima” (1967, p.110s.).

¹⁰ Cfr. BATTOCHIO, 2005, p.47. Sobre as técnicas argumentativas e os estilos literários que resultaram do método escolástico ver em: ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *A Universidade Medieval*. 2^o edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.61-80.

obra que nasce para responder aos anseios de uma realidade concreta, pois “o sistema no qual o *Defensor pacis* se expande é o desenvolvimento sistemático de uma vida¹¹”.

Nosso objetivo neste estudo será de apresentar o papel que a teoria das quatro causas (teoria causal) desempenha no pensamento político-eclesiológico desenvolvido no *Defensor pacis*. Limitaremos apenas a esta obra, devido a sua dimensão e a profundidade, uma vez que, sem desmerecer os tratados menores e posteriores, ela abarca os principais elementos do pensamento de Marsílio. Sendo assim, a pesquisa está estruturada em dois capítulos: no primeiro, iremos expor a utilização da teoria causal nos elementos da teoria política de Marsílio; já no segundo capítulo, abordaremos a utilização da mesma teoria na fundamentação da eclesiologia. A pergunta norteadora de nossos esforços será a seguinte: *qual é o papel que a teoria causal desempenha na obra Defensor pacis?*

A primeira vista, a ideia da causalidade aplicada à política pode soar estranha. Entretanto, Bertelloni, em uma série de fecundos trabalhos¹², tem mostrado que entre a segunda metade século XII e a

¹¹ Cfr. DOLCINI, 1999, p.7 [tradução nossa].

¹² BERTELLONI, Francisco. “El uso de la Causalidad en la Reflexión Política de Fines del Siglo XIII Y Principios del XIV”. In: *Seminarios de Filosofía*, v.10, 1997, p.115-143. _____. “Cuatro modelos de resolución ético-intelectual de la política en la baja edad media”. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/ Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/ Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du Xie Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internaionale pour létude de laPhilosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*. M. C. Pacheco - J.F. Meirinhos (Éds.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006 ; v. III, p.1901-1914. _____. “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, jul.-dez. 2005, p.01-29. _____. “Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort”. In: *MEDIEVALIA*, Textos e estudos, n.º. 24, 2005, p.63-96. _____. “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”. In: *El pensamiento político en la edad media*. Editado por Pedro Roche Arnas. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, p.17-40.

primeira metade do XIV o tema da causalidade é recorrente naqueles textos que podem ser considerados como “tratados políticos”. Em Tomás de Aquino, por exemplo, a causalidade aparece na distinção entre os fins do movimento humano em busca de bem terreno e supraterrano e, por conseguinte, na relação entre os poderes¹³; em Egídio Romano, enquanto isso, as causas são o modo que Deus opera¹⁴, além de serem fundamentais na sua formulação do conceito de *plenitudo potestatis*¹⁵.

No que compete a esta pesquisa, o termo “*causa*” é empregado por Marsílio em duas acepções: (i) como algo que gera um efeito; (ii) no sentido próprio da *teoria aristotélica das causas*¹⁶. Marsílio recorre à primeira acepção geralmente para falar da *causa perniciosa* que gera os conflitos civis e a intranquilidade social¹⁷. Com relação à segunda acepção, defenderemos, ao longo deste trabalho, que o pensador paduano a utiliza na exposição de seu pensamento político-ecclesiológico. Neste sentido, ele utilizará os termos causa eficiente, causa formal, causa final e causa material com o mesmo significado

¹³ Cfr. 1997, p.122. Segundo BERTELLONI, esta divisão viria de Tomás de Aquino, *De regno ad regem Cypri*, e se tornou o *leit motiv* do pensamento político medieval até Hobbes (2010, p.18). Para Bertelloni, Tomás de Aquino seria o marco do pensamento político no medievo, pois: “en suma, antes de Tomás, en Tomás, y después de Tomás, la teoría política medieval se configuró como un discurso acerca de dos poderes separados, es decir de dos soberanías diferentes y de la relación entre ellas (2010, p.19).

¹⁴ Cfr. 1997, p.136.

¹⁵ Cfr. 1997, p.140.

¹⁶ Os conceitos de *causa eficiente*, *causa final*, *causa formal* e *causa material* aparecem explicitamente no decorrer do *Defensor pacis*. *Causa formal* e *material* aparecem nos capítulos VI, VII e XIX, da *prima dictio*. Já a *causa final* aparece nos capítulos I, IV, V, VI e XIX, todos eles pertencem também na primeira parte da obra. Por fim, o conceito de *causa eficiente*, o mais citado, aparece: na primeira parte da obra, nos capítulos I, III, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV, XV e XIX; e na segunda parte da obra, nos seguintes capítulos: X, XV, XVI, XVII, XXVII e XVIII. Não colocaremos, por ora, as referências das passagens, uma vez que elas aparecerão ao longo deste trabalho.

¹⁷ DPI, I, §3, p.69; I, I, §4, p.70; I, I, §5, p. 71; I, IV, §4, p.84; I, VII, §7, p.134; I, XIX, §1, p.194; ; II, XXVI, §19, p.598; II, XXIX, §7, p.667; III, I, §1, p.689; III, III, §1, p.700.

exposto na *Física*¹⁸ e na *Metafísica*¹⁹ de Aristóteles²⁰. Entretanto, há um acréscimo: a causa instrumental ou causa segunda²¹. No âmbito político, Egídio Romano, na sua obra *Sobre o poder eclesiástico*, teria defendido a *plenitudo potestatis* em termos de causalidade e utilizado a causa segunda. Segundo Bertelloni, na concepção de Egídio, “tem plenitude do poder todo agente que, sem causa secundária, pode ser tudo o que poderia com a causa secundária. O fundamento desta

¹⁸ Cfr. *Física*, livro II, 194b 23.

¹⁹ Cfr. *Metafísica*, Δ, II, 1013a 25-35.

²⁰ Sobre a recepção do *corpus aristotelicum* no ocidente medieval ver em: LOHR, Charles. “The Medieval Interpretation of Aristotle” In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: CUP, 1982, p.80-98. DE BONI, Luis Alberto. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010. Sobre a influência das ideias aristotélicas em diversos âmbitos do pensamento medieval ver em: *A Recepção do Pensamento Greco-Romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*. Luis A. DE BONI e Roberto H. PICH (Organizadores). Porto Alegre; EDIPUCRS, 2004 [Coleção Filosofia, n. 171].

²¹ Sobre a causa instrumental ou causa segunda, não sabemos precisar, ao certo, a sua origem. Sabe-se, porém, que em Tomás de Aquino a causa eficiente é internamente dividida em: a) *causa principal* ou *instrumental* (sendo que esta age apenas pelo impulso da primeira) e (b) *causa primeira* e *segunda* (na qual toda causa criada, mesmo principal - agindo segundo a sua própria forma -, é segunda em relação a Deus, que é a causa própria da existência do efeito. Toda a série de causas segundas depende da causa primeira em sua existência e sua ação causal) (NICOLAS, 2003, p.76). O discurso causal está espalhado pela obra do Doutor Angélico e pode ser observado, por exemplo: no Capítulo III, do *De Principiis Naturae*, no *Commentaria in octo libros Physicorum*, liber 7, lectio 1, n. 2; e na *Suma Teológica*, I, q.2, a.4, cuja divisão acima mencionada pode ser observada, por exemplo, quando Tomás aborda a existência de Deus, principalmente na segunda via de acesso a Deus. Diz o aquinate: “a segunda via parte da razão de causa eficiente. Encontramos nas realidades sensíveis a existência de uma ordem entre as causas eficientes; mas não se encontra, nem é possível, algo que seja a causa eficiente de si próprio, porque desse modo seria anterior a si próprio: o que é impossível. Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma. Por outro lado, supressa a causa, suprime-se também o efeito. Portanto, se não existisse a primeira entre as causas eficientes, não haveria a última nem a intermediária. Mas se tivéssemos de continuar até o infinito na série das causas eficientes não haveria causa primeira; assim sendo, não haveria efeito último, nem causa eficiente intermediária, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus” (*STh*, I, q.2, a.4).

preposição é que esse agente tem o poder em quem se concentra todo poder²²". Isso, que de fato, está na obra do filósofo medieval, onde encontramos as seguintes palavras: "poder-se-ia trazer muitas explicações para demonstrar o que é a plenitude do poder, mas basta por enquanto mostrar que a há plenitude em algum agente, quando este pode efetuar, sem causa segunda, tudo o que pode com a causa segunda"²³. Uma vez que só "há plenitude do poder em Deus"²⁴ e como o sumo pontífice, representante delegado por Ele, exerce o poder espiritual, ele tem jurisdição sobre todas as coisas temporais²⁵; logo, é verdade que o sumo pontífice tem a plenitude do poder, porque pode, sem a causa segunda, o que pode com ela, uma vez que lhe foi concedido à jurisdição sobre as coisas espirituais, superiores às coisas materiais. Como veremos, Marsílio utilizará a causa eficiente segunda, dando a ela um importante papel no interior de sua argumentação, uma vez que recairá sobre ela a instituição e organização, tanto da *civitas* como da *ecclesia*. Mesmo assim, isso demonstra o vínculo que o paduano tem com a tradição e com as teorias que circulavam por Paris na época.

Como hipótese inicial de trabalho, parte-se do fato de que Marsílio utiliza a teoria causal (*teoría das quatro causas*), apesar de não desenvolver, em nenhum momento, uma teoria propriamente metafísica ou física. Além da utilização textual, o discurso causal está em conformidade com o *modus operandi*²⁶ estipulado pelo próprio

²² Cfr. 2011, p.8.

²³ Cfr. EGÍDIO ROMANO, *Sobre o Poder Eclesiástico*, III, c. IX, p.223.

²⁴ Cfr. EGÍDIO ROMANO, *Sobre o Poder Eclesiástico*, III, c. IX.

²⁵ Cfr. EGÍDIO ROMANO, *Sobre o Poder Eclesiástico*, III, c. V.

²⁶ BAYONA destaca que "en suma, la distinción de planos y la diferencia de método obedecen al plan diseñado para desmontar la doctrina del poder Papal, tanto por medio de la razón como por la revelación: las dos vías llevan al carácter ilegítimo del poder ejercido por el sacerdocio, pues el tratado se propone dejar sin argumentos a la teocracia Papal, sea desde la luz natural dando fundamento *científico* al poder, sea desde la teología desvinculando el sacerdocio cristiano del poder" (2010, p.147). Ainda sobre o método ver em: Alan GEWIRTH, 1951, p.44-54.

filósofo; visto que, ele, no primeiro capítulo, da *prima dictio*, fala que buscará se servir de “métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em preposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas²⁷”; pois, “não é possível ao ser humano possuir a ciência, sem antes conhecer as causas e princípios primeiros, buscando seus elementos constitutivos²⁸”. Francisco Bertelloni ressalta que Marsílio,

Em primeiro lugar, entende o conhecimento como um acesso sistemático e gradual às causas dos fenômenos. Marsílio lê causalmente os fenômenos políticos, interpreta as relações entre eles como relações de causalidade e avança discursivamente desde um momento conceitual ao seguinte somente quando a causa que explica cada um dos momentos do discurso tenha sido teoricamente aferrada²⁹.

Ora, não seria de todo errado afirmar que Marsílio, ao escrever um tratado que buscasse resolver um conflito político entre a Igreja e o Estado, tentou examinar os fundamentos (as causas), identificando as causas do conflito social e buscando, através da análise da realidade, estipular as verdadeiras necessidades de cada instituição e seu lugar na sociedade. Sendo assim, já se evidencia uma diferença no modo de proceder entre Marsílio e Aristóteles. Enquanto o filósofo grego coloca o discurso político no âmbito contingente, o paduano busca “estabelecer por meio de proposições evidentes por si e demonstrável pela razão” uma ciência política³⁰. Esses elementos reforçam a

²⁷ Cfr. *DP I*, I, §8, p.73: “Viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se”.

²⁸ Cfr. *DPI*, III, §2, p.78: “Nec homines aliter scire arbitrantur *unum quodque*, nisi *cum causas illius primas et principia prima cognoverint usque ad elementa*”. Em outro momento ele diz: “esta perquirição tem como objetivo fundamental descobrir as tais causas naturais, na medida em que recebem da razão e da arte seu aprimoramento, graças às quais o gênero humano vive” (*DPI*, III, §2, p.78).

²⁹ Cfr. 2002, p.243 [tradução nossa].

³⁰ Cfr. MAGLIO, 2003, p.38. Para PIAIA, a originalidade e novidade do paduano reside: “nell’aver cioè spostato la *sciencia civilis* da una riflessione incentrata

utilização do discurso causal (próprio da ciência) “que considera o ser enquanto ser e as propriedades que lhe competem enquanto tal³¹” - concomitantemente com a política. Em outras palavras,

O objetivo da *scientia politica* marsiliana é construir uma teoria que torne possível, *neste mundo*, a satisfação dessas necessidades e a obtenção desse *bene vivere* compreendido como o fim perfeito, completo e independente de qualquer outro que possa existir³².

O que implica em dizer que “a política é uma ciência racional, construída em muitos casos sobre os princípios da filosofia natural aristotélica e, por isso, com uma marcada tendência de deduzir conclusões e consequências necessárias e apodíticas³³”. Isso explica o

soprattutto sul ‘*dover essere*’ a una teoria aperta sulla realtà effettuale e che ha ben presente la dinamica concreta dei poteri e del Potere” (1999, p.111).

³¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1003 a 20.

³² Cfr. BERTELLONI, 1997, p.27 [tradução nossa].

³³ Cfr. BERTELLONI, 2002, p.243. Esse aspecto metodológico é apontado pelo próprio BERTELLONI como uma diferença fundamental entre Marsílio e Aristóteles. Segundo ele, “é preciso ressaltar que, no momento em que Marsílio constrói sua *scientia politica*, ele se afasta de Aristóteles particularmente num aspecto *metodológico*: enquanto para o Estagirita a argumentação da filosofia moral, quer dizer, da Ética e da Política, se move apenas no âmbito da probabilidade, para o Patavino a política é uma ciência *racional* de caráter *apodítico*, alicerçada, no entanto, em princípios tomados da filosofia natural aristotélica” (1997, p.27). GEWIRTH, sobre as proposições e os princípios políticos de Marsílio, diz: “His principles are thus universal, applying to ‘all men’; and they are ‘self-evident’ or ‘almost self-evident’, on the basis of intuitive apprehension, or induction, or definition [...] He regards his own arguments not only as formally valid but as constituting ‘demonstrations’ in the strict Aristotelian sense, **proving ‘necessary’ truths through their causes**. The terminology of causes is found throughout the Defensor. The bulk of the first discourse, indeed, consists simply in a presentation of the material, formal, final and efficient causes of the state, of its parts, of the government, of law and of peace (1951, p.48) [grifo nosso].

emprego recorrente, ao longo do *Defensor da Paz*, de termos como: *demonstrare, evidentia, necessarius* entre outros³⁴.

Deste modo, se nosso esforço estiver no caminho correto, deveremos ser capazes de dar uma “resposta” a nossa pergunta norteadora; e, ao menos de maneira suficiente, compreender certos movimentos argumentativos ténues que Marsílio faz ao longo da extensa obra como: a *civitas* e a sua constituição; a lei e o legislador humano (a lei civil e a lei divina); a relação entre o governante e o legislador humano; Igreja e suas causas; o sacerdócio e suas causas (a imagem do viajante e a pobreza evangélica).

Assim, mostrar-se-á 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 lhe pautar; dentro da comunidade política, essa norma será a lei civil. Instituída pelo legislador humano (causa eficiente da lei e do governo) somente ela possui a coercitividade, sendo capaz de discernir o que é útil ou não para a manutenção do bem comum. Mas, esta lei será aplicada pelo governante (causa eficiente secundária ou instrumental) escolhido para desempenhar tal função e zelar pelo todo civil.

Na *secunda dictio*, Marsílio apresenta como, na sua concepção, a Igreja e o sacerdócio, enquanto grupo social, devem ser. Ele também

³⁴ Ainda sobre o método empregado pelo paduano, OLIVIERI destaca que: “uno dei tratti più originali che alcuni interpreti attribuiscono al pensiero di Marsilio è quello per cui la sua stessa concezione di ‘*scientia civilis*’ corrisponderebbe assai più al modello della scienza rigorosamente dimostrativa degli *Analitici posteriori*, che non ai canoni delle ‘*scientiae operative*’, nel cui ambito era stata invece stabilmente collocata dalla tradizione aristotelica” (1980, p.290).

apresenta a relação da igreja e sacerdócio com o poder civil³⁵. Partiremos da hipótese que o discurso causal, implicitamente, desempenha o mesmo papel de fundamentação na eclesiologia. Assim, buscaremos mostrar que a Igreja foi estabelecida diretamente por Cristo (causa eficiente primeira) com o fito de propagar os preceitos da lei divina e mostrar aos homens o caminho da bem-aventurança eterna (causa final). Os fiés (causa material), espalhados por diversos locais do mundo escolhem, alguns representantes para lhes guiar nos assuntos da doutrina cristã; a este conjunto de fiés (causa formal), sejam eles leigos ou teólogos, compete a autoridade (causa eficiente secundária) para tratar sobre dos assuntos de fé. Mas Cristo também instituiu o sacerdócio e delega aos seus ministros o ensino daquilo que se deve crer e fazer com vistas a atingir a bem aventurança eterna (causa final), além de ministrar os sacramentos, remédios para a alma adocida do homem. Para cumprir seu *télos*, os apóstolos e depois os clérigos (causa material), na condição de ministros e imitadores de Cristo (causa eficiente deste grupo), devem obedecer o modelo de vida (causa formal) deixado por ele, isto é, viver no estado de pobreza e não exercer o poder coercivo.

Dito isso, devemos, antes de iniciarmos nossa empreitada, fazer uma consideração a observação de Piaia. De acordo com seu influente livro *Marsilio e Dintorni* não se deve exigir do pensador paduano um sistema filosófico completo, com princípios concatenados e com uma lógica interna rigorosa; uma vez que Marsílio fora, antes de tudo, defensor de uma ideologia singular: defensor do Império e do Imperador Luís da Baviera³⁶; frente a *plenitudo potetatis* reivindicada

³⁵ BATTOCHIO alerta para o fato que: “da tempo, almeno dalla fine del XIX secolo (dall’opera di Gerke) si è consapevoli che in età medievale, prima e dopo la recezione dell’*Etica* e della *Politica* aristoteliche, il discorso sull’organizzazione della società (la ‘politica’) e il discorso sulla chiesa (l’ “eclesiologia”) no possono essere isolati l’uno dall’altro” (2005, p.38).

³⁶ Diz ele: “in realtà non va dimenticato che il Defensor pacis, se non è certo ridicibile a un *pamphlet*, non è neppure un’opera di astratta e serena teorizzazione

por alguns teólogos, em especial pelo Papa João XXII. Contudo, Piaia admite que embora Marsílio não tenha um grande projeto teórico político, ele se esforçou em “fixar alguns princípios essenciais para proceder ao tratamento, que não se exaure de fato na I *dictio*³⁷”. Tais princípios não fazem, continua Piaia, parte de um sistema ontológico, mas, simplesmente, são utilizados pragmaticamente para os propósitos do paduano³⁸.

De todo o modo, a nossa pergunta sobre o papel que desempenha a teoria causal no *Defensor pacis* não está totalmente invalidada; uma vez que ela pode ser colocada nesta gama de princípios utilizados pragmaticamente. Ademais, não é nossa pretensão aqui defender que a teoria causal seja a lupa mágica, na qual se poderá enxergar as repostas para os problemas internos da obra, apontados tão brilhantemente pelos estudiosos do pensamento marsiliano ao longo dos séculos. Nossa pretensão é bem mais modesta. Trata-se de expor a teoria causal e seu papel na obra a fim de compreendê-la e não esgotá-la ou encerrar a discussão sobre o texto clássico.

filosofico-politica e giuridica, e che Marsilio compose questa ‘*monumentale Streitschrift*’ non per delineare la città perfetta, bensí per sostenere con argomenti ‘scientifici’ e teologici insieme la linea politica di Ludovico il Bavaro” (1999, p.108).

³⁷Cfr. PIAIA, 1999, p.109 [tradução nossa].

³⁸ Cfr. 1999, p.110.

A CAUSALIDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO

Neste capítulo, iremos expor o papel que a teoria causal desempenha na fundamentação do “Estado³⁹”, perpassando seus principais elementos

³⁹ Sabemos que *Estado* é um termo caro às teorias políticas modernas e que há divergência entre os pesquisadores sobre a utilização ou não deste termo nos estudos sobre Marsílio (e, de certo modo, para os pensadores medievais). BERTI, por exemplo, ao se referir a este termo, observa primeiramente que: “come tutti i trattati di politica posteriori alla scoperta della *Politica* di Aristotele (1260), il *Defensor pacis* identifica la società politica con la *civitas* di cui parla Aristotele (nella traduzione latina di Guiglielmo di Moerbeke) e ne assume la definizione aristotelica di società perfetta, ovvero autosufficiente” (1980, p.287). Entretanto, a *civitas* do paduano não se equivaleria, na visão de BERTI, nem plenamente à *pólis* grega nem ao Estado moderno (1980, p.289); “[...] per cui non è esatto tradurre il termine *regnum*, equivalente a *civitas*, con ‘Stato’ [...]. Anzitutto Marsilio non usa il termine *status* nel senso moderno, ma solo per indicare, come in Cicerone, il modo di stare, la condizione” (1980, p.289). Por outro lado, BAYONA faz um acurado levantamento dos termos *politia*, *res publica*, *civilitas*, *communitas*, *civilis* e *regnum*, citando passagens do *DP* para mostrar quando e como Marsílio os aplica. Ele defende que “el término que utilizaban los autores medievales para designar, de manera general, la organización política es ‘*civitas*’” (2007, p.92), uma vez que “parece que *civitas* sería más bien una categoría abstracta, intercambiable por ‘*communitas civilis*’, ‘*communitas politica*’ o ‘*politia*’ para referirse a la sociedad organizada con leyes” (2007, p.93; 2010, p.148), defendendo, portanto, a utilização da palavra no tratamento do pensamento do paduano. Ademais, o próprio BERTI ressalta que é justamente na equivalência entre *regnum-civitas* e *regnum-civilitas* que reside à originalidade de Marsílio, pois “la concezione marsiliana del *regnum* viene a collocarsi, come del resto è naturale, a meta strada tra la dottrina aristotelica della *polis* e l’idea moderna di Stato” (1979, p.181). DOLCINI ressalta ainda que: “Marsilio, con Jandun, ha cercato di elaborare un nuovo *corpus* di definizioni politiche attraverso un parametro di confronto di idee aristoteliche con la struttura costituzionale delle città-stato italiane. Concetti come *civitas*, *politia*, *regnum*, *civilitas* diventano per la prima volta tra loro sinonimi” (1999, p.27). BATTAGLIA entende que: “lo Stato di Marsilio non è più la *pólis* aristotelica o il Comune italiano [...] è lo Stato

constitutivos: *lex, legislator humanus, imperator*. Começaremos expondo as causas da comunidade perfeita e nos deteremos no que, a nosso ver, parece ser de grande valia para o paduano, a causa eficiente do poder civil: o legislador humano; bem como a sua relação com a causa eficiente secundária (ou a causa instrumental): o governante.

(i). A Civitas e suas causas

De inspiração aristotélica⁴⁰, mas não se limitando a repeti-lo⁴¹, o

moderno, certo allora nella sua infanzia, mas già forte nei suoi tratti fondamentali” (1928, p.55s); embora o estudioso rechace a ideia de que Marsílio tenha sido um profeta do pensamento político moderno (1928, p.56). Dito isso, utilizaremos no decorrer do texto o conceito “Estado” a fim de atualizar sua teoria, mas, sempre se referindo a *civitas* ou a *regnum* definido pelo próprio Marsílio como: “*Quarta vero ipsius accepcio est commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem sive in unica civitate sive in pluribus civitatibus*” [A quarta e verdadeira aceção é algo comum a toda espécie de regime temperado, seja em uma única cidade seja em varias cidades] (*DPI*, II, §2, p.76); [tradução nossa].

⁴⁰ Sobre a utilização, ou a influência, de Aristóteles no pensamento de Marsílio, bem como as suas diferenças ainda são objetos de estudos críticos de renomados pesquisadores. Ao longo deste trabalho se apontará para algumas diferenças e semelhanças. Contudo, a observação de DOLCINI é pertinente: “invece di ripetere semplicemente l’insegnamento di Aristotele, si dà nel *Defensor pacis* una interpretazione che fa di esso un modello descrittivo della società del suo tempo” (1999, p.38). Mais do que um modelo que descreve os fatos, há em Marsílio uma proposta de como a sociedade *deve ser*. Podemos ler, no início do último capítulo da obra: “por intermédio deste livro, tanto o príncipe como os súditos podem saber quais são os primeiros elementos de toda e qualquer cidade, e o que é preciso fazer para conservar a paz e a própria liberdade” (*DP* III, III, §1, p.700). Para PIAIA, “l’esame e la sistematizzazione della realtà, anche nel settore politico-sociale, sono già stati compiuti da Aristotele; queste ha lasciato tutta una serie di strumenti di analisi e di moduli interpretativi, la cui validità rimane per il padovano indiscussa, ma non è tale da poter far fronte ai nuovi problemi posti dalle dottrine teocratiche. È necessario aggiornare la teoria delle cause di discordia ed è questo il compito che si prefigge Marsilio” (1999, p.59). Ademais, a questão sobre a presença de Aristóteles no pensamento do filósofo de Pádua é seguida da discussão acerca do averroísmo. Para um estudo mais aprofundado sobre o tema sugerimos: TROILO, E. “L’averroismo di Marsilio da Padova”. In: *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte*, a cura di A. Checchini e N. Bobbio, Padova 1942. PIAIA, Gregorio “‘Averroismo politico’: anatomia di un mito storiografico” In: Marsilio e Dintorni. Pádua: Editrice Antenore, 1999, p.79-103. DUBRA, Julio A. C. “Nota sobre el aristotelismo y el averroismo politico de Marsilio de Padua” In: *Veritas*, v.42, n. 3, setembro, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.671-677. QUILLET, Jeannine “L’aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l’averroïsme”

pensador paduano tece um breve discurso acerca da origem da *civitas*: a comunidade política por excelência. Trata-se de uma “reconstrução histórico-genética do processo de formação de vínculos comunitários”⁴², que remonta à história da humanidade⁴³ e visa mostrar como o homem se associou para superar as adversidades impostas pela natureza. A “primeira e mais espontânea” associação primitiva foi entre o homem e a mulher; a qual, sem entrar em detalhes, remete a Aristóteles, livro I da *Política*⁴⁴. A partir dela, a espécie humana aumentou, não apenas em número de indivíduos, mas, também, no que diz respeito às técnicas de sobrevivência (a existência da casa pressupõe o conhecimento de certas técnicas e ferramentas, mesmo que sejam rústicas)⁴⁵. Quando a casa não suportou mais a presença de todos, foi necessário construir mais moradias; surgiu, então, o povoado ou aldeia, a primeira associação comunitária.

Cada tipo de associação pressupõe certos hábitos de viver. Quando o ambiente se altera, o modo de viver do homem também muda: torna-se necessário se adaptar frente às novas adversidades. O primeiro homem, na pessoa de Adão, foi criado “em um estado de inocência ou justiça original ou de graça⁴⁶”. Nesta condição, a natureza lhe proporcionava todos os meios e bens necessários para viver. Não existia a necessidade de uma organização social nem de um instrumento coercitivo para regular a conduta humana, pois não

In: *Medievo Rivista di storia della filosofia medievale*, V. 5, Pádua: Editrice Antenore, 1979, p.81-142.

⁴¹ BERTELLONI, na *Introdução* da versão Brasileira do *Defensor pacis* mostra algumas aproximações e distanciamentos do patavino para com o pensador grego (1997, p.26-35).

⁴² Cfr. BERTELLONI, 2002, p.246 (Repetida em 2010, p.33). SOUZA chama de “evolução social natural”. Ver em 2010, p.198.

⁴³ Interessante atentar para a observação de MAGLIO: “se Marsilio fosse stato ‘solo’ un aristotélico non avrebbe avvertito alcun bisogno do introdurre nella spiegazione dela genesi dela società degli uomini concetti come quelli di peccato originale e di *natura lapsa*, del tutto assenti, ad esempio, nel pensiero di autori come Boezio di Dacia o Giovanni di Jandun” (2003, p.113).

⁴⁴ Cfr. *Política*, I, 2, 1252a25ss. *DPI*, III, §3, p.79.

⁴⁵ *DPI*, III, §3, p.79.

⁴⁶ *DPI*, VI, §1, p.95: “Fuit eciam creatus in statu innocencie seu iusticie originalis et eciam gracie [...]”.

havia injúrias, difamações, roubos, crimes, etc. Era, pois, o “paraíso terrestre, sem fazer qualquer esforço ou de incorrer nalgum castigo⁴⁷”.

Entretanto, Adão transgrediu uma ordem divina, caindo subitamente na miséria, sendo privado da felicidade eterna para a qual fora criado, condenando toda a humanidade que viria após a queda original⁴⁸. Diante desta condição de carência e de erro o homem se encontrava distante do fim a ele destinado, e, por conseguinte, da realização de sua natureza. O estado de abundância de bens tornou-se um estado de carências. Por isso, inicia-se a associação entre eles, bem como o estabelecimento de certos modos de conduta.

⁴⁷ *DP I*, VI, §1, p.95. Passagem completa: “In quo siquidem permansisset nec sibi aut sue posteritati necessaria fuisset officiorum civilium institutio vel distinctio, eo quod opportuna queque ac voluptosa sufficientie huius vite in paradiso terrestri seu voluptatis natura produxisset eidem, absque ipsius pena vel fatigacione quacunque”.

⁴⁸ *DP I*, VI, §2, p.96. Na política medieval, a queda adâmica (ou o argumento da *natura lapsa*) é por vezes evocada como um forte argumento para mostrar que o homem necessita viver em sociedade devido a sua precariedade. O capítulo XIII, do Livro XIII, do *Dei Civitate Dei* (413-426), Agostinho de Hipona (354-430) escreve sobre a primeira punição dos homens: “[...] a graça de Deus abandonou os nossos primeiros pais, que ficaram envergonhados da nudez dos seus corpos. Por isso cobriram com folhas de figueira [...] as regiões pudendas de que antes, embora fossem as mesmas, se não envergonhavam. Experimentavam então um novo impulso de desobediência da sua carne, como pena recíproca da sua desobediência. Porque a alma, comprazendo-se no uso pervertido da sua própria liberdade e desdenhando de estar a serviço de Deus ficou privada do antigo serviço do corpo, e por ter voluntariamente abandonado o seu Senhor, não pôde reter em seu poder o escravo de que ela era senhora [...]. A carne começou então a conspirar contra o espírito e é nesta luta que nascemos, tirando da primeira falta um princípio de morte e transportando nos nossos membros e na nossa natureza viciada os assaltos ou a vitória da carne” (*DCD*, XIII, XIII, p.1185). A sociedade civil surge de um amor corrompido do homem. É famosa a passagem: “dois amores fundaram, pois, ‘duas cidades’, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a Celestial” (*DCD*, XIV, XXVIII, p.1319.). MAGLIO chama atenção para o fato de que “semmai si può osservare che mentre nel pensiero di Agostino il termine *indigenza* assume um valore preminentemente spirituale ed è legato all’idea dell’imprescindibile dialogo dele anime nella ricerca dela verità, in Marsilio sono ancora uma volta in primo piano le necessità e i bisogni naturali” (2003, p.53).

Tais atos eram regulados por aquele que era considerado o melhor juiz. No ambiente familiar, o mais velho desempenhava tal função e julgava de acordo com a sua própria vontade⁴⁹. Mas, com o aumento de famílias habitando a mesma região e dependendo dos mesmos bens naturais, tornou-se necessário a instituição de um chefe para julgar conforme “uma lei quase natural e um ordenamento racional” os casos que prejudicavam o coletivo. Deste modo, se alguém cometesse um ato que prejudicasse uma pessoa ou a coletividade caberia a este chefe, de acordo com o ditame da razão comum, julgar e atribuir uma punição que fosse equitativa⁵⁰ e que reparasse o dano. Este modo de vida proporcionou relativa tranquilidade aos homens, o suficiente para que os povoados se expandissem de uma forma mais ou menos organizada. Porém, “essas primeiras comunidades não possuíam grupos sociais ou partes distintas e hierarquizadas, nem tampouco havia um conjunto de regras e hábitos que regulassem tudo o que é necessário à vida⁵¹”.

O ser humano aprendeu, paulatinamente, por meio da razão e da experiência, a viver em comunidade⁵². Uma famosa passagem do *Defensor da Paz* resume o que dissemos até aqui:

Porém, à medida que as comunidades foram crescendo, a experiência dos homens foi aumentando. As habilidades e as regras ou maneiras de viver foram sendo consolidadas de forma que os diversos grupos sociais existentes na cidade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros.

⁴⁹ *DPI*, III, §4, p.79.

⁵⁰ *DPI*, III, §4, p.80.

⁵¹ *DPI*, III, §4, p.80: “nec tamen habuerunt communitates ille prime tantam parcium distincionem et ordinacionem, aut necessariorum arcium atque regularum vivendi summam”.

⁵² BERTELLONI destaca que: “para explicar el tránsito de las comunidades prepolíticas hasta la *civitas* no recurre al principio aristotélico ‘el hombre es político por naturaleza’, sino a la experiencia, al arte y a la razón” (2002, p.247). A mesma posição reaparece em: 2010, p.34.

Enfim a razão e a experiência humanas gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e viver bem, a fim de poder se realizar⁵³.

Deste modo, a *civitas* surge com os homens e é composta por eles, causa material⁵⁴. Ela só existe porque os indivíduos, por meio da razão e da experiência, chegaram à associação perfeita; visando alcançar os meios necessários para o viver bem (*vitae sufficiens*). As congregações anteriores proporcionavam para seus membros os bens necessários para a manutenção da vida⁵⁵. Contudo, isso não pode ser a finalidade do Estado, pois a associação perfeita deve ter um fim perfeito, uma vez que “seus habitantes não vivem da mesma maneira que os animais ou os servos⁵⁶”. Logo, o fim perfeito deve ser o viver bem, a causa final do Estado e o bem supremo entre os bens terrenos do homem⁵⁷.

⁵³ DP I, III, §5, p.81: “augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experientia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfectiores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experientiam perdueta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocata civitas cum suarum parcium distinctione, cuius continuo determinationem aggrediemur”.

⁵⁴ Nas palavras de SOUZA: “conforme escrevemos acima [refere-se ao processo de origem e organização da *civitas*], essas *partes* ou *grupos sociais* agrupam todos os *cives*, de modo que sua **causa material** ou constitutiva são os próprios seres humanos” (2010, p.198) [Grifos em itálico do autor; grifo em negrito nosso].

⁵⁵ Para sustentar esta afirmação Marsílio utiliza uma passagem do *De Officiis* (livro I, 4, 11) de Cícero. A passagem referida é a seguinte: “no princípio, foi concedido a toda espécie de viventes, pela natureza, o talento de preservar, isto é, sua vida e seu corpo, e de evitar o que se lhes apresenta como nocivo, e de procurar conseguir tudo que lhes é necessário para viver” (DPI, IV, §2 p.83).

⁵⁶ Cfr. DPI, IV, §1, p.82: “[...] quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie aut servi”.

⁵⁷ Marsílio defende, seguindo o pensamento de Cassiodoro (490-581/5), que os frutos da paz ou a tranquilidade civil é o maior bem dos homens que vivem em sociedade (DP I, I,§1, p.67). MAGLIO ao tratar da felicidade civil utiliza a expressão “meglior oggetto di desiderio possibile” (2003, p.38). Contudo, é preciso ter cuidado ao entender a paz civil como “o melhor objeto do desejo possível” [tradução nossa], uma vez que Marsílio admite que haja duas perspectivas de vida boa para o homem: o bem

Mas o que Marsílio entende por *bene vivere*? Segundo ele, isso pode ser tratado em duas perspectivas: (i) temporal (terreno) ou (ii) eterna (celestial); sendo que ambas são desejadas pelo homem enquanto finalidades em si mesmas⁵⁸. Sobre a segunda perspectiva, ele prefere não se pronunciar, pois “a totalidade dos filósofos não pode comprovar a sua existência, visto a mesma não pertencer ao âmbito das realidades evidentes⁵⁹”. Sendo assim, resta aos filósofos ocuparem-se do viver bem terreno: o que ele é e como alcançar a vida suficiente.

Os pesquisadores divergem sobre os valores que constituem o viver bem temporal, se ele estaria limitado apenas a satisfação de necessidades biológicas com bens materiais (por exemplo: alimento e vestuário) ou se envolveria, também, bens imateriais (o desenvolvimento de certas faculdades e com o cultivo de certas virtudes, morais ou teologais). De acordo com Gewirth, Marsílio coloca a felicidade temporal e a felicidade eterna lado a lado como dois tipos de “vida suficiente” ou “de fins desejados pelo o homem”, como se eles fossem de igual valor, derivados do mesmo tipo de desejo natural⁶⁰. Como a comunidade civil deve promover o bem terreno, então, para Gewirth, Marsílio teria indicado que o viver bem é o fim aos quais os homens que vivem uma vida civil (*viventes civiliter*) buscam atingir. A

terreno e o bem sobrenatural (*DP* I, IV, §3, p.83; III, III, §1, p.701); entender o primeiro como “o melhor desejo possível” pode levar a interpretação de que o desejo de uma vida boa na *civitas* é melhor que o desejo de bem-aventurança eterna, algo que Marsílio, provavelmente, não aceitaria. Optamos pelo o uso da expressão “bem supremo do homem” terreno que aparece na versão brasileira e que julgamos estar de acordo com o texto latino: “*humanum optimum*”, além da versão inglesa “the greatest of all human goods” (*DP* I, I,§1, p.3). Sobre as edições utilizadas ver em: *Referências*.

⁵⁸ *DP* I, V,§3, p.87: “vivere autem ipsum et bene vivere convenien hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero aeternum sive celeste vocari solitum”.

⁵⁹ *DP* I, IV, §3, p.83: “quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstracionem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se [...]”.

⁶⁰ Cfr. 1951, p.78.

associação política garantiria os bens necessários ao viver e conservar, de maneira autossuficiente, a vida civil⁶¹. Desta forma,

O ‘justo’ e o ‘benéfico’, conseqüentemente, são dados como instrumentos, não para a realização do fim moral ou teológico acima deles, mas para a preservação da comunidade ‘civil’, essencialmente biológica e de grupos econômicos entre eles⁶².

O viver bem seria entendido como uma realização das necessidades biológicas do homem, não envolvendo, primeiramente, valores espirituais, éticos ou morais.

Essa interpretação da vida suficiente como uma realização natural, de base biológica, não é admitida, por exemplo, por J. Quillet⁶³. Ela chama atenção para o fato de que, no paduano, não há oposição entre os valores seculares e religiosos⁶⁴; uma vez que “Marsílio define a perfeição como uma esfera que engloba ambos os valores cristãos e políticos⁶⁵”. Por isso, “a promessa da vida eterna não é uma ficção; ela é, ao contrário, a propósito desta vida, porque ela é parte integrante

⁶¹ Nas palavras de GEWIRTH: “Thus Marsilius does not, like Aristotle and Thomas Aquinas, balance on interpretation of the good life or of the ultimate end of man against another, and derive his political structure from this consideration; rather, having indicated that living well is the end which ‘men who live a civil life’ (viventes civiliter) attain, he goes on to concern himself with the means of preserving such civil life” (1951, p.51).

⁶² Cfr. 1951, p.51 [tradução nossa].

⁶³ Outro estudioso que tem uma posição contrária a de GEWIRTH é DAMIATA. Segundo ele, não se pode excluir um significado ético no *bene vivere* (1983, p.151). Por isso, alerta o estudioso italiano: “certo bisogna intendersi, se desideriamo evitare chiusure preconcepite ed entusiasmi fuori di luogo: una cosa è la vita e la felicità umana, altra cosa ben diversa è per lui l’esistenza e la beatitudine cristiana. La *civitas* si preoccupa e lavora per la prima, la fede o la Chiesa per la seconda; ma d’altra parte, se la *sufficiencia humanae vitae* non si identifica affatto con la felicità eterna, non è detto con questo che la negli o la renda impossibile. Se ne distingue – nettamente- e basta. È un punto fermo nel pensiero di Marsilio: l’attività civile e politica prescinde da finalità soprannaturali, ma non le respinge né le ignora” (1983, p.152).

⁶⁴ Cfr. 1970, p.106.

⁶⁵ Cfr. QUILLET, 1970, p.106 [tradução nossa].

da noção de vida suficiente, o objetivo último da organização política⁶⁶”.

Parece-nos que a interpretação de Quillet esteja mais coerente com o todo da obra. Por certo, a sociedade civil surge por conta das adversidades e das necessidades físicas dos homens⁶⁷. Entretanto, o próprio paduano refere-se a este *bene vivere*, não apenas como um mero sobreviver, mas, sim, como um estado no qual os homens “dispõem de tempo, para se dedicar às diferentes atividades liberais que externam as qualidades da alma⁶⁸”; ou seja, ele pressupõe os valores imateriais (espirituais). Isso respeitaria a dupla finalidade do homem, além de justificar a necessidade do sacerdócio como um grupo social.

Se, na concepção de Marsílio, o homem tem este duplo fim, é bem verdade que a organização civil deve cuidar do fim que lhe é próprio: a felicidade terrena⁶⁹. Como os homens têm aptidões por natureza⁷⁰ surge, então, a necessidade de haver diversos ofícios públicos dentro da sociedade civil, para que ela garanta aos seus membros a condição necessária para suas realizações, caracterizando assim um estado de autossuficiência. Nas palavras do paduano,

⁶⁶ Cfr. 1970, p.106 [tradução nossa].

⁶⁷ Cfr. *DPI*, IV, §3, p.83s.

⁶⁸ Cfr. *DPI*, IV, §1, p.82: “[...] significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viventes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime”. Nesta mesma direção BATTOCHIO aponta que: “la *sufficiens vita* o il *bene vivere* si concretizzano nella possibilità di disporre di tempo e mezzi (*vacare*) per esercitare le ‘opere liberali’, tanto nella sfera pratica (che, nella tradizione aristotelica, comprende anche la politica) quanto nella sfera teoretico-speculativa” (2005, p.104).

⁶⁹ A causa final nas palavras de BERTELLONI: “Marsilio de Padua muestra que el orden entre las partes de la civitas vel *regnum* garantiza que cada parte cumpla su función, evite la discordia y promueva la paz. A su vez, la paz garantiza el logro de la *causa final* de la institución de la *civitas*: el *bene vivere*” (2005a, p.13) [Grifos do autor].

⁷⁰ Cfr. *DPI*, V, §5, p.88; I, VII, §1, p.101.

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 suficiente⁷¹.

Esta condição de autossuficiência só pode ocorrer dentro de um Estado que possui diversos grupos públicos dos quais os homens, de acordo com suas aptidões naturais⁷², possam vir a desempenhar funções que lhe são próprias, garantindo assim a realização de sua natureza⁷³. Estes grupos sociais se configuram como a causa formal, uma vez que a disposição racional deles revela a forma que a sociedade deve ter para garantir a tranquilidade civil. Seguindo Aristóteles⁷⁴, Marsílio defenderá a existência de seis grupos sociais, a saber: a agricultura, o artesanato, o exército, o financista, o sacerdócio e a parte judicial⁷⁵. Os três primeiros são formados pela “multidão plebéia” e os três últimos pelos chamados “notáveis” da comunidade⁷⁶. Contudo, esta diferença qualitativa, oriunda das diferenças naturais entre os homens, não anula o papel fundamental que cada grupo desempenha na sociedade, função que pode ser demonstrada pela razão e pela evidência empírica⁷⁷.

⁷¹ Cfr. *DP I*, IV, §5, p.85: “nam quia diversa sunt necessaria volentibus sufficienter vivere, que per homines unius ordinis seu officii procurari nequeunt, oportuit esse diversos ordines hominum seu officia in hac communitate diversa huiusmodi exercentes seu procurantes, quibus pro vite suficiencia homines indigente”.

⁷² Cfr. *DPI*, V, §5, p.88.

⁷³ A realização da natureza é destacada por BROCCIERI. Cfr. 2004, p.167.

⁷⁴ Cfr. *Politica*, VII, 8, 1328b, 6-15.

⁷⁵ Cfr. *DPI*, V, §1, p.86.

⁷⁶ Cfr. *DPI*, V, §1, p.86.

⁷⁷ Inicialmente, Marsílio coloca em dúvida a demonstração racional da necessidade do sacerdócio (*DP I*, V, §10, p.91); contudo, ele arrolará argumentos e defenderá a

Não entraremos nos detalhes que são apresentados por Marsílio para defender a necessidade de cada grupo. Contudo, cabe ressaltar que o filósofo paduano também apresenta cada parte da sociedade através da causalidade⁷⁸. Esta exposição é crucial para compreender a verdadeira função de cada grupo, principalmente na relação entre o sacerdócio e o judicial.

Em linhas gerais, o conjunto de homens que desempenham a mesma atividade civil é a causa material⁷⁹, porque

A própria natureza tomou a iniciativa de predispor o ser humano em suas inclinações e aptidões instintivas para as diversas ocupações: uns voltam-se para a agricultura, outros para o exército e outros ainda para as demais espécies de artes e disciplinas⁸⁰.

Como cada atividade é desempenhada pelo homem através de raciocínios; esses são, por seu turno, a causa eficiente. Por isso, “no tocante às causas eficientes ou produtivas dos ofícios públicos, enquanto hábitos anímicos, são as inteligências e as vontades dos homens,

existência do sacerdócio na esfera pública, uma vez que contribui para o bom andamento do todo civil. Este assunto será trabalhado no próximo capítulo.

⁷⁸ Cfr. *DPI*, VII, §1, p.101: “[...] convém agora falar sobre as outras causas dos ofícios públicos ou grupos sociais existentes na cidade, discorrendo primeiramente acerca das causas materiais e formais e depois das causas eficientes” [Hiis autem consequens est dicere de reliquis causis officiorum seu parcium civitatis. Et primum loquemur in causis materialibus et formalibus, diende vero inquiremus de ipsarum causa movente].

⁷⁹ Cfr. *DP* I, VII, §1, p.101: “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 às diversas aptidões ou disciplinas” [Et dicemus, quod materia própria officiorum diversorum secundum quod officia nominant habitus anime, sunt homines ex ipsorum generatione seu nativitate inclinati ad diversas artes seu disciplinas].

⁸⁰ Cfr. *DP* I, VII, §1, p.102: “[...] iniciavit ipsa circa generationem hominum distincionem hanc, quosdam in naturalibus disposicionibus producens aptos et inclinatos as agriculturam, alios ad miliciam, reliquos tamen ad diversas”.

manifestos através de seus pensamentos e aspirações⁸¹”. Estes raciocínios e pensamentos sobre as tarefas a serem desempenhadas geram no indivíduo um tipo de hábito (*habitus*), a causa formal. Uma vez que:

Quanto às causas formais dos ofícios ou funções públicas, dado que são hábitos da mente, efetivamente são os próprios hábitos enquanto formas de pessoas que os têm, aprimorando ou conduzindo as inclinações possuídas pela natureza à perfeição⁸².

A causa final de cada grupo é a ação e o bem que provém imediatamente, e por si, das atividades realizadas. Deste modo, “a causa final do grupo social que constrói navios é o próprio navio; [...] do sacerdócio a pregação da Lei Divina e a ministração dos Sacramentos, de acordo com o que estabelece tal Lei; e assim respectivamente para os demais grupos sociais⁸³”.

Esta análise particular de cada ofício público parece reforçar nossa hipótese inicial da importância da causalidade na teoria política desenvolvida no *Defensor da Paz*. Retornamos agora a análise das causas da *civitas*, abordando a causa eficiente.

Para que cada grupo cumpra a sua função em vista do todo é preciso que haja um entre eles que regule e governe os demais, por

⁸¹ Cfr. *DPI*, VII, §3, p.103: “[...] moventes quidem igitur cause seu factive officiorum, ut anime nominant habitus sunt mentes et voluntates hominum per suas cogitationes et desideria”.

⁸² Cfr. *DP* I, VII, §2, p.102: “horum vero formales cause, secundum quod humane mentis habitus, non alie sunt ab huiusmodi habitibus; nam ipsi forme sunt habencium omplective seu perfective humanarum inclinacionum inexistentium a natura”. Este princípio de formação de um *habitus* aparecerá mais adiante quando apresentaremos a diferença entre caráter essencial e acidental nos sacerdotes, proposto por Marsílio.

⁸³ Cfr. *DP* I, VI, §10, p.99: “nam finales eorum cause [...] ut navifactive navis, [...] sacerdocii vero predicacio legis divine et secundum illam sacramentorum administracio”.

meio de um instrumento de coercitividade; de tal modo que, se não existisse tal ofício, o Estado não seria autossuficiente. O grupo incumbido de tal função é o judicial ou o governante⁸⁴. Diz o autor do *Defensor da Paz*:

No entanto, para regular os excessos dos atos produzidos pela inteligência e vontade, mediante forças que agem conforme o lugar, os quais designamos por ações transeuntes, e que podem ser realizadas neste mundo em proveito ou em detrimento ou prejuízo de outrem, por quem as pratica, foi imprescindível estabelecer um ofício ou grupo incumbido de corrigir e reduzir à equidade ou à devida proporção tais excessos, pois de outra forma adviriam o conflito e, em seguida, a divisão entre os cidadãos, e, por fim, a destruição da cidade e ausência da vida suficiente. Aristóteles denominou este grupo social parte judicial ou governante e deliberativa, nela incluindo todo o aparato que está à sua disposição, cujo ofício consiste em regular o que é útil e justo ao bem comum⁸⁵.

Do mesmo modo que os demais grupos existentes na sociedade, a parte judicial também tem sua origem imediata da razão e da

⁸⁴ A necessidade de uma *pars principans* é apontada por BATTAGLIA como um dos aspectos novos de Marsílio com relação à tradição medieval. Segundo ele, “in sostanza, ove tutto il medio evo ci mostra un frantumarsi continuo del governo in infinite mani, per cui dal sovrano che amministrano la giustizia per delega imperiale, a quelli che hanno una competenza meramente arbitrale, a quelli che l’hanno anche penale; Marsilio afferma il principio nuovo dell’unità amministrativa e giurisdizionale, per cui il vassallo cessa d’esser tale e il suo posto è preso dal funzionario moderno, trasferibile e disponibile. È un concetto tutto moderno. Nello Stato ‘sufficit unus’, che assommi tutto il potere esecutivo” (1928, p.100s.).

⁸⁵ Cfr. *DP* I, V, §7, p.89s: “ad moderandos autem excessus actuum qui sunt a virtutibus motivis secundum locum, per cognitionem et appetitum, quos transeuntes diximus, et qui possibles sunt fieri ad commodum vel incommodum seu iniuriam alterius a faciente pro statu presentis seculi, statuta fuit necessario in civitate pars aliqua seu officium, per quam excessus talium actuum corrigantur, et ad equalitatem aut proporcionem debitam reducantur; aliter manque causaretur ex hiis pugna et inde civium separacio, demum civitates corruptio et vite sufficientis privacio. Hec autem pars ab Aristotele vocata est iudicialis seu principans et consiliativa cum sibi subservientibus, cuius est iusta et conferencia communia regulare”.

experiência humana⁸⁶. Os homens reunidos em povoados imperfeitos, ainda sem grupos estabelecidos e sem funções específicas, não possuíam as condições necessárias para a vida boa; pois os homens, enquanto seres corruptíveis, estavam sempre em luta ou a procura de certos bens. O momento de instabilidade, anterior à comunidade política, é superado com a instauração de um conjunto de regras coercitivas⁸⁷ e com a escolha de seu guardião, o executor do poder político. Estabelece-se então, nas palavras de Souza, “um tipo de poder político ordenador e organizador das relações sociais no interior das sociedades e comunidades primitivas⁸⁸”. Pois, é com a fundação do governo que há segurança e bens necessários para a subsistência dos homens, uma vez que os diversos grupos cumprirão a sua função de tal forma que haverá a autossuficiência. É neste sentido que “a causa eficiente dos ofícios públicos enquanto constituem os grupos sociais da cidade, na maior parte das vezes é o legislador humano⁸⁹”.

Cabe aqui a seguinte pergunta: o grupo governante se equivaleria ao legislador humano? Além disso, na continuação da passagem supracitada, Marsílio coloca como causa eficiente do legislador humano o próprio Deus; diz ele: “no entanto, outrora, rara e pouquíssimas vezes, a causa eficiente destes grupos sociais e do próprio legislador foi Deus, sem que tivesse ocorrido qualquer

⁸⁶ Com exceção do sacerdócio, este tem uma origem imediatamente da Natureza Suprema; abordaremos este tema no próximo capítulo.

⁸⁷ O que fica claro na passagem *DP* I, IV, §4, p.84: “os homens assim reunidos ocorreram rixas e contendas que se por acaso não estivessem reguladas por uma norma de justiça, teria sido a causa de guerras e da separação dos seres humanos e finalmente ocorreria então a própria destruição da cidade” [Verum quia inter homines sic congregatos eveniunt contenciones et rixe, que per norma iusticie non regulate causarent pugnas et hominum separacionem et sic demum civitatis corrupcionem].

⁸⁸ Cfr. 2003, p.302.

⁸⁹ Cfr. *DPI*, VII, §3, p.103: “ipsorum vero causa efficiens, secundum quod partes sunt civitatis, est humanus legislator frequenter et in pluribus”.

interferência humana⁹⁰”. Tal passagem pode gerar complicações para os defensores de um “naturalismo puro” da origem da comunidade política ou um dilema, próprio daquele momento histórico, a saber:

Como conciliar as teses acerca deste assunto explicitadas pela Revelação, a saber, *não terias poder algum sobre mim, se não te tivesse sido dado do alto; todo poder vêm de Deus*, com os ensinamentos do Estagirita⁹¹?

A saída deste dilema passa pelo modo que Marsílio compreende e relaciona alguns conceitos: Deus, causa eficiente, governante, legislador e lei. Devemos então apresentar a função que cada um possui e que pode ser exposta pelo discurso causal.

Do ponto de vista causal, Deus é entendido como causa primeira, ou, como Marsílio chama, de *causa remota*⁹². Porém, o que Marsílio quer dizer com causa remota no estabelecimento dos governos? O

⁹⁰ Cfr. *DP I*, VII, §3, p.103: “[...] licet olim raro et in paucissimis cuiusdam aut quarundam causa movens immediata fuerit Deus absque humana determinacione”.

⁹¹ Cfr. SOUZA, 2010, p.199 [grifo do autor].

⁹² Diz ele, “o estabelecimento dos governos que procedem imediatamente da razão ocorre diferentemente, embora saibamos que Deus é a causa remota” (*DP I*, IX §2, p.108). Não sabemos ao certo precisar a origem do termo “*causa remota*”. Contudo, sabe-se que o mesmo aparece no opúsculo *De principiis naturae*, de Tomás de Aquino (escrito entre 1252-1256); mais precisamente no capítulo V, em que ele apresenta os muitos modos em que as causas (material, formal, eficiente e final) podem ser divididas. Ele diz o seguinte: “portanto, visto que quatro são as causas, a saber, eficiente, material, formal e final, deve-se saber que qualquer uma destas causas é dividida em muitos modos, pois algo é dito ‘causa’ primeiramente e algo, [‘causa’] posteriormente, assim como dizemos que a arte e o médico são causas da saúde. Mas a arte é primeiramente causa, e o médico, posteriormente; e, de modo semelhante, em relação à causa formal e às demais causas. [...] Deve-se saber que dizer ‘causa próxima’ é o mesmo que dizer ‘causa posterior’, e ‘causa remota’, que ‘causa anterior’. Donde, estas duas divisões, a saber, entre causa anterior e posterior e entre causa remota e próxima, significarem o mesmo. Porém, deve-se observar isto: sempre aquilo que é mais universal é dito ‘causa remota’, e, o que [é] mais específico, ‘causa próxima’: assim como dizemos que a forma próxima de homem é sua definição, a saber, animal racional mortal; mas ‘animal’ é mais remota, e, novamente, ‘substância’ é a mais remota” (*De principiis naturae*, V, p.271s.).

paduano assume a premissa teológica, na qual todo o poder provém de Deus (conforme se lê em Romanos XIII, como o próprio autor se refere no texto, ainda que de modo equivocado⁹³). Sendo assim, se retrocedermos em uma rede causal do poder chegaremos até Ele; que é, em última instância, a causa originária do poder civil. Marsílio parece ter isso em conta e, sem entrar em mais detalhes, chama atenção do seu leitor: “não temos condições de comprovar e discorrer acerca desta Causa e de sua atuação livre e por que agiu assim no passado e atualmente não procede mais daquela maneira. Simplesmente acreditamos nisso, prescindindo da razão⁹⁴”. Ora, mesmo assumindo que há uma causa remota⁹⁵, isso não impossibilitaria que se discorresse sobre a causa eficiente do poder civil que pode ser aprendida pela razão, uma vez que

Omitindo, pois, qualquer referência àquela maneira de instituir um governo que não pode ser comprovada pela demonstração, queremos primeiramente descrever as efetivadas de imediato pela vontade dos seres humanos. Em seguida, indicaremos qual delas é a mais simples e segura. Depois falaremos sobre a natureza melhor dessa modalidade,

⁹³ Cfr. *DPI*, IX, §2, p.108.

⁹⁴ Cfr. *DPI*, IX, §2, p.108: “de qua siquidem causa et ipsius acione libera tradere seu dicere, cur sic aut aliter nec sic esse aut fuisse factum, per demonstrationem nec quicquam dicere possumus, sed simplici credulitate absque racione tenemus”. Tal escolha evidencia, para MAGLIO, a seriedade metodológica do paduano, em separar a distinção entre o âmbito natural - que pode ser aprendido pela razão - e o âmbito sobrenatural - adquirido pela fé (2003, p.115).

⁹⁵ Eis como SOUZA responde o dilema anteriormente mencionado: “sem incorrer na pecha de incrédulo e nas suas terríveis consequências, nem tampouco cair nas ardilosas ilações dos hierocratas, ao formular seu pensamento político, Marsílio resolve aquele dilema afirmando que Deus é a *causa eficiente remota* de todo o poder. Entretanto, salvo em casos excepcionais (Josué, Débora, Jefte, Sansão etc) que o sucederam naquele ofício, no tocante ao povo israelita, o Criador sempre age por meio de causas segundas, isto é, através da razão e da vontade humanas, dotadas com a capacidade de estabelecer ou instituir os vários regimes políticos e seus respectivos governantes” (2010, p.199). MAGLIO sugere a causa remota como uma orientação; do mesmo modo que a lei divina teria em relação à lei humana (2003, p.114s.).

mostrando a única causa eficiente da qual pode e deve provir⁹⁶.

Dito isso, passaremos a tratar o *legislador humano*, a lei – no item, (ii) – e o governante (iii). No final deste capítulo deverá ficar claro a relação entre os elementos supracitados.

(ii). A lei e a teoria do legislador humano

Os capítulos X, XI, XII da *prima dictio* formam um pequeno tratado sobre a *lex*. Neles, Marsílio apresenta o seguinte: o que entende por lei (o seu processo de formulação e promulgação; bem como seu vínculo com a lei divina); justifica a sua necessidade no Estado e determina quem é a causa eficiente dele, do governo e do governante⁹⁷.

A) A lei

No terceiro parágrafo, do décimo capítulo, da primeira parte do *DP*, o autor expõe quatro significados que são atribuídos à palavra “lei”. O primeiro deles significa “uma predisposição sensível e natural para determinada ação ou sentimento⁹⁸” contrária aos ditames da

⁹⁶ Cfr. *DP* I, IX, §2, p.108: “omisso itaque modo quem per demonstracionem certificare non possumus, modos institutionum principatus per humanam voluntatem immediate factos narrare volumus primum; deinde vero monstrabimus ipsorum cerciorem atque simpliciore; postmodum vero ex illius modi natura meliori, arguemus causam moventem, a qua provenire solummodo debet et potest”.

⁹⁷ Cfr. *DP* I, X, §2, p.115: “supondo que esta regra, chamada simplesmente estatuto, costume ou lei, existe e é percebida quase por si mesma em todas as comunidades perfeitas mediante um processo indutivo, demonstraremos primeiramente o que caracteriza, em seguida indicaremos o motivo que justifica sua finalidade e comprovaremos finalmente, através de evidências, qual ou quais pessoas devem promulga-la e de que modo terão de agir. Isto implica em perquirir acerca da existência do legislador, causa eficiente da lei, a quem julgamos compete ainda escolher o governante”.

⁹⁸ Cfr. *DP* I, X, §3, p.116: “[...] in uma sui significacione naturalem inclinacionem sensitivam ad accionem aut passionem aliquam”.

razão. O segundo significado diz respeito “a todo hábito operante, e, em geral, a toda forma de algo produzível, existente na razão⁹⁹”; como se fosse normas pré-estabelecidas para a construção de um objeto (por exemplo: para construir uma mesa, devemos seguir certas leis na sua confecção para termos êxito na empreitada). A lei pode ser entendida, numa terceira acepção: “como a regra que contém os preceitos estabelecidos para regular os atos humanos direcionados para a recompensa ou para o castigo no outro mundo¹⁰⁰”. Por fim, ela também pode ser entendida como “a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários¹⁰¹”.

Os dois primeiros modos são vulgares e sem o elemento da coerção. Eles são apenas citados e, logo após, abandonados por Marsílio, pois não servem como norma reguladora de conduta. Já os dois últimos são fundamentais¹⁰² para o projeto do *DP*. O terceiro significado diz respeito às leis religiosas. Independente do grupo religioso, eles possuem certas normas, ou conselhos, que pautam a ação daquele que o frequenta. Elas são leis porque há um juiz que julga e há uma atribuição de pena e recompensa aos homens (no caso específico da doutrina Católica tal julgamento ocorrerá, na concepção de Marsílio, somente no outro mundo e não é demonstrável empiricamente pela razão). Este é o sentido da lei mosaica e

⁹⁹ Cfr. *DP* I, X, §3, p.116: “[...] de quolibet habitu operativo, et generaliter de omni forma rei operabilis existente in mente”.

¹⁰⁰ Cfr. *DP* I, X, §3, p.116: “tercio vero modo sumitur *lex* pro regula continente monita humanorum actuum imperatorum, secundum quod ordinantur ad gloriam vel penam in seculo venturo”.

¹⁰¹ Cfr. *DP* I, X, §3, p.116: “quarto autem importat hoc nomen *lex* et famosè magis scienciam seu doctrinam sive iudicium universale iustorum et conferencium civilium, et suorum oppositorum”.

¹⁰² Segundo BAYONA, “la naturaliza de la ley constituye la piedra angular sobre la que se basa la filosofía política de Marsilio” (2007, p.117).

Evangélica¹⁰³. Já o quarto significado será, para Marsílio, o mais adequado para regular os atos civis na comunidade temporal. Isso não significa que a lei divina não possui uma função dentro da sociedade¹⁰⁴, porém ela não pode ser a lei civil, porque falta um elemento essencial: a coercividade neste mundo¹⁰⁵.

A lei, capaz de regular os atos humanos transeuntes¹⁰⁶ dos homens em sociedade, deve ser entendida como o último significado a ela atribuído. Diz ele:

¹⁰³ As únicas, segundo Marsílio, que contêm a verdade sobre a bem-aventurança eterna. Ver em: *DPI*, X,§3, p.117.

¹⁰⁴ Para STREFLING, “a concepção marsiliana da lei origina-se, em grande parte, do espírito laico do Estado. Laico no sentido de anti-clerical, mas não no sentido de antireligioso. Marsílio não rejeita a Igreja, compreendida como a totalidade dos fiéis (*universitas fidelium*) e identificada com a totalidade dos cidadãos (*universitas civium*), mas sim, refuta qualquer pretensão de poder temporal pela hierarquia eclesiástica” (2010, p.221).

¹⁰⁵ Cfr. *DP* II, XII, §3, p.340: “ambas [lei divina e lei humana] são preceitos ou ainda, proibições ou permissões relativas aos atos que promanam do comando do espírito humano. Contudo, essas leis diferem entre si, pelo fato de a lei humana ser coerciva neste mundo, para aqueles que a transgridem. Quanto à segunda, a divina, ela absolutamente não o é aqui na terra, mas apenas no outro mundo”.

¹⁰⁶ Marsílio desenvolve uma pequena teoria da ação humana no capítulo VIII, da segunda parte do *DP*. Ele divide os atos em: (i) atos incontrolados e (ii) atos controlados pela mente. Encaixa-se nos atos incontrolados pela mente humana todos os impulsos proveniente da vontade que produzem por si um efeito no homem, mas que não inicia com uma ordem do intelecto (*DP* II, VIII, §2, p.295). A segunda classe de atos em que há uma ordem da mente humana pode ser dividida em duas subclasses: (a) imanentes; e (b) transeuntes ou transitivos. Os atos imanentes “são as afeições e os sentimentos controlados e aqueles hábitos correspondentes produzidos pela mente humana. São chamados assim porque não ocorrem noutra pessoa senão no próprio agente” (*DP* II, VIII, §3, p.296). Os atos transeuntes são aqueles em que há a exteriorização do comando do intelecto através de uma ação perceptível empiricamente aos outros homens. Nas palavras do paduano: “são designados assim porque consistem na procura de todas as coisas desejadas e ou no evitar os seus opostos, como é o caso das privações e dos movimentos feitos por algum órgão externo do corpo humano, máxime daqueles movidos por um movimento local” (*DP* II, VIII, §3, p.296). O filósofo de Pádua não considerou outros elementos sobre a ação humana, por exemplo: não se deteve para explicar como ato imanente pode ser o princípio motor de um ato transitivo; ou se atos incontrolados podem ter alguma

A palavra “lei” tomada conforme esta última acepção pode ser analisada sob dois aspectos. Primeiro: em si mesma, enquanto revela somente o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, e como tal, é chamada doutrina ou ciência do direito. Segundo: enquanto considera o que um preceito coercivo estipulado impõe como recompensa ou castigo a ser atribuído neste mundo, conforme a finalidade do seu cumprimento, ou, ainda, na medida em que é dado mediante tal preceito. Assim considerada, denomina-se lei e de fato o é no sentido mais correto¹⁰⁷.

influência nos atos controlados. Para ele, esta pequena divisão interessa para os associar com os dois tipos de lei. Um ato transitivo pode ser tanto prejudicial a outrem como não; quando um ato humano prejudica ou causa danos a terceiros, ele deve ser censurado e punido pelo juiz secular para que a ordem civil não desmorone (*DP* II, VIII, §9, p.303s.). Já um ato imanente, que não produz um efeito perceptível a terceiros, não é matéria de julgamento dos juízes seculares; podem, quando este tipo de ação transgredir um preceito da lei divina, ser julgado, no outro mundo, pelo juiz da lei divina, Cristo. Implícito, aqui, está à crítica que Marsílio faz aos padres e sacerdotes que rogam para si o direito de julgar os pecados humanos atribuindo algum tipo de pena ou de recompensa neste mundo, quando, na verdade, o único juiz legítimo seria Deus, pois é o autor da lei evangélica (*DP* II, VIII, §5, p.298). Para maiores informações sobre o tema dos atos humanos, ver em: CESAR, Floriano Jonas. “Marsilius of Padua: intellect, appetite and action”. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/ Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/ Intellecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*. M. C. Pacheco - J.F. Meirinhos (Éds.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006 ; v. III, pp. 1915-1925.

¹⁰⁷ Cfr. *DPI*, X, §4, p.117: “et sic accepta lex dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur quid iustum aut iniustum, conferen aut nocivum, et in quantum huiusmodi iuris sciencia vel doctrina dicitur. Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti século distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur; et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est”.

A lei civil possui dois aspectos fundamentais¹⁰⁸: (i) revela o que é justo e útil para a *civitas*; além de ser (ii) um preceito coercivo (obrigacional) que impõe uma recompensa ou castigo. De fato, Marsílio chama atenção para a coercividade, como sendo *conductio sine qua non* da lei. Um conselho pode visar o bem comum e a utilidade de todos, mas sem o caráter coercivo, ele nunca pode tornar-se lei. Vista rapidamente, a noção técnica de lei nos leva a acreditar que Marsílio esboça um tipo de positivismo jurídico ou formalismo, pois somente há lei quando há obrigatoriedade. Bayona destaca que o paduano:

Repete com Aristóteles que a verdadeira lei tem que ser as duas coisas, justa e coerciva, mas inverte o sentido da relação: mais que derivar a coação da justiça, converte o caráter coercivo que emana da autoridade legítima em condição de lei e pré-condição da lei justa¹⁰⁹.

Bertelloni admite, por seu turno, que, antes do caráter formal, Marsílio coloca a dimensão material da lei, isto é, “os aspectos que a tradição clássica e medieval teria identificado com o conteúdo objetivo de justiça da lei; se trata da lei enquanto ela deve atentar para o bem de todos¹¹⁰”. Mas, o próprio Bertelloni chama atenção para o fato que a dimensão positiva da lei é uma novidade, pois “a partir dele, a lei já não é lei apenas pelo seu caráter eudemonológico e promotor da virtude, isto é, pelo seu conteúdo bom ou mau, justo ou

¹⁰⁸ É interessante notar que, no *Defensor minor* Marsílio refere-se apenas ao aspecto coativo: “por outro lado, a lei humana é um preceito estatuído pelo conjunto dos cidadãos ou por sua parte mais relevante. Eles devem legislar por deliberação imediata sobre os atos humanos voluntários que cada pessoa deve realizar ou se esforçar por fazê-los neste mundo para atingir o melhor fim, isto é, o estado que convém a cada ser humano atingir durante a vida presente. Afirimo que se trata de um preceito coativo quanto às suas transgressões neste mundo, implicando numa pena ou castigo a ser atribuído àqueles que o transgridem, de acordo com o que demonstramos no capítulo 10 da primeira parte do Defensor da Paz” (*DMI*, 4.p.36).

¹⁰⁹ Cfr. 2007, p.122 [tradução nossa].

¹¹⁰ Cfr. 2002, p.254 [tradução nossa].

injusto; agora a lei é lei também por uma formalidade, *seu caráter de preceito coercivo*¹¹¹”.

As duas dimensões (a material e a formal) da lei visam um duplo fim: o primeiro fim primeiramente, trata-se da garantia da convivência social e pacífica dentro da comunidade política através dos costumes que proporcionam felicidade civil; depois, garante a estabilidade política do governo e da comunidade, na medida em que é um instrumento de coercividade¹¹². Sem a lei civil, a sociedade ruiria, pois não estaria organizada de acordo com suas causas; bem como ficaria a mercê do arbítrio de governantes ou pessoas que, utilizando-se da arte do bom discurso, cometeriam atrocidades à utilidade pública em prol de desejos e necessidades egoístas. A lei civil torna-se, então, necessária para o bem-estar do Estado e, por conseguinte, para a vida boa dos homens. Cabe explorar a quem compete formular e promulgar a lei. É neste ponto que Marsílio desenvolve a teoria do *legislador humanus*.

B) A teoria do legislador humano

A teoria do legislador humano é, talvez, a parte mais conhecida e estudada do pensamento do médico paduano. Ela é, também, a que mais gera discussão entre os pesquisadores que possuem posições distintas: (i) sobre o que é; e (ii) o seu verdadeiro papel no pensamento político de Marsílio. Não é a nossa pretensão apresentar todas as posições, analisá-las e oferecer uma resposta definitiva sobre

¹¹¹ Cfr. 2002, p.254 [tradução nossa, grifo do autor]. STREFLING ressalta que “mais que um critério lógico, para distinguir o justo do injusto, para Marsílio, a lei é um mandato. Definitiva e propriamente falando, a lei é o que impõe, através de um preceito coercivo, uma pena ou um castigo, algo que se deve realizar neste mundo. A coercitividade é destacada como essencial à lei” (2002, p.127).

¹¹² Cfr. *DPI*, XI, §1, p.119: “hiis itaque legis acceptionibus sic divisis, eius secundum ultimam et proprissimam significacionem ostendere volumus necessitatem finalem: principaliorem quidem civile iustum et conferens commune, assecutivam vero quandam pricipancium, máxime secundum generis sucessionem, securitatem et principatus diuturnitatem”.

este tema. Nossa proposta é mais modesta: uma vez que nos propomos a examinar os principais elementos da teoria política marsiliana através da causalidade teremos, então, que dialogar com os pontos supracitados.

O *legislator humanus* aparece no capítulo XII, da *prima dictio*, do *Defensor pacis*. Neste momento, Marsílio quer tratar “[...] da promulgação das leis e do estabelecimento dos governos que provém imediatamente do arbítrio da inteligência humana¹¹³”. Ou seja, trata-se agora de identificar quem possui a autoridade para instituir e regular, por meio da lei, os grupos sociais que compõem o Estado. Essa autoridade será da *universitas civium* ou da *valencior pars*, uma vez que ela é a causa eficiente da lei. Marsílio é categórico ao afirmar que:

[...] 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 assembléia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis sob pena de castigo ou punição temporal¹¹⁴.

A passagem supracitada expõe, sucintamente, a teoria do legislador humano. Embora ela seja aparentemente clara, é preciso deter-se um momento nela para afastar possíveis incompreensões. Pode-se colocar a seguinte pergunta: afinal, a causa eficiente da lei é: (a) o povo (*populus*); ou (b) o conjunto dos cidadãos (*universitas civium*); ou ainda (c) a sua parte preponderante (*valencior pars*)?

¹¹³ Cfr. *DP*, I, XII, §1, p.129: “hiis autem habitum est dicere de causa legum effectiva quam reddere possumus per demonstracionem”.

¹¹⁴ Cfr. *DP* I, XII, 3, p.130: “[...] legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem, per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali”.

Ademais, por que Marsílio fala em causa eficiente primeira (*causa effectiva prima*)?

Ao afirmar que “a causa eficiente primeira da lei é o povo”, ele chama atenção para o fato de que a vontade popular é a fonte do poder político. A lei civil dotada de coercividade é estabelecida pelo o conjunto dos cidadãos, pois, efetivamente, todo o cidadão é capaz de compreender, aceitar e seguir uma lei¹¹⁵. Assim, ele reconhece “o direito a autodeterminação organizativa” aos cidadãos¹¹⁶, já que a “*universitas civium* marsiliana dá a si mesma sua própria origem e sua própria lei, daí o fato dela assumir um caráter explicitamente legislativo, razão pela qual também é chamada de *legislator humanus*¹¹⁷”.

Sendo o legislador humano a causa eficiente da lei, ela também é a causa eficiente da parte governante. Nas palavras de Bertelloni: “o legislador humano é a instância fundante dos elementos constitutivos que determinam a existência e a unidade da comunidade política: a lei e o governo¹¹⁸”. Contudo, se todos são capazes de reconhecer, aceitar e seguir uma lei, o processo de formulação e execução da lei não envolve necessariamente todos¹¹⁹. Embora Marsílio admita que o

¹¹⁵ Cfr. *DPI*, XII, §2, p.129: “ad quam siquidem ingredientes dicamus, quod legem sumptam quase materialiter et secundum terciam significationem”.

¹¹⁶ Para BAYONA, “el uso de *universitas* implicaba la idea de un todo como cuerpo o conjunto, en el sentido de remitir a derechos y obligaciones de los miembros en cuanto partes del todo” (2007, p.105).

¹¹⁷ Cfr. BERTELLONI, 1997, p.27 [tradução nossa].

¹¹⁸ Cfr. 2002, p.255 [tradução nossa].

¹¹⁹ Segundo BAYONA, “Marsilio no pregunta quién puede descubrir o formular mejor el contenido de la ley, sino quién tiene el poder de promulgarla, con lo cual cobra todo su valor la definición de ley en sentido propio o coactivo. Lo esencial no es el contenido de la ley, sino quiéens es el legislador: quién decide lo que es justo para la sociedad y puede convertirlo en obligación para los ciudadanos” (2009, p.215; a mesma posição reaparece em outro estudo do autor: 2010, p.154). Entendemos, no entanto, que seria um pouco exagerado afirmar que o pensador paduano não se coloca a questão sobre quem deveria formular os preceitos da lei. De fato, a tônica está naquele que exerce o poder coercitivo, contudo, se Marsílio não tivesse a

populus seja a origem da lei (e, por conseguinte, do poder civil, caracterizando-se assim como o autor da lei¹²⁰), ele mesmo chama atenção de que: (i) não seria conveniente à comunidade política que todos se ocupassem deste ofício¹²¹; e (ii) seria oportuno que tal função fosse desempenhada por pessoas capacitadas e escolhidas pelos grupos que compõe o todo¹²².

Por isso, é conveniente delegar a algumas pessoas a tarefa de formular os preceitos que poderão se torna leis. Estes homens são escolhidos pelo conjunto dos cidadãos ou pela *valencior pars* devido a sua prudência e inteligência e a eles competem à formulação das leis que visam o bem comum e a conservação da tranquilidade civil¹²³.

preocupação em restringir a uma pequena parcela aos encargos da elaboração da lei, ele não teria o porquê de mencionar a participação dos prudentes no processo de elaboração. Nas palavras do filósofo de Pádua, “no entanto, essa descoberta [da lei] pode ser feita e melhor efetivada, a partir da observação das pessoas que dispõem de tempo para isso, isto é, dos mais velhos e experientes acerca das ações práticas, a quem denominamos pessoas prudentes” (DPI, XII, §2, p.129).

¹²⁰ ARCAYA observa que o povo é entendido aqui como uma corporação e não como uma agregação de indivíduos com direitos individuais: “en efecto, el pueblo es el legislador, pero el pueblo no es una agregación de individuos, dotados de iguales derechos políticos, sino un cuerpo, una *corporatio*. Sobre a noção de *corporatio*, ARCAYA destaca que “el concepto romano de *corporatio* se origina en el derecho privado. La *corporatio* es una *fictio iuris*, una creación ficticia de la ley civil para atribuirle derechos y obligaciones legales a un conjunto de personas naturales vinculadas entre sí en torno a algún fin o utilidad común. La unidad conformada por esa pluralidad de individuos es cualitativamente distinta a ellas y constituye un “cuerpo” artificial, que piensa y opera como si fuera una persona natural. Por esta razón, los individuos que lo componen integran una *universitas* con las características de una *persona ficta*. La *corporatio* como *persona* tenía, para los medievales, dos rasgos adicionales especiales. El primero es su perpetuidad (*perpetuitas*), tenía comienzo pero no fin, gozando así de un estado similar al de la eternidad y el *aevum*. Y, en segundo término, pertenecen a ella sus miembros, presentes, pasados y futuros; o sea, es una *universitas* transtemporal (*universitas non moritur*)” (2003, p.346).

¹²¹ Cfr. DPI, XIII, §1, p.137.

¹²² Cfr. DPI, XIII, §1, p.137; I, XIII, §8, p.143.

¹²³ Os *prudentes* não se equivalem a *valencior pars*. O primeiro pode ser entendido, de acordo com BATTAGLIA, como “la prima commissione di Marsilio, di carattere técnico e preparatorio, senza alcuna autorità sovrana e quindi veramente legislativa” (1928, p.93). Já o segundo se equivale ao conjunto de cidadãos ou a *universitas*

Porém, a elaboração da lei não implica necessariamente na sua inserção no conjunto do ordenamento jurídico.

As sobreditas regras, futuras leis, tendo sido inventadas e formuladas cuidadosamente, devem ser apresentadas à totalidade dos cidadãos reunidos, os quais terão a incumbência de aprová-las ou recusá-las, e se lhes parecer que algo deva ou ser acrescentado ou suprimido ou modificado ou ainda rejeitado totalmente, poderão externar isso claramente, de modo que a regra possa vir a ser estabelecida com muito mais proveito¹²⁴.

Para o paduano, uma lei só adquire coercitividade se, e somente se, receber a aprovação do povo ou de sua parte representante: o conjunto de cidadãos¹²⁵.

civium. A diferença entre elas é que a *valencior pars* se distingue pela sua qualidade. Diz ele: “considero essa parte preponderante sob os aspectos da quantidade das pessoas e de suas qualidades no interior da comunidade, mediante a qual a lei é promulgada” (*DP* I, XII, §3, p.130). DAMIATA menciona que “per il padovano infatti l’*universitas civium* è una totalità che di per sé rappresenta l’*optimum*; di fatto còpita che per imprevedibili circostanze di vario genere essa non sia in grado di agire: la *valencior pars* la sostituisce con identica autorità e sostanzialmente con eguale profitto” (1983, p.169). Esta identificação também é apontada por GEWIRTH, 1951, p.186.

¹²⁴ Cfr. *DP* I, XIII, §8, p.144. Outra passagem pode ser citada aqui que corrobora nossa posição: *DP* I, XII, §2, p.129: “diremos inicialmente que todo cidadão tem capacidade para descobrir a existência da lei tomada quase materialmente [...] No entanto, essa descoberta pode ser feita e melhor efetivada, a partir da observação das pessoas que dispõem de tempo para isso, isto é, dos mais velhos e experientes acerca das ações práticas, a quem denominamos pessoas prudentes, do que por aqueles homens que se dedicam às atividades manuais [...] Mas, como o conhecimento e a verdadeira descoberta do justo e do útil e de seu oposto **não consiste efetivamente na lei**, de conformidade com o último significado que se lhe dá, isto é concebendo-a como a medida reguladora dos atos humanos civis, se um preceito coercivo quanto ao seu cumprimento não tiver sido estatuído [...]” [grifo nosso].

¹²⁵ Isso porque, “a comum utilidade de uma lei é melhor percebida pela totalidade dos indivíduos [...]. Assim, nesta circunstância, qualquer pessoa pode constatar se a lei proposta visa a beneficiar mais a uma ou a algumas pessoas singularmente do que a todos ou à comunidade” (*DP* I, XII, 5, p.132). Sobre o processo de formulação da lei,

Não obstante, a teoria do legislador humano garante não apenas que as leis formuladas tenham o conhecimento de todos os inseridos dentro da comunidade política, mas também produziria nos envolvidos a sensação de que todos os membros são autores das leis, pois, estariam se autolegislando de acordo com a sua própria vontade¹²⁶, o que, segundo Marsílio, garantiria ainda o seu melhor funcionamento¹²⁷. Neste sentido, Bertelloni afirma que “a *universitas* ou *legislator humanus* é para Marsílio um conjunto de cristãos autogovernados por sua própria vontade, o que sem dúvida sugere na teoria da *civitas* marsiliana a presença do elemento do consenso nas decisões que emanam dele¹²⁸”. O consenso torna-se uma condição

BATTAGLIA diz: “Marsilio stabilisce che la proposta di legge spetti ad un limitato numero d’esperti, *prudentes*, i quali studino la questione e poi la presentino all’approvazione dell’*universitas*” (1928, p.92). Os prudentes “possono bene formulare norme aventi un contenuto giuridico, ma queste divengono precetti legislativi con approvazione dell’*universitas*; e questa spetta ogni aggiunta o diminuzione che si faccia al testo della legge, nonchè la sua totale mutazione o temporanea sospensione” (1928, p.90). Por isso que “tutto ciò che riguarda la legge non può essere stabilito se non dall’*universitas civium*” (1928, p.91). A mesma posição é expressada por STREFLING: “Marsilio designa a missão de elaborar as leis aos prudentes, isto é, a um grupo de pessoas capacitadas, mas, em última análise, é a vontade do conjunto dos cidadãos que confere legalidade e legitimidade para as mesmas” (2010, p.227). A interpretação também é observada em: ARCAYA, 2003, p.349s.

¹²⁶ Ao proceder desta forma, “Marsilio si distacca dal medio evo, nonostante che molte delle sue commissioni trovino riscontro nel diritto pubblico comunale. Si ricongiunge a Bodin, e prima di lui afferma come derivazione necessaria della sovranità Bodin, è vero, incentra la sovranità nel principe, mentre il Padovano nel popolo, ma l’uno e l’altro affermano che il diritto di far leggi deriva dalla sovranità, e non può essere a questa esterno” (BATTAGLIA, 1928, p.96). A posição de BATTAGLIA pressupõe uma clara distinção do poder legislativo e executivo (1928, p.99), sendo que o judiciário seria absolvido pelo executivo e submisso ao legislativo (1928, p.104).

¹²⁷ Cfr. *DPI*, XII, §6, p.133.

¹²⁸ Cfr. 2002, p.255 [tradução nossa]. Esse voluntarismo não deve ser entendido no sentido de Ockham, pois, “não se trata de um voluntarismo teológico, como o de Guilherme de Ockham, para quem o homem deve conformar sua vontade à vontade de Deus, a qual se converte, por isso, em norma última de moralidade e critério jurídico supremo. Mas, pelo contrário, o voluntarismo marsiliano origina-se da vontade do povo, erigida, em causa eficiente, primeira e específica da lei” (STREFLING, 2010, p.227).

necessária para a formulação da lei¹²⁹; mais do que isso: o consenso é um indicativo que permite distinguir o poder legítimo do poder tirânico¹³⁰. O legislador humano é a garantia de imparcialidade e idoneidade da lei e do governo estabelecido, já que visa afastar possíveis lacunas, erros e o autointeresse dos governantes, por isso, a “lei é um olho constituído por inúmeros olhos¹³¹”.

A participação dos cidadãos na escolha do conjunto de leis civis bem como da parte governante é um elemento destacado pelos comentadores¹³². De fato, Marsílio admite que quanto maior o

¹²⁹ Posição defendida por AMES, 2002, p.401. NEDERMAN destaca que a participação ativa dos cidadãos e o consenso como elementos importantes para compreender o papel positivo do cidadão no estabelecimento das leis. Segundo ele, “in Marsiglio’s view, the appropriate means of assuring this equity (and thus of harmonizing the disparate interests within the community) is the active participation of all citizens in the selections of rulers and the authorization of laws. [...] the exercise of consent forms the very heart of the Marsiglian conception of citizenship. The community must be the final and binding determinant of its own welfare; thus, it must ultimately approve all laws by which it is governed, as well as the rulers who enforce those statutes. When the body of citizens enacts a law communally, through the consent of every (or virtually every) citizen, this no question about whether the legislation expresses and accords with the public welfare” (1992, p.982).

¹³⁰ Cfr. *DPI*, IX, §5, p.111.

¹³¹ Cfr. *DPI*, XI, §3, p.124: “[...] lex sit oculus ex multis oculis”.

¹³² Por trás do grau de maior participação ou não dos cidadãos na esfera legislativa está à relação entre *universitas civium* e a *valentior pars*. Essa, por sua vez, está na base da discussão se Marsílio foi um defensor da democracia e do republicanismo ou de um regime totalitário absolutista. BATTOCHIO ressalta que “se infatti l’enfasi viene posta sul primo termine, avremo una concezione ‘democratica’ del potere; se al contrario si considera come qualificante il secondo, sarà più facile coglierne gli esiti assolutistici” (2005, p.88). Sem entrar nos detalhes desta querela ressaltamos aqui dois expoentes: de um lado GEWIRTH, intérprete que defende a linha republicana. Para ele: “the emphases contained in Marsilius’ arguments for the people’s legislative sovereignty, despite their qualitative as well as quantitative interpretation of majoritarianism, are such as defender of republicanism and democracy in all ages have invoked” (1951, p.224s.). Na esteira dos defensores da soberania popular encontramos STREFLING: “Marsílio tem o grande mérito de fornecer uma nova teoria política, na qual são de fundamental importância a educação e a convocação de todos os cidadãos como legítimos legisladores e ativos participantes da vida política” (2002, p.331). No outro lado da balança, destaca-se LAGARDE com sua ênfase na imagem do imperador, uma vez que: “Dans la première partie du Defensor, le

envolvimento, menores são as chances de erro. Porém, como destaca Souza, a composição da assembleia é um problema prático que brota da teoria e que era de conhecimento do próprio Marsílio. Diz ele:

[...] a composição da assembléia dos cidadãos, e Marsílio sabia muito bem, seja pela própria experiência, baseada na organização política das comunas italianas, ou dos Parlamentos, então existentes na Inglaterra e na França, onde vivia quando escreveu seu *Defensor da Paz*, seja também através da leitura [dos] autores clássicos, particularmente, da *Política* [...]. Apesar disso, para integrar essa assembleia, sem entrar em minudências, quanto ao número total de representantes ou à proporcionalidade dos mesmos por *grupos sociais*, salvo no que concerne à presença de *homens prudentes* como membros natos da mesma, ele propôs que, ou a totalidade dos cidadãos reunidos devia escolher as pessoas mais

'legislateur' prend l'aspect de l' 'arengo' des communes italiennes, l'assemblée des 'cittadini', charges de contrôler les consuls ou les podestats. Dans la seconde partie, nous le voyons souvent prendre une forme beaucoup plus personnelle: empereur, prince, ou roi. Notamment le 'legislator fidelis superiore carens' exclut toute idée collective et ne peut représenter que l'empereur" (*Apud* BATTOCHIO, 2005, p.92). Além de SOUSA que apresenta a plenitude absoluta do poder político e amplitude ilimitada da atividade estatal como características presentes no *Defensor da Paz* e peculiares do regime totalitário moderno (1972, p.208). Sendo assim, para ele Marsílio "foi quem pela primeira vez ensinou a plenitude absoluta do poder, sem o que não existiria o totalitarismo. Concebeu a atividade estatal em dimensões amplíssimas para o seu tempo. Finalmente, pela sua maneira de entender a legalidade, com base no monismo jurídico, e pelo fundo imanentista do seu pensamento, deixou delineada uma teoria do Estado totalitário" (1972, p.212s.). Sobre essa temática, existem outros autores de suma importância para os estudos sobre o pensamento do *magister* paduano que mereceriam destaque, mas não daremos aqui. De todo o modo, parece sensata a advertência de BATTOCHIO (seguindo de perto a opinião de PIAIA, 1976): "La prima impressione che si ricava à la difficoltà di uscire da una lettura ideologicamente condizionata dell'opera marsiliana. Inevitabilmente, l'uso di termini come 'democrazia', 'assolutismo', 'repubblicanesimo' proietta su Marsilio problematiche e categorie a lui del tutto estranee, concludendo alla formulazione di giudizi anti-storici" (2005, p.95). Maiores informações sobre este ponto ver em: PIAIA, Gregorio. *Democrazia o Totalitarismo in Marsilio da Padova*. In: *Medioevo*. Padova, v.2, 1972, p. 364-376; BATTOCHIO, Ricardo. *Eccelesiologia e Política in Marsilio da Padova*. Padova: Instituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005, p.87-96.

experientes para tanto, ou cada um dos seis grupos sociais ou partes da sociedade civil, em separado, escolhesse os seus representantes para tal¹³³.

A delegação da autoridade para o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante para instituir as melhores leis não deve ser confundida com o exercício do poder civil para julgar os casos civis e ordenar efetivamente os grupos sociais pela parte governante¹³⁴, entendida como a causa eficiente secunda ou instrumental da lei¹³⁵.

Antes de adentrarmos na parte governante, é interessante nos determos, mesmo que rapidamente, na relação entre a lei civil e o direito natural; e a relação entre lei humana e divina.

C) A lei civil e o direito natural

A lei civil, entendida como um preceito coercivo, tem como finalidade aquilo que é verdadeiramente vantajoso para a coletividade e sua origem na inteligência humana. Pois,

A lei é um certo 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 do poder coercivo*, isto é trata-se de um preceito estatuído para ser observado, o qual se

¹³³ Cfr. 2003, p.313.

¹³⁴ STREFLING observa esta diferença. Nas palavras dele, “o povo, enquanto legislador, é a causa eficiente primeira que institui as partes da cidade; inclusive, escolhe o governante, sendo este a causa eficiente segunda, que age por autoridade do legislador. No entanto, não se confunda o povo com o poder, pois o poder de julgar, ordenar, executar ou vetar pertence exclusivamente ao príncipe ou ao governante” (2012, p.158).

¹³⁵ Cfr. *DPI*, XV, §4, p.154.

deve respeitar, ou ainda, a lei é uma ordem promulgada através de determinado preceito¹³⁶.

Com isso, Marsílio não associa a lei civil com o direito natural, entendido como uma ordem pré-estabelecida, ontologicamente superior ou exterior a razão e a experiência dos homens. Para Brocchieri, “Marsílio se nega de reconhecer um critério de justiça civil transcendente e objetivo que preceda a formação do estado e seja distinto da vontade do soberano¹³⁷”.

De fato, na *prima dictio*, o paduano, ao abordar a origem da *civitas*, a sua constituição e a sua manutenção, não explora a existência do direito natural. O tema aparece, na *secunda dictio*, no capítulo XII, justamente num capítulo em que Marsílio está depurando termos como: legítimo, propriedade, posse, rico e pobre, e também direito. A discussão, nesta altura, é sobre os bens temporais do sacerdócio e o estado de pobreza de seus membros; e, entre os termos mencionados, o paduano aborda quatro concepções em que o termo “direito” pode ser entendido¹³⁸. O que nos interessa aqui é a primeira aceção na qual o termo “direito” se assemelha: “a lei divina e humana, e significa um preceito ou uma proibição ou permissão, de acordo com essas leis¹³⁹”. É dentro deste contexto que Marsílio apresenta uma possível divisão do direito humano em natural e civil.

¹³⁶ Cfr. *DP* I, X, §4, p.117: “[...] sermo igitur seu oracio ab aliqua prudencia seu intellectu, politico scilicet, id est ordinacio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudenciam politicam, *habes coactivam potenciam*, id est, de cuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, lex est”.

¹³⁷ Cfr. 2004, p.169 [tradução nossa].

¹³⁸ Em linhas gerais: i) refere-se ao direito que o homem tem a partir daquilo que é permitido ou proibido pela lei humana; ii) o direito pode ser entendido como a vontade do legislador expresso na forma de lei; iii) pode significar a sentença dos que julgam conforme a lei; e, por fim, iv) também se diz “direito” quando se refere a um ato ou um hábito de justiça particular. (*DP* II, XII, §6-§13, p.344ss.).

¹³⁹ Cfr. *DP* II, XII, §6, p.344.

Segundo Marsílio, o direito natural pode ser:

- i) Definido como o decreto de legislador, a respeito do qual a quase totalidade dos homens concorda em considerar seu conteúdo honesto e obrigatório, decreto esse relativo, por exemplo, a cultivar a Deus, a honrar os pais, a os pais terem a obrigação de educar os filhos até que estes atinjam uma certa idade, a não se fazer mal a ninguém, a se reparar corretamente as injustiças, e ainda outras medidas semelhantes. Embora estejam condicionados a uma determinação humana, esses *direitos* são considerados *naturais* por metalepse, pelo fato de em todos os países analogamente serem tidos como lícitos e seus atos opostos ilícitos, do mesmo modo com as ações dos seres naturais, produzidas sem qualquer intenção, se aplicam da mesma maneira a todos em geral, tal como o *fôgo* que *queima aqui*, como entre *os Persas*¹⁴⁰.
- ii) Ou “o decreto da razão em matéria de ações práticas, e o enquadram sob o Direito Divino¹⁴¹”.

Enquanto que o primeiro está mais próximo aos acordos tácitos ou costumes morais passados de maneira hereditária; o segundo modo se trataria de ditames da razão associado a uma ordem ontologicamente superior ao qual a lei humana deveria ser inferida.

Os dois modos de entender o direito natural não aparecem explicitamente quando Marsílio fala sobre o estabelecimento da lei. Os estudiosos divergem para explicar esta ausência. Damiana entende, por exemplo, que Marsílio não queria correr o risco de tornar a lei algo sagrado na terra, o que daria margem para o sumo sacerdote

¹⁴⁰ Cfr. *DP* II, XII, §7, p.344: “[...] statutum illud legislatoris, in quo tamquam honesto et observando quasi omnes conveniunt, ut Deum esse colendum parentes honorandos, humanas proles usque ad tempus parentibus educandas, nemini iniuriandum, iniurias licite repellendum, et similia reliqua; que licet sint ab humana institutione pendencia, transumptive *iura* dicuntur *naturalia*, quoniam eodem modo creduntur apud omnes regiones licita et eorum opposita illicita, quemadmodum actus naturalium non habentium propositum conformiter apud omnes proveniunt, velut *ignis* qui sic *ardet hic*, sicut *in Persis*.”

¹⁴¹ Cfr. *DP* II, XII, §7, p.344: “Sunt tamen quidam, qui *ius naturale* vocant recte rationis agibilibus dictamen, quod sub iure divino collocant”.

assumir como guardião¹⁴². Outra posição seria a de Di Vona, reafirmada por Gianfranco Maglio. Ambos recorrem ao direito natural, entendido como preceitos éticos, para refutar um puro formalismo da lei em Marsílio. Segundo Maglio, o “direito natural é, portanto, um direito em potência e contingente, se quiser um pré-direito, que torna lei somente enquanto preceito coercivo do legislador humano¹⁴³”, assemelhando o direito natural à lei divina.

Em contrapartida, o fato de Marsílio não recorrer a uma ordem ontológica exterior a própria razão e vontade humanas revelaria, na visão de Dolcini, um avanço com relação à tradição, pois, “pela primeira, vez a lei humana é desvinculada da relação hierárquica com a lei divina¹⁴⁴”; já que a defesa da lei oriunda da vontade dos cidadãos

[...] supera o ‘panteísmo jurídico’ dos canonistas, que teriam identificado a natureza com Deus, o voluntarismo dos teólogos franciscanos com a sua inspiração ética exclusivamente fundada nos Evangelhos, e o racionalismo de Tomás de Aquino que teria definido a lei natural, comum a

¹⁴² “[Marsílio] rifiutava il diritto naturale, non già perché misconoscesse la validità di quanto esso detta, ma perché non voleva correre il rischio di offrire al sommo pontefice ed in genere al sacerdote, custode e vindice di ciò che è sacro in terra” (1983, p.238s.)

¹⁴³ Cfr. 2003, p.85.

¹⁴⁴ Cfr. 1999, p.28 [tradução nossa]. De opinião semelhante, GEWIRTH menciona que: “law is no longer defined by its justice, its relation to the eternal standard of God or the rational structure of natural law; instead, it is sharply differentiated from all of these and is defined simply as a coercive command. Political judgment is no longer defined by analogy to moral and intellectual judgments; instead, it too is sharply discriminated from these and is defined simply as the ‘sentence’ made by the ruler having coercive authority (1951, p.47)”. BAYONA é outro que defende posição semelhante, diz ele: “el abandono de toda referencia al derecho natural es una ‘notoria excepción’ en la tradición medieval, en la que la ley divina y la ley natural aportaban los criterios con los que juzgar la ley humana positiva. La filosofía de Marsilio supera la jerarquía especular o participativa entre la ley natural y la ley positiva” (2009, p.232). Ver também: AMES, 2002, p.396.

todos os homens, como participação da lei eterna na criatura racional¹⁴⁵.

De fato, esta parece ser a posição mais coerente com o que estamos defendendo: o legislador humano como causa eficiente primeira da lei. De todo modo, a posição de Maglio revela uma preocupação válida: afinal, a lei civil que provém da vontade e da inteligência do homem, que visa à justiça e tem força obrigacional, está totalmente desvinculada da lei divina?

O terceiro e quarto significados sobre o termo lei (a lei divina e a lei humana, respectivamente) já nos mostra que dentro da comunidade civil apenas a lei humana, que provém da razão e experiência humana, pode efetivamente obrigar, castigar ou recompensar neste mundo, limitando a lei divina ao outro mundo¹⁴⁶. Entretanto, é muito difícil dissociar completamente preceitos morais de preceitos positivos, uma vez que as leis não se restringem ao aspecto coercivo, mas também ao que é justo para a coletividade¹⁴⁷.

Contudo, Marsílio admite que haja casos que são proibidos pela lei divina, mas que são permitidos pela lei civil. É o caso, por exemplo, da gula¹⁴⁸. O fato de o homem desejar comer mais do que o

¹⁴⁵ Cfr. DOLCINI, 1999, p.29 [tradução nossa].

¹⁴⁶ No *Defensor minor* Marsílio define a lei divina nos seguintes termos: “a Lei Divina é um preceito imediato de Deus, sem nenhuma participação humana, estatuinto a respeito dos atos humanos e voluntários o que deve ser feito ou evitado com vista ao estado ou fim melhor que convém à humanidade atingir na outra vida” (*DM I*, 2, p.35). DAMIATA sublinha que “la novità consiste nel fatto che Marsilio, pur non negando alla *lex evangelica* il carattere di legge, la confina e restringe all’altro mondo, rifiutandole valore di norma nei rapporti pubblici, come invece tradizionalmente si credeva” (1983, p.237).

¹⁴⁷ Cfr. *DPI*, X, §3, p.117: “o conceito ‘lei’ indica a ciência, a doutrina ou julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários”.

¹⁴⁸ Outro exemplo citado por Marsílio é o da fornicação. Diz ele: “de fato, o governante não castiga alguém só por ter pecado contra a Lei Divina, pois há muitos pecados mortais cometidos contra a mesma, por exemplo, a fornicação, que o legislador humano tolera, embora saiba que isso acontece, entretanto, o presbítero ou

necessário é uma transgressão da lei divina; mas, como é um ato imanente¹⁴⁹, sem a exteriorização e o prejuízo a outro, não compete ao juiz secular julgar. Neste caso, não há punição imediata porque a quem compete julgar é somente aquele que tem autoridade para função ou autor da mesma; e como, neste caso peculiar, o juiz da lei divina é Cristo (pois ele é o único capaz de julgar e atribuir uma sentença neste âmbito¹⁵⁰) o transgressor terá que esperar para ser julgado noutro mundo. Entretanto, se a partir da gula, o sujeito resolve se apropriar indevidamente daquilo que é de outra pessoa por direito, então caberá ao juiz secular julgá-lo e puni-lo pela sua infração. Neste caso particular o ato viola tanto a lei divina como a lei humana o que acarreta num duplo julgamento, tanto pelo juiz divino e como pelo juiz secular. O princípio subjacente é que o ato deve ser julgado somente por aquele compete por tal jurisdição¹⁵¹.

Ademais, é muito difícil, se pensarmos o contexto histórico no qual Marsílio está inserido, dizer que a lei divina não tem nenhuma influência sobre a lei positiva¹⁵². Basta lembrar, por exemplo, que o

bispo não pode nem deve proibi-la, empregando o poder coercivo” (*DP* II, X, §7, p.323).

¹⁴⁹ Ver nota 106 sobre a divisão dos atos humanos em Marsílio de Pádua.

¹⁵⁰ Cfr. *DP* II, X, §2, p.320.

¹⁵¹ Cfr. *DP* II, X, §2, p.323: “a pessoa que transgride a Lei Divina, por exemplo, o herege, estando o delito de heresia igualmente proibido pela lei humana, é punido neste mundo enquanto transgressor da mesma, porque esta é a causa primeira ou exata de per si, pela qual alguém é punido com um castigo ou suplício neste mundo, pois, uma vez dada a causa ocorre igualmente o efeito e, removida a causa, também cessa o efeito. A recíproca neste caso também é verdadeira: a pessoa que transgride a lei humana, cometendo algum pecado, será punido no outro mundo [...]”.

¹⁵² Mesmo que admitamos que os ventos do século XIV sopram ares mais seculares e que estes acontecimentos reflitam no tratamento das leis, é difícil não as vincular; pois existem momentos em que Marsílio coloca uma primazia da lei divina sobre a humana: *DP* II, XII, §9, p.345: “é por isso igualmente que determinadas coisas são lícitas conforme as leis humanas, entretanto não o são de acordo com a Lei Divina e inversamente. Todavia, sempre se deve considerar algo lícito ou ilícito, antes segundo o que estabelece a Lei Divina do que a humana, especialmente nos casos em que há divergências entre ambas, quanto a seus preceitos, proibições [*sic*: Proibições] ou permissões”. Posto isso, concordamos com DAMIATA: “che per Marsilio la legge non

homem busca, além da felicidade terrena, a felicidade ultraterrena. Outro fator é a presença do sacerdócio como uma parte entre as partes que compõem o todo civil. Sendo assim, os preceitos morais da doutrina cristã, de certo modo, estão presentes na lei¹⁵³.

Contudo, não devemos esquecer o esforço que Marsílio faz para desassociar os assuntos terrenos dos assuntos espirituais, demarcando a jurisdição de cada lei e, por conseguinte, a atuação de cada poder.

Portanto, no que se refere à vida ou ao viver bem neste mundo, existe uma regra para os atos humanos transitivos controlados, os quais podem redundar em benefício ou prejuízo, direito ou injustiça para outrem distinto de quem os faz, regra essa coerciva e preceptiva com penalidade ou castigo a ser cominada só neste mundo em quem a transgredir. Essa regra designamo-la comumente por *lei humana* [...]. Entretanto, para a vida ou o viver neste mundo, porém, com vista à condição da vida futura, uma outra lei foi dada e estabelecida por Cristo. Esta lei é uma regra para os atos humanos controlados, transitivos ou imanentes, de que dependem do poder ativo de nossa mente, considerando-se que

soltanto rispetta ed impone di rispettare ciò che è giusto da un punto di vista naturale o filosofico, ma deve conformarsi - almeno nel senso di non contraddire - alla *lex evangelica*, altrimenti i cittadini si riterranno con ragione dispensati dall'osservarla" (1983, p.240).

¹⁵³ BATTAGLIA, por exemplo, defende que direito e moral não se opõem aqui. Segundo ele, "le leggi, 'regulae iustorum et conferentium civilium humana auctoritate institutae' sono un prodotto della natura umana; di quella stessa natura umana, che pone le leggi morali 'cognitiones iustorum et conferentium'. Leggi giuridiche e leggi morali scaturiscono da una stessa fonte, perenne ed inesauribile, e però in massima tendono ad un'adequazione e non si opporranno" (1928, p.79). QUILLET também entende que não há uma dissociação entre a ordem jurídica e a ordem ética, o que levaria ao encontro de Tomás. "Pour saint Thomas - ecribe - comme pour Marsile, la vis coactiva de la loi n'a d'efficace que dans la mesure où elle contraint au respect du juste et de l'utile; elle ne doit pas être isolée du contenu de la loi (...) Parler, donc, d'un légalisme marsilien, ou d'un positivisme, apparaît comme un véritable contresens à l'égard de l'esprit authentiquement aristotélicien de la doctrine marsilienne de la loi humaine" (1970, p.130).

podem ser evitados, devida ou indevidamente, aqui neste mundo, mas respeitam à condição ou a finalidade a ser atingida na outra existência¹⁵⁴.

Passaremos, então, a tratar da causa eficiente segunda da lei: a parte governante.

(iii). O governante

Dado que somente o legislador humano possui a autoridade para legislar e estabelecer as leis que têm coercividade (pois “a autoridade para legislar compete somente à pessoa que atua de modo que as leis estabelecidas sejam melhor cumpridas ou simplesmente observadas. Ora, isto só compete à totalidade dos cidadãos. Logo, só a essa compete à autoridade para legislar¹⁵⁵”) então, cabe agora questionarmo-nos sobre quem é o responsável pela execução da mesma. Este será o governante ou o *princeps* (príncipe ou imperador), ou ainda um pequeno grupo de pessoas; que será (ou serão) escolhido(s) ou indicado(s) pelo legislador humano de acordo com o

¹⁵⁴ Cfr. *DP* II, VIII, §5, p.298: “est igitur pro vita seu vivere sufficienti huius seculi posita regula humanorum actuum imperatorum transeuncium fieri possibilium as commodum vel incommodum, ius aut iniuriam alterius a faciente, preceptiva et transgressorum coactiva supplicio sive pena pro statu presentis seculi tantum. Quam *legem humanam* communi nomine [...]. Pro vita vero seu vivere in hoc seculo, pro statu tamen futuri seculi tradita et posita est lex per Christum. Que siquidem lex regula est humanorum actuum imperatorum et qui sunt in potestate activa nostre mentis, tam immanencium quam transeuncium, secundum quod fieri possunt vel omitti, debite aut indebite in hoc seculo, pro statu tamen sive fine futuri seculi”. Outra passagem semelhante: *DP* II, IX, §12, p.315.

¹⁵⁵ Cfr. *DP* I, XII, §6, p.133: “rursum ad principalem conclusionem sic: quoniam illius tantummodo est legamacionis auctoritas, per quem late melius aut simpliciter observantur. Hoc autem est tantummodo civium universitas; ipsius igitur est auctoritas lacionis legum”. Outras passagens podem ser arroladas aqui, tais como: *DP* I, XII, §9, p.135; I, XIII, §8, p.143; I, XV, §2, p.152; III, II, §6 §8 §10, p.692s.

regime político a ser adotado no Estado. Sendo que, independente do regime, as leis civis serão o amparo legal para que a parte governante (que deve ser *una*) possa exercer o poder político de forma justa e independente de seus interesses.

Quando Marsílio aborda os tipos de governos no capítulo VIII, da parte I, ele recorre à clássica divisão de Aristóteles¹⁵⁶ entre governos temperados (monarquia real, aristocracia e república) e corrompidos (monarquia tirânica, oligarquia e democracia), sem entrar em mais detalhes. Nos capítulos subsequentes, em especial no capítulo XVI, ele aponta razões para a escolha de um regime monárquico eletivo como o modo mais interessante para uma sociedade bem ordenada. Souza lembra que, para o paduano, “o que importa salientar, é que, em qualquer das três espécies temperadas (monarquia, aristocracia e república), pouco importa se é um ou se são muitos os governantes, desde que, na segunda hipótese haja uma subordinação entre eles¹⁵⁷”. De fato esta é a preocupação do capítulo XVII, no qual Marsílio faz uma ampla defesa da unidade do poder e do governo.

O governante ocupa um papel importante no pensamento de Marsílio, sendo a sua função associada àquela desempenhada pelo coração dos seres vivos. Diz ele, “mediante o sentir do conjunto dos cidadãos ou de sua parte preponderante, é ou deve ser formado primeiramente, em seu interior, um órgão análogo ao coração, no

¹⁵⁶ Cfr. *Política*, III, 6, 1279a18ss.

¹⁵⁷ Cfr. 2003, p.307. Para uma análise mais detalhada sobre os regimes políticos em Marsílio ver em: SOUZA, 2010, p.205-230.

qual eles todos imprimem uma força com poder ativo¹⁵⁸”. Seu papel, entendido como “órgão análogo ao coração”, será a capacidade e autoridade para julgar e ordenar o Estado visando sempre o bem comum¹⁵⁹.

Marsílio fornece razões a favor desta delegação de poder¹⁶⁰. A primeira, é que as leis não contemplam todas as possibilidades da ação humana¹⁶¹. Mesmo em uma comunidade política organizada racionalmente, não é possível prever todos os atos que emanam da vontade e da inteligência dos homens. Por conta disso, o governante, como executor da lei, deverá existir para julgar aqueles atos que ameaçam o bem comum. A segunda razão é o fato de que o juiz deve julgar com base em alguma coisa que não seja seus sentimentos ou sua própria vontade, evitando cometer injustiças. Ora, a lei que foi aprovada pelo legislador humano deve ser isenta de qualquer sentimento. Por isso, os governantes devem julgar de acordo com as leis¹⁶²; e mais: mesmo com a intenção de julgar corretamente os casos, o juiz civil pode cometer alguma espécie de injustiça se não estiver amparado pelas leis civis, pois a razão ou a ignorância dele pode lhe

¹⁵⁸ Cfr. *DPI*, XV, §6, p.156: “Nam ab anima universitas civium aut eius valencioris partis formatur aut formari debet in ea pars una primum proporcionata cordi, in qua siquidem virtutem quandam seu formam statuit cum activa potencia seu auctoritate instituendi partes reliquas civitatis”.

¹⁵⁹ Cfr. *DPI*, XV, §6, p.156.

¹⁶⁰ MARANGON sustenta que “per un principio di economia, le funzioni di governo saranno demandate a un gruppo specializzato, o ad una sola persona” (1980, p.293ss.).

¹⁶¹ Cfr. *DPI*, XIV, §3-§5, p.195ss.

¹⁶² Cfr. *DPI*, XI, §1, p.120.

levar a este ato pernicioso¹⁶³. Ademais, o caráter coercitivo da lei exige que se tenha alguém incumbido de efetivá-la, de empregar a força obrigacional, quando for necessário. Por esta razão, a *pars principans* deve existir na *civitas*, do contrário a lei seria um mero princípio¹⁶⁴.

Para que os governantes não julguem de forma equivocada, seja naqueles casos em que há lei, seja naqueles onde não há o respaldo legal, o médico da corte de Luís da Baviera chama atenção para as qualidades intrínsecas que um governante ideal deve possuir: *a prudência e as virtudes morais* (em especial, a justiça). Seguindo os passos de Aristóteles¹⁶⁵, o paduano dirá que a prudência, uma virtude intelectual que atua no âmbito prático¹⁶⁶, é necessária para a atividade de julgar, principalmente em casos em que não há o respaldo da lei, pois ela é a garantia de que o julgamento procederá da melhor maneira, além de aperfeiçoar a ação do governante¹⁶⁷. Também é necessário ao governante possuir as demais virtudes morais, formando o que Marsílio chama de “bondade moral”; e, sobretudo, a justiça (ou a equidade). Ela garante a imparcialidade do julgamento e a idoneidade do processo judiciário, além de transmitir à comunidade uma sensação de segurança e paz. Segundo ele, “a bondade moral, a virtude e especialmente a justiça são igualmente necessárias ao governante, porque se ele for moralmente corrupto, a sociedade

¹⁶³ Cfr. *DPI*, XI, §3, p. 121.

¹⁶⁴ Cfr. MAGLIO, 2003, p.75.

¹⁶⁵ Cfr. *Política*, III, 4, 1277b25s.

¹⁶⁶ Cfr. *Ética Nicomaqueia* VI 13 1144a36-b1.

¹⁶⁷ Cfr. *DPI*, XIV, §2-§5, p.145s.

política sofrerá as consequências disso, mesmo que esteja informada pelas leis¹⁶⁸”. É oportuna a observação de Dolcini: “Marsílio negligência o tradicional elenco das virtudes teológicas e insiste sobre a presença das virtudes políticas: prudência, equidade, justiça¹⁶⁹”. Não obstante às virtudes acima mencionadas, Marsílio coloca como condição requerida ao governante ideal uma devoção especial e um amor pela comunidade e pelo todo¹⁷⁰. Essa devoção é uma inclinação para as funções que o governante deve desempenhar. Se a pessoa escolhida for predisposta aos encargos judiciais, a bondade e a solicitude de suas ações promoverão o bem comum e de cada indivíduo¹⁷¹.

Além destas características intrínsecas, o *magister* de Paris chama atenção para “o órgão extrínseco” que o governante deve ter à disposição; uma vez que o poder civil necessita ter um grupo de soldados para efetivamente aplicar as leis e coibir ações que ameacem a tranquilidade civil.

¹⁶⁸ Cfr. *DPI*, XIV, §6, p.148: “est rursum moralis bonitas, virtus scilicet, aliarum vero maxime iusticia, principanti necessaria. Nam si perversus fuerit secundum morem, multum leditur ex eo policia quantumcumque formata legibus”.

¹⁶⁹ Cfr. 1999, p.32 [tradução nossa].

¹⁷⁰ Cfr. *DPI*, XIV, §7, p.148.

¹⁷¹ Cfr. *DP I*, XIV, §7, p.148s. Implícito na exigência das características intrínsecas está a ideia do governante como um “ideal de cidadão”. Muito provavelmente isto se remete a analogia comum no medievo do príncipe como ministro de Deus (*DP I*, I, §6, p.72). Para SOUZA, “[...] se esses deveres/finalidades, apresentados de maneira resumida, de um lado mostram a causa material sobre a qual o *principans* exerce o seu poder, nomeadamente, os cidadãos, bem como indicam a causa formal, por meio das quais ele deve governar, isto é, as leis, [...]” (2010, p.219).

O legislador deverá fixar não apenas o número de soldados à disposição do príncipe, mas também o dos que exercem as demais atividades civis. Esse contingente terá de ser bastante numeroso de modo a exceder tanto o poder individual de cada cidadão como o de grupos dos mesmos tomados em conjunto, entretanto, não deverá extrapolar o poder de toda coletividade ou de sua parte preponderante, a fim de que não aconteça que o governante presuma que pode ou violar as leis, ou governar à sua margem ou ir contra as mesmas, como se fosse um déspota¹⁷².

Assim sendo, torna-se oportuno explorar a relação entre o legislador humano (causa eficiente primeira da lei e do poder) e o governante (causa instrumental). Primeiramente, convém ressaltar que essa relação não é simples, uma vez que existem passagens que autorizam o poder máximo ao príncipe e outras ao legislador humano. Encontramos na *prima dictio*, mais precisamente no capítulo XV, as seguintes passagens:

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 [...] e não apenas isso, mas também é da sua competência representar contra o governante e ainda depô-lo, se tal medida for útil ao bem comum¹⁷³.

¹⁷² Cfr. *DP* I, XIV, §8, p.149: “debet autem hec armata potencia principantis determinari per legislatorem, veluti civilia reliqua: tanta siquidem, ut uniuscuiusque civis seorsum aut aliquorum simul excedat potentiam, non tamen eam que simul omnium aut maioris partis, ne principantem presumere aut posse contingat violare eleges, et preter aut contra ipsas despotice principari”.

¹⁷³ Cfr. *DP* I, XV, §2, p.152: “[...] potestatem factivam institutionis principatus seu electionis ipsius ad legislatorem seu civium universitatem, quemadmodum ad eandem legumlationem [...] principatus quoque correccionem, quamlibet etiam depositionem, si expediens fuerit propter commune conferens, eidem similiter convenire”.

Do que foi dito, é evidente que ao legislador cabe determinar ou instituir os grupos sociais ou os ofícios da cidade, e ao príncipe compete, segundo a lei, ordenar e executar essa determinação¹⁷⁴.

Embora caiba ao legislador, na condição de causa primária e imediata, indicar as pessoas que têm de exercer este ou aquele ofício na cidade, no entanto, é o governante que executa sua indicação, e, se for preciso, veta não só esta medida, mas ainda quaisquer outras disposições legais¹⁷⁵.

O governo, conforme a lei humana, ocupa o primeiro lugar na sociedade civil, na e para a vida presente aqui na terra, isto é, no propósito de se viver em comunidade civil, tem competência para instituir os outros grupos sociais, determiná-los e conservá-los e todos eles lhe estão subordinados¹⁷⁶.

Os trechos destacados aparentemente parecem ser contraditórios. Acrescentam-se ainda mais dois: (i) no capítulo XVII, ao abordar a unidade do governo, o autor defende que dentro de uma comunidade racionalmente organizada deve haver um “supremo governante, a quem os demais estejam subordinados e por quem sejam dirigidos¹⁷⁷”, uma vez que a pluralidade do poder pode gerar disputas internas na comunidade política o que colocaria em risco o bem estar do todo¹⁷⁸; (ii) no capítulo XVIII, o paduano mostra as circunstâncias nas quais o

¹⁷⁴ Cfr. *DP* I, XV, §8, p.158: “ex predictis igitur apparet, ad legislatorem pertinere determinacionem seu institutionem officiorum et parcium civitatis, eiusque determinacionis iudicium, preceptum et executionem ad principantem secundum legem spectare”.

¹⁷⁵ Cfr. *DP* I, XV, §4, p. 154: “quamvis enim legislator, tamquam prima causa et appropriata, determinare debeat, quos qualia in civitate oporteat officia exercere, talium tamen executionem, sicuti et ceterorum legalium, precipit et si oporteat cohibet pars principans”.

¹⁷⁶ Cfr. *DP* I, XV, §14, p.161: “nam pars illa in civili communitate omnium prima est, que ceteras habet instituire, determinare ac conservare in statu et pro statu presentis seculi seu fine civili; pars autem principans secundum humanam legem est illa”.

¹⁷⁷ Cfr. *DP* I, XVII, §1, p.181: “[...] sicut in magnis civitatibus expedire videtur et maxime in regno sumpto secundum primam significacionem, oportet inter ipsos unicum esse supremum omnium, ad quem et per quem reliqui reducantur et regulentur”.

¹⁷⁸ Cfr. *DP* I, XVII, §5, p.185.

príncipe ou o governante pode sofrer algum tipo de penalidade do legislador humano¹⁷⁹.

Com referência aos passos citados, podemos colocar a seguinte dúvida: quem tem a autoridade e o poder civil na *civitas* marsiliana? A aparente contradição se desfaz se atentarmos para uma distinção importante sobre a causa eficiente do poder político. Diz ele:

Declaramos que a causa eficiente *primária* é o legislador. A *secundária*, ao contrário, executora ou instrumental, é o príncipe, graças à autoridade que ele recebeu do legislador, de acordo com a forma, isto é, a lei, mediante a qual, deve sempre, na medida do possível, regular e dirigir as ações civis¹⁸⁰.

A relação tênue entre legislador humano e governante é necessária para assegurar a tranquilidade e a ordem dentro da sociedade civil.

¹⁷⁹ Sobre isso, ele reitera que é o legislador humano institui o governante e, por conta disso, pode o destituir do poder quando sua ação não corresponder com o que determina a lei (*DP I*, XVIII, §3, p.191). Quando isso ocorrer, fruto de uma opinião ou de um desejo mau, o governante pode ser julgado pelo “legislador ou àquela ou àquelas pessoas indicadas por ele” (*DP I*, XVIII, §3, p.191). Contudo, Marsílio faz duas pequenas distinções que são importantes: (i) a falta grave e a leve; (ii) elas podem estar regulamentadas ou não pela lei. Acerca da primeira distinção, Marsílio destaca que, em caso de uma falta grave, que irá contra a estabilidade da sociedade civil, o governante deve ser castigado devidamente de acordo com a punição prescrita pela lei. Pois, do contrário, poder-se-ia suscitar a indignação do povo, perturbando a ordem social. Quando as faltas dessa espécie não estiverem regulamentadas pelas leis, caberá ao legislador estipular uma punição justa a fim de restabelecer a tranquilidade civil. Na segunda distinção, sobre a espécie de falta leve ou rara, que não abala a ordem social: não é conveniente que o governante seja punido nem corrigido, uma vez que ele poderia ser menosprezado pela população, despertando nela o desejo de violar as leis, e, por conseguinte, um risco para a sociedade civil. Contudo, mesmo sendo uma falta leve, se repetida inúmeras vezes, o governante deve ser punido pelo legislador humano.

¹⁸⁰ Cfr. *DPI*, XV, §4, p.154: “hanc autem *primam* dicimus legislatorem, *secundariam* vero quase instrumentalem seu executivam dicimus principantem per auctoritatem huius a legislatore sibi concessão, secundum formam illi traditam ab eodem, legem videlicet, secundum quam semper agere ac disponere debet, quantum potest, actus civiles” [grifo nosso].

Cada um desempenha uma função específica e tem autonomia para tal. O legislador humano ocupa uma função legislativa: a formulação e promulgação das leis¹⁸¹. O governante desempenha a função executiva: aplica os preceitos coercivos estipulados pelo legislador humano¹⁸². Ambos desempenham aquilo que lhes compete visando estabelecer e manter a tranquilidade civil¹⁸³. Contudo, em casos específicos e extraordinários, em que o Estado já possui um conjunto de leis civis, Marsílio autoriza que uma parte intervenha na função da outra quando o bem comum do todo está em risco. É o caso, por exemplo, quando o príncipe toma uma decisão militar para salvaguardar o Estado de inimigos ou quando o governante comete uma falta grave e deve ser punido pelo legislador¹⁸⁴. Nesse sentido deve ser a relação entre a causa eficiente primeira (o legislador humano) e a segunda (governante) do poder civil.

O peso que o governante possui no *Defensor da Paz* não é consenso entre os estudiosos. Quillet defende que o governante tem um papel central, tendendo a defesa de um Imperialismo. Segunda ela:

A doutrina do príncipe vista ocupa um lugar central na *Dp*. Tudo contribui, apesar das aparências pseudo-republicanas para justificar e reforçar a autoridade do príncipe. A unidade da comunidade política só existe na medida em que se baseia na unidade da autoridade. Tudo contribui, de fato, para fazer

¹⁸¹ Cfr. *DP* III, II, §8, p.692: “no âmbito das leis humanas, só o legislador ou uma outra pessoa mediante sua autorização pode conceder dispensas no tocante ao seu cumprimento” [In humanis legibus solum legislatorem vel illius auctoritate alterum dispensare posse].

¹⁸² Cfr. *DPI*, XV, §4, p. 154.

¹⁸³ Felice BATTAGLIA observa que “lo Stato innanzi tutto non sopporta divisione [...]. Carattere primo dello Stato è l’unità, e questa si manifesta con la sovranità che non sopporta divisione e con la legge eguale in ogni luogo” (1928, p.60).

¹⁸⁴ Cfr. *DPI*, XVIII, §4, p.192.

esta autoridade inquestionável, portanto, os cuidados tomados para legitimar, em suas origens e em seu exercício¹⁸⁵.

O príncipe seria o detentor do poder coercivo e, por isso, a autoridade concreta. De todo modo, Quillet admite que somente pelo fato do governante ser o detentor do poder não significaria necessariamente utilizá-lo de forma arbitrária ou como um governante absolutista faria, mas apenas ressalta que compete ao príncipe a função executiva da lei¹⁸⁶. Gewirth, por seu turno, vê o *principans* como sujeito à vontade da assembleia dos cidadãos. Para ele,

O legislador humano, portanto, é um real soberano, e as doutrinas marsilianas da paz e da unidade, quando observadas numa perspectiva ampla e aplicadas não apenas ao governo, mas ao legislador que controla o governo, são vistas requerendo completamente um ilimitado poder político¹⁸⁷.

Posição de Gewirth é compartilhada por Damiaata:

E a nós esta parece a exegese justa: a estrutura da obra de Marsílio se articula sobre a *universitas civium* e sobre o princípio que *o todo seja superior a parte*, o que explicitamente reserva ao povo, além da criação, a interpretação do *principans* se ele vier a falhar na sua função, etc. Exigem esta leitura¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Cfr. 1970, p.124 [tradução nossa].

¹⁸⁶ “Dire que le prince détient seul la *potestas coactiva* n’est pas affirmer que son pouvoir est arbitraire:c’est tout le contraire d’un despote absolu qui nous est présenté, car, en fait, le prince reste, comme nous venons de le souligner, l’instrument de la loi : pars instrumentalis seu executiva. L’autorité du prince lui est toujours conférée par le législateur. Toute action du prince se fait en accord avec la détermination légale de la communauté” (QUILLET, 1970, p.114).

¹⁸⁷ Cfr. 1951, p.256 [tradução nossa].

¹⁸⁸ Cfr. 1983, p.252 [tradução nossa].

De fato, esta parece ser uma posição coerente ao texto de Marsílio. Somente o legislador humano é a origem do poder e da autoridade civil. Por conta disso, o governante, pessoa escolhida pelo legislador¹⁸⁹, deve permanecer sob o amparo legal das leis, para que seu governo seja reto e justo¹⁹⁰. Como ocorrem casos em que não há leis e algumas situações onde é necessário que o governante aja imediatamente, Marsílio autoriza a ação autônoma do governante; podendo até agir contra certos preceitos da lei. Pois, “quando os príncipes tomam determinadas medidas, toda a coletividade o faz também, porque eles as tomaram com a aquiescência e a determinação legal estabelecida pela comunidade¹⁹¹”, autorizando nestes casos a atuação livre do juiz secular, mas sempre com o bem comum como fim último.

Subjacente a esta questão está outra, a saber: se há ou não a separação dos poderes legislativo e executivo. Gewirth¹⁹² chamou atenção que ela já estaria presente no *Defensor pacis*, embora não significaria a mesma coisa que os pensadores modernos, por exemplo, Montesquieu. Damiatá, concordando com Gewirth, afirma que

Os poderes em Marsílio são apenas dois: o legislativo e o executivo; sendo o *principans* também o *iudex*. [...] o *legislator*

¹⁸⁹ Não são poucas as passagens que indicam esta ideia de delegação, como exemplo citamos: “o legislador designe as pessoas para exercer todos os demais cargos da cidade, e também institua e nomeie o governante” (DP II, XVII, §12). Ao falar sobre o príncipe e sua capacidade de julgar e de delegar funções dentro da classe sacerdotal, o patavino diz: “[...] refere-se à capacidade que o governante possui, graças à autoridade que lhe foi delegada pelo legislador” (DP II, XVII, §15). AMES destaca que “partindo da proposição aristotélica segundo a qual aquele que determina a forma deve também determinar o sujeito, Marsílio faz depender a instituição do soberano de legitimação pelos cidadãos” (2002, p.401).

¹⁹⁰ Uma vez que o governante procederá seus julgamentos civis em consonância com as leis. Ver em: DP I, XI, 5.

¹⁹¹ Cfr. DP I, XV, §4, p.155: “nam et hoc facientibus hiis, id facit communitas universa, quoniam secundum communitatis determinationem, legalem scilicet, id faciunt principantes, qui etiam pauci aut unicus existentes legalia facilius execuntur”.

¹⁹² Cfr. 1951, p.234.

marsiliano, isto é, a *universitas civium*, possui muito mais que a faculdade de ditar as leis, uma vez que compete a ela fundar a *civitas* e a estruturar como melhor entenderem, por outro lado, o *principans* não incorpora um poder executivo simples, se Marsílio também chama *pars iudicialis et consultivo*. Mas, eles não têm verdadeira autonomia e soberania em sua própria esfera, se o paduano define como *pars instrumentalis*. Menos ainda é encontrado na doutrina de Marsílio um controle circular dos três poderes, todos de igual valor, como na democracia moderna; não há controle recíproco, já que o legislador vigia sobre tudo e todos, mas não pode ser julgado por nenhuma outra parte¹⁹³.

Ainda sobre os poderes, Bayona esclarece que a posse do poder por parte do governante não exclui o legislador como fonte do poder originário¹⁹⁴. A delegação de poder ocorre por uma simples instrumentalização, mas que é necessária para a efetivação das leis e da regulamentação da ordem pública. Marsílio é, para utilizar uma expressão de Maglio, um “defensor do exercício do poder submetido aos limites e ao controle¹⁹⁵”.

Dito isso, ressaltamos que a causa eficiente dos ofícios é o legislador humano, uma vez que os ofícios são escolhidos por ele.

¹⁹³ Cfr.1983, p.253s. [tradução nossa, grifos do autor].

¹⁹⁴ “En suma, el legislador posee la titularidad indivisible del poder y, aunque no lo ejerce por sí mismo, sino que se lo confía al gobernante, no pierde el derecho a «corregirlo si se desvía de la ley y aun a deponerlo, si conviene al interés común» (*DP* LXV.2). El poder del príncipe siempre se subordina a la ley y tiene carácter provisional o reversible, mientras que el poder perpetuo, irrevocable e irrenunciable, corresponde al legislador originario, que es el pueblo, fuente de todo otro poder. Los dos atributos de la soberanía, la indivisibilidad y la irrevocabilidad, corresponden al pueblo, no al príncipe frente a los súbditos” (2010, p.166). Com posição semelhante, ARCAYA entende que “la ley es anterior al gobernante, por esta razón todos los regímenes rectos contemplan su sujeción al imperio de la ley. El gobernante, en suma, no es legibus solutus, no está “sobre” y libre “de” la ley, como sostenía la doctrina imperial, en Roma, y como va a sustentarse en la teoría política y el derecho constitucional de la monarquía absolutista” (2003, p.345).

¹⁹⁵ Cfr. MAGLIO, 2003, p.126.

Deste modo, o legislador humano também é a causa eficiente do governo ou parte executiva¹⁹⁶. Acrescenta-se ainda o fato de que, como vimos, ao falar dos diversos tipos de governo e regimes civis, Marsílio adverte que a melhor forma de estabelecimento do governo é o eletivo, pois estaria consoante com a vontade dos homens reunidos em uma comunidade¹⁹⁷. Portanto, “a eleição de todo governante ou a designação de alguém para um outro ofício a ser efetuada por seu intermédio, especialmente para aquele detentor de força coerciva, depende unicamente da vontade expressa do legislador¹⁹⁸”. Talvez Marsílio não estivesse ciente que o apelo à unidade do governo na imagem de um supremo governante poderia colocar em risco a defesa da soberania popular¹⁹⁹. Contudo, do ponto de vista causal, se há uma ordem hierárquica, ela deve ser respeitada. O legislador humano é a causa eficiente primeira, enquanto o governante é a causa eficiente segunda.

(iv). Considerações preliminares

Antes de avançarmos para a segunda parte deste trabalho, são oportunas algumas observações do que analisamos até o momento.

Parece-nos claro que a causalidade desempenha um papel importante dentro do discurso político exposto na *prima dictio* do *DP*. O homem, como causa material, só pode alcançar a vida boa (suficiente) se estiver numa associação que permita a ele tal feito. Este fim perfeito só ocorrerá na comunidade perfeita, a *civitas*.

¹⁹⁶ Cfr. *DPI*, VIII, §1, p.104; I, X, §2, p.115.

¹⁹⁷ Cfr. *DPI*, IX, §11, p.114.

¹⁹⁸ Cfr. *DP* III, II, §10, p.693: “cuius libet principatus aut alterius officii per electionem instituendi, precipue vim coactivam habentis, electionem a solius legislatoris expressa voluntate pendere”.

¹⁹⁹ Cfr. MAGLIO, 2003, p.75.

Ela, por seu turno, também possui suas causas. Os ofícios públicos dão a forma da comunidade que, organizada racionalmente, proporciona um estado de paz e tranquilidade (causa final). Entretanto, para que este estado permaneça é necessário algo que regule os grupos através de um instrumento que garanta a justiça e a ordem dentro da sociedade civil. Este instrumento será a lei, escolhida numa assembleia pelos cidadãos ou pelos seus representantes: o conjunto dos cidadãos (legislador humano), a causa eficiente. Ela é formulada pelos prudentes e depois aprovada pelo conjunto de cidadãos (ou pela *valeciór pars*), determinando o que é útil e justo para a sociedade, o que se deve ou não fazer em foro público. Contudo, a causa eficiente cumpre seu papel com certos meios; pois, do mesmo modo que um artesão necessita de ferramentas para fazer uma estátua, o legislador humano precisa de um instrumento para aplicar a lei. Este meio será o governante, a causa eficiente secundária ou instrumental do poder.

Marsílio demonstra racionalmente, através do discurso causal, como um Estado *deve ser*²⁰⁰. E mais, demonstra, já no discurso político, que não há nenhuma razão para o sacerdócio exercer o poder político, pois tal função é intrínseca as causas do grupo governante. Cabe agora, examinar as causas da Igreja e do Sacerdócio (este grupo social especial) tema do nosso segundo capítulo.

²⁰⁰ “A noção de causas aristotélicas parece clara. O conjunto dos cidadãos é a causa eficiente e material para que se realize a causa final da sociedade civil. Isto está ligado a uma idéia formal onde quem governa deve agir segundo a vontade popular” (STREFLING, 2002, p.147).

A Causalidade na Eclesiologia

Para que nossa pesquisa sobre a importância da causalidade no pensamento de Marsílio ganhe consistência, torna-se necessário compreender o seu emprego no que tange à eclesiologia²⁰¹. Este será o foco principal do presente capítulo.

Os acontecimentos históricos do século XIV proporcionaram uma reflexão autônoma da eclesiologia. Riccardo Battocchio lembra que: “é de conhecimento daquele que se ocupa da história doutrinal do cristianismo que ao início do século XIV, e em relação aos eventos que se sucedem nesta época, começam a ter a forma de um tratamento

²⁰¹ O termo “eclesiologia” designa, em linhas gerais, um estudo sobre a Igreja. De acordo com o *Catecismo da Igreja Católica*: “a palavra ‘Igreja’, do grego ‘*ek-kalein*’, significa convocação. Designa assembleias do povo, geralmente de caráter religioso.[...] Na linguagem cristã, a palavra ‘Igreja’ designa a assembleia litúrgica, mas também a comunidade local ou toda a comunidade universal dos crentes” (Capítulo II, ART 9, §1, p.216s.). Segundo CODINA, “a eclesiologia deve, por um lado, voltar às fontes bíblicas e patrística da Igreja, e, por outro, deve tentar responder aos sinais dos tempos” (1993, p.11). Por isso ela deve ser histórica e estar ligada a uma realidade concreta para não correr “o risco de pensar na Igreja com categorias especialistas, abstratas, metafísicas, supratemporais, como se a Igreja pudesse existir à margem do espaço e do tempo” (CODINA, 1993, p.12). Por conta disso, é possível verificar, ao longo da história da humanidade, diferentes eclesiologias: “a eclesiologia bíblica (do Antigo e Novo Testamento), a eclesiologia patrística, medieval, da reforma e contra-reforma, as dos concílios Vaticano I e Vaticano II, as eclesiologias pós-conciliares [...]” (CODINA, 1993, p.14).

autônomo da temática eclesiológica²⁰²”. Veremos como Marsílio, ao criticar a eclesiologia teocrática, propõe uma eclesiologia alternativa²⁰³ com bases nos textos da Sagrada Escritura, que, desde a sua época, não ficou isenta de controvérsia. Cabe lembrar que o Papa Clemente VI, em 10 de abril de 1343, teria dito que a sua pior leitura eclesiástica fora do herético Marsílio²⁰⁴.

Os estudiosos divergem sobre os valores religiosos do *DP*. Battocchio ressalta que Marsílio ora é visto como um homem fundamentalmente irreligioso e alienado da visão cristã da vida, ora é um reformador da Igreja, motivado por uma intensa paixão evangélica²⁰⁵. Damiata entende que Marsílio “combate não o sistema de fé, mas certas concessões políticas, que com ou sem razão, se procuravam justificar²⁰⁶”; chegando a chamá-lo de um cristão convicto, pois Marsílio reage com a convicção e a sensibilidade de um homem medieval e, portanto, de um ânimo, profundamente crente²⁰⁷. Entrementes, a advertência de Giuseppe Segalla parece ser justa: “Marsílio é, antes de tudo, um crente e um crente apaixonado, porque seu discurso é sempre polêmico, direta ou indiretamente²⁰⁸”

²⁰² Cfr. 2005, p.10 [tradução nossa].

²⁰³ O termo “eclesiástica alternativa” é tomado de BATTOCCHIO, 2005. Maiores informações sobre a eclesiologia em Marsílio pode ser encontrada na bibliografia especializada: GEWIRTH, Alan. Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v.I. In: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951, p.260-302; QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Paris: Vrin, 1970, p.161-274; DAMIATA, Marino. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*. Edizioni Firenze: Studi Francescani, 1983. p.207-230; BAYONA, Bernado Bayona. *Religión y poder Marsilio de Padua ¿La primeira teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007. p.209-259; BATTOCCHIO, *Ecclesiologia e Política in Marsilio da Padova*. Padova: Instituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005.

²⁰⁴ Cfr. BATTOCCHIO, 2005, p.12.

²⁰⁵ Cfr. 1995, p.280.

²⁰⁶ Cfr. 1983, p.34 [tradução nossa].

²⁰⁷ Cfr. 1983, p.37s.

²⁰⁸ Cfr. 1980, p.307 [tradução nossa].

Partimos do pressuposto de que 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*²⁰⁹.

Sendo assim, trataremos de alguns elementos da extensa *secunda dictio*, do *DP*, que traz um acurado exame de passagens da Sagrada Escritura e das Autoridades da Igreja, à luz da teoria causal. Nosso objetivo neste capítulo será analisar o papel da teoria causal (se é que ela desempenha alguma função!) na proposta de como a Igreja e o sacerdócio devem ser. Para tanto, será oportuno explorar em:

- (i). Sobre a *ecclesia*: (a) quem a constitui (a causa material); (b) quem instituiu (a causa eficiente); (c) se há uma causa instrumental na sua instituição; (d) como ela deve estar organizada (causa formal); e, por fim, (e) qual é a sua finalidade (causa final).

²⁰⁹ DAMIATA: “Dando per nota nei suoi tratti generali su questo punto la dottrina di Marsilio, diciamo che si tratta di una collaborazione, molto stretta. Il fatto non meraviglia troppo, se riflettiamo che *civitas* e Chiesa – per quanto diverse – in fondo sono due facce di una medesima medaglia. L’*universitas civium* coincide con l’*universitas fidelium*, il *legislator* della *I dictio* con il *legislator fidelis* della *II dictio* o del *Defensor minor*” (1983, p.209). Para MAGLIO, “alla visione delle due città, tipica dell’agostinismo politico medievale, Marsilio sostituisce l’idea di un’unica città dell’uomo nella quale convivono due diverse dimensioni dell’esistenza e dunque due finalità che l’uomo persegue ora come membro dell’*universitas civium* ora come membro dell’*universitas fidelium*: l’identità della *societates* non è l’identità dei suoi fini e neppure delle rispettive forme di organizzazione di tali fini. Riteniamo pertanto che l’espressione *universitas civium/ universitas fidelium* esprima non una coincidenza ma un rapporto di necessaria implicazione tra le due forme organizzative attraverso le quali trova esauritivo compimento l’esistenza umana” (2003, p.105).

(ii). Sobre o *sacerdotium*: (f) quem pertence a ele (causa material); (g) como está organizado (causa formal); (h) quem institui os cargos (causa eficiente); (i) se há uma mediação (causa instrumental); e, por último, (j) a sua finalidade (causa final).

Defenderemos que a *universitas fidelium* constitui a Igreja (causa material), pois ela foi estabelecida imediatamente por Cristo (causa eficiente) com o fito de propagar a fé e mostrar o caminho da bem-aventurança perene (causa final) a todos os homens; e, como Cristo se sacrificou por todo o gênero humano no passado, logo, o concílio geral dos fiéis (causa formal) ou sua parte representante possui a autoridade (causa eficiente secundária) para discutir e discernir sobre as verdades da fé.

Desta forma, estipulando as “verdadeiras” causas da Igreja, será oportuno mostrar as “verdadeiras” causas do Sacerdócio. Os sacerdotes (causa material), como imitadores de Cristo (causa eficiente primária), devem seguir o seu modelo de vida e viver a pobreza evangélica (causa formal), para cumprir a sua finalidade: ensinar e propagar as verdades da fé cristã com vistas à vida eterna (causa final). Como é um ofício público, essa *pars* deve ser mantida materialmente pela única autoridade coerciva na comunidade terrena: o legislador humano ou o governante. Sendo assim, ficará “demonstrado” as causas deste ofício e a sua justificação na comunidade política.

(i). A Igreja e suas causas

O desmantelamento da teoria hierocrática do poder papal, da segunda parte, inicia-se com o modo “diferente” de compreender a

*ecclesia*²¹⁰. O autor do *Defensor da Paz* faz um exame dos possíveis significados²¹¹ que são associados a este termo, apresentando cinco modos.

O primeiro significado possível de *ecclesia* seria o de “assembléia do povo mantida sob um único regime”²¹². Esta acepção refere-se a uma assembleia política²¹³, nos moldes que Aristóteles²¹⁴ a compreendia. Para Jeannine Quillet, esta definição servirá de referência fundamental para Marsílio na sua análise posterior sobre o concílio²¹⁵. A segunda acepção, utilizada pelos latinos, designa “o templo ou a casa onde os fiéis em comum prestam seu culto a Deus e O adoram com frequência²¹⁶”. Subjacente a estes dois primeiros modos está a crítica de Marsílio à ideia de que os clérigos possuíssem a autoridade absoluta sobre a Igreja. Neles, Marsílio nega “o direito do imperador sobre *ecclesia sive templum* não o atribui nem ao papa

²¹⁰ O termo *ecclesia* não aparece na primeira parte da obra, nem quando Marsílio aborda a função da *pars sacerdotalis*, tampouco quando menciona o sofisma que é a causa da discórdia no Estado. Cfr. BATTOCHIO, 2005, p.122.

²¹¹ O segundo capítulo, da *secunda dictio*, tem um caráter explicativo de alguns termos que Marsílio de Pádua utiliza ao longo desta parte. Aparecem ali os conceitos: *ecclesia*, *iudex*, *spirituale* e *temporale*. O médico da corte de Luís da Baviera emprega o mesmo procedimento de análise: parte de opiniões comuns, passa por conceitos compartilhados nas teorias, até definir o significado que julga ser “mais adequado” ao termo. Sobre este procedimento BATTOCHIO observa que “la distinzione fra la *virtus sermonis* (il significato letterale o próprio di un termine) e l’*usus loquendi* (il significato traslato o figurato) affonda le sue radici nei testi di grammatica e di retorica dell’antichità greco-romana. Conosciuta e discussa durante tutto il medioevo, era comunemente utilizzata nell’ambiente universitario della prima metà del XIV secolo per interpretare le affermazioni degli *auctores* e scoprire il senso in cui una proposizione poteva essere ritenuta vera o falsa” (2005, p.120).

²¹² Cfr. *DP* II, II, §2, p.215: “congregacionem populi sub uno regime contenti”.

²¹³ Cfr. BATTOCCHIO, 2005, p.125; p.129.

²¹⁴ Cfr. *Política*, II, 10, 1272a.

²¹⁵ Cfr. 1970, p.167.

²¹⁶ Cfr. *DP* II, II, §2, p.216: “[...] templum seu domum, in qua Deus communiter a fidelibus colitur et frequentius adoratur”.

nem a nenhum outro padre: a *ecclesia sive templum* pertence a Deus e a *multitudo fidelium*²¹⁷”.

O terceiro significado “designa o conjunto dos presbíteros ou bispos, os diáconos e os demais ministros do templo ou igreja, tomada no sentido precedente²¹⁸”. Este significado pode ser chamado de “clerical” e está associado com o quarto significado, a saber:

A palavra ‘Igreja’, ainda num outro significado, e especialmente entre os modernos, designa esses ministros, presbíteros ou bispos e diáconos, que exercem seu ministério e dirigem a Igreja metropolitana, isto é, a principal entre todas as Igrejas. Esta acepção há muito tempo se aplica à ‘Igreja’ da cidade de Roma, cujos ministros e dirigentes são o Papa Romano e seus cardeais, os quais, por força deste uso [*ex usu*], são considerados Igreja²¹⁹.

Sublinham-se aqui as palavras escolhidas por Marsílio. Note a expressão “*ex usu*” empregada na definição que seria mais corrente na época; ela já mostra que identificar o grupo de clérigos à Igreja não passa de algo habitual e acidental, fruto de um processo histórico e não pertencente à natureza do termo “Igreja”. Por fim, o paduano apresenta o significado “mais adequado” do termo em análise e que será utilizado no restante da obra:

O conceito de ‘Igreja’ num outro sentido, isto é, o mais exato e apropriado de todos, segundo a principal definição deste nome ou conforme a intenção daqueles que o estabeleceram

²¹⁷ Cfr. BATTOCHIO, 2005, p.130 [tradução nossa, grifo do autor].

²¹⁸ Cfr. *DP* II, II, §2, p.216: “in alia vero significacione importat hoc nomen *ecclesia* omnes presbyteros seu episcopos, diaconos et reliquos ministrantes in templo seu ecclesia dicta secundum priorem significacionem”.

²¹⁹ Cfr. *DP* II, II, §2, p.126: “adhuc autem in alia significacione apud modernos maxime importat hoc nomen *ecclesia* ministros ellos, presbyteros seu episcopos atque diaconos, qui ministrant et presunto in metropolitana seu principal omnium ecclesiarum, quemadmodum hoc ecclesia Romane urbis dudum obtinuit, cuius ministri et presidentes sunt papa Romane et cardinales ipsius, qui iam ex usu quodam obtinuerunt dici *ecclesia*”.

inicialmente, ainda que não seja tão corrente nem esteja conforme o uso moderno, se aplica ao conjunto dos fiéis [*universitate fidelium*] que acreditam em Cristo e invocam Seu nome, e a todas as partes deste conjunto em cada comunidade, inclusive a doméstica²²⁰.

Este modo de compreendê-la nos remete a mensagem original do cristianismo como era no seu início²²¹: com Cristo (o mestre) e os apóstolos (representando a totalidade dos fiéis) reunidos. Isso pode remeter a uma crítica ao pretense poder dos clérigos sobre a Igreja²²², ou a sua reforma²²³, ou ainda a uma busca para recuperar o seu significado espiritual e fidedigno, sem contrapor a dupla finalidade

²²⁰ Cfr. *DP* II, II,§3, p.216: “rursum, secundum aliam significacionem dicitur hoc nomen *ecclesia*, et omnium verissime ac propriissime secundum primam impositionem huius nominis seu intencionem primorum imponencium, licet non ita famosè seu secundum modernum usum, de universitate fidelium credencium et invocancium nomen Christi, et de hius universitatis partibus omnibus, in quacumque communitate, eciam domestica”.

²²¹ A definição proposta por Marsílio não seria nova para o contexto. GEWIRTH mostra a proximidade com a tradição: “Marsilius’ direct predecessors and contemporaries conceive the church on the model of the state, as a *regnum* [de Tiago de Viterbo], a *congregatio politica* [Tomás de Aquino], a *politia Christiana* [Álvaro Pelágio], a *monarchia clericalis et spiritualis* [Alexandre de St. Elpius]” (1951, p.261). MAGLIO destaca que: “dire ‘chiesa’ equivale dunque a dire *universitas fidelium* e se anche tale nozione non era nuova, in quanto utilizzata da molti suoi contemporanei, indubbiamente diversa è in Marsilio l’estensione del concetto che lo conduce a conseguenze radicali e in conflitto con l’ortodossia religiosa” (2003, p.16). DE BONI ressalta ainda que algumas ideias originais do cristianismo estariam difundidas, explícitas ou implicitamente, no contexto medieval, principalmente com o surgimento das ordens mendicantes. Segundo ele, “desde o século XII, grupos de cristãos passaram a seguir de uma forma de vida que, para eles, correspondia à dos primeiros fiéis: a comunidade unida pelo laço de caridade, a pregação da palavra divina, o desejo de purificar a Igreja da corrupção e da tibieza que o decorrer dos tempos e a fraqueza dos homens foram acumulando, e uma vida itinerante, em pobreza material, tal como lhes pareceria que fora a de Cristo e dos apóstolos” (DE BONI, 2003, p.216).

²²² Para BATTOCCHIO, “Marsilio non vuole riformare la chiesa, ma risolvere um conflitto di potere: se c’è qualcosa da riformare, questa è la *pars sacerdotalis* e, in concreto, il ruolo del vescovo di Roma” (2005, p.213).

²²³ Segundo LEONARDI, contra Battocchio, um dos objetivos de Marsílio era a reforma da Igreja da sua época, o paduano “voleva vedere la Chiesa purificata secondo l’ideale evangélico” (1980, p.303).

humana²²⁴. Independente da perspectiva que se adote, tal concepção trata-se, sobretudo, de uma aproximação da Igreja do século XIV aos moldes da Igreja primitiva. Contudo, cabe ressaltar que esta aproximação não significa uma volta pura e simples aos primórdios da Igreja. Segundo Piaia,

Portanto, o paduano é convicto que exista uma profunda diversidade entre a Igreja de seu tempo e a ‘*ecclesia primitiva*’. Tal convicção não se traduz, contudo, em uma exigência de ‘retorno’ às origens da Igreja, já que este tema de cunho proto-reformista não se encontra no *Defensor pacis* e nos escritos menores. Na verdade é necessário ter presente que, em Marsílio, o destaque entre a Igreja de seu tempo e a Igreja dos tempos dos apóstolos se polariza essencialmente em torno do tema da ‘*plenitudo potestatis*’²²⁵.

Este retorno deve ser entendido, de acordo com Piaia, não tanto para a Igreja apostólica, mas, sim, à *ecclesia* dos tempos áureos do Imperador Constantino²²⁶. Todavia, o que deve ser destacado é que a Igreja deve ser tomada num todo e os clérigos devem ser entendidos como uma parcela dela (com uma missão importante, é verdade, mas ainda uma parte). Neste sentido, todos os crentes, sejam sacerdotes ou leigos, constituem a *universitas fidelium*, a causa material da Igreja Católica²²⁷. Isso ocorre porque a Igreja foi instituída diretamente pela Causa Suprema, a causa eficiente primeira. Nas palavras de Marsílio, “declaramos que cabeça e fundamento da Igreja é, e foi, um único, por

²²⁴ MAGLIO, por seu turno, destaca que “lo sforzo di Marsilio è teso a recuperare un significato tutto spirituale e fideistico di ‘Chiesa’ senza compromessi e contraddizioni capace di ingenerare confusione fra finalità naturali e soprannaturali della vita umana” (2003, p.94).

²²⁵ Cfr. 1999, p.64 [tradução nossa, grifo do autor].

²²⁶ Cfr. 1999, p.65.

²²⁷ SANTINELLO, ao falar sobre o conceito de Igreja utilizado pelo paduano, ressalta três características: (i) a Igreja é temporal, composta por homens que creem e invocam a fé em um determinado local; (ii) sua essência é a invocação universal da fé, uma realidade espiritual; e (iii) nesta realidade espiritual todos são iguais, sejam sacerdotes ou leigos (1980, p.296s.). BATTOCHIO refere-se a um duplo movimento nesta concepção de Igreja: “il ritorno all’origine e alargamento d’orizzonte” (2005, p.127).

ordenação imediata de Deus, e essa pessoa é Cristo²²⁸". Ele veio a este mundo para ensinar aos homens a verdade sobre aquilo que se deve crer e fazer em vistas da bem-aventurança eterna²²⁹. E, com esta finalidade, Ele deixou o seu legado não para alguns, mas para todos os homens, uma vez que "Cristo não se entregou à morte somente pelos Apóstolos ou seus sucessores neste cargo, os bispos ou presbíteros e os diáconos, mas principalmente pela totalidade do gênero humano²³⁰".

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. Além do aparecimento do *legislator fidelis* (legislador cristão).

A teoria do Concílio²³¹ aparece no capítulo XVII, da *secunda dictio*,

²²⁸ Cfr. *DP* II, XXVIII, §5, p.616: "[...] dico caput et fundamentum ecclesie unicum esse et fuisse ordinatione immediate Dei et hoc Christum".

²²⁹ Cfr. *DP* II, IV, §5, p.235: "ecce de quo regno docere atque disponere venit, quoniam de actibus quibus pervenitur ad regnum eternum, fidei scilicet ac reliquarum theologiarum virtutum *neminem tamen ad hoc cogendo, ut infra patebit*". Segundo a versão crítica de BROCCHERI, alguns manuscritos suprimem a parte final do texto que está entre asteriscos (2009, p.331, nota 9).

²³⁰ Cfr. *DP*, II, II, §3, p.218: "nunc vero non pro solis apostolis aut ipsorum in officio successoribus, episcopis seu presbyteris atque diaconis, Christus se tradidit, imo pro tota humana natura".

²³¹ Sobre a origem da teoria do conciliarismo, DE BONI lembra que "os primeiros estudos modernos tomaram como precursores do conciliarismo os alemães Henrique de Langenstein (falecido em 1397) e Conrado de Gehenhausen (falecido em 1390). As pesquisas mostram, porém, que as mesmas teorias encontravam-se já em Marsílio de Pádua (falecido em 1343) e Guilherme de Ockham (falecido em 1350). Recuando ainda mais, constatou-se a origem delas nos canonistas dos séculos XII e XIII" (1989, p.34). Ainda de acordo com DE BONI, "no decorrer dos anos, equipararam-se à heresia o escândalo e outros crimes graves, e começou-se a teorizar sobre as formas de julgamento. Concluiu-se, então, que as instâncias competentes deveriam ser o concílio geral e/ou o colégio cardinalício. Dentro desta lógica, a partir de fins do século XIII,

cuja questão fundamental é sobre a competência de instituir os ofícios eclesíasticos. Dito de outro modo, o paduano quer saber quem tem autoridade coerciva (obrigacional) nos assuntos da Lei divina. E, analogamente à *prima dictio*, ele defenderá que a causa eficiente secundária é o conjunto dos fiéis ou de sua parte preponderante que, após as deliberações, delegam ao legislador humano cristão as determinações. Porém, este último está subordinado às ordens da *universitas fidelium*.

A tese de Marsílio é que: Cristo, como causa eficiente primeira, não estabeleceu os cargos na Igreja. Nos primeiros anos da Igreja (na Era Apostólica como denomina Marsílio) os apóstolos representavam a totalidade dos fiéis²³². Eles se reuniam e deliberavam acerca da doutrina católica para estabelecer e defender a unidade da fé. As pequenas reuniões constituíam uma verdadeira assembleia de fiéis, cujo número de participantes aumentava na medida em que a doutrina cristã se proliferava e ganhava cada vez mais seguidores. Com o tempo, esta reunião espiritual não comportou todos. Este acontecimento fez com que os apóstolos, ministros eleitos diretamente por Ele, se reunissem para deliberar sobre novos locais para propagar e edificar a fé. Marsílio diz que “[...] a causa eficiente mais adequada e imediata do procedimento atribuindo aos Apóstolos províncias e nações determinadas, no que se refere à pregação do Evangelho, foi a

na medida em que se tornava sempre menor o poder político do sumo pontífice, passou-se a insistir na obrigatoriedade das decisões dos concílios gerais, aos quais também o papa deveria obedecer. Assim como *o orbe é maior que a urbe*, a representação do conjunto dos fiéis, não mais o papa, passava a deter a autoridade suprema na Igreja. - Estava aberto o caminho para o apelo ao concílio, principalmente por parte daqueles que se julgassem injustiçados por sínodos locais ou por decisões do sumo pontífice [...]. A obrigatoriedade universal das decisões do concílio e sua autoridade suprema para dirimir excepcionalmente graves questões eram, pois, doutrina corrente entre os canonistas, por volta de 1300” (1989, p.34s).

²³² Marsílio parece ter por base o Concílio de Jerusalém citado em *Atos*, c.15.

revelação de Cristo ou as decisões acertadas que eles próprios tomaram entre si”²³³.

A proliferação pelos mais diversos lugares fez com que se instituíssem novos sacerdotes e se construíssem novos templos para o culto da fé. E, do mesmo modo que as associações dos homens evoluíram até a chegar a *civitas*, o mesmo ocorreu com a Igreja, chegando às “comunidades cristãs aperfeiçoadas” onde o homem usufruía de paz²³⁴. Nestas comunidades²³⁵, a causa eficiente secundária é a multidão global dos fiéis, o que representaria às primeiras reuniões dos apóstolos²³⁶. Somente a totalidade dos fiéis (*universitas fidelium*) ou o representante escolhido (*legislador fidelis*) por ela tem autoridade sobre os assuntos da fé nas comunidades terrenas, pois:

²³³ Cfr. *DP* II, XVII, §5, p.442: “[...] deinde vero, quod suorum successorum primorum ante Populi conversionem determinate institutionais causa factiva imediata fuit expressa voluntas omnium apostolorum aut plurium, si omnes in qua sacerdotem aut episcopum oportebat stauere”.

²³⁴ Um exemplo citado, ao qual Marsílio recorre diversas vezes, é o da Igreja na época do Imperador Constantino. De acordo com PIAIA, “il distacco dalla ‘ecclesia primitiva’ trova il suo punto di riferimento soprattutto nella persona di Costantino. Infatti, se Marsilio usa talora l’espressione ‘pos apostolorum tempora’, le espressioni che ricorrono piú frequentemente si richiamano all’imperatore: ‘ante tempora Costantini’, ‘ab inicio ecclesie Romanorum usque ad tempora Costantini’, da una parte; ‘citra tempora Costantini’, ‘post tempora Costantini primi’ dall’altra. Il motivi di tale centralità sono evidenti: fu al tempo di Costantino - il primo imperatore che adottò la fede di Cristo e ricevette il battesimo - che i fedeli cominciarono a riunirsi il rituale della Chiesa” (1999, p.62). LEONARDI lembra que “nella situazione storica del momento [Constantino] l’unica forza realistica capace di contrastare le pretese temporali e politiche del papato era il re o l’imperatore dei romani; costui, non in base ai dati del cristianesimo primitivo, mas in base all’ideologia imperiale bizantina poi passata all’impero romano d’occidente, era considerato il rappresentante di tutto il popolo di Dio” (1980, p.306).

²³⁵ DAMIATA denomina de *respublica christiana* (1983, p.207).

²³⁶ Cfr. *DP* II, XIX, §2, p.470: “ora, como a congregação dos fiéis ou o Concílio representa verdadeiramente por sucessão, nos dias atuais, a congresso dos Apóstolos, dos Anciões e do conjunto dos fiéis [...]”.

[...] posteriormente à Era Apostólica e à dos Padres que sucederam aos Apóstolos nesta missão, e principalmente nas comunidades cristã já aperfeiçoada, a causa eficiente imediata da instituição ou nomeação de seu dirigente (do principal, chamado bispo, aos inferiores denominados vigários) e igualmente de todos os outros clérigos de menor qualificação, reiteramos (queremos comprovar) que a sua *causa eficiente imediata é ou deve ser a multidão global dos fiéis* daquele lugar, através de sua eleição ou de sua vontade expressa, ou ainda mediante a escolha efetuada por aquela ou aquelas pessoas a quem ou às quais ela concedeu a faculdade para tanto²³⁷.

Será por meio do concílio que se estabelecerão as ordens sacras, as diretrizes de ações, os esclarecimentos de questões da fé e outras coisas referentes à Doutrina Cristã. Portanto, “a principal autoridade competente, mediata ou imediata, para interpretar o Texto Sagrado é apenas o Concílio Geral dos cristãos, ou sua parte preponderante, ou as pessoas a quem tal incumbência for confiada pelo conjunto dos fiéis”²³⁸.

O Concílio geral dos fiéis opõe-se a plenitude do poder papal e convoca todos os fiéis para participar das questões da fé²³⁹. A

²³⁷ Cfr. *DP* I, XVII, §8, p.446: “[...] quod post tempus apostolorum et priorum patrum, sibi quase prope succedencium in officio, et precipue communitatibus fidelium iam perfectis, huius institutionis seu determinacionis presidis sive maioris, quem vocant *episcopum*, sive minorum, quos *curatos sacerdotes* appellant sit seu esse debeat universa eius loci fidelium multitudo per suam electionem seu voluntatem expressam, aut ille vel illi, cui vel quibus iam dicta multitudo harum institutionum auctoritatem concesserit” [grifo nosso].

²³⁸ Cfr. *DP* II, XX, §2, p.479: “huic consequenter ostendo, quod huius determinacionis auctoritas principais, mediata vel imediata solius sit generalis concilii Christianorum aut valenciensis partis ipsorum vel eorum, quibus ab universitate fidelium Christianorum auctoritas hec concessa fuerit”.

²³⁹ O estabelecimento do concílio geral é entendido por DAMIATA como mais um golpe contra os defensores da plenitude do poder papal. Segundo ele, “l'intento che sorregue e persegue Marsilio tratando del Concilio generale, è solito: opporsi alla fedeli

universitas fidelium tem a autonomia absoluta para interpretar os preceitos da lei Divina e as palavras da Sagrada Escritura²⁴⁰. Contudo, como esta reunião seria inspirada pelo Espírito Santo, o pensador paduano atribui inefabilidade a ela²⁴¹.

Surge um problema de ordem prática: como o conjunto dos fiéis se reúne? Marsílio sustenta que a multidão de fiéis espalhada pelas diversas partes do mundo deve escolher seus representantes e confiar a eles as decisões sobre a Doutrina Cristã; do mesmo modo que a totalidade dos cidadãos deve escolher seus representantes e confiar neles os assuntos da lei civil²⁴². Assim,

Todas as províncias ou comunidades relevantes do mundo, de acordo com a determinação de seu legislador humano, não importa se for um ou muitos, e conforme sua proporção em quantidade e qualidade de pessoas, devem escolher fiéis, primeiramente entre o clero e depois entre os leigos idôneos, por exemplo, os indivíduos que mais tenham dado provas de boa conduta e os que sejam mais sábios nos conhecimentos sobre a Lei Divina, os quais na condição de juízes, de

- chierici e laici - quanto tradizionalmente si stimava competere al vescovo di Roma" (1983, p.225).

²⁴⁰ Aqui reside uma diferença entre *universitas fidelium* e *universitas civium*. Ambas são tomadas como autoridades máximas, porém, enquanto a assembleia dos cidadãos formula a lei civil, através da vontade e da razão; ao conjunto dos fiéis não compete formular a lei divina, mas, tão somente, interpretá-la (DAMIATA, 1983, p.225). Ainda sobre este aspecto BAYONA ressalta que "su constitución [o Concilio] no obedece al criterio moderno de representantes que actúan por mandato de sus representados que los eligen y ante quienes tienen que responder; ni tiene por qué: el Concilio debe proponer una lectura de la Sagrada Escritura, que no es subjetiva ni depende de la voluntad de persona individuales" (2007, p.231).

²⁴¹ Cfr. *DP* II, XVII, §5, p.443; II, XIX, §3, p.471.

²⁴² Para BAYONA, "Marsilio aplica a la organización de la Iglesia los principios filosóficos del poder político: definida la Iglesia como asociación de fieles creyentes, el poder en ella reside en el pueblo cristiano. En consecuencia, los criterios de legitimación del poder en la Iglesia son los mismos que en el Estado y nadie tiene poder sobre otro en razón de argumentos religiosos, sino por delegación del legislador humano" (2007, p.221).

conformidade com a primeira acepção do termo, por força da mencionada autoridade que lhes foi confiada pela totalidade dos cristãos, a se reunir num determinado lugar do mundo, o mais adequado segundo a decisão da maioria deles²⁴³.

O Concílio, autoridade máxima em decisões da fé, será formado por todos os homens que acreditam na doutrina cristã, não importando a sua profissão ou condição social. Contudo, Marsílio coloca duas restrições (semelhantes as que já tinham aparecido na *prima dictio*): (i) não é conveniente que todos participem desta reunião, uma vez que muitos desempenham funções necessárias à vida material; (ii) o despreparo e a ignorância por parte de alguns pode causar transtornos e inconvenientes. Por conta disso, é oportuno que o Concílio seja formado por pessoas que detêm o conhecimento da Doutrina Cristã, sejam elas sacerdotes ou leigos idôneos²⁴⁴.

Dada ao Concílio dos fiéis esta autoridade, poderíamos questionar de quem seria a responsabilidade para convocar e organizar a assembleia religiosa?

²⁴³ Cfr. *DP* II, XX, §2, p.479: “sic videlicet, ut omnes mundi provincie seu communitates notabiles secundum sui legislatoris humani determinacionem, sive unici sive pluris, et secundum ipsarum proporcionem in quantitate ac qualitate personarum viros eligant fideles, presbyteros primum et non presbyteros consequenter, idoneos tamen, ut vita probaciores et in lege divina periciores, qui tamquam iudices secundum iudicis significacionem primam vicem universitatis fidelium representantes, iam dicta sibi per universitates auctoritate concessa conveniant ad certum orbis locum, convenienciores tamen secundum plurime partis ipsorum determinacionem”.

²⁴⁴ Este é um dos pontos criticados por Ockham. Para o franciscano: “que poder, quanto, em que casos e sobre quem o papa possui, por direito divino e concedido só por Cristo, compete principalmente aos teólogos investigar, não a outros, a não ser na medida em que são levados a tomar algo da teologia” (*Brevilóquio*, I, cap.V, p.37). Segundo SOUZA, “sabemos que o *Princeps Nominalium* reivindicou para o teólogo a competência exclusiva para discutir temas dessa espécie, certamente defendendo essa posição, tanto contra os canonistas, quanto, acreditamos nós, contra os leigos que se metiam a escrever sobre Teologia, sem um razoável preparo, e tal era o caso do próprio Paduano” (1996, p.475).

O médico da corte de Luís da Baviera defenderá que a autoridade para convocar os participantes e organizar a reunião será do legislador humano cristão ou do seu representante. Diz ele:

Queremos agora demonstrar que compete ao legislador humano cristão, acima do qual não há nenhuma outra autoridade, ou a quem ele delegar o poder de convocar um Concílio Geral, o direito de escolher as pessoas idôneas para dele participarem, de promover a sua reunião, efetivação e conclusão de seus trabalhos, segundo a forma de praxe. Além disso, tem o direito de licitamente coagir pela força, de acordo com as leis Divina e humana, não só padres e leigos, clérigos ou não, que se recusarem a tomar parte dele e a executar as tarefas necessárias e úteis antes referidas, bem como punir os que não cumprirem os decretos e ordens promulgados pelo sobredito Concílio²⁴⁵.

Para apoiar sua tese, Marsílio recorre aos textos do Código Isodoriano²⁴⁶, sobretudo, as passagens referentes aos primeiros concílios que eram convocados pelo Imperador. No Concílio se delibera sobre todas as coisas que envolvem a doutrina cristã, mas, sobretudo, sobre as dúvidas acerca da Lei Divina e dos rituais litúrgicos. Marsílio pressupõe que tais decisões não são exclusivamente da alçada do Sumo Pontífice, nem mesmo se ele estiver assessorado pelo seu colégio de cardeais²⁴⁷. Tais decisões somente serão efetivadas

²⁴⁵ Cfr. *DP* II, XXI, p.488s: “nunc autem ostender evolo, ad solius humani legislatoris fidelis superiore carentes auctoritatem pertinere aut eius vel eorum, cui vel quibus per iam dictum legislatorem potestas hec commissa fuerit, generale concilium convocare, personas ad hoc idoneas determinare, ipsumque congregari, celebrari et secundum formam debitam facere consummari, rebelles quoque ad conveniendum et iam dicta necessaria et utilia faciendum, determinatorum quoque ac ordinatorum in dictio concilio transgressores tam sacerdotes quam nonsacerdotes, clericos aut nonclericos, licite secundum divinam et humanam legem per coactivam arcere potenciam”.

²⁴⁶ José Antônio R. C. de SOUZA mostra que a maioria dos textos citados por Marsílio são, na verdade, passagens referentes ao Pseudo-Isidoro (*DP* II, XXI, §1, p.489).

²⁴⁷ Cfr. *DP* II, XXI, §3, p.490.

quando o Concílio, envolvendo a totalidade dos fiéis ou sua parte representante, deliberar sobre essas questões e adotar uma determinada posição²⁴⁸. Isso porque somente essa reunião seria inspirada pelo Espírito Santo. Mas, sobretudo, é pelo fato de contar com o apoio do legislador humano cristão, o único na *civitas* a que cabe promulgar, obrigar e punir, certos preceitos.

Portanto, as pessoas que forem incumbidas pelo legislador humano cristão de comparecer ao Concílio Geral, deverão fazê-lo e aí, além dos assuntos relativos à Lei Divina, devem ainda discutir tudo o que tiver como objetivo a utilidade comum e a paz entre os fiéis. Quanto aos legisladores, compete-lhes as seguintes obrigações: devem escolher pessoas aptas a participar do Concílio, fornecendo-lhes os recursos materiais para tanto, e se necessário for, em nome da utilidade pública, constrangerão pela força os padres e os leigos que, apesar de serem qualificados para desempenhar as referidas tarefas e terem sido escolhidos para tanto, se recusarem a ir participar do Concílio²⁴⁹.

Poderíamos aqui colocar uma dificuldade. Como foi visto, no primeiro capítulo, somente Deus é o único juiz coercivo que possui autoridade para avaliar e julgar as transgressões da Lei Divina; como então o governante pode obrigar e punir alguém que não participa do

²⁴⁸ DAMIATA ressalta essa supremacia da autoridade do Concílio frente aos indivíduos particulares. Diz ele: “prima e suprema competenza del Cocilio cosi composto e adunato è la soluzione dei dubbi riguardanti la fede e la formulazione teologica dei corrispondenti articoli. Lo scopo di Marsilio è sempre identico: combattere la *plenitudo potestatis* del pontefice romano anche in campo squisitamente religioso” (1983, p.227).

²⁴⁹ Cfr. *DP* II, XX, §3, p.480: “pro reliquis eciam diffiniendis extra legem divinam, que sunt ad fidelium communem utilitatem et pacem, interesse possunt et debent concilio, qui ad hoc statuti fuerint per humanum legislatorem fidelem. Legislatores vero ad hoc eciam obligantur, eligendo personas idoneas ad concilium integrandum, eis que de necessariis temporalibus providendum, et venire recusantes, ad hoc tamen idoneos et electos, tam sacerdotes quam non sacerdotes, propter utilitatem publicam compellendum, si oportuerit”.

Concílio Geral? A resposta passa por dois pontos: (i) a distinção do termo *iudex*, e (ii) a omissão ou falta de uma pessoa douta nessas reuniões prejudicaria a comunidade cristã e, por conseguinte, a sociedade civil.

Sobre o primeiro ponto, o termo *iudex* pode ser compreendido de três modos: (i) refere-se à pessoa que possui a capacidade de identificar, conhecer e discernir sobre algum tipo de coisa ou algum hábito especulativo²⁵⁰; (ii) pode ser usado para identificar aquele que possui a ciência do direito civil²⁵¹; e, por fim, (iii) o vocábulo pode ser aplicado ao governante ou ao príncipe, entendendo esse como aquele que conhece as leis e possui poder coercivo para ditar e executar as sentenças dentro da sociedade civil²⁵². Esta distinção é importante, uma vez que permite a Marsílio empregar o termo “juiz” de forma distinta aos sacerdotes e ao governante. Os sacerdotes são juizes no tocante a Lei evangélica, mas só os são porque possuem o conhecimento e o discernimento acerca desta doutrina. Contudo, eles não possuem o poder de coação e execução de penas, nem referente à lei divina (cujo juiz é a Natureza Suprema), nem a lei humana (cuja autoridade máxima é o legislador humano). O governante, então gozando de sua autoridade delegada, pode obrigar, e até mesmo punir, aqueles que possuem condições de participar do Concílio, mas não o fazem. Neste caso, o governante não age contra nenhuma espécie de lei, mas zela por elas²⁵³. Como menciona Bayona,

²⁵⁰ Cfr. *DP* II, II, §8, p.222.

²⁵¹ Cfr. *DP* II, II, §8, p.223.

²⁵² Cfr. *DP* II, II, §8, p.223.

²⁵³ Nas palavras de QUILLET: “puisque l’Empereur, qu’il incarne la volonté des fidèles, soit qu’ils la lui aient concédée pour un temps, soit qu’ils s’en soient dessaisis en faveur de façon définitive, et que les fidèles ne sauraient se nuire à eux-mêmes, il est clair que l’Empereur est la seule instance la moins susceptible de corruption ou de séduction, puisqu’en principe il défend les intérêts de la foi et ceux des citoyens fidèles”(1970, p.176).

Ao atuar assim, o príncipe não usurpa o poder do legislador divino nem faz nada que não deva, senão, ao contrário, cumpre com a sua obrigação, porque atua com a autorização do legislador humano, que tem poder sobre todos os homens, sejam ministros da lei divina ou laicos²⁵⁴.

Se Marsílio atribui toda autoridade sobre a manutenção da Igreja e os assuntos da doutrina cristã ao conjunto de fiéis, então cabe saber se há a necessidade do Sumo Pontífice. Se sim, qual é o seu papel? Essa será a pergunta central do capítulo XXII, da segunda parte, do *Defensor da Paz*.

O filósofo de Pádua afirmará que, visando resguardar e representar a unidade da fé, é oportuno e útil que “uma só igreja e apenas um bispo sejam estabelecidos como cabeça dos demais, na condição de seu chefe no exercício do ministério pastoral²⁵⁵”. Assim, o Papa deve ser entendido como condutor dos demais bispos e igrejas; sendo responsável pelo zelo da fé. Nas palavras do paduano:

Mas aquela ideia, segundo a qual uma igreja ou um bispo sejam ou tenham sido estabelecidos como chefe e condutor dos demais bispos e igrejas, pode ser entendida corretamente, desde que isso, venha a ocorrer mediante a autoridade do Concílio Geral ou do legislador humano cristão, a fim de que esta seja a sua função, mas de comum acordo com o grupo clerical, se ambos desejarem associá-los nessa tarefa, isto é, na hipótese de surgir uma dúvida relativa à fé, ou uma necessidade explícita de interesse dos fiéis, e essa dúvida, em face da qual aparentaria ser absolutamente útil convocar um Concílio Geral para tratar da mesma.

²⁵⁴ Cfr. 2007, p.248 [tradução nossa].

²⁵⁵ Cfr. *DP* II, XXII, §6, p.511: “hoc igitur solo et ultimo modo episcopum aut ecclesiam aliquam unicum statuere aliarum caput seu principaliorem in cura pastoralis [...]”.

Então, esse bispo deveria, após uma deliberação prévia, comunicar e apontar esse problema ao legislador cristão, acima de quem não há nenhuma outra autoridade, o qual, através dum preceito coercitivo, ordenará a convocação do citado Concílio, da maneira como dissemos que tem de ser feito²⁵⁶.

Deste modo, é de sua competência:

Propor as questões a serem debatidas, fazer uma síntese de todos os pontos discutidos e apresentá-la aos seus participantes, ordenar que sejam anotadas e autenticadas com selos notariais, comunicar e divulgar a todas as igrejas que lhe pedirem os assuntos discutidos informá-las e ensiná-las e, se for o caso, esclarecer-lhes a respeito de tudo o que foi tratado e ainda punir os transgressores das decisões conciliares tomadas, relativas à fé e à liturgia ou à celebração do culto divino, à paz e à unidade dos fiéis, de os punir, sim, através dum castigo eclesiástico, entre os quais, a excomunhão, o interdito ou uma outra penalidade semelhante, mas de acordo com a decisão do Concílio, e através de sua delegação para tanto, e não pelo fato de tal bispo possuir um poder coercivo para infligir um castigo pessoal e concreto em qualquer pessoa neste mundo²⁵⁷.

²⁵⁶ Cfr. *DP* II, XXII, §6, p.509s: “alio vero modo episcopum aliquem aut ecclesiam esse vel statui caput et ceteris principaliorum auctoritate generalis concilii vel fidelis legislatoris humani, convenienter intelligi potest sic, ut videlicet ipsius sit officium, cum suo tamen collegio sacerdotum, quos sibi fidelis legislator humanus aut generale concilium ad hoc associare voluerit, deliberacione prehabita, si casus emergerit fidei, aut fidelium evidens necessitas, sibi delatus, propter quem expediens omnino videatur generale concilium convocare, id insinuare atque significare debeat fidei legislatori superiore carenti, iuxta cuius coactivum preceptum id debeat quemadmodum diximus, congregari”.

²⁵⁷ Cfr. *DP* II, XXII, §6, p.510: “cuius etiam officium sit in dicto concilio, inter episcopos et clericos omnium primam sedem seu locum tenere, deliberanda proponere, deliberata in presencia totius concilii recolligere in scriptis sub sigillis authenticis et tabellionum signaculis redigi facere; cunctis requirentibus ecclesiis talia communicare atque insinuare; ea quoque scire, docere ac de talibus respondere; deliberatorum quoque, tam circa fidem quam ritum ecclesiasticum sive cultum divinum et reliquorum ordinatorum ad pacem atque fidelium unitatem, transgressores per

O Bispo, com estas incubências, representará o papel de guia espiritual da Igreja. Sua autoridade provém da vontade geral do Concílio dos fiéis ou de sua parte preponderante²⁵⁸.

Quanto à pergunta sobre a quem compete a autoridade para estatuir a citada preeminência, respondemos que isso é da alçada do Concílio Geral ou do legislador humano cristão, acima do qual não há ninguém. É a ambos que cabe decidir igualmente qual das assembleias ou grupos de padres deve ser o primeiro, de acordo com este procedimento. Tal preeminência episcopal e eclesial poderá e deverá licitamente ser reservada para sempre à cidade de Roma, enquanto ela existir, e seus habitantes não opuserem a isso, por causa não apenas do respeito a São Pedro e a São Paulo, mas ainda em vista dos benefícios a que nos referimos²⁵⁹.

ecclesiasticam aliquam arcere censuram, ut excommunicationis vel interdict aut alterius pene consimilis, secundum concilii tamen determinationem et per ipsius auctoritatem, nequaquam vero potestate aliqua coactiva pene realis aut personalis inflictiva pro statu et in statu presentis seculi”.

²⁵⁸ Para BAYONA, “tal analogía del primado sugiere la matriz feudal del poder del Pontífice, que sería una tradición surgida en la sociedad medieval sin base evangélica” (2007, p.226). A ideia de colocar a jurisdição da Igreja nas mãos do povo já aparece em Quidort. Para o frade dominicano, “tal era o regime que Deus de forma excelente constituíra naquele povo, pois era real na medida em que um só, como Moisés ou Josué, governava a todos; mas tinha algo de aristocracia – que é o governo dos melhores, presidindo segundo a virtude -, enquanto sob o governo de um eram setenta e dois anciões (*Dt 1,15s*); e havia também algo de democracia, isto é, de governo do povo, pois os setenta e dois eram eleitos dentre todo o povo e por todo o povo, como se diz no mesmo lugar. Assim era este o melhor regime misto, na medida em que todos tomavam nele alguma parte. Este também seria o melhor governo da Igreja: sob um só papa eleger-se-iam através de cada província e em cada província diversos representantes, de tal modo que todos tivessem sua parte no governo da Igreja” (*Sobre o Poder Régio e Papal*, cap. XIX, p.121).

²⁵⁹ Cfr. *DP II*, XXII, §9, p.513s: “cuius autem sit auctoritas instituendi prioritatem hanc, dicendum, quod generalis concilii aut fidelis legislatoris humani superiore carentis. Ad quos etiam pertinet determinare primum illum clericorum cetum sive collegium, secundum quem modum Romane urbi, quamdiu extiterit obicemque ad hoc non apposuerit populus ille, propter beatorum Petri et Pauli reverenciam et quas

E, do mesmo modo que é eleito, o Sumo Pontífice também pode ser punido, e até retirado de seu posto²⁶⁰ caso não desempenhe as suas tarefas. Neste caso, o legislador cristão ou o governante escolhido pode, por meio de sua força coerciva, puni-lo.

Mas se esse bispo e essa igreja ou tal grupo de clérigos agir de maneira muito maldosa ou negligente, quanto às citadas incumbências, conforme a opinião manifesta, verdadeira e quase unânime das outras igrejas, ser-lhes-á permitido dele recorrer ao legislador humano cristão, e o culpado poderá vir a ser castigado apropriadamente por ele ou pelo príncipe, através da delegação de competência, ou ainda, se o problema assim o exigir, requerer a convocação de um Concílio Geral, com a anuência da maioria das outras igrejas, e com o aval do legislador humano para que isso venha a ocorrer²⁶¹.

Parece-nos claro que Marsílio entende a função do Sumo Pontífice como algo proveniente de um feito histórico e com vistas a melhor

pridem diximus conveniências poterit licite ac debebit iam dicta principalitas in episcopo et ecclesia continue reservari”.

²⁶⁰ A questão sobre a deposição papal ou se é válida a renúncia voluntária do Santo Bispo de suas atividades trouxe grande controvérsia no medievo. Cabe lembrar a renúncia de Celestino V. Nas palavras de Vasconcellos: “[...] após a morte de Nicolau IV (1292), o colégio dos cardeais, após um longo conclave, elege o velho ermitão Pedro Angelari que, aos 85 anos, é consagrado bispo e assume a cátedra de Pedro, adotando o nome de Celestino V. O novo papa, contudo, não se sentia preparado para as novas funções e reconhecendo suas limitações, após cinco meses de pontificado, apresentou sua renúncia [...]. Sua inusitada renúncia foi motivo de controvérsia, pois havia quem duvidasse da legitimidade de uma renúncia papal, uma vez que, consoante o entendimento de muitos, apenas a morte poderia romper o vínculo estabelecido entre aquele que fora eleito para ser o sucessor de Pedro e a Sé Romana” (2012, p.62).

²⁶¹ Cfr. *DP II*, XXII, §6, p.510: “quamvis eiusmodi episcopo ecclesie sive collegio circa tale officium secundum apertam, verisimilem et quasi communem aliarum ecclesiarum sententiam perverse nimis aut negligenter habente, licitum sit ecclesiis reliquis humanum legislatorem fidelem appellare, si per legislatorem aut ipsius auctoritate principantem corrigi possit convenienter, vel generale concilium requiere, si casus ille per reliquarum ecclesiarum amplio rem partem pertem et legislatoris indicium exigat concilium huiusmodi congregari”.

organização terrena da Igreja²⁶². Por isso, para resguardar a unidade, tanto da fé como da sociedade, o governante pode punir caso a ação cometida pelo santo Bispo seja considerada uma transgressão aos olhos da lei civil. O Sumo Pontífice não está acima da lei civil, mas, sim, subordinado ao executor dela. Em um tom nostálgico, o médico paduano lembra que, até o momento em que a Igreja Católica estava resguardada pelo poder civil de Constantino²⁶³, ela se mantinha de acordo com suas causas: os apóstolos observavam os preceitos da lei divina, pregavam as verdades de fé e viviam de acordo com o modelo de vida, deixado pela causa eficiente primeira da Lei Divina, Jesus Cristo.

Entretanto, no momento em que alguns bispos, com conhecimento e astúcia nos seus discursos, passaram (por meio de decretos e bulas) a atribuir para si o poder coercivo e a posse de bens materiais, eles abandonaram a observância dos preceitos contidos na Sagrada Escritura, deixando de cumprir a sua verdadeira finalidade²⁶⁴. Entrementes, os cristãos de outros lugares, acostumados a seguir o exemplo daquela que fora, outrora, a magnífica e excelsa Igreja de Roma²⁶⁵ continuaram a seguir seus passos nos assuntos da fé, sem desconfiar que o sofisma da plenitude do poder papal se consolidava. Aos poucos, conseguiram a servidão de príncipes e reis e, juntamente

²⁶² Esta também é a posição de BAYONA, 2007, p.228. SOUZA ressalta que “não podemos nos esquecer de que a Igreja Militante é uma sociedade inserida neste mundo e, como tal, precisa de um governo adequado à condição da vida presente” (1996, p.476).

²⁶³ Para PIAIA, “in realtà le dottrine di Marsilio, anche se fondate su un radicale aristotelismo ed animate da una violenta avversione al Papato, non negano la prospettiva del ‘regnum Dei’ e si pongono all’interno della medievale respublica Christiana come alternativa al modello teocratico, che vorrebbe realizzare il ‘regnum Dei’ nella società civile mediante una integrale sottomissioni secolari agli ordinamenti ecclesiastici” (1999, p.36).

²⁶⁴ Cfr. *DP* II, XXII, p.523.

²⁶⁵ Cfr. *DP* II, XXII, §16, p.520s.

com isso, acumularam riquezas que eram supérfluas a sua causa final: ensinar os preceitos da Lei Evangélica²⁶⁶.

Retornar aos tempos do Imperador significa mais que uma mera subordinação temporal da Igreja, mas se trata de modificar as funções que a tradição medieval tinha atribuído ao Papa e ao grupo sacerdotal. Para o paduano, castigar os pecadores; punir os hereges²⁶⁷; nomear pessoas para cargos eclesiásticos; convocar e presidir os concílios; controlar os bens da Igreja; e promulgar certos ritos litúrgicos (como o matrimônio); são funções que passam a ser da alçada do governante civil, uma vez que a ele foi delegada a autoridade na comunidade civil.

Passaremos a explorar a *pars sacerdotalis* e a sua função dentro do Estado.

(ii). O sacerdócio

O sacerdócio é entendido como uma *pars* que compõe o todo da *civitas marsiliana*. Sendo assim, caberá nesta seção saber se esse elemento também possui as suas *causas*, bem como os demais grupos sociais, mesmo sendo de uma natureza distinta²⁶⁸.

Os membros da *universitas fidelium* exercem funções públicas distintas. Enquanto alguns possuem habilidades para o estudo da Sagrada Escritura, desempenhando funções eclesiásticas, outros exercem tarefas e artes como o artesanato, a medicina, a economia e outras tarefas na sociedade. A diferença de habilidades e aptidões, que

²⁶⁶ Cfr. *DP* II, XXII, §20, p.523s.

²⁶⁷ Entretanto, castigar os hereges, num sentido próprio, é atribuição somente de Deus, pois Ele, como autor da Lei Divina, é o juiz final (*DP* II, IX§1, p.305). A punição temporal do governante visa apenas resguardar a unidade da fé e promover a tranquilidade dentro da comunidade cristã.

²⁶⁸ Para BATTOCCHIO este é o real problema que surge entre Igreja e Estado. Cfr. 2005, p.132.

já tinha mostrado a necessidade dos diversos grupos na *civitas*, agora também aparece dentro da Igreja fazendo com que alguns homens se dediquem ao ofício do Sacerdócio cristão²⁶⁹.

Este grupo foi instituído pela Causa eficiente primeira²⁷⁰, na medida em que Ele revelou e ensinou: os preceitos da doutrina cristã, os sacramentos da ordem, a imposição das mãos...; além de mostrar como seus seguidores devem agir (aspecto normativo). Foi assim que,

Como doutores da Lei Evangélica e ministros de Seus Sacramentos, Deus estabeleceu que houvesse nas comunidades, de acordo com a mesma Lei, pessoas encarregadas de tais funções, chamadas sacerdotes e diáconos ou levitas, cujo ofício consiste no ensino dos preceitos e dos conselhos da lei cristã evangélica, sobre o que se deve acreditar, fazer e evitar, a fim de

²⁶⁹ Marsílio, no capítulo V, da Parte I, faz uma breve menção sobre um grupo social pagão de outros tempos que era responsável pelos cultos religiosos. O sacerdócio pagão antigo era composto por cidadãos zelosos e estimados pela comunidade. Eles tinham como finalidade transmitir os preceitos e os ensinamentos dos deuses que cultuavam, auxiliando no convívio pacífico entre os homens. Contudo, seus cultos eram limitados, pois, não possuíam o verdadeiro conhecimento de Deus, nem sobre a vida futura. (*DPI*, V, §12, p.93). O sacerdócio pagão será substituído pelo cristão na *civitas marsiliana* a fim de proporcionar ao homem os verdadeiros preceitos da lei evangélica, e, por conseguinte, prepará-lo para a vida ultraterrena. Ele é superior por ter sido instituído por Deus (LAGARDE, 1970, p.189). BARBALHO observa semelhanças entre o sacerdócio pagão e o cristão. Segundo ele, “ambos, por exemplo, aproximam-se em relação ao interesse nesta vida pela ordem e pela paz. Eles são cidadãos devotados, cumpridores da lei. No caso do sacerdócio cristão, o seu ministério se volta especificamente para a Nova Lei: Evangélica” (2012, p.111).

²⁷⁰ Para BATTAGLIA, “il sacerdozio è stato istituito da Cristo stesso, il quale pure abbiamo visto aver abdicato a tutti i beni mondani, e non dal legislatore umano, causa efficiente d’ogni ufficio e d’ogni potestà” (1928, p.137). “Il sacerdozio ‘vero’ è um effetto dell’ intervento misericordioso e dopo il peccato, in una progressione di mezzi che va dai sacrifici degli antichi padri fino a Gesù Cristo e al dono della *lex evangelica*” (BATTOCHIO, 2005, p.136). SOUZA, “Ele [Jesus] estabeleceu que em todas comunidades devia haver pessoas incumbidas dessa tarefa, as quais são designadas por sacerdotes e diáconos ou levitas” (2010, p.110).

alcançar a bem-aventurança no outro mundo e fugir à condenação eterna²⁷¹.

Ele não apenas trouxe a verdade sobre o bem eterno, mas atribuiu para alguns certas funções que deveriam ser executadas para a salvação daqueles que acreditam Nele. Nas palavras do paduano,

Ele escolheu alguns companheiros para desempenhar o ministério do ensino da verdade, com vista à salvação do gênero humano. Cristo ordenou a esses homens, chamados Apóstolos, pregarem a verdade por toda a parte, a qual lhes havia ensinado e na qual os havia instruído²⁷².

Os apóstolos foram incumbidos diretamente por Cristo para pregar a verdade e os preceitos morais da doutrina cristã, entendida como a única doutrina capaz de levar o homem a bem-aventurança eterna (causa final). É para esta finalidade que o grupo sacerdotal foi criado²⁷³. Tal concepção é inteiramente espiritual, mas com grandes

²⁷¹ Cfr. *DPI*, VI, §7, p.99: “iam dicte vero legis doctores ac sacramentorum secundum illam administratores instituti sunt quidam in communitatibus, vocati sacerdotes et diaconi seu levite, quorum officium est legis evangelice christiane precepta et concilia docere, in hiis que crenda sunt, agenda et fugienda finaliter pro statu venturi seculi beato siquidem consequendo et opposito devitando”. Quidort utilizou um argumento semelhante para mostrar que o sacerdócio foi estabelecido pela Natureza Suprema: “mas como o homem não consegue a vida eterna pela virtude humana, mas pela divina [...] levar ao fim sobrenatural não é obra de governo humano, mas de governo divino. Este pertence, portanto, àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, Jesus Cristo [...]. Enfim, como Cristo haveria de subtrair da Igreja sua presença corporal, foi necessário instituir alguns auxiliares, que ministrassem aos homens estes sacramentos, auxiliares, estes que são chamados de sacerdotes, porque dão coisas sagradas, ou são guias (*duces*) sagrados, ou docentes de coisas sagradas, pelas quais são intermediários entre Deus e os homens” (*Sobre o Poder Régio e Papal*, cap.II, p.47).

²⁷² Cfr. *DPI*, XIX, §4, p.197: “ante tamen propter humani generis salutem quosdam sibi, dum viveret corruptibili vita, colegas in veritatis docende ministerium, quos apostolos dicunt, assumpsit, et per universum orbem quam docuerat et ipsos instruxerat veritatem predicare precepit”.

²⁷³ De opinião semelhante, BATTOCCHIO menciona que “[...] si vede chiaramente come ciò che sta a cuore a Marsilio sai definire com esattezza il posto che i sacerdoti occupano nella *civitas*. Non a caso, la narrazione ‘storico-salvifica’ è inserita fra due stringate definizioni della ‘causa finale’ del sacerdozio cristiano” (2005, p.137). As

consequências para compreender o âmbito de ação dos sacerdotes. Retornaremos a este ponto mais tarde, onde será oportuno precisar quais são os poderes que Cristo delegou aos apóstolos. Por ora, é necessário compreender porque Marsílio, na *secunda dictio*, atribui ao Concílio Geral ou ao legislador humano cristão a competência para instituir cargos eclesiásticos e novos sacerdotes. Por que essa competência não é apenas do grupo dos clérigos ou de alguns sacerdotes devotados?

A resposta passa por dois momentos: (i) foi Cristo, e somente ele, que teve e tem a autoridade para instituir tais cargos, uma vez que ele é o autor da Lei Evangélica e causa eficiente primária. Contudo, como Ele não instituiu a hierarquia e, diferentemente do que ocorreu no passado, ele não se manifesta mais da mesma forma²⁷⁴; então, (ii) compete agora ao legislador humano, a causa eficiente dos grupos públicos, desempenhar este papel, uma vez que este possui autoridade e poder coercivo na sociedade. Nas palavras do paduano, “o sacerdócio, ou ministério sacerdotal da Nova Lei, foi instituído primeiramente só por Cristo, que, no entanto, renunciou a toda espécie de governo secular e a toda propriedade sobre os bens temporais”²⁷⁵. Esta renúncia é fundamental para a empreitada de Marsílio contra a *plenitudo potestatis* e para estipular a verdadeira função da *pars sacerdotalis*.

duas definições às quais o estudioso se refere são as moderações dos atos humanos e o ensinamento dos preceitos da doutrina cristã (BATTOCCHIO, 2005, p.137s.)

²⁷⁴ Nas palavras de QUILLET: “D'une manière générale, comme nous l'avons vu, tout pouvoir est d'origine divine, et particulièrement celui de la partie gouvernante de la cité, qui a pour cause, soit lointaine, soit immédiate, la volonté de Dieu. Par extension, puisque les autres parties de la cité sont produites, toutes les parties de la cité ont, de loin ou de près, la volonté de Dieu pour cause; mais, pour ce qui concerne le clergé, cette volonté divine agit de façon immédiate” (1970, p.185).

²⁷⁵ Cfr. *DP* II, XV, §1 p.407: “sacerdocium seu sacerdotale officium Nove Legis a solo Christo primum institutum fuisse, quem tamen omnem seculi principatum omneque temporalium dominium abdicasse”.

O paduano admite que, na *Era Apostólica*, os primeiros seguidores (os apóstolos) receberam diretamente o poder e a autoridade Dele sobre as questões da doutrina cristã, com a finalidade de propagá-la e edificá-la. Com o aumento dos seguidores, tornou-se necessário a instituição de cargos e novas igrejas em diversos lugares, para que os sacerdotes pudessem cumprir a finalidade para qual foram destinados. É justamente neste momento que surgem as hierarquias dentro da ordem cristã. Diz ele:

Entretanto, após a Era Apostólica, o número de presbíteros aumentou consideravelmente. Estes, com o propósito de evitar escândalos e cismas, escolheram [*elegerunt*] um dentre eles para dirigi-los e guia-los tanto no exercício de seu encargo e ministério eclesiástico, como na distribuição das ofertas e na organização mais conveniente do resto das coisas que lhes competiam fazer, de modo que a economia e o serviço dos templos não ficassem prejudicados, face às inúmeras paixões de qualquer um, agindo ao seu talento, e consequentemente de maneira imprópria²⁷⁶.

Note o emprego do termo “*elegerunt*”. Trata-se um indício de como Marsílio entende a hierarquia dentro da Igreja Católica, como algo instituído acidentalmente pelo conjunto de fiéis e não substancialmente pela Causa Suprema. O conjunto de fiéis, por meio de sua escolha, decidiu estabelecer certos cargos a fim de cumprir com a zelosa tarefa²⁷⁷. A organização do sacerdócio em cargos e com a atribuição de um regente é apenas de caráter operacional e não

²⁷⁶ Cfr. *DP* II, XV, §6, p.413: “post hec autem apostolorum tempora, numero sacerdotum notabiliter aucto, ad scandalum et scisma evitandum *elegerunt* sacerdotes unum ex ipsis, qui alios dirigeret et ordinaret quantum ad ecclesiasticum officium et servicium exercendum et oblata distribuendum, ac reliqua disponendum convenientiori modo, ne istud quolibet pro libito faciente et quandoque minus debite, yconomia et servicium templorum turbaretur propter affectionum diversitates” [Grifo nosso].

²⁷⁷ Cfr. *DP* II, XVII, §6 e §7, p.444-446.

envolve poder coercivo²⁷⁸. Eis como surgiu a hierarquia sacerdotal na *Era Apostólica*. Marsílio recorre à lembrança dos Papas Clemente, Gregório, Nicolau como exemplos de sumos pontífices que foram eleitos pelos fiéis para regulamentar a disciplina, ministrarem os rituais da Igreja e direcionarem as pessoas para a celebração do culto divino²⁷⁹.

Retornamos agora à questão anteriormente sucitada: quais são os poderes que Cristo atribuiu aos seus apóstolos e por que a concepção do Sacerdócio é espiritual? Ele é a causa eficiente primeira deste grupo social, uma vez que Ele imprimiu nos espíritos daqueles que desejam desempenhar a função de ministros o caráter sacerdotal²⁸⁰. Este

²⁷⁸ Cfr. *DP* II, XV, §6, p.413. Marsílio nega que Cristo teria instituído a hierarquia sacerdotal, negando a Pedro o primado sobre os demais apóstolos e o governo da Igreja. Tal negação será contestada por Ockham na obra *Dialogus* ao longo do IV, da III parte, I tratado. Logo no capítulo I o discípulo coloca a seguinte questão: “Now that we have sought to learn by discussion what writings should be accepted for the purpose of confirming teachings of the Church, let us turn back to our original topic – whether, that is, Christ did in fact establish blessed Peter as chief and ruler of the other Apostles and all the faithful. Would you endeavour to list the various opinions about this?”. O mestre então responde: “One opinion is that Christ did not in fact establish blessed Peter as chief and ruler of the other Apostles and all the faithful. This seems provable in many ways. First, it is shown indeed that no apostle was superior by Christ's decree to the rest of the Apostles either with respect to his essential sacerdotal dignity or with respect to any other power”. O capítulo em questão segue com a exposição da argumentação de Marsílio. No capítulo II, Ockham coloca outro argumento contra o primado de Pedro, agora com base em Eusébio de Cesareia. Nos capítulos subsequentes, Ockham refuta a tese que nega o primado de Pedro, tratando do primado petrino como uma verdade de fé (sobre a edição usada ver em referências). Para uma exposição da argumentação de Ockham contra Marsílio, ver em: SOUZA, José Antônio de C. R. “A argumentação política de Ockham a favor do primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua”. In: *Idade Média: ética e política*. Organizado por Luis Alberto De Boni, 2ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.473-484.

²⁷⁹ Cfr. *DP* II, XV, §8, p.415.

²⁸⁰ Cfr. *DP* II, XV, §2, p.408. SOUZA destaca que “o sacerdócio católico é um caráter ‘impresso’ na alma e, conseqüentemente, sua causa eficiente imediata é espiritual, isto é, o próprio Deus, sem descartar a cooperação humana, e, na Nova Lei, se originou em Jesus, pois Ele, na condição de sacerdote, o exerceu e, igualmente como seus sucessores e, por meio deles, através dos tempos, a todos os demais que os sucedessem

caráter *essencial* é constituído por três poderes essenciais²⁸¹: o (i) de celebrar o sacramento da Eucaristia; (ii) o poder de ligar ou desligar os homens de seus pecados; e (iii) o de ordenar outros sacerdotes. Este *caráter essencial* é comum a qualquer sacerdote, seja ele diácono, padre ou bispo²⁸². Por isso,

O Bispo de Roma não possui maior autoridade sacerdotal essencial do que qualquer outro antiste, da mesma forma como São Pedro não a teve em relação aos outros Apóstolos. Na verdade, todos receberam a mesma autoridade de Cristo, numa proporção equivalente e de modo imediato²⁸³.

nesse ministério (2010, p.115). Para BATTOCHIO, este caráter: “è conferito direttamente e immediatamente da Dio e il gesto dell'imposizione delle mani, come pure le parole pronunziate nel contesto della sua trasmissione da un sacerdote a un altro, hanno solo una funzione 'preparatoria', voluta sì da Dio, ma priva di reale efficacia” (2005, p.142).

²⁸¹ Cfr. *DP* II, XV, §2, p.408.

²⁸² GEWIRTH chama atenção para uma analogia entre *auctoritas essentialis* de Marsílio e *potestas ordinis*, bem como a *institutio secundaria* e a *potestas iurisdictionis*. Segundo ele, “it is clear that he intends the se to correspond to the traditional powers of order and of jurisdiction, at least in their initial bearings; for the essential power, like the power of order, derives directly from the priestly character and is equal in all priest, while the accidental power, like the power of jurisdiction, is the power to apply the essential power to a determinate group of people, and is unequal in various priests according to their rank in the hierarchy [...] Marsilius insists that by the essential power every priest has the authority to administer 'all the sacraments' without qualification, including holy orders as well as the power of the keys or penance [...]” (1951, p.270s.) [Grifo do autor]. Para maiores informações, sobre a origem da distinção entre *ordo* e *iurisdictionis*, bem como as mudanças que ocorreram durante o período medieval, pode-se consultar em: BATTOCHIO, 2005, p.145-151.

²⁸³ Cfr. *DP* II, XV, §7, p.414: “unde non plus sacerdotalis auctoritatis essentialis habet Romanus episcopus quam alter sacerdos quilibet, sicut neque beatus Petrus amplius ex hac habuit ceteris apostolic, Omnes enim hanc eandem auctoritatem a Christo susceperunt equaliter et immediate”.

Como consequência disso, Marsílio nega que Cristo tenha atribuído ao apóstolo Pedro um poder superior sobre os demais apóstolos²⁸⁴. Diz ele:

Esse caráter sacerdotal, uno ou múltiplo, que, como dissemos, é poder de celebrar o sacramento da Eucaristia, quer dizer, de consagrar o corpo e o sangue de Cristo, e ainda o poder de ligar ou desligar os homens de seus pecados, caráter esse que de agora em diante chamaremos de autoridade essencial ou inseparável do sacerdote, parece-nos, com alguma probabilidade, ser o mesmo, sob a ótica da espécie, que está em todos os padres, de modo que o Bispo de Roma ou qualquer outro, em razão disso, pouco importa quem seja, não o possui em maior grau do que os demais sacerdotes²⁸⁵.

Contudo, Cristo, enquanto causa eficiente primeira, não teria apenas impresso no caráter os poderes dos sacerdotes, mas, também, teria mostrado a forma com que eles deveriam se portar para cumprir a sua finalidade; esses elementos revelam a causa formal²⁸⁶ dos

²⁸⁴ Para corroborar sua tese, Marsílio recorre à autoridade do apóstolo Paulo (os textos citados são: *Carta a Tito* (cap. 5,6,7); trecho dos *Atos* (cap.28); *1ª Epístola a Timóteo* (cap. 14); *1ª Carta de Pedro* (cap. 1); *2ª Epístola de João* (cap. 1); e, *3ª Epístola de João* (cap. 1)) e de Jerônimo. Este último, citando um trecho da carta intitulada *Sobre a diferença entre os sacerdotes e diáconos*, mostra que o termo “bispo” e “presbítero” eram sinônimos na Igreja Primitiva, sendo que a diferença entre eles residiria apenas no fato de que o presbítero era uma pessoa mais velha, enquanto que o bispo tinha a obrigação de cuidar dos outros fiéis (*DP* II, XV, §4, p.410). O que evidencia que a tese da igualdade substancial entre presbítero e bispo não seria inédita ou revolucionária no contexto medieval, podendo ser encontrada já nos textos da Patrística.

²⁸⁵ Cfr. *DP* II, XV, §4, p.410: “hunc siquidem sacerdotalem caracterem sive unum sive plures, quem diximus potestatem conficiendi sacramentum eucharistie seu corporis et sanguinis Christi ac potestatem solvendi atque ligandi homines a peccatis, et quem eciam deinceps appellabimus auctoritatem essencialem seu inseparabilem presbytero, inquantum presbyter est, probabiliter mihi videtur, quod omnes sacerdotes habent eundem specie, nec amplioem habet hunc sacerdos quicumque”.

²⁸⁶ De acordo com QUILLET, “au niveau de la cause formelle, sont habilités à faire partie de la classe sacerdotale ceux auxquels est conféré le caractère sacerdotal indélébile, soit directement par le Christ, soit en vertu de la transmission historique

sacerdotes. Aparece então a imagem do sacerdote como viajante²⁸⁷ (*viatoris*); e, aqui, dois fatores são essenciais: (i) a proibição do poder coercivo e (ii) o estado de pobreza evangélica.

a) *A imagem do viajante pobre*

Marsílio reitera Cristo como causa eficiente primeira do sacerdócio que veio a este mundo não para organizar um reino temporal²⁸⁸ e, sim, ensinar a humanidade sobre os atos de fé e a prática das virtudes teológicas que alcançam a bem-aventurança supraterrana. Ele instituiu alguns homens como sacerdotes para cumprir esta louvável tarefa e deixou a sua conduta como modelo a ser seguido por seus imitadores. A prática de tais atos torna-se indispensável para aqueles que querem desempenhar funções sacerdotais, uma vez que estes devem seguir o Seu exemplo. É justamente neste aspecto normativo que surge a imagem do viajante, que observa as leis civis e vive na pobreza evangélica²⁸⁹.

des pouvoirs eucharistiques et pénitentiels” (1970, p.187). Este aspecto formal já tinha sido evocado, de certo modo, por DANTE ALIGHIERI que, ao refutar que a Igreja tivesse autoridade para instituir o reino temporal, afirma: “[...] lembremos que a natureza da Igreja é a forma da Igreja. Com efeito, a palavra natureza, podendo em rigor aplicar-se à matéria e à forma, aplica-se mais congruentemente à forma, [...] a forma da igreja é a vida de Cristo, tal como nos aparece nas palavras e nos gestos. A vida de Cristo foi a ideia e o exemplar da Igreja militante, sobretudo o exemplar dos pastores” (*Monarchia*, III, 15).

²⁸⁷ Na tradução brasileira do *DP*, o termo latino *viatoris* é traduzido como “caminheiro”.

²⁸⁸ Cfr. *DP* II, IV, §6, p.236.

²⁸⁹ Para MAGLIO, um dos objetivos de Marsílio seria responder a bula de João XXII intitulada *Cum inter nonnullos*, publicada em 1323. Este documento papal classificava como herética a doutrina que defendia o fato de Cristo ter vivido na absoluta pobreza (2003, p.109). A questão da pobreza passou a ser uma grande discussão na Idade Média, a partir do surgimento das ordens mendicantes, bem como as disputas teóricas dessas com a Santa Sé. Em linhas gerais, a questão da pobreza aparece alguns anos antes da publicação do *Defensor pacis*, sobretudo com os Franciscanos. Na Regra franciscana se lê: “fratres nihil sibi appropriant nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advenae (cfr. 1 Ptr 2,11) in hoc

saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo (cfe. 2 Cor 8, 9). Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, caríssimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit (cfr. Jac 2, 5)” (*Regula bullata* VI, 1-4). A Regra foi inicialmente criada por Francisco em 1221. Trata-se de uma cartilha de conduta que procurava seguir integralmente o Evangelho (LE GOFF, 2001, p.73), espelhando-se na vida “pobre” e peregrina de Cristo. Apresentada inicialmente ao Papa Inocêncio III, ela só foi confirmada solenemente pelo Papa Honório III, por meio da bula *Solet annuere*, em 1223, após uma reformulação do texto inicial, com supressões e acréscimos de termos jurídicos (LE GOFF, 2001, p.73). Mas, quando a Ordem ganhou grandes proporções, chegando até as universidades medievais, em especial a Universidade de Paris, a pobreza precisou ser repensada; já que a vida dos educadores franciscanos, que recebiam dinheiro pelas suas aulas e possuíam livros, bem como a construção de centros de ensinamentos, não estaria de acordo com a mensagem original da *Regra* (RIVI, 2008, p.585). De acordo com CALVÁRIO, “depois da morte de São Francisco as tensões internas agudizam-se. Repensar a Regra na observância da pobreza começa a impor-se aos irmãos, que, com o rápido crescimento do seu número e com as necessidades de evangelização, se sentem impossibilitados de prosseguir o seu carisma a não ser fazendo alterações à sua norma de vida. Formam-se duas facções dentro da ordem. Uma que defende que o apostolado deve ser o seu centro e que deve ser aperfeiçoado, nem que para isso seja necessário mitigar a estrita observância da pobreza [os Conventuais]. A outra, toma a pobreza como a principal marca da ordem à qual o apostolado deve estar submetido [os Espirituais]” (2009, p.11). BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (em especial nas obras: *De paupertate* e o *Apologia pauperum*) e Pedro Olivi (*De usu paupere* de 1280) utilizando a distinção entre termos *usus* e *dominium* deram um acurado tratamento jurídico à questão. Sem entrar nos detalhes das discussões e posições franciscanas, é importante ressaltar que tais termos jurídicos aparecem no *Defensor pacis*. Ao falar sobre esta aproximação, MAGLIO, por exemplo, defende que a posição de Marsílio seria mais radical que a dos franciscanos espirituais, por defender apenas o simples uso dos bens para a sobrevivência (2003, p.109); em contrapartida, ele se enfileiraria aos franciscanos ao fazer a distinção entre uso e posse (MAGLIO, 2003, p.110s.). Sobre o assunto, ver também: BAYONA, Bernado Aznar. *Religión y poder Marsilio de Padua ¿La primeira teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007 p.239ss. Sobre a questão da pobreza nos franciscanos ver: CALVÁRIO, Patrícia J. do N. *Filosofia e Pobreza em Boaventura de Bagnoregio*. (Dissertação de mestrado). Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal, 2009, 70p. 2009; DE BONI, *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na idade média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. p.195-254.

A pobreza²⁹⁰ não se trata apenas de uma posição social, mas, sim, de uma disposição do agente, fruto de um ato voluntário. Neste sentido ela pode ser considerada como uma virtude, na medida em que a prática de atos desta espécie desenvolve uma disposição no agente, tornando-se um hábito, um ideal de vida: que não passa apenas pela ausência de bens exteriores, mas também por uma disposição de espírito. A pobreza evangélica é caracterizada como um querer espontâneo e voluntário de não possuir bens, além do necessário. Ela é uma mudança no âmbito interior do homem que reflete nas suas ações exteriores. Além disso, a pobreza é uma atitude digna de merecimento eterno. Neste sentido, o cumprimento do voto de pobreza tem um valor intrínseco que basta por si²⁹¹.

Julgamos que a espécie ou o modo mais excelso desta virtude consiste no voto explícito do caminheiro, quanto a renunciar, por amor a Cristo, a todo bem em particular e em comum; a querer se privar e carecer do mesmo; a abrir mão de toda sobredita propriedade legal adquirida, ou de todo poder de reivindicar as coisas temporais, designadas por riquezas, perante um juiz investido com o poder coercivo, e da capacidade de proibir a outrem que faça isso em seu nome²⁹².

O homem que se dedica ao sacerdócio e deseja a perfeição evangélica deve buscar o estado máximo de pobreza. Este homem será um viajante, um peregrino – em analogia com a vida que Cristo teve. Trata-se daquele que renuncia aos bens materiais e as vaidades do

²⁹⁰ BAYONA ressalta a importância deste tema: “no se comprende en toda su dimensión el pensamiento de Marsilio, si se prescinde del papel que la pobreza evangélica juega en su exigencia de que el clero abandone el poder temporal. *Potestas y paupertas* no son en él temas extraños entre sí” (2007, p.233).

²⁹¹ Posição defendida por BAYONA, 2007, p.240.

²⁹² Cfr. *DP* II, XIII, §22, p.364: “huius autem virtutis summum modum aut speciem esse dico votum viatoris expressum, quo propter Christum renunciando privari et carere vult, tam in próprio quam etiam in communi, omni legali iam dicto domínio acquisito seu potestate vendicandi et ab alio prohibendi coram iudice coactivo res temporales, quas vocant divicias”.

mundo, preocupando-se apenas com a satisfação presente das necessidades básicas (como o alimento e o vestuário) e com o espírito. Marsílio os vê como uma pobre viajante. Nas palavras do paduano:

O [viajante] não deseja possuir para si próprio tais bens, visto que lhe seriam doados licitamente para suprir a muitas precisões ou necessidades futuras, e tampouco os quer ter em comum com outrem ou com determinadas pessoas, pelo contrário, almeja apenas ter com o que satisfazer uma só necessidade de cada vez, como se fosse algo premente, por exemplo, uma precisão quase atual de alimento e de vestuário, e seguramente quer isso, com aquela moderação peculiar à pessoa que professa tal voto, de modo que, se encontrando num determinado local, num momento oportuno, e circunstância propícia, quotidianamente possa, mas sempre de cada vez apenas, tornar a procurar adequada e satisfatoriamente os bens necessários para suprir à mencionada precisão, mas somente uma de cada vez, não muitas²⁹³.

Este estado de extrema pobreza (*summam paupertatem*) não deve ser confundido com a virtude da caridade (*caritas*). De fato, a caridade é uma virtude necessária e está associada à pobreza. Mas o estado de extrema pobreza se configura como uma condição necessária para aquele que deseja seguir plenamente os preceitos e os ensinamentos Dele²⁹⁴. Pois, Cristo viveu a “mui excelsa pobreza”, uma vez que,

²⁹³ Cfr. *DP* II XIII, §22, p.365: “nec talia bona, quantumcumque sibi licite adveniencia pro pluribus futuris necessitatibus seu indigenciis supplendis, propter se solum nec propter se cum aliquot vel determinatis aliquibus in communi vult habere simul, sed pro unica tantum simul, ut immediate instante quasi presente indigencia alimenti atque tegmenti; hoc tamen dumtaxat except, quod sit hic vovens in loco, tempore ac sui dispositione tali, ut vicissim successive singulis diebus sibi de temporalibus tantum querere possit, quo suam indigenciam iam dictam, solum tamen unicum simul, non plures, supplere possit”.

²⁹⁴ Cfr. *DP* II, XIII, p. 365. Segundo MAGLIO, a caridade não consegue compreender o caráter radical da pobreza evangélica. Diz ele, “La carità, come virtù teologale, si impone al cristiano e può condurre alla ‘poverta virtuosa’ mediante l’allontamento dall’amore disordinato dei beni temporali. Ma la scelta della povertà (che può essere

segundo a exegese de Marsílio, pelo testemunho da Sagrada Escritura, não se pode afirmar que Ele tivesse propriedade sobre os bens temporais²⁹⁵. Ademais, se é aconselhável que os membros da sociedade civil pratiquem a caridade, o que tornaria os laços sociais mais amigáveis, não cabe a todos os cidadãos cumprirem o voto de pobreza, pois isso levaria a falência o Estado. Desta forma, a “mui excelsa pobreza” deve ser observada por aqueles que seguem a carreira sacerdotal²⁹⁶.

O discurso sobre a pobreza evangélica está fortemente associado à renúncia do domínio sobre os bens temporais pelos clérigos. Por isso não há uma concessão temporal a Cristo, pois colocaria em risco o seu projeto de dismantelar a teoria hierocrática. Bayona destaca que, “segundo a exegese marsiliana, Cristo e os apóstolos aparecem sem propriedades e sem poder político nos Evangelhos, porque, se cede o primeiro, se pode acabar cedendo o segundo”²⁹⁷. Deste modo, Cristo e seus apóstolos tiveram o *simplex usus facti* de certos bens materiais para satisfazer necessidades básicas, mas nem por isso tiveram a propriedade ou o domínio sobre os mesmos²⁹⁸. Tal negação é importante para o fato de que:

oggetto di voto) implica un coinvolgimento profondo del cristiano che lo conduce alla rinuncia volontaria di ogni potere, ricchezza o possesso per amore di Cristo” (2003, p.107).

²⁹⁵ Cfr. *DP* II, XIII, p.377.

²⁹⁶ Tal ponto parece afastar Marsílio da mensagem original de Francisco de Assis; uma vez que, como menciona DE BONI, o fundador da ordem franciscana “propunha uma vida apostólica no amor fraterno, na oração, na pregação da penitência e na pobreza” (2003, p.217) válida para todos os homens. A nosso ver Marsílio não aceitaria tal concepção.

²⁹⁷ Cfr. 2007, p.244 [tradução nossa].

²⁹⁸ A posição de Marsílio se assemelha a de Quidort. Para o dominicano, “Cristo, enquanto homem, não teve domínio sobre os bens temporais, assim também qualquer sacerdote, enquanto vigário de Cristo, não possui poder dado por Cristo sobre estes bens, pois não lhe transmitiu o que ele mesmo não possuía” (*Sobre o Poder Régio e Papal*, cap. VIII, p.64).

Com isso Marsílio aceita a renúncia ao uso por parte do possessor e assim pode explicar que Cristo e os apóstolos dispuseram de bens que não possuíam, no sentido de que, mesmo que tivessem de fato em sua mão, não tinham *dominium* sobre eles, não eram seus proprietários²⁹⁹.

A ideia de *dominium* era chave na argumentação defendida pela cúria romana para defender a plenitude do poder papal. Egídio Romano, na sua obra *Sobre o Poder Eclesiástico* (1295), desenvolve uma teoria sobre o *dominium* para explicar a relação entre os dois poderes (espiritual e temporal³⁰⁰); que pode ser exposta, em linhas gerais, da seguinte forma: Deus é o único que possui o domínio sobre todas as coisas, espirituais e materiais; o homem é um ser criado por Deus e composto de matéria e espírito; logo, a humanidade é de Seu domínio. Como o Sumo Pontífice, na condição de representante divino, trata das coisas espirituais e superiores; e aquilo que é inferior está subordinado ao superior; logo, o santo Bispo, na frente da Igreja, tinha o domínio universal sobre todas as coisas³⁰¹. Esta jurisdição sobre todos os seres humanos é o que permitia aos clérigos reivindicar o governo sobre todos. Todavia, Marsílio quer negar isso retirando todo o poder coercivo do grupo clerical, afirmando que Cristo não exerceu tal poder, embora pudesse, não o fez. Para Bayona, o paduano:

Teme que, se aceitasse a ideia de que Cristo se adaptou a nossa imperfeição até fazer-se proprietário, se segue buscando outras analogias no terreno secular e se acaba por aceitar que não apenas teve propriedade sobre as coisas, mas também *dominium* sobre as pessoas³⁰².

²⁹⁹ Cfr. BAYONA, 2007, p.241 [tradução nossa].

³⁰⁰ Cfr. DE BONI, 1989, p.19.

³⁰¹ Essa apresentação segue o texto de ARNAS, 2008, p.115s.

³⁰² Cfr. 2007, p.242 [tradução nossa].

A questão da pobreza tem como *background* os limites da autoridade pontifícia. Marsílio trabalha a questão da propriedade com um propósito estritamente político e não teológico como os franciscanos. Para ele interessa, sobretudo, refutar o direito de propriedade do clero e do Papa para resguardar a tranquilidade civil. Pois, a propriedade é uma noção jurídica que emana do legislador humano. Por conta disso, os bens materiais pertencem a este último:

A propriedade sobre os bens temporais, postos à disposição dos ministros do Evangelho para o seu sustento, pertence ao legislador ou a um ou a vários delegados escolhidos por ele para desempenhar essa tarefa ou aos que os ofertaram, tratando-se de particulares, os quais, tendo feito um levantamento parcial dos mesmos, os colocaram à disposição dos pregadores para o citado uso³⁰³.

Se os sacerdotes não possuem nenhum tipo de bem material, caberá, então, à parte governante proporcionar os bens necessários para que o viajante possa continuar a sua jornada e cumprir com seu objetivo³⁰⁴. Poder-se-ia aqui colocar a seguinte questão: não seria um

³⁰³ Cfr. *DP* II, XIV, §8, p.387: “nos vero dicamus dominium temporalium, que sunt pro ministrorum evangelicorum sustentacione statuta, legislatoris esse aut eius vel eorum qui per legislatorem ad hoc fuerint deputati vel per eos qui talia dederunt, si fuerint singulares persone, que supradicta temporalia dederint et ordinaverint ex bonis suis ad usum predictum”.

³⁰⁴ A posição de Marsílio sobre os bens eclesiásticos é mais radical que a de Quidort, pois nega completamente a posse (*dominium*) sobre bens materiais. O frade dominicano já teria defendido que os bens eclesiásticos são posses das comunidades dos fiéis e não de uma pessoa específica, “por isto, nos bens eclesiásticos nenhuma pessoa singular possui a propriedade ou o domínio, que cabe somente à comunidade” (*Sobre o poder régio e papal*, cap. VI, p.56). Contudo, como o bispo é o chefe de uma comunidade espiritual “a ele não só compete o uso dos bens da comunidade, segundo as exigências de seu estado, mas também a administração e distribuição geral de todos os bens da comunidade, atribuindo a cada um o que se lhe deve segundo justiça, também para o bem geral do colegiado, repartindo os bens como melhor lhe parece convir” (*Sobre o poder régio e papal*, cap. VI, p.56). O Sumo Pontífice, na função de chefe supremo de todas as comunidades de fiéis, “é o administrador geral de todos os bens eclesiásticos, tanto espirituais como temporais, mas nem por isto é senhor,

inconveniente à sociedade civil sustentar um ofício público que não produz um bem material indispensável à vida natural dos homens?

Para termos uma noção mais próxima das consequências que a teoria de Marsílio traz, acrescenta-se a esta pergunta o que significaria ser pobre no medievo. Nas palavras de De Boni,

Ser pobre, numa sociedade agrária, como a feudal, significava não possuir o mínimo de terra arável para sustentar a família. Some-se a isto o fato de que no período carolíngio o vocabulário das categorias sociais, ao distinguir o *dominius* do *servus*, atribuía ao primeiro a propriedade tanto da terra como do trabalhador, e deixava o segundo sem direitos muito limitados, sem armas e até mesmo sem liberdades. Neste caso, o estado de pobre era apenas em parte dependente da situação econômica, e era tido como algo normal dentro da sociedade, a qual, através da Igreja, providenciava pelo sustento de tais pessoas. Porém, com o incremento do comércio, a monetarização da economia e o surgimento das cidades, os tempos mudaram. Ora, o crescimento da produção agrícola, a fim de sustentar as cidades nascentes, serviu para diferenciar ainda mais os camponeses – que constituíam a grande maioria da população – levando muitos deles a uma situação de verdadeira miséria, que acabou até por expulsá-los do campo. E

porque só a comunidade da Igreja universal é senhora e proprietária daqueles bens em geral, e as comunidades particulares e igrejas têm a posse dos bens que a elas pertencem” (*Sobre o poder régio e papal*, cap. VI, p.57). O Papa teria o direito de distribuir os bens eclesiásticos entre as comunidades para o uso das mesmas, mesmo que não tenha a posse sobre esses bens. O que permite a Quidort afirmar que “aos clérigos, enquanto clérigos, e aos monges, enquanto monges, não é proibido ter a posse de bens exteriores, ao menos em comum, pois pelos votos, ao contrário de certos religiosos, não se tornam incapazes da posse em particular ou em comum. Como os fundadores de igrejas entendiam transferir o domínio e a propriedade dos bens oferecidos primária e imediatamente à comunidade de um colégio, isto é, de determinada Igreja, para uso dos que nela servem a Deus, e não tencionavam transferir ao senhor papa, é evidente que o domínio imediato e verdadeiro sobre tais bens cabe à comunidade, e não ao papa ou a qualquer outro prelado subalterno” (*Sobre o Poder Régio e Papal*, cap. VI, p.58).

então, no correr dos anos, com a economia de mercado, pobre tornou-se sinônimo de errante e vagabundo, geralmente perambulando pelas cidades à busca de subsistência. Foi neste contexto histórico que surgiram, no século XII, nos principais centros econômicos, os movimentos religiosos de pobreza. Na medida em que se propunham a viver voluntariamente despojados tanto individual e coletivamente de bens materiais, por julgarem que assim imitavam fielmente a Cristo, transformavam a pobreza de desgraça social em virtude³⁰⁵.

Na concepção de Marsílio, o sacerdócio produz para o coletivo um bem espiritual. Este bem interfere diretamente na ação concreta do homem na sociedade, pois muitas vezes, os homens agem, ou deixam de agir, por deliberação; e pautam suas ações em valores religiosos (ainda mais numa concepção em que “Cristo prometeu recompensar ou castigar as pessoas no reino dos céus, conforme o seu mérito ou demérito” [DP II, IV, §6, p.236], de acordo com as ações neste mundo.). Neste sentido, Roberto Tura ressalta que o sacerdócio orienta os homens à moderação e à temperança nos atos civis³⁰⁶. Nas palavras do autor do *Defensor da Paz*:

Por causa do medo que tais crenças inspiravam, os homens evitavam agir mal e estavam igualmente animados pelo zelo de praticar obras de misericórdia e piedade, agindo bem tanto para consigo mesmo quanto para com o seu próximo. Por esse motivo, muitos conflitos e violências não ocorreram nas comunidades, havendo, pois, no seu interior a paz ou

³⁰⁵ Cfr. 2003, p.217s.

³⁰⁶ Cfr. 1980, p.313. SOUZA, por seu turno, destaca que: “por isso, Marsílio designa as seitas e as religiões, inclusive a mosaica e a cristã, por leis, no sentido em que elas contêm um código de conduta comportamental a respeito do que as pessoas têm de fazer e acerca do que não devem fazer, a fim de se livrarem da condenação eterna e virem a obter a felicidade perene” (2010, p.107).

tranquilidade, bem como a vida suficiente almejada pelos seres humanos enquanto vivem neste mundo³⁰⁷.

Além disso, nos parece que Marsílio não quer negar o lado transcendental do homem, já que a religião pode lhe trazer conforto e sentido³⁰⁸. A religião se torna um inconveniente para a sociedade civil (*civile incommodum*) quando interfere indevidamente em questões que envolvem o bem da coletividade ou quando os sacerdotes não administram corretamente os sacramentos de penitência, subvertendo-os para tirar algum tipo de proveito social³⁰⁹. Para evitar isso, o paduano busca, através de uma concepção puramente espiritual do sacerdócio, retirar todo poder coercivo e concreto que os clérigos

³⁰⁷ *DP* I, V, §11, p.92s: “ex quorum terrore fugiebant homines perverse agere, ad studiosa quoque operum pietatis et misericordie excitabantur, ad seipsos atque alios disponebantur bene. Cessabantque propter hec in communitatibus multe contenciones et iniurie. Unde pax eciam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu presentis seculi difficile minus servabatur”. É importante ressaltar que esta passagem está situada no momento em que Marsílio menciona a importância da religião ainda na Antiguidade. Mesmo com advento do cristianismo, o sacerdócio parece desempenhar a mesma função social. Pois, logo no início do capítulo VI, o médico paduano, ao falar sobre a finalidade da instituição do sacerdócio cristão, diz: “resta falar ainda, nesta exposição, sobre a causa final que levou o verdadeiro sacerdócio a ser instituído nas comunidades dos fiéis. Seu objetivo consiste em moderar os atos humanos imanentes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade, através dos quais as pessoas se prepararam para viver melhor no outro mundo” [Reliquum autem sermonis huius est, dicere de causa finali propter quam fuit verum sacerdotium in communitatibus fidelium institutum. Est enim hec moderatio humanorum actuum imperatorum per cognitionem et appetitum, tam immanencium quam transeuncium, secundum quod ex illis ordinatur genus humanum ad optimum vivere venturi seculi] (*DPI*, VI, §1, p.95).

³⁰⁸ Basta lembrar *DP* III, III, §1, p.701: “Portanto, estes são os dois fins e a culminação das aspirações dos seres humanos, com vista à sua realização neste e no outro mundo, sobre os quais discorreremos em nossas explicações precedentes, como sendo algo de per si evidente a todos os homens”.

³⁰⁹ Nas palavras de DAMIATA: “la *civitas* sofre la mancanza di *pax* e di tranquillità, solo perché un fattore esterno, la *plenitudo potestatis* del pontefice, la insidia e la disturba, assegnando alla *pars* degli ecclesiastici un peso ed un ruolo che non le competono. Allorché essa, secondo il progetto del *Defensor pacis*, fosse equamente divisa ed equilibrata, in modo che ogni *pars* potesse svolgere il proprio compito senza intralci e senza invadere il campo altrui, la *pax* vi regnerebbe sovrana” (1983, p.242).

possuíam, atribuindo-o somente ao legislador humano. Bayona ressalta que a unificação dos poderes e a defesa de sua unidade é a grande originalidade de Marsílio³¹⁰. Entretanto, isso dá margem para aqueles que criticam Marsílio por não respeitar a autonomia da Igreja, uma vez que ele a coloca subordinada a única autoridade temporal: o poder político do legislador humano ou do governante. Por isso, Strefling ressalta:

[...] convém lembrar que Marsílio, ao dismantelar o poder temporal do Papa, também limita-lhe a autoridade espiritual ou, pelo menos, a condiciona ao Imperador, [...]. Aqui está um limite problemático nas teses marsilianas, onde a Igreja perde sua necessária autonomia e liberdade, uma vez que perde *potestas e auctoritas*³¹¹.

Ademais, trabalhar com uma concepção meramente pragmática ou puramente funcional do sacerdócio pode ser arriscado e até mesmo anacrônico. De fato, o sacerdócio tem uma função social e concreta na sociedade civil, e isso ocorre porque o homem, em Marsílio, não busca, apenas, o bem natural, mas também o bem sobrenatural³¹². Por isso, o sacerdócio é uma *pars inter partes*.

³¹⁰ Nas palabras dele: “en resumen, la despolitización del sacerdocio conduce a la completa absorción de la Iglesia por el Estado. Al diseñar un modelo político basado en la unidad de gobierno y excluir al clero del poder temporal, la identidad medieval entre sociedad y cristiandad conduce a conceder todo el poder eclesiástico al príncipe [...] Lo excepcional de la filosofía de Marsilio no es que defienda al poder temporal de las injerencias clericales y se oponga al supremo poder pontificio, sino que resuelve el tradicional conflicto medieval sobre el poder fuera del marco dualista y concentra todo el poder en una única fuente - racional - de soberanía. Marsilio es el primer autor que sostiene la única e indiscutible autoridad del poder secular en todos los campos, incluido el religioso, e invierte así la doctrina que subordinaba el ejercicio del poder temporal a la superior autoridad eclesiástica y reclamaba para el Papa el nombramiento del Emperador” (2007, p.259).

³¹¹ Cfr. 2000, p.312.

³¹² Seguindo as palavras de DAMIATA: “il sacerdozio Cristiano s’innesta nella *civitas*, dal momento che questa deve corrispondere e soddisfare le più profonde aspirazioni

Se Marsílio nega, por um lado, o poder coercivo aos clérigos, por outro, admite que possuem uma espécie de poder: o poder de discernimento da falsidade e veracidade acerca da doutrina católica. Nesta perspectiva, o poder de um sacerdote é análogo ao do médico; eles são os “médicos de almas³¹³”. O médico possui o poder para determinar se uma pessoa está ou não enferma e prescrever os cuidados necessários para curar o indivíduo da enfermidade. Ora, essa conduta também deve ser adotada pelos padres, bispos e diáconos³¹⁴, uma vez que, na condição de *experts* na lei divina, eles possuem a competência de formular um juízo não coercivo sobre *o quê e como* se afastar daquilo que causa mal, além de indicar como se aproximar do bem perene. Nas palavras de Bayona:

Os sacerdotes, em primeiro lugar, têm a missão de recordar aos homens enfermos de sua culpa e a necessidade de submeterem-se as prescrições e conselhos da lei divina e, posteriormente, de administrar o tratamento disposto por Deus, isto é, dar os sacramentos mediante os quais Ele comunica sua graça³¹⁵.

umane” (1983, p.44). O forte discurso de ataque ao poder temporal dos clérigos pode ser explicado pela experiência negativa que Marsílio tivera, como menciona MAGLIO: “proprio la fiducia che Marsilio manifesta sul fondamento delle citate premesse gli impedisce di vedere i possibili pericoli per la libertà di coscienza quando la vita sociale, culturale e religiosa passano sotto il controllo di un potere collettivo dai dubbi contorni. Le vicende storiche successive dimostreranno purtroppo le gravi conseguenze di un utilizzo della religione per scopi politici, con risultati ancora più devastanti di quanto aveva potuto fare la teocrazia pontificia medievale” (2003, p.103).

³¹³ Cfr. *DP* II, VI, 10. Segundo BAYONA, Marsílio toma o conceito de Pedro Lombardo, *Sent. Lib.IV, Dist. 18, cap.7*, em *PL*, 192, col. 889 e aparece frequentemente ao longo do (*DP* II, VIII, 7; II, IX, 2; II, X, 8; II, X, 9; II, XXV, 20;II, XXX,1). Entretanto, a expressão já é cunhada por Agostinho (que ao falar daqueles que recebem as confissões os trata como médicos), nas *Confissões*, livro X, capítulo III, *PL* 32.

³¹⁴ A analogia também aparece no *Defensor Menor* IV, 3, p.47.

³¹⁵ Cfr. 2007, p.216 [tradução nossa].

Esta compreensão do papel do sacerdote é consequência da queda adâmica, ato que adoeceu o corpo e a alma humana³¹⁶. Por isso, Deus, no passado, quis estabelecer um remédio para curar a enfermidade gerada pela queda original e instituiu, então, os preceitos contidos na lei divina³¹⁷. Marsílio cita passagens da doutrina cristã para mostrar a coerência dessa analogia, além de fornecer outra interpretação ao poder das chaves³¹⁸ (*potesta clavium*), um argumento caro aos defensores da plenitude do poder papal. Agora, o poder dos sacerdotes não passa de um poder de discernimento e de conhecimento, desprovido de força coerciva³¹⁹. Se, é este o verdadeiro tipo de poder que Cristo conferiu aos apóstolos, então, isso implica que ele não delegou poder coercivo aos apóstolos, muito menos a um apóstolo em especial. A negação do primado de Pedro é decorrência do que

³¹⁶ Cfr. *DPI*, VI, §2, p.96.

³¹⁷ Cfr. *DPI*, VI, §4, p.97.

³¹⁸ Refere-se à passagem do *Evangelho de Mateus* (16, 15-19), texto básico referente ao primado de Pedro “[15] Disse loro: ‘Voi chi dite che io sia?’. [16] Rispose Simon Pietro: ‘Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente’.[17] E Gesù: “Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. [18] E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. [19] A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli”. Outra analogia que também foi muito utilizada no medievo foi das duas espadas, ou a alegoria dos dois gládios, era uma teoria exposta por São Bernardo de Claraval (1091-1153) que combina passagens da Sagrada Escritura para explicar a origem e a relação entre os poderes, espiritual e material. Para maiores informações, consultar: STREFLING, 2002, p.40s. Na mesma obra, o autor fornece um amplo estudo das relações entre poder espiritual e temporal na Idade Média, com ênfase na teoria da *plenitudo potestatis*.

³¹⁹ Ponto destacado por BAYONA, 2007, p. 222. Nas palavras de Marsílio: “[...] nem o Bispo de Roma, chamado Papa, nem tampouco qualquer outro bispo ou presbítero ou diácono, não têm nem devem ter os poderes para governar ou para julgar, isto é, para exercer um julgamento coercivo sobre todos os padres ou leigos, nomeadamente os príncipes, as comunidades, os grupos, as pessoas singulares de quaisquer condições [...]” *DP* II, 4, p.232: “[...] Romanum episcopum, vocatum papam, aut aliorum quemlibet episcopum seu presbyterum vel diaconum nullum habere aut habere debere principatum seu iudicium vel iurisdictionem coactivam cuiusquam sacerdotis aut non sacerdotis, principantis, communitatis, collegii vel persone singularis alicuius, cuiuscumque condicionis existat”.

Marsílio acredita ser o “verdadeiro” modo de compreender o poder das chaves³²⁰.

Portanto, nem Pedro e tampouco um outro Apóstolo, e ainda uma outra pessoa qualquer não escolheram Paulo para exercer o ministério da Palavra, nem o enviaram e muito menos lhe ordenaram que pregasse o Evangelho, e é preciso pensar a mesmíssima coisa a respeito dos outros Apóstolos. Logo, Pedro não recebeu imediatamente de Deus um poder maior que o dos outros Apóstolos, poder esse que lhe assegurava uma preeminência sobre eles, e muito menos a jurisdição coerciva para estabelecê-los no ofício sacerdotal, para separá-los ou destiná-los ao ministério da pregação³²¹.

Como vimos, Marsílio nega que um sacerdote seja essencialmente superior a outro, uma vez que Ele delegou o caráter sacerdotal de maneira igual a todos os seus apóstolos (ministros). Entretanto, para Souza, “o médico paduano não consegue eliminar e anular a diferença hierárquica que há no âmbito do poder da Ordem, tratando-se dos padres e diáconos³²²”. Segundo ele, Marsílio se utiliza impropriamente da expressão *poder jurisdiccional* no comentário atribuído a Jerônimo, que serviria de prova para o argumento da igualdade. De fato, Marsílio recorre à autoridade: “e tudo o que ligares na terra [...], no qual o Exegeta diz: o mesmo *poder jurisdiccional* (que

³²⁰ BAYONA destaca: “Marsilio sostiene que el primado del obispo de Roma sobre las demás iglesias locales y sobre los territorios y gobernantes cristianos es distinto del poder de las llaves del que dicen emanar: no procede de una concesión evangélica ni tienen fundamento sobrenatural, sino que lo decidieron los hombres” (2007, p.223).

³²¹ Cfr. *DP* II, XVI, §4, p.423: “ecce quod Petrus neque alius apostolorum auct homo quisquam elegit, misit aut iniunxit Paulo ministerium evangelii. Idem quoque iudicandum est de apostolis reliquis. Nullam ergo potestatem, eoque minus coactivam iurisdictionem habuit Petrus a Deo *immediate* super apostolos reliquos, neque instituendi eos seu mittendi ad officium predicacionis”.

³²² Cfr. 2010, p.117.

Pedro detém) é igualmente possuído pelos outros Apóstolos, a quem, Ele (Cristo) disse, após sua ressurreição [...] ³²³”.

Segundo o estudioso, duas razões teológicas podem ser alegadas: i) já na época de Marsílio, os teólogos tinham como distintos o exercício do poder, em alcance sob o aspecto territorial, da *ratione personae* e *ratione materiae*, das competências intrínsecas dos sacerdotes, iguais entre todos; ii) além disso, o poder dos padres ou dos sacerdotes não é idêntico ao dos bispos no que tange aos sacramentos da Ordem e da Confirmação ³²⁴. Contudo, parece-nos que Marsílio quer chamar atenção para uma distinção entre *autoridade essencial* e *acidental* do sacerdote ³²⁵. Sob a ótica da autoridade essencial, todos os sacerdotes são iguais, uma vez que receberam o mesmo caráter sacerdotal da causa eficiente primeira, neste caso, Deus. Mas, para que os representantes de Deus cumpram bem sua função no mundo terreno, torna-se necessário a hierarquia, sendo essa uma autoridade acidental e

³²³ Cfr. *DP* II XVI, §, p.410.

³²⁴ Cfr. 2010, p.117.

³²⁵ Cfr. *DP* II, XV, §4, p. 410: “esse caráter sacerdotal, uno e múltiplo, que, como dissemos, é o poder de celebrar o sacramento da Eucaristia, quer dizer, de consagrar o corpo e o sangue de Cristo, e ainda o poder de ligar ou desligar os homens de seus pecados, caráter esse que de agora em diante chamaremos de autoridade essencial ou inseparável do sacerdote, parece-nos, com alguma probabilidade, ser o mesmo, sob a ótica da espécie, que está em todos os padres, de modo que o Bispo de Roma ou qualquer outro, em razão disso, pouco importa quem seja o possui em maior grau do que os demais sacerdotes”. Note que Marsílio tem como referência aquilo que SOUZA chama de competências intrínsecas dos sacerdotes. Ora, o filósofo paduano não parece eliminar a hierarquia dentro do sacerdócio, mas, sim, chamar atenção para o fator acidental da questão. Por isso, nos parágrafos seguintes Marsílio menciona: (i) “com efeito, na Igreja Primitiva alguém era designado por presbítero em razão de sua idade, isto é, pelo fato de ser um ancião. Por outro lado, o termo ‘bispo’ era-lhe atribuído por causa de sua dignidade ou porque tinha a obrigação de cuidar dos outros fiéis, como se fosse um supervisor” (*DP* II, XV, §5, p.411); (ii) “Entretanto, após a Era Apostólica, o número de presbíteros aumentou consideravelmente. Estes com o propósito de evitar escândalos e cismas, escolheram um dentre eles para dirigi-los e guia-los tanto no exercício de seu encargo e ministério eclesiástico, como na distribuição das ofertas e na organização mais conveniente do resto das coisas que competiam fazer [...]” (*DP* II, XV, §6, p.118).

historicamente atribuída aos sacerdotes. Sendo assim, a hierarquia na classe sacerdotal surge apenas por uma necessidade funcional para cumprir a sua verdadeira finalidade e resguardar a unidade da fé instituída pela causa eficiente secundária (conjunto de fiéis); todavia, essa hierarquia não foi instituída diretamente por Ele, causa eficiente primeira.

Não obstante, esta concepção traz um inconveniente para o conjunto do pensamento de Marsílio: se o sacerdote é um médico, ele necessita de meios para o estudo aprofundado da doutrina cristã e, ao mesmo tempo, se é um peregrino, vivendo na “mui excelsa pobreza”, parece que nos deparamos com um disparate interno: aquele que deve estar mais preparado para exercer corretamente a sua função na sociedade é, ao mesmo tempo, aquele que carece de bens materiais para desempenhar o seu ofício.

Marsílio atribui ao governante, causa eficiente secundária dos grupos sociais, o dever de fornecer os bens materiais necessários para o sacerdócio.

Por isso é preciso que o legislador humano ou o príncipe, mediante sua autoridade, reitere, no tocante ao estabelecimento do valor dos dízimos ou sua cobrança, e dos demais bens temporais eclesiásticos, se os mesmos são suficientes ou não para satisfazerem as necessidades dos ministros pobres da Palavra, e também dos demais indigentes incapazes de obtê-los, bens esses que foram destinados para atender a tais objetivos³²⁶.

³²⁶ Cfr. *DP* II, XXI, §14, p.502: “et propterea oportet humanum legislatorem aut ipsius acutoritate principantem attendere in decimarum et reliquorum temporalium ecclesiasticorum acceptione sive assumptione, an huiusmodi ecclesiastica temporalia superfluant sufficiencie pauperum, evangelii ministrorum et reliquorum eciam pauperum impotentum, propter quos statuta sunt talia vel non superfluant. Et rursum attendere debet, an talibus bonis de necessitate indigeat ad rempublicam

Parece-nos claro que a preocupação do paduano está em sublinhar a ausência do poder coercivo dos clérigos sobre assuntos terrenos. A restrição dos sacerdotes ao âmbito espiritual, subordinando-os às leis civis, é um ataque duro aos clérigos da época. Marsílio não mede a força das palavras para isso; é possível observar passagens de fortes acusações como, por exemplo:

Os clérigos emprestam coisas e vice-versa, fazem depósitos, compram, vendem, matam, roubam, cometem adultério, pilham, atraçoam, enganam, levantam falso testemunho, difamam, caem em heresia e cometem outros delitos e crimes semelhantes³²⁷.

Por conta disso, nenhum clérigo está isento da lei humana e do julgamento coercivo do governante³²⁸: eles devem estar submissos ao poder civil, do mesmo modo que Cristo esteve submisso, não apenas à lei divina, mas ao poder temporal³²⁹.

Deste modo, o sacerdócio, estando de acordo com suas causas, torna-se um grupo exemplar. O sacerdote é visto como um “cidadão

defendendam aut aliter sustentandam vel non necessario hiis egeat propter finem iam dictum”. Ver também: *DP* II, XVII, §16, p.455.

³²⁷ Cfr. *DP* II, II, §7: “idem quoque sciendum indubie de presbyterorum, episcoporum et diaconorum accionibus quisbusdam. Non omnes enim eorum actus spirituales sunt nec dici debent, quinimo ipsorum sunt multi civiles contenciosi et carnales seu temporales. Possunt enim ipsi mutuare, deponere, emere, vendere, percutere, occidere, furari, mechari, rapere, prodere, decipere falsum testimonium perhibere, diffamare, in heresim cadere ceteraque committere scelera, crimina et contenciones, quemadmodum eciam a non sacerdotibus perpetrantur”; ver também: *DP* II, XI, §4. Sobre essas denúncias, LEONARDI ressalta que: “la denuncia degli stessi vizi era comune nella predicazione dei frati mendicante dell’epoca; perfino l’ho trovata, e com accenti ancora più crudi negli stessi Sermones de S. Antonio de Padova di un secolo prima” (1980, p.304).

³²⁸ Cfr. *DP* I, V, §2, p.253.

³²⁹ Cfr. *DP* II, XXV, §1, p.553.

precioso” à utilidade pública³³⁰, uma vez que deve ser um bom súdito³³¹ e respeitar às determinações civis. Mais do que isso: o ensino dos valores da Lei evangélica para a comunidade política reflete na educação dos cidadãos³³². Essa educação vale tanto para o preparar para a vida posterior como para viver bem neste mundo³³³.

(iii). Considerações

Retomamos aqui alguns elementos apontados sobre a Igreja e o sacerdócio na concepção de Marsílio. Ambas as instituições têm como causa eficiente primeira Cristo, o verdadeiro homem e Deus que se sacrificou pela humanidade e nos legou os ensinamentos daqueles atos que se devem crer para alcançar a bem-aventurança eterna. Neste sentido, a Igreja tem como causa material todos os fiéis que cultuam e acreditam Nele, sem distinção entre clérigos e leigos. Deste modo, com o cumprimento dos preceitos da lei divina o homem, nesta vida, pode ser merecedor da felicidade ultraterrena. A finalidade, a causa final, da Igreja passa então a ensinar e edificar a doutrina cristã dentro da comunidade civil. Para que se realize com perfeição esta finalidade, torna-se necessário instituir algumas pessoas para estabelecer, conforme o testemunho da Sagrada Escritura, aquilo que é assunto de fé ou não. Esta incumbência será definida através de um concílio geral dos fiéis, que reúne o conjunto dos fiéis ou sua parte preponderante, leigos e sacerdotes que se destacam no tratamento das questões da fé. O concílio externa o caráter formal da Igreja, bem como é a causa eficiente secundária.

³³⁰ Cfr. DAMIATA, 1983, p.43. Na concepção de DAMIATA, a lei divina é fonte e regra da moralidade humana, por isso, os sacerdotes, como mestres neste ofício, são importantes para o todo político (1983, p.80).

³³¹ Cfr. BARBALHO, 2012, p.114.

³³² Para BARBALHO, esse é o duplo papel do sacerdócio: “é o de ser ‘pedagogo’ da Verdade, o de estudar e aplicar a arte de educar à *Doctrina Christiana*” (2012, p.117).

³³³ Cfr. *DPI*, VI, §9, p.99.

Mas, para que os homens fossem guiados da melhor forma possível, a própria causa eficiente primeira também estabeleceu o sacerdócio, uma vez que delegou a alguns homens a tarefa de ministrar os sacramentos e os ensinamentos referentes à lei evangélica (causa final). A estes ministros, Cristo imprimiu o caráter essencial e deixou o seu modo de vida como exemplo a ser seguido (causa formal). Contudo, os primeiros ministros de Deus, a fim de cumprir com a finalidade determinada, resolveram estabelecer a hierarquia sacerdotal e distribuir os bens eclesiásticos. A disposição de clérigos em determinados templos e locais é estipulada, primeiramente, pelo conjunto de fiéis (autoridade humana primeira em questões da fê) e, após, sancionada pelo legislador humano ou pelo governante, uma vez que a Igreja, tomada nesta acepção (levando em conta apenas o grupo de clérigos) se identifica com o sacerdócio. O governante, com a autoridade que lhe foi concedida, deve proporcionar os bens materiais aos sacerdotes para que eles cumpram a sua função dentro da *civitas*.

Considerações Finais

Depois deste percurso, devemos ter condições de responder a pergunta inicial deste trabalho, a saber: qual é o papel que a teoria causal desempenha na obra *Defensor pacis*? Além disso, podemos tecer algumas considerações sobre o pensamento político-eclesiológico de Marsílio de Pádua.

Vimos que o homem busca nos vínculos comunitários concretizar o desejo pela vida boa. A associação, que evoluiu paulatinamente através dos séculos, chega até a sua perfeição quando eles se reúnem em sociedade civil, estabelecem funções públicas e um código de leis que pautam as suas condutas. A *civitas*, então, tem como causa material o povo, entendido em sua totalidade, sem distinção entre notáveis e plebeus. A diferença natural de aptidões e preferências entre os homens reflete nas funções públicas distintas e necessárias para o todo político, pois fornece os bens necessários para a autossuficiência do Estado. Estes grupos racionalmente organizados e ordenados constituem a causa formal que visa, em última instância, não apenas o viver, mas o viver bem com dignidade (a causa final).

Para manter a tranquilidade e a justiça na sociedade, além de regular os grupos sociais (fazendo com que cada uma desempenhe bem a sua função e apenas o ofício que lhe compete), torna-se necessário primeiro instituir um conjunto de normas jurídicas dotadas de coercibilidade, além de um executor, responsável por efetivar concretamente as leis e manter a ordem civil. Tem-se, portanto, a causa eficiente primária e secundária do poder político (e da *civitas*). A causa eficiente primária é o legislador humano que pode ser a totalidade dos cidadãos, o conjunto de cidadãos ou ainda uma parte preponderante (*valencior pars*). Embora Marsílio admita, num primeiro momento, que todos os cidadãos participam do estabelecimento do governo, na formulação e promulgação das leis (o que poderia levar a uma leitura democrática e republicana, pois cidadão, entendido contemporaneamente, envolveria a participação de todos os membros da sociedade). Ele, também, reconhece que a delegação da autoridade política para uma parcela de homens escolhidos (que se destacam por algumas qualidades como: inteligência, idoneidade, prudência e devoção à comunidade) é o mais conveniente para o todo civil. Entretanto, a função legislativa compete ao legislador humano, causa eficiente primária do poder. Estipulado e sancionado as leis civis, torna-se preciso que ela seja executada. Esta função caberá a *pars principans* que, utilizando-se de força coerciva quando for necessário, zelará pela justiça e ordem civil, fiscalizando os grupos sociais para que cumpram sua função de acordo com suas causas³³⁴.

Vimos também que os homens participantes de um grupo social constituem a sua causa material. Eles desempenham,

³³⁴ Cfr. *DPI*, VI-VII.

através da força e inteligência (a causa eficiente), funções específicas gerando certo hábito ou modo de agir peculiar. Este *habitus* é a causa formal. Na *civitas* marsiliana, os homens levam vidas distintas: um agricultor vive de uma forma que não comportaria as exigências da vida de um juiz civil. Entretanto, todos os grupos sociais têm como finalidade produzir um bem específico (causa final), que não serve apenas para si mesmo, mas para o todo político.

Ao mostrar as causas constituintes de cada grupo, Marsílio não apenas estipula a constituição da *civitas*, mas já prepara o terreno para a sua crítica à plenitude do poder papal e todo o desmantelamento da teoria hierocrática, que ocorre na segunda parte do *Defensor da Paz*, uma vez que a causa insólita da tranquilidade civil se desfaz quando as partes que constituem o todo desempenham, adequadamente, sua função.

É bem verdade que a teoria causal não aparece de modo explícito na segunda parte do *DP*, com exceção da causa eficiente e da causa formal; mas este fato não é digno de espanto, levando em conta a estratégia argumentativa proposta pelo paduano, isto é, proceder por argumentos hauridos da Sagrada Escritura e dos santos intérpretes (como ele expôs no capítulo inaugural da obra e o que, de fato, fez). Porém, a teoria causal parece estar subjacente a todo o discurso eclesiológico, uma vez que, ao retornar à análise das causas tanto da Igreja como do sacerdócio, ele constrói um interessante arcabouço teórico para o seu objetivo principal: criticar a plenitude do poder papal.

Primeiramente, Marsílio mostra um “novo-velho” modo de compreender a Igreja. Ela deixa de ser identificada simplesmente com os sacerdotes e passa a envolver todos os

fiéis, da mesma forma como as primeiras reuniões de Cristo e os apóstolos. À volta às origens visa mostrar, pelo menos, dois aspectos fundamentais: (i) Cristo é a causa eficiente primeira da Igreja; uma vez que transmitiu os preceitos da lei evangélica e delegou imediatamente a alguns homens o ofício de ensinar e edificar a fé à humanidade. (ii) Todavia, as primeiras reuniões, pós-morte de Cristo, mostram que as decisões sobre questões acerca da fé eram tomadas por todos os fiéis que acreditavam nele; sem distinção entre leigos e sacerdotes. Compete então, a *universitas fidelium* ou concílio geral dos fiéis a autoridade para decidir sobre passagens obscuras da Sagrada Escritura, os novos templos e os novos sacerdotes. As decisões infalíveis tomadas no Concílio devem ser sancionadas pelo governante ou legislador humano, uma vez que na *civitas* marsiliana a *universitas fidelium* também é a *universitas civium*. A finalidade da Igreja passa, então, a ensinar e edificar a doutrina cristã dentro da comunidade civil, tornando o homem um merecedor da felicidade sobrenatural.

Esta outra finalidade do homem justifica a necessidade do sacerdócio figurar como um grupo público, uma *pars inter partes*. O cidadão não deseja apenas o bem natural, mas, o bem ultraterreno; uma vez que ele foi criado para esta dupla finalidade. Porém, na condição de enfermo por causa da queda adâmica, não poderia se curar sozinho. Deus, então, em um ato extraordinário, se fez carne e, na pessoa de Cristo, estabeleceu também o sacerdócio, na medida em que delegou a alguns homens o caráter sacerdotal e o poder de ministrar os sacramentos, os remédios da alma. Para estes ministros, Cristo não apenas imprimiu na alma o caráter essencial (que é comum a todos os sacerdotes), mas também, mostrou o modo de vida que deve ser seguido por aqueles homens que desempenham

este ofício. Destaca-se aqui, a ausência do exercício do poder coercivo e o voto de pobreza. Os sacerdotes, com o objetivo de cumprir com a sua verdadeira finalidade, devem respeitar estes aspectos normativos (causa formal).

A construção de novos templos, a disposição de clérigos em determinadas igrejas, a eleição de um Sumo Pontífice e outras questões que envolvem a Doutrina Cristã, devem ser estipuladas primeiramente pelo conjunto de fiéis (autoridade humana primeira em questões da fé) ou pela sua parte preponderante para, após, ser sancionada pelo legislador humano ou pelo governante, a autoridade civil capaz de obrigar e efetivar os preceitos na comunidade civil. Desta maneira, os sacerdotes, respeitando as suas causas, podem cumprir a louvável função dentro da *civitas*: ensinar aos homens o que se deve crer e fazer com vistas ao merecimento da felicidade eterna.

Neste sentido, parece-nos que a resposta à pergunta norteadora desta pesquisa seja positiva. Vimos que a teoria causal, com seus conceitos de causa material, final, formal e eficiente (primeira e segunda), aparece nos principais momentos da obra, desempenhando um papel importante na *fundamentação* do pensamento político-eclesiológico. A análise das causas do Estado possibilita a Marsílio descrever como esse *deve ser*. Não obstante, o exame das causas constituintes da Igreja e do sacerdócio corrobora o seu projeto crítico da plenitude do poder papal; pois, o grupo dos clérigos passa a ser uma parte do todo civil e, por isso, deve respeitar o princípio do *todo superior a parte*. O esforço teórico de despolitização das instituições religiosas faz com que o paduano seja um teórico que não defenda mais uma dualidade do poder na esfera terrena, como pensaram alguns teóricos da tradição (Tomás de

Aquino e Quidort, por exemplo), mas a presença e a defesa de um único poder coercivo.

Contudo, não se trata da defesa de um Estado “completamente” laico como se compreende hodiernamente, pois o homem, na concepção Marsílio, ainda é visto como um duplo cidadão; e, como observa De Boni,

Nem mesmo Marsílio de Pádua consegue sempre desenvolver uma teoria do poder, onde não se mencione a Igreja como autoridade espiritual. O estado leigo, onde a religião se torna *Privatsache*, assunto particular do cidadão, terá que esperar ainda alguns séculos para nascer³³⁵.

Por fim, um estudo de certo período histórico ou de um pensador em especial não pode fugir de fazer algum tipo de relação com a realidade atual. Do ponto de vista político, a teoria do paduano convida o cidadão a se engajar nos assuntos de interesse público, uma vez que o poder político nasce da vontade popular. Por certo, o Estado de hoje é mais complexo que aquela *civitas* composta por seis partes, mas, o princípio regulador, o *todo é maior que a parte*, ainda é válido para algumas teorias contemporâneas, principalmente para teorias políticas comunitaristas³³⁶. Se a teoria do paduano se encontra ultrapassada por defender apenas um único sacerdócio no Estado, pois o pluralismo religioso é um dado incontornável das teorias contemporâneas, o princípio subjacente ainda continua: o espaço

³³⁵ Cfr. 2003, p.212.

³³⁶ NEDERMAN recorre a Marsílio de Pádua para defender que as teorias comunitaristas contemporâneas seriam mais felizes caso se apoiassem no modelo de grupos funcionais que contribuem para o todo (1992).

público para professar o culto religioso³³⁷, sem desprezar o lado transcendental e os valores espirituais do homem. Ademais, a advertência de Marsílio aos membros da comunidade lembrando que os sacerdotes também são humanos, isto é, seres corruptíveis, e que por isso podem subverter os ensinamentos sagrados e arrolar para si um poder e riquezas que não dizem respeito ao lado espiritual do homem, ainda é válida nos dias atuais. O esforço de Marsílio em combater a *plenitude do poder*, de distinguir e mostrar os limites do ofício do sacerdote e a sua função dentro da sociedade civil não faz dele um visionário, um homem que estaria completamente fora do medievo³³⁸ ou da mentalidade cristã; mas, antes disso, as afirmações e conclusões do *Defensor da Paz* são resultados da observação e reflexão de uma sociedade que não vivia em paz, devido a ganância e a prepotência de alguns homens. Esse último episódio, lamentavelmente, é recorrente na história da humanidade.

³³⁷ Cfr. DAMIATA, 1983, p.40.

³³⁸ Nas palavras de STREFLING: “Marsílio era um homem medieval e por isso defendia a fé e a necessidade da Igreja, pois reconhecia a dupla dimensão do homem, ou seja, a vida temporal e a vida eterna. No entanto, não aceitava o poder da Igreja, enquanto coercivo. Assim, negava que houvesse dois poderes, a Igreja e o Estado, como afirmava a doutrina política medieval. Entendia que a autoridade para legislar, fazer cumprir a lei, julgar e castigar, somente corresponde ao poder temporal ou laico. Neste sentido, já é um homem moderno e, de certa forma, antecipa as teorias políticas de Maquiavel e Hobbes” (2010, p. 220).

Referências

(i). Fontes clássicas primárias:

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus*. 3 volumes. 2ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

_____. Confessionum Libri XIII. In: *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA - editio latina> PL 32> Confessionum libri XIII*.

Disponível em: <<http://www.sant-agostino.it/latino/confessionum/index2.htm>>

Acessado no dia 17/10/2012, às 00h26m.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução: Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Metafísica*. Testo Greco in Fronte. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.

_____. *Política*. Introduzione e traduzione di Renato Laurenti. Roma-Bari: Editori Laterza, 2011.

_____. *Física I-II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Editora Vozes/São Paulo: Edições Loyola, 1993.

DANTE ALIGHIERI. *Monarquia*. Tradução: Carlos Eduardo de Soveral. Lisboa: Guimarães Editores. 1999.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Tradução Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989. [Coleção do Pensamento Político, v. 7].

FRANCISCO DE ASSIS. *Regula bullata*. Latin Text transcribed from Gli Scritti di S. Francesco D'Assisi: nova edizione critica e versione italiana, Kajetan Esser, O. F. M., Edizioni Messagero Padova, 1982, republished 1995, p.462-469. Disponível em: <<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/The%20Regula%20Bullata-%20LSz.pdf>> Acessado em: 16/10/2012 às 15 horas

GUILHERME DE OCKHAM. *Dialogus*. Text and translation by John Scott. Revised by John Kilcullen. Disponível em:

< <http://www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/t31d4new.html> > Acessado em: 04/02/2013 às 22 horas.

_____. *Brevilóquio Sobre o Principado Tirânico*. Tradução de Luis Alberto De Boni, introdução de José Antônio C. R. de Souza e Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988. [Clássicos do Pensamento Político; n.9].

JOÃO QUIDORT. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Tradução e introdução de Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989. [Clássicos do Pensamento Político; n.8].

MARSILIUS VON PADUA. *Defensor pacis, Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum, ex Monumentis Germaniae Historicis*,

separatim editi. Introdução e estabelecimento do texto por Richard Scholz. Hannover, 1932.

_____. *El Defensor de la Paz*. Introdução, tradução e notas de Luiz Martínez Gómez. Madrid: Tecnos, 1989.

_____. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de José Antônio C. R. Souza, F. Bertelloni e G. Piaia. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *The Defender of the Peace*. Edição e tradução: Annabel Brett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

_____. *Il Difensore della pace*. Edizione bilingue (latim-italiano) a cura di Mariateresa F. B. Brocchieri. Milano: BUR rizzoli, 2009.

_____. *Oeuvres Mineures: Defensor minor et De translatione Imperii*. Traduit et annoté par Colette Jeudy et Jeannine Quillet. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1979.

_____. *Defensor Menor*. Introdução, tradução e notas de José Antônio C. R. de Souza, Petrópolis: Vozes, 1991. [Clássicos do Pensamento Político; n.10].

_____. *Defensor minor and De translatione Imperii*. Edited by Cary J. and Nederman. Cambridge: Cambridge University press, 1993. [Texts in the History of Political Thought].

_____. *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. A cura di Carlo Pincin. Torino, 1967.

_____. Sobre a jurisdição do imperador em questões matrimoniais. Introdução, tradução e notas de José Antônio C. R. de Souza. In: *Estudos sobre Filosofia Medieval*, São Paulo: Leopoldianum/Loyola, 1984.

_____. Sobre a translação do império. Tradução e notas de José Antônio C. R. de Souza. In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 43, n.3, set. 1998, p.703-723.

Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio. Disponível no site:
<http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>

TOMÁS DE AQUINO. *Escritos Políticos*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Suma Teológica*. Volumes.I a IX. 2ªed, São Paulo: Edições Loyola, 2003.

_____. “De principiis naturae”. Tradução de Thiago Soares Leite e Luciana Rohden da Silva. O texto integral está publicado em 4 números (1-2/ 2008; 1-2/2009) da revista *Intuitio* (PUCRS- Porto Alegre). Disponível em:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/issue/archiv>
e

_____. *Commentaria in octo libros Physicorum, a libro VII ad librum VIII*. Disponível em:
<http://www.corpusthomicum.org/cpy07.html>
Acessado em: 10/01/2013.

(ii). Fontes secundárias:

ARCAYA, Óscar G. “Antología del Defensor de la Paz, de Marsilio de Padua”. In: *Estudios Públicos*, 90, otoño 2003, p.335-445.

ARNAS, Pedro Roche. “San Agustín y Egidio Romano: de la distinción a la reducción del poder temporal a la autoridad espiritual”. In: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 15 (2008), p.113-116.

BARBALHO, José O. “O Sacerdote como Magister e a Doutrina Christiana”. In: Sérgio R. Strefling; Lucas Duarte Silva (Orgs). *De Cogitationi Política Mediaeva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, p.109-118.

BATTAGLIA, Felice. Modernità di Marsilio da Padova. In: *Marsilio da Padova, studi raccolti nel VI centenario della morte*. Organizado por Aldo Checchini e Norberto Bobbio. Padova: CEDAM, 1942, p.99-141.

_____. *Marsilio da Padova, e la filosofia política del medio evo*. Bologna: Editrice Bologna, 1928.

BATTOCCHIO, Ricardo. “Marsilio da Padova, la Política, il Vangelo: tra ‘archeologia’ e ‘teologia’”. In: *Rivista di Scienze Religiose*, v.1, Gennaio-Aprile, 1995, p.279-285.

_____. *Ecclesiologia e Política in Marsilio da Padova*. Padova: Instituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005.

BAYONA, Bernado Aznar. *Religión y poder Marsilio de Padua ¿La primeira teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

_____. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009. [Colección Biblioteca de Historia y Pensamiento Político].

BERTELLONI, Francisco. “El uso de la *Causalidad* en la Reflexión Política de Fines del Siglo XIII Y Principios del XIV”. In: *Seminarios de Filosofía*, v.10, 1997, p.115-143.

_____. “Marsilio de Padua y la filosofía política medieval”. In: *Enciclopedia Ibero americana de Filosofía*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. “Los Límites de la Política y su Compromiso Ético en la Teoría Política Medieval”. In: *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*. Organizado por Marcos Roberto N. Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 699-721.

_____. “Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval”. In: *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, Série 3, v. 15, n. 2, jul.-dez. 2005a, p. 01-29.

_____. “Filosofía y teoría política: modelos causales en las teorías políticas de Tomás de Aquino, Egidio Romano y Juan Quidort”. In: *MEDLÆVALIA, Textos e estudos*, n.º. 24, 2005b, p.63-96.

_____. “Cuatro modelos de resolución ético-intelectual de la política en la baja edad media”. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/ Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/ Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du Xie Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internaionale pour létude de laPhilosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*. M. C. Pacheco - J.F. Meirinhos (Éds.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; v. III, p.1901-1914.

_____. “La teoría política medieval entre la tradición clásica y la modernidad”. In: *El pensamiento político en la edad media*. Editado por Pedro Roche Arnas. Madrid: Fundación Ramón Areces, 2010, p. 17-40.

_____. “Prólogo”. In: *As relações de poder: do cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*. Organizado por José Antônio de C. R. de Souza e Luis A. De Boni. Porto Alegre: Edições EST, 2011.

BERTI, Enrico. Il “regnum” di Marsilio tra la “polis” aristotelica e lo “Stato” moderno. In: *Medioevo*, Padova, v.5, 1979, p.165-182.

_____. “‘Civitas’ e ‘regnum’ nella *Politica di Aristotele* e nel *Defensor pacis*”. In: *Studia Patavina*, Padova, v.2, 1980, p.287-290.

BREZZI, Paolo. “Spunti de Storia Medioevale nel “Defensor Pacis” di Marsilio da Padova”. In: *Marsilio da Padova, studi raccolti nel VI centenario della morte*. Organizado por Aldo Checchini e Norberto Bobbio. Padova: CEDAM, 1942, p. 209-228.

BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli. *Il pensiero político medievale*. 3 ed. Roma-Bari: Editori Laterza, 2004.

CALVÁRIO, Patrícia J. do N. “Filosofia e Pobreza em Boaventura de Bagnoregio”. Dissertação de mestrado. Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal, 2009, 70p.

CESAR, Floriano J. “*Causa singularis discordie* e situação italiana no *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua”. In: *Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires, v. XVIII, 1997, p.21-27.

_____. “O Defensor da Paz e seu tempo”. São Paulo: USP (*Dissertação de Mestrado*), 1994.

_____. “Marsilius of Padua: intellect, appetite and action”. In: *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/ Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/ Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. Actes du Xie Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internaionale pour létude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*. M. C. Pacheco - J.F. Meirinhos (Éds.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006 ; v. III, p.1915-1925.

CODINA, Víctor. *Para comprender a Eclesiologia a partir da América Latina*. Tradução Célia Maria L. C. Genovez. São Paulo: Paulinas, 1993.

CONDREN, Conald. “Marsilius of Pádua and the poverty of traditionalism”. In: *Pensiero Politico*, XI/3, 1978, p.393-396.

_____. “Marsilius of Padua’s Argument from Authority, a survey of its significance in the *Defensor Pacis*”. In: *Political Theory*, v. 2, 1977, p.205-218.

CROSA, Emilio. “Marsilio da Padova e il principio della separazione dei poteri”. In: *Marsilio da Padova, studi raccolti nel VI centenario della morte*. Organizado por Aldo Checchini e Norberto Bobbio. Padova: CEDAM, 1942, p.81-95.

DAMIATA, Marino. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*. Edizioni Firenze: Studi Francescani, 1983.

_____. “Funzione e concetto della povertà evangélica in Marsilio da Padova”. In: *Medioevo*. Padova, v.5, 1980, p.411-430.

DE BONI, Luis Alberto. “Introdução - Egídio Romano e o ‘De Ecclesiastica Potestate’”. In: Egídio Romano. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Tradução de Cléa P.B.G.Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989, p.11-30.

_____. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na idade média*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. [Coleção Filosofia n.161].

_____. *A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Editora Ulysses, 2010.

DI VONA, Piero. “I Termini che Marsilio non ha Definiti in Forma”. In: *Marsilio da Padova convegno internazionale da Padova, 18-20 settembre 1980, v. I*. Padova: Editrice Antenore, 1980, p. 183-188.

DOLCINI, Carlo. *Introduzione a Marsílio da Padova*. 2.ed. Roma: Laterza, 1999.

DUBRA, Júlio Castello. “Nota sobre el aristotelismo y el averroísmo político de Marsílio de Pádua”. In: *Veritas*, v. 42, n. 3, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.671-677.

GEWIRTH, Alan. “Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. I”. In: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951.

GRIGNASCHI, Mario. “L’Ideologia Marsiliana si Spiega con l’adesione dell’autore all’uno o all’altro dei grandi sistemi Filosofici dell’inizio del trecento?” In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.201-222.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Tradução de Marcos de Castro. 6º Ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Uma Breve História da Europa*. Tradução de Maria Idalina Ferreira Lopes. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. *As Raízes Medievais da Europa*. Tradução de Jaime A. Clasen. 3º Ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

LEONARDI, Giovanni “La riforma della Chiesa nel progetto di Marsilio”. In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.303-307.

LIMA JÚNIOR, José Urbano. “O Pensamento Político de Tomás de Aquino no ‘De Regno Ad Regem Cypri’”. In: *Dissertatio*, Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, n. 12, verão 2000, p.49-64.

MARANGON, Paolo. “L’ “unità” del legislatore e l’autonomia dei fini religioso e político nel Defensor Pacis”. In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.292-296.

MAGLIO, Gianfranco. *Autonomia della Città: dell’uomo e religione in Marsilio da Padova*. Verona: Gabrielli Editori, 2003.

MIGLIO, Gianfranco. "La Crisi dell'universalismo Politico Medioevale e la Formazione Ideologica del Particolarismo Stauale Moderno". In: *Marsilio da Padova, studi raccolti nel VI centenario della morte*. Organizado por Aldo Checchini e Norberto Bobbio. Padova: CEDAM, 1942, p.231-329.

NICOLAS, Marie-Joseph. "Vocabulário da Suma Teológica" In: TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica, I parte, Questões 1-43*. V. I, 2ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p.70-102.

OLIVIERI, Luigi. "Teoria aristotelica dell'opinione e scienza politica in Marsilio da Padova". In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.290-292.

OMAGGIO, Vincenzo. *Marsilio da Padova Diritto e Politica nel 'Defensor Pacis'*. Napoli: Editoriale Scientifica, 1995.

PIAIA, Gregório. "Democrazia o Totalitarismo in Marsilio da Padova". In: *Medioevo*. Padova, v.2, 1972, p.364-376.

_____. "Sulla Filosofia Politica di Marsilio da Padova". In: *Rivista di filosofia neoscolastica*, n. 64, 1972, p.699-707.

_____. *Marsilio e Dintorni: contributi alla storia delle idee*. Padova: Editrice Antenore, 1999.

PICIN, Carlo. *Marsilio*. Torino: Pubblicazioni dell'istituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino, 1967.

QUILLET, Jeannine. "L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme". In: *Medioevo*. Padova, v.5, 1980, p.81-142.

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

RIVI, Prospero. “Paupertas”. In: *Dizionario Boaventuriano: Filosofia; Teologia; Spiritualità*. A Cura di Ernesto Caroli. Padova: Editrici Francescane, 2008.

SARTORI, Luigi. “Il problema della ‘suprema potestas’ nella Chiesa”. In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.309-312.

SEGALLA, Giuseppe. “I presupposti dell’interpretazione della Scrittura in Marsilio”. In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.307-309.

SOUSA, José Pedro Galvão de. *O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado, um estudo sobre o Defensor Pacis de Marsílio de Pádua*. São Paulo, 1972.

SOUZA, José Antônio de C. R. “Marsílio de Pádua e a ‘Plenitudo Potestatis’”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v.39, 1983, p.119-170.

_____. *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na alta idade média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. “A argumentação política de Ockham a favor do primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua”. In: *Idade Média: ética e política*. Organizado por Luís Alberto De Boni, 2ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.473-484.

_____. “*Scientia Historica e Philosophia Politica* no Tratado sobre a Translação do Império de Marsílio de Pádua”. In: *A ciência e a organização dos saberes na Idade Média*. Organizado por Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p.299-313.

_____. “A Composição e a Organização da Sociedade Civil Segundo Marsílio de Pádua (1280-1342)”. In: *Separata da Sociedade Civil - Entre Miragem e Oportunidade*. Coimbra, 2003, p.297-317.

_____. *As Relações de Poder na Idade Média Tardia; Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min., e Guilherme de Ockham O. Min.* Porto Alegre: EST Edições; Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.

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

_____. “O conceito de Lei em Marsílio de Pádua”. In: *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade.* Organizado por Marcos Roberto N. Costa e Luís A. De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.621-699.

_____. “A Política de Aristóteles em Marsílio de Pádua”. In: *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval.* Organizado por Luís A. De Boni e Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p.649-656.

_____. “A soberania da lei humana em Marsílio de Pádua”. In: *A Filosofia medieval no Brasil persistência e resistência.* Recife: Gráfica e Editora Printer, 2006, p.183-193.

_____. “A coercividade da lei em Marsílio de Pádua”. In: *Dissertatio.* (UFPel) Pelotas, verão, 2010, p.219-235.

_____. “A Teoria da Soberania Popular como Pressuposto da Eclesiologia de Marsílio de Pádua”. In: *Studia Mediaevalia.* Organizado por Manoel Vasconcellos e Lucas Silva. Pelotas: Santa Cruz, 2011, p.155-166.

TOSCANO, Antonio. *Marsilio da Padova e Niccolò Machiavelli.* Ravenna: Longo Editore, 1981.

TROILO, Erminio. “L’averroismo di Marsilio da Padova”. In: *Marsilio da Padova, studi raccolti nel VI centenario della morte*. Organizado por Aldo Checchini e Norberto Bobbio. Padova: CEDAM, 1942, p.49-77.

TURA, Roberto. “Il sacerdozio nel Defensor Pacis: figura e funzione”. In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.312-315.

ULLMANN, Reinhold A. *A Universidade Medieval*. 2º ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VASCONCELLOS, Manoel L. C. “O poder e a liberdade: poder espiritual e temporal segundo Guilherme de Ockham”. In: *Studia Mediaevalia*. Organizado por Manoel Vasconcellos e Lucas Silva. Pelotas: Santa Cruz, 2011, p.167-180.

_____. “Egídio Romano e o De Ecclesiastica Potestate”. In: *De Cogitationi Politica Mediaeva*. Organizado por Sérgio Strefling e Lucas Silva. Pelotas: Santa Cruz, 2012, p.51-72.

VASOLI, Cesare. “La “Politica” di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova”. In: *Medioevo*. Padova, v. 5, 1980, p.237-258.

ZINGANO, Marco. *Aristóteles Ethica Nicomachea I 13- III 8: tratado da virtude moral*. Introdução, tradução e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.