

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A TEORIA DO ESTADO LAICO NA *CIVITAS* DE MARSÍLIO DE PÁDUA COMO
PRECURSORA DO ESTADO EM THOMAS HOBBS.**

HILARIO OLIVEIRA DE OLIVEIRA

PELOTAS, 2012.

HILARIO OLIVEIRA DE OLIVEIRA

**A TEORIA DO ESTADO LAICO NA *CIVITAS* DE MARSÍLIO DE PÁDUA COMO
PRECURSORA DO ESTADO DE THOMAS HOBBS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

PELOTAS, 2012.

Agradecimentos

A Jesus Cristo por sua presença e seu amparo espiritual nos momentos de maior dificuldade em minha vida.

Aos meus familiares e amigos pelo apoio para que este trabalho chegasse a seu termo.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling, pela amizade, pelo empenho e dedicação, em nortear, corrigir e qualificar esta pesquisa.

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, por suas excelentes aulas, que contribuíram para qualificar e enriquecer este trabalho.

A CAPES, pelo auxílio financeiro na realização desta pesquisa.

RESUMO: O problema da relação entre poder secular e poder eclesiástico teve grandes expoentes, dentre os quais destacam-se Marsílio de Pádua (1280-1343) e Thomas Hobbes (1588-1679). Neste estudo analisamos algumas idéias destes dois importantes expoentes da teoria sobre o Estado. Procuramos demonstrar elementos que corroboram para afirmar que ambos são os primeiros a formular uma teoria do Estado Laico, onde não há interferência do poder eclesiástico na administração dos reinos. Os pensadores ao comporem suas teorias pretendiam demonstrar o caminho para a paz social, tão cara a sociedade organizada. Marsílio afirma que as guerras existentes são em consequência de interferência dos clérigos na seara do poder secular. Para Hobbes as guerras existem pela debilidade dos homens. Ambas as teorias são importantes por discutirem algo que foi e permanece sendo fundamental para a sociedade organizada, o que é o Estado? O que é o poder, quais são seus limites de atuação?

Palavras-chave: Estado, Igreja, Poder, Marsílio de Pádua, Thomas Hobbes.

ABSTRACT: The problem of the relationship between ecclesiastical power and secular power had great exponents, among which was Marsilius of Padua (1280-1343) and Thomas Hobbes (1588-1679). In this study we analyze some ideas of these two important exponents of the theory of the state. We demonstrate that support elements to affirm that both are the first to formulate a theory of the Secular State, where there is no interference of ecclesiastical power in the administration of the kingdom. Thinkers to compose their theories intended to demonstrate the path to social peace, so dear to organized society. Marsilio said that wars are existing as a result of interference of the clergy in the mobilization of secular power. For Hobbes there are wars by the weakness of men. Both theories are important for discussing something that was and remains fundamental to the corporation, which is the state? What power, what are their limits of performance?

Keywords: State, Church, Power, Marsilius of Padua, Thomas Hobbes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO / 7

1. MARSÍLIO E SEU CONTEXTO / 10

1.1 Vida e obras de Marsílio / 12

1.2 Contexto histórico / 18

1.3 A teoria da *plenitudo potestatis* de Egídio Romano / 23

2. A TEORIA DO ESTADO LAICO / 29

2.1 A destruição do poder pontifício / 30

2.2 A fundamentação da lei na *Civitas* / 37

2.3 O governo laico como a parte mais importante da *Civitas* segundo Marsílio / 42

3. MARSÍLIO E O ESTADO HOBBSIANO / 48

3.1 A comunidade civil como invenção racional do homem / 54

3.2 A busca da paz social / 57

3.3 A instituição dos sacerdotes ou pastores / 61

3.4 Da religião / 64

3.5 Da igreja / 66

3.6 O uso equivocado do poder eclesiástico / 68

CONSIDERAÇÕES FINAIS / 74

CRONOLOGIA DA VIDA E DAS OBRAS DE MARSÍLIO / 77

CRONOLOGIA DA VIDA E DAS OBRAS DE HOBBS / 80

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS / 82

INTRODUÇÃO

Atualmente o problema da relação entre Estado e Igreja não se configura mais como na Idade Média e na Modernidade, no entanto, de modo diferente esta questão ainda existe como um dos elementos de influência na política, tanto a nível nacional como internacional. Muitos autores contribuíram na busca de soluções para esta questão e desta forma estabeleceram os fundamentos do que hoje chamamos de filosofia política. Considera-se, entre outros escritos, a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles como contribuições importantes advindas do mundo grego. No entanto, a problemática que trataremos neste trabalho, tem sua origem em fatos e documentos da antiguidade tardia e do medievo, a saber: a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, *O Tratado sobre o Reino* de Tomás de Aquino, *A Monarquia* de Dante, *O Poder Eclesiástico* de Egídio Romano, *O Poder Régio e Papal* de João Quidort, entre outras obras. Sem dúvida, merece destaque o *Defensor Pacis*¹ de Marsílio de Pádua, publicado em 1324, por se tratar de uma nova e acirrada crítica as teorias até então propostas. Esta obra terá repercussões nos séculos seguintes e influenciará as teorias sobre o Estado na modernidade. No século XVI, surgirá a obra *Leviatã* e outros escritos de Thomas Hobbes, que causará grande impacto com novas teorias, no entanto veremos que em parte, estas ideias hobbesianas já foram defendidas pelo filósofo medieval nascido em Pádua.

Este trabalho justifica-se pela importância não só da pesquisa em filosofia medieval, objeto de nosso interesse, e de certo modo, uma área pouco pesquisada, mas porque discute a teoria do Estado em relação com os diversos poderes. Mesmo no século XXI não temos clareza do que seja um Estado bem constituído, uma vez que enfrentamos graves problemas de conteúdos nas constituições, de corrupções governamentais e de problemas de sobrevivência das populações que dependem das decisões políticas.

¹ Citaremos a edição crítica latina desta obra de Marsílio através da sigla *DP*, seguida do número da parte, do capítulo e do parágrafo.

O problema de nossa pesquisa é apresentar a teoria de Marsílio de Pádua sobre a *Civitas*², e compará-la com as ideias de Hobbes sobre o Estado. Procuraremos averiguar se há semelhança entre estes dois pensadores, conforme apontam alguns estudiosos. O objetivo principal deste estudo situa-se em respondermos questões como: Qual a origem da sociedade civil? Como deve ser constituída? Qual a relação entre poder e autoridade? Que significa a imbricação entre Igreja e Estado? O poder político pode estar dividido? Estas questões não são novas e muito menos suas respostas, no entanto, pretendemos contribuir com esta temática nos propondo a demonstrar a possível influência do autor paduano em relação ao filósofo inglês, lembramos que há pouca literatura sobre esta possível relação entre ambos os autores.

Inicialmente descreveremos elementos que caracterizam o *Defensor Pacis* como primeira obra filosófica que propõe um Estado laico, caracterizado pela não interferência da Igreja na administração, porém, não anti-religioso. Em um segundo momento, faremos uma análise comparativa da teoria de Marsílio de Pádua com a doutrina de Thomas Hobbes com o fito de comprovar a influência daquele a este autor. O principal objetivo dos dois autores é estabelecer a paz social. Para isto, combatem o que consideram como a fonte de todo o mal e prejuízo para a sociedade civil constituída, esta não é outra que a pretensão de alguns clérigos tomarem parte na administração civil dos reinos. Estes autores fazem uso, na construção racional de suas teorias, tanto de obras dos grandes filósofos como das sagradas escrituras e dos escritos dos santos padres da Igreja. Em nossa pesquisa tentaremos apresentar, em parte, as duas teorias ressaltando aqueles pontos que corroboram na confirmação da teoria do Estado laico.

Para esta finalidade dividiremos nosso estudo em três capítulos:

No primeiro capítulo apresentaremos os fatos históricos da vida de Marsílio que o influenciaram na composição de sua obra; e, apresentaremos a teoria da

² No transcorrer do texto quando utilizarmos os termos: *Civitas*; *Estado*; *República*; *Cidade*. Estamos fazendo referencia a uma mesma forma organizada de governo. Quando Marsílio e Hobbes escreveram suas obras estes termos tinham o mesmo sentido conforme indica o próprio Hobbes na introdução de seu *Leviatã*. "Porque pela arte é criado aquele grande LEVIATÃ a que se chama REPÚBLICA, ou ESTADO (em latim CIVITAS), que não é senão um homem artificial". (*LEVIATÃ*. Introd, p. 11).

plenitudo potestatis papalis defendida, entre outros, por Egídio Romano. O filósofo paduano não cita Egídio, mas considera esta doutrina o alvo principal de sua crítica.

No segundo capítulo faremos a exposição da teoria do Estado Laico de Marsílio com principal foco na destruição do poder pontifício, considerado como pressuposto para que se alcance a verdadeira paz social. Isto só poderá acontecer com o estabelecimento da lei civil originada na vontade dos cidadãos como o fundamento maior da existência da comunidade civil, ou seja, pretende-se demonstrar que somente pode haver um governo na *Civitas*, este não pode ser outro que o estabelecido pela vontade racional dos cidadãos. Aqui, encontra-se o verdadeiro governo secular que representa as vontades de todas as partes da sociedade civil e, portanto significa mais que uma das partes, seja ela a dos clérigos, militares ou agricultores.

No terceiro capítulo que é o núcleo desta pesquisa faremos uma análise comparativa da teoria apresentada no *Defensor Pacis* de Marsílio com a doutrina exposta no *Leviatã* e no *De Cive* de Thomas Hobbes. Pretendemos demonstrar não somente as semelhanças das duas teorias, mas principalmente que o paduano é um autor que está muito a frente de seu tempo. Marsílio percebeu problemas e apresentou soluções a aporias que continuariam sem uma solução por muito tempo. Temas como a fundação racional do Estado, o esforço para encontrar a paz, o papel da Igreja e do clero, como partes da Igreja e do Estado são recorrentes em ambas as teorias: marsiliana e hobbesiana. Mais que isto, estes mesmos temas são apresentados de modo muito semelhante bem como a solução que lhes é dada.

O método utilizado em nossa pesquisa será de exegese e comentário dos textos, a saber: análise textual, temática, interpretativa e comparativa das fontes primárias neste estudo, bem como, dos comentadores nas línguas que possuímos conhecimento.

1 MARSÍLIO E SEU CONTEXTO

O tema que mais gerou discussões entre os pensadores políticos do medievo foi o das relações de poder entre Papado e Império. De um lado, os Imperadores seculares: governantes do mundo terreno eleitos pelos príncipes e duques – senhores feudais com título de nobreza – integrantes do império na condição de representantes dos súditos. O governante eleito devia representar o supremo poder secular e, ser reconhecido por todos. De outro, os Papas, na condição de líderes da Igreja representando o poder que Cristo transmitiu aos apóstolos; eleitos pelo colégio dos cardeais ao trono de Pedro³; tendo como prerrogativa conduzir a Igreja em sua missão espiritual que, todavia, se realiza no mundo temporal.

Tanto o Papa quanto o Imperador julgavam-se possuidores da mais alta dignidade neste mundo e pretendiam para si o supremo poder do governo sobre o mundo cristão da época. O que fez com que o medievo fosse dividido entre o poder espiritual e o secular. Durante quase todo o período da Idade Média não houve consenso entre esses dois lados. E, na falta de entendimento os imperadores e os clérigos, recorriam ao âmbito das armas, o que produziu guerras que custaram inumeráveis perdas humanas. Ao passo que, no âmbito filosófico-político,

³ Uma leitura do Evangelho interessada na situação de Pedro adverte como o conjunto dos fatos prepara e subentende a instituição do primado. São aspectos particularmente significativos: Pedro encabeça sempre a lista dos Doze (Mt 10; At 1,13), detendo o primeiro lugar no seio do colégio apostólico; Pedro vem a ser o porta-voz autorizado dos Doze (Mc 10,28; Mt 14,28; 15, 15; 16,15s 16, 22; 26,33; Jo 6,68; 13,6, etc.) junto com Tiago e João, é testemunha privilegiada da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,37), da transfiguração (Mt 17,1), da agonia (Mt, 26,37); Jesus trata Pedro como a nenhum outro apóstolo, pregando desde a sua barca (Lc 5,3), hospedando-se em sua casa (Lc 4,38), ordenando que venha a seu encontro andando sobre as águas (Mt 14,28), pedindo que pesque um peixe que contém o pagamento do imposto de ambos (Mt 17,27), lavando seus pés antes que os demais (Jo 13,6), reservando-lhe sua primeira aparição (Lc 24,34; Mc 16,7; 1Cor 15,5). No seio do colégio apostólico aparece como protagonista: Pedro é citado 195 vezes em Mc, nos outros três evangelhos 130 vezes, enquanto que João, o mais citado depois de Pedro, o é somente 29 vezes. Sem querer exagerar a importância desses textos, é difícil não discernir neles a intenção de indicar uma missão especial de Pedro. As passagens de especial significado para o primado são as seguintes: Mt 16, 18s; Lc 22, 31s; Jo 21, 15-17. (cf. SANTOS, M. *O Primado Pontifício*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 29).

produziram-se grandes obras que tinham por objetivo esclarecer e demonstrar quais atribuições cabia ao Papa e ao Imperador⁴.

Entre os pensadores desse período, dois destacam-se entre si pelo antagonismo de posições filosóficas e teóricas. O grande defensor da teoria curialista será Egidio Romano; ele defenderá a supremacia do papa sobre todos os reinos, ou seja, a superioridade do poder espiritual sobre o temporal. Será o primeiro a formular e defender uma teoria completa sobre o absolutismo papal. Segundo ele, a amplidão do poder eclesiástico e secular culmina e se resume em uma só pessoa, esta não pode ser outro que não o Papa. Neste concentra-se toda soberania que deve reger o mundo presente.

No outro extremo está Marsílio de Pádua que, por sua vez, é defensor de uma soberania que venha do povo, representada na figura do governante secular. Neste deve encontrar-se o máximo de poder que o mundo secular pode produzir. O pensador de Pádua embora seja um grande defensor do poder civil, não descarta o grande papel que a Igreja desempenha na sociedade bem constituída. Para ele, o Papa e o clero não podem se sobrepôr a vontade do Imperador. Mas, antes, devem agir em conjunto com o governante tendo em vista a melhor vida para a *Civitas*, através da orientação e exortação a que deve levar os súditos à observância da Lei de Deus e, também, a dos homens.

O filósofo de Pádua demonstra, em seus textos, ser profundo conhecedor de matéria política e também das leis que devem reger um Estado bem ordenado, basta dizer que faz várias citações de Aristóteles e de outros grandes nomes como: Cassiodoro, Cícero, Justiniano etc. Mas também conhecia com a mesma profundidade a Bíblia e as leis que regem a Igreja, tendo em vista o grande número de citações que faz da Sagrada Escritura e dos padres e teólogos eminentes da época. Para ele, é importante estabelecer qual dos poderes é superior na *Civitas*, e

⁴ Sobre este tema baseamo-nos em: ROPS, Daniel. *A Igreja das Catedrais e das Cruzadas*. São Paulo: Quadrante, 1993; PIERRARD, Pierre. *Historia da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1982.

também definir quais são os limites de atuação de cada um destes, tendo como objetivo fundamental evitar os abusos praticados por ambos os lados⁵.

Marsílio de Pádua estava inserido em um contexto de constantes guerras entre império e papado. Ele julgava que isso decorria menos da intromissão do império na seara de atuação dos clérigos, do que destes na seara de atuação do governante secular. Citamos como exemplo as intervenções do Papa Gregório VII em relação à deposição de Henrique IV⁶; bem como também a insistência dos papas de validar a posse dos governantes. Mas, para ele, a principal causa das guerras era a intromissão da cúria de Roma na administração civil dos reinos. Será combatendo isto que Marsílio empenhará seus maiores esforços, demonstrando que a Igreja tem papel importante para constituição do Estado desde que cumpra com a função que lhe cabe, a saber: educar os homens segundo o evangelho e, através dos sacramentos, prepará-los para a vida eterna.

Nosso autor pretende com isto organizar e ordenar as funções de competência dos clérigos, mas também fazer o mesmo para com o governante secular, a fim de que não sejam cometidos abusos de autoridade por nenhum dos poderes. Desta forma, somente com uma *Civitas* bem ordenada, onde as duas partes mais importantes cumprem cada qual seu papel, teremos uma vida boa. Neste sentido, o filósofo paduano desenvolve uma dupla teoria sobre a fundamentação do poder: uma primeira sobre o Estado e uma segunda sobre a Igreja. Ambas estão em seu *Defensor Pacis*.

1.1 Vida e obras de Marsílio

⁵ Recomendamos a leitura do livro do Prof. Sérgio Strefling *Igreja e Poder: Plenitude de poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Para uma melhor compreensão da teoria dos dois poderes. Segundo o Prof. Strefling: “o ponto de partida da alegoria dos dois gládios é o trecho do evangelho segundo *São Mateus* (26, 50-52), em que Jesus diz a Pedro: “Embainha tua espada”, combinado com ao do evangelho segundo *São Lucas* (12, 38), no qual são os apóstolos que lhe dizem: “Senhor, eis aqui duas espadas”; responde Jesus: “Basta””. (STREFLING, 2002, p. 42).

⁶ Sentença de deposição do rei Henrique IV, *Patrologia Latina*, v. 148, p. 790.

Marsílio nasceu em Pádua pelo ano de 1280⁷, na casa da família dos Mainardini. Tradicional família patavina que pertencia a administração⁸ da cidade, cujo pai e um tio eram notários, sendo seu irmão mais velho juiz. Os Mainardini estavam em Pádua desde um século antes, e descendiam dos fundadores desta importante cidade italiana. (BAYONA⁹, 2007, p. 29). No entanto, não faziam parte da nobreza de Pádua, mas também não chegavam a fazer parte das classes mais baixas, ao contrário, pertenciam a algo que Bayona chamará de *popolano*. Referindo-se aquela que era uma nova classe social que estava surgindo aos poucos: homens de sólidas qualidades morais e intelectuais pertencentes à área judicial; junto com os comerciantes que, aos poucos, iam adquirindo mais prestígio e riquezas, que a classe dos nobres.

O pai de Marsílio pertencia à corporação dos notários, que deviam possuir cultura geral e preparação específica, ainda que não gozassem de uma posição social alta e se enquadravam mais entre os comerciantes que entre os nobres. Era uma das corporações paduanas mais antigas e constituía com os juízes, a dignidade mais alta na hierarquia social da cidade. [...] Os estatutos de Pádua certificam que somente podiam exercer o ofício de notário pessoas cultas e de sólidas qualidades morais e intelectuais e serem paduanos de nascimento, residir na cidade, pagar uma estimável quantidade mensal de impostos e possuir bens imutáveis, no distrito, por um significativo valor no momento da eleição¹⁰.

Fica fácil deduzir que Marsílio, desde cedo, teve contato com uma educação do mais alto nível cultural. Era tradição de sua família o estudo do direito¹¹. É possível que o próprio Marsílio tenha cursado esta faculdade. Não há certeza, porém, de que Marsílio tenha cursado filosofia. Mesmo assim, deve ter sido um grande estudioso desta matéria, pois, quando nos dedicamos ao estudo de suas

⁷ SOUZA, 1997; STREFLING, 2002. (1284); BAYONA, 2007. (1275-1280).

⁸ Marsílio, no entanto, não seguiu a tradição familiar de seguir carreira na administração cidade. (PINCIN, 1967, p. 22).

⁹ Os textos que estão traduzidos para o português, a tradução é nossa.

¹⁰ Cf. BAYONA, 2007, p.30.

¹¹ “Cursou direito por seguir a tradição familiar, mas o abandonou para se dedicar a filosofia e a medicina”. (BAYONA, 2007, p. 32); “Marsílio estudou filosofia e medicina e conviveu com legistas, médicos e gramáticos que constituíam a parte mais culta da burguesia paduana”. (STREFLING, 2002, p. 111); “Admite-se, com muita propriedade, que Marsílio haja estudado Direito, embora, [...] não tenhamos provas concretas a respeito, senão apenas alusões do próprio Mussato em suas cartas ao amigo”. (SOUZA, 1991, p. 12).

obras, podemos atestar que era um grande conhecedor, principalmente, da filosofia de Aristóteles, além de outros autores antigos, bem como de Averróes, e das traduções dos textos aristotélicos deste expoente da filosofia árabe. Certo mesmo é que Marsílio se dedicou ao estudo da medicina, na universidade de Paris. Onde, segundo diversos testemunhos, ensinou e, também, praticou naquela mesma cidade a profissão de médico (BAYONA, 2007, p. 32); (STREFLING, 2002, p. 111). Na universidade de Paris, ocupou o cargo de Reitor¹², no período compreendido entre dezembro de 1312 e março de 1313. Marsílio também exerceu a medicina enquanto esteve a serviço na corte imperial de Ludovico.

Outro fato marcante na vida de nosso autor, que influenciou de maneira considerável sua obra, foi o surgimento do humanismo. Pádua teria sido o berço de uma nova forma de sociedade; de estilo literário; de compreensão da vida e organização social. Esta nova forma de vida em sociedade teria sido protagonizada pelos notários daquela época e que, em um futuro distante, nós batizamos de humanismo. Marsílio presenciou a nascente da nova sociedade que superou a sociedade feudal: onde o senhor do feudo era “rei”, pela sociedade dos homens livres. Onde todos participavam ativamente da vida social em seus diversos âmbitos.

O cidadão era responsável por criar tudo o que estava a sua volta: a forma de vida; a educação; a cultura; as regras de convívio social. Em resumo, era o cidadão, desfrutando de sua liberdade, quem criava a instituição *Civitas*. “O jovem Marsílio chegou a participar das reuniões do círculo dos pré-humanistas paduanos, se interessou pela cultura latina e pela poesia didática e moralizante,” [...] é provável que essa formação “clássica explique as citações de Cícero, Sêneca, Cassiodoro, Salústio e Fedro no *Defensor Pacis*”. (BAYONA, 2007, p.31).

¹² “Nel 1313 era rettore dell’Uviversità di Parigi un Marsílio di Padova. Egli veniva appunto da quel comune lombardo che, restaurato nel 1256, quando un esercito di fuorusciti e di uomini di parte guelfa delle città vicine rovesciò la signoria di Ezelino, aveva raggiunto ormai la sua massima espansione estendendo il proprio dominio su Vicenza (1266) e portando da 600 a 1000 i membri del consiglio maggiore (1277). La sua famiglia, i Mainardini, apparteneva alla classe amministrativa del Comune: suo padre Bonmatteo e suo zio Corrado erano notai, suo fratello Giovanni giudice”. (PINCIN, 1967, p. 21).

Outro aspecto importante da vida política de Marsílio foi o fato de Pádua, sua cidade natal, pertencer ao partido Guelfo¹³, aliado do Papado. Pádua era uma cidade de grande respeito à espiritualidade religiosa (BATTAGLIA, 1987, p.27), e também respeitosa em relação ao poder que o Papa representava nesse período, não apenas no campo da fé, mas também no campo político. Podemos deduzir que a família¹⁴ de Marsílio também pertencia a este esquema de poder, pois fazia parte de uma das funções mais importantes da administração da cidade. Mais intrigante ainda é o fato de João XXII, ao ser eleito Papa, ter nomeado nosso autor como cônego, em 1318, para assumir a Igreja de Pádua, em razão de seus méritos. (BAYONA, 2007, p. 34). Certamente o Papa, até este momento, via em Marsílio um aliado e não um inimigo. Foi justamente, João XXII, quem mais tarde, excomungou Marsílio de Pádua.

Não temos registro dos motivos¹⁵ que levaram Marsílio a mudar de lado no campo político; certo é que não estava satisfeito com a forma de atuação do pontífice. Não chegou a assumir a Igreja de Pádua; abandonou a carreira religiosa e passou a atuar como representante do líder dos gibelinos, Cangrande della Scala de quem recebeu o título de emissário diplomático¹⁶.

¹³ Sobre este aspecto da vida política na Itália daquele período o professor Bayona nos trás a lume algumas considerações: “Na segunda metade do século XIII se considerava que cada cidade pertencia a um ou outro grupo. De modo que se formou um teórico mapa político da Itália e se organizaram ligas ou alianças entre cidades do mesmo grupo, financiadas por mercadores com interesses comuns. Nas planícies do rio Pó: Mantua, Ferrara e Pádua constituíam um núcleo Guelfo contra a imperial Verona; Na Toscana: Siena, Luca, Pisa e Pistoia formavam a liga gibelina em constante batalha contra a guelfa Florência; Na Lombardia: Milão fiel a Igreja devia lutar contra as forças gibelinas de Pavia, Monza e Cremona; Na Emilia: Módena servia ao partido imperial frente a guelfa Bolonha. (BAYONA, 2009, p. 117). E mais a frente “toda a Itália está dividida sem distinção de classe em dois partidos: um segue nos assuntos temporais a Santa Igreja, em virtude do principado que tem de Deus e do santo império que exerce sobre eles, e os que compõem este partido se chamam Guelfos, isto é, Guardiões da fé; e o outro segue ao Império e não é fiel a Santa Igreja nas coisas terrenas, e estes se chamam Gibelinos, que equivale a *Guida belli*, isto é, guias de batalhas, nome muito adequado a seus feitos, pois válidos de seu título imperial são orgulhos e promovem querelas e guerras. Os dois grupos são muito poderosos e cada um quer ter a supremacia; mas sendo isto impossível, um domina esta parte e o outro aquela, ambos com o mesmo regime de liberdade comunal e franquias populares. (VILLANI, apud, BAYONA, 2009, p. 119)

¹⁴ Sobre a família de Marsílio são escassos os dados que temos, apenas os já mencionados.

¹⁵ “É um enigma os motivos concretos que levaram a um cidadão de origem guelfa, bem situado social, acadêmica e eclesiasticamente, empenhar contra o bispo de Roma o ódio feroz que expressa e a convertê-lo em assunto central de sua obra”. (BAYONA, 2007, p. 35).

¹⁶ “A primeira evidencia de que militava no partido imperial é a carta, de 29 de abril de 1319, na que João XXII disse a Bernardo Jordani que Marsílio havia atuado como emissário de Cangrande e de Visconti frente a Carlos de La Marca, irmão do rei Frances e futuro Carlos IV, para oferecer-lhe a

São muitas as suposições sobre o que de fato teria levado Marsílio a tomar esta decisão. No *Defensor Pacis*, segunda parte, encontramos alguns indícios no capítulo XXIV, onde ele nos narra sua visita a sede Papal em Avinhão.

Naquele lugar, a justiça dos inocentes está relegada ao abandono ou é de tal modo protelada – dado que não podem obtê-la por dinheiro – que eles, fatigados e extenuados por seus inumeráveis padecimentos, são finalmente constrangidos a abandonar seus justos e miseráveis pleitos. De fato, na Cúria Romana as leis humanas são proclamadas em voz alta, enquanto os ensinamentos divinos ou não são anunciados ou raramente são proferidos. Ali, celebram-se acordos e fazem-se acertos com o propósito de invadir as províncias cristãs, de usurpá-las mediante a força armada e a violência de quem lícitamente possui a custódia. Naquele lugar não há nenhuma preocupação com o bem ou solicitude quanto a conquistar as almas, e, acrescentemos ainda, ali *não há nenhuma ordem, mas um horror perpétuo [Jó X, 22]*¹⁷.

Marsílio demonstra nesta passagem toda a sua aversão e indignação à forma com que se encontrava a sede da Igreja de Cristo, e a maneira como ela estava sendo conduzida. Segundo ele, Cristo praticamente não existia naquele local; o que predominava era a ganância dos que lá se encontravam. Interessavam-se pelo enriquecimento e pelos conchavos; desprezavam as palavras de Cristo; ignoravam os mais necessitados. Este retrato da sede papal e a decisão de apoiar o imperador Ludovico foram os motivos que serviram de impulso para que Marsílio tenha empenhado tão grande esforço contra aquele Papa.

direção da liga dos gibelinos do norte da Itália. Esta atuação política de Marsílio, a primeira registrada, supôs que ele renuncia a carreira eclesiástica e, a partir dela, sua vida deu um giro espetacular, ainda mais surpreendente se pensamos que o capitão da liga dos gibelinos era Cangrande, o vigário imperial de Verona que pretendia submeter Pádua e era visto como maior inimigo da cidade”. (BAYONA, 2007, p. 34).

¹⁷ “Ibi periclitatur innocentum iusticia vel in tantum differtur, si eam precio redimere, ut tandem exhausti et innumeris fatigati laboribus iustas et meserabiles ipsorum causas cogantur deserere. Ibi namque alte intonant leges humane, silent autem vel rarius resonant divine doctrine; ibi tractatus et scrutinia invadendi províncias christianorum et per armatam et violentam potenciam obtinendi et eripiendi ab hiis quorum custodie licite sunt commisse. Acquirendarum animarum nulla sollicitudo neque consilia. Er adde, quod ibi *nullus ordo, sed sempiternus error inhabitual*”. (DP II, XXIV, XVI).

Outro fato que pode ter levado Marsílio a escrever sua obra foi o conflito¹⁸ entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Felipe o Belo. Desta disputa, gerou-se uma vasta bibliografia¹⁹: entre bulas papais, escritos favoráveis ao Rei de França e panfletos anônimos. Marsílio, nesta época, encontrava-se na universidade de Paris, onde teve contato com todos esses escritos. “Marsílio é influenciado por esses textos que permaneciam palpitantes quando da disputa de Ludovico da Baviera com o Papa João XXII” (STREFLING, 2002, p. 110). Enfim, não sabemos ao certo até que ponto estes fatos influenciaram Marsílio de Pádua a abandonar a tradição de sua cidade natal e de sua família, voltando-se contra a Cúria Romana e tornando-se um dos inimigos mais combativos do papado daquele período.

Marsílio de Pádua escreveu quatro textos importantes: *Sobre a Jurisdição do Imperador em Questões Matrimoniais*; *Sobre a Translação do Império*; *Defensor Minor* (DM); mas, sem dúvida, a sua principal obra foi o *Defensor Pacis* (DP). Esta obra foi composta com o objetivo de colocar fim as pretensões dos clérigos de se arrogarem o direito de assumir o poder secular, tendo como propósito alcançar a paz, tão cara, a toda e qualquer sociedade, desde os primórdios da humanidade.

No *Defensor Pacis*, Marsílio se propõe a dividir o trabalho em três partes utilizando-se de métodos corretos elaborados pela razão e apoiados em proposições bem estabelecidas e evidentes por si mesmas. Procurou, na primeira parte, demonstrar sua tese através de métodos racionais seguros, a qualquer pessoa não corrompida pelos erros, por maus hábitos ou paixões nefastas. Após, isto, na segunda parte, tentará reafirmar tudo o que já tenha sido demonstrado, mas agora com o auxílio dos testemunhos da Verdade, hauridos na eternidade, e ainda com a

¹⁸ “A briga de Felipe IV com Bonifácio VIII foi decisiva na evolução das relações entre *sacerdotium* e *regnum* e renovou com profundidade o tratamento jurídico-político dos problemas, desde a determinação do caráter natural da sociedade, a elaboração de uma ideia de Estado com base nacional, ou a exigência de derivar toda forma de poder de uma só fonte de autoridade; pois as questões inerentes ao debate sobre a preeminência entre o poder espiritual e o temporal comportavam debater como ordem ou subordinação” (BAYONA, 2009, p. 88).

¹⁹ Dentre os escritos daquela época destacamos os seguintes: Bula *Clericis laicos*: proibia os clérigos de pagar qualquer tributo ao Rei de França e da Inglaterra; Bula *Ausculta fili*: onde o Papa se dirige ao Rei em termos paternais chamando-lhe a atenção. Recrimina os atos praticados pelo Rei da França contra os clérigos; Bula *Unam sanctam*: o Papa demonstra toda sua autoridade dada por Deus; aos reis cabe apenas um poder executivo. Todos: clérigos e leigos devem submissão ao Papa a fim de salvarem suas almas. Também surgiu o escrito anônimo *Disputatio inter Clericum et Militem*: diálogo entre um clérigo e um soldado do Rei da França. Este escrito nega ao Papa o poder de legislar no âmbito secular e defende o imperador.

autoridade dos santos intérpretes, e também ante a autoridade dos doutores da fé cristã. Isso tudo para que seu livro tenha validade por si mesmo e não precise de provas extrínsecas. Tendo desta forma uma base sólida para refutar qualquer objeção, denunciando os sofismas contrários, cujas elucubrações constituem um obstáculo para tanto. Na Terceira parte Marsílio fará suas conclusões, apontando, os ensinamentos que julga extremantes úteis para os cidadãos, príncipes e súditos, demonstrando-lhes a conveniência de segui-los, por meio das demonstrações anteriores. Cada uma destas partes será dividida em capítulos, tendo por objetivo tornar mais clara a leitura da obra. Marsílio acredita que assim conseguirá escrever um volume mais compacto.²⁰

1.2 Contexto Histórico

Quando compôs sua obra principal, Marsílio de Pádua encontrava-se em meio a mais um conflito político-filosofico-militar entre o poder secular e o eclesiástico; desta vez protagonizado pelo Papa João XXII e pelo imperador da Bavária Ludovico (Luiz IV). O então Papa João XXII²¹ foi uma das figuras mais

²⁰ “Propositum itaque mihi iam dictum negocium distinguam per três dictiones. In prima quarum demonstrabo intenta viis certis humano ingenio adinventis, constantibus ex propositionibus per se notis cuilibet menti non corrupte natura, consuetudine vel affectione perversa. In secunda vero, que demonstrasse credidero, confirmabo testimoniis veritatis in eternum fundatis, auctoritatibus quoque sanctorum illius interpretu necnon et aliorum approbatorum doctorum fidei Christiane: ut líber iste sit stans per se, nullius egens probationis extrinsece. Hinc eciam falsitates determinacionibus meis oppositas impugnabo, et impediencia suis involucionibus adversancium sophismata reserabo. In tertia siquidem conclusiones quasdam seu perutilia documenta civibus tam principantibus quam subiectis observanda, inferam ex predeterminatis habencia certitudinem evidentem. Unamquamque vero harum dictionum per capitula secabo, et capitulum quodlibet dividam in certas partes, plures aut pauciores, secundum capituli quantitatem; eritque dictarum divisionum utilitas una, facilitas inveniendi quesita, in que remittentur lectores huius de dictionibus et capitulis posterioribus ad priora. Ex qua sequetur voluminis abbreviatio, utilitas reliqua. Cum enim continget nos in posterioribus dictis assumere veritatem aliquam, vel propter ipsam aut propter alia demonstranda, cuius probacio aut certitudo im prioribus sufficienter tradita fuerit, absque probationis nugacione remitemus lectorem ad dictionem, capitulum et partem sue tradicionis, ut sic quesiti sui certitudinem possit faciliter reperire”. (DP I, I, 8).

²¹ “Jacques Duèse, Cardeal-bispo de Óstia, tinha 72 anos de idade, quando foi eleito. A partir de 1300 atuara como bispo de Fréjes; em 1310 tornara-se bispo de Avinhão e, em 1312, cardeal. Apesar da idade, foi um dos mais significativos Papas do exílio de Avinhão. Possuidor de sólidos conhecimentos de teologia e de direito canônico, era simples em seus hábitos pessoais. (...) Na Germânia, houve uma eleição dupla para o trono real: Luís da Alta Baviera (Luís IV) e o Duque Frederico, o Belo, da

controversas a assumir o trono de São Pedro²². Profundo conhecedor do direito canônico, exímio administrador, foi muito mais um chefe de Estado do que um Pastor das ovelhas de Cristo; governou com mão de ferro tendo como objetivo principal unificar a Igreja Cristã, e, não hesitou neste mister.

Disposto a combater as divisões internas, com apoio do ministro-geral dos franciscanos, Miguel de Cesena, desmantelou o movimento dos Espirituais, não hesitando em mandar para a fogueira quatro frades que insistiam em viver uma vida pobre, tal como o fizera Francisco de Assis. Pouco depois, revogou decisão de seus antecessores e contradizendo o que estes haviam escrito sobre a pobreza, voltou-se contra toda a Ordem Franciscana. (STREFLING, 2002, p. 74).

Segundo Bayona, “o Papa João XXII encarnou a última atualização da *plenitudo potestatis* com pretensão de ser poder universal efetivo e não mera expressão retórica.” (BAYONA, 2007, p. 48). Além disso, aumentou impostos; promoveu uma reforma na administração da Igreja; aumentou o controle sobre as dioceses e as nomeações dos bispos e padres; reformulou as leis do código canônico.

De outro lado, o Imperador Ludovico da Baviera considerou-se eleito como novo imperador ao trono alemão, após a morte de Henrique VII de Luxemburgo. A querela entre o Papa e o imperador formou-se quando da eleição de Luis. Após a morte de Henrique VII dois candidatos apresentam-se para a eleição: Luis e Frederico da Áustria. Luis recebeu a maioria dos votos²³ dos príncipes eleitores. Mas, segundo Frederico, os votos recebidos por Luis eram insuficientes para que ele fosse declarado vencedor. Disso resulta que ambos os candidatos se declaram vencedores e foram coroados Imperador em locais diferentes; “Ludovico, no lugar

Áustria. Conquanto Luís houvesse decisivamente derrotado o seu adversário, não quis o Papa reconhecê-lo como rei. Tal fato veio determinar acentuado desentendimento entre o Império e o Papado. Seu pontificado ficou fortemente marcado pelo nepotismo e, ainda pelo desejo de ganho na outorga de cargos eclesiásticos”. (FISCHER-WOLLPERT, apud, STREFLING, 2002, p. 73).

²² “João XXII, eleito em agosto de 1316 em um tumultuoso conclave forçado pelo Rei da França, depois de estar vacante a sede papal por dois anos”. (BAYONA, 2007, p. 33).

²³ Na introdução de sua belíssima tradução do *Defensor Pacis* para a língua portuguesa, o professor José Antônio Camargo Rodrigues de Souza, nos precisa o número de votos que coube a cada candidato: “O Duque da Baviera obteve cinco votos, Frederico da Áustria três sufrágios.” (SOUZA, 1997, p. 16)

costumeiro, Aquisgrana, pelo Arcebispo de Mongúncia, e Frederico em Bonn, pelo Arcebispo de Colônia.” (SOUZA, 1997, p.17). Para resolver esta pendência à primeira opção dos “novos imperadores” foi partir para a briga armada, que perdurou por dois anos, até 1316 quando da eleição do novo Papa.

Em 1316, o então Cardeal de Óstia, Jacques Duèse, é eleito Papa sob o nome de João XXII. Fato este que trouxe nova luz a pendente eleição alemã. Com vista a dar fim aquela guerra que estava dividindo a Germânia, Ludovico e Frederico recorrem ao novo Papa solicitando-lhe que escolhesse quem devia assumir o trono. João XXII, por sua vez, tinha intenções de aumentar o poder político e econômico da cúria; e vislumbrou naquela guerra a oportunidade para expandir seus domínios. Deste modo, declarou o trono alemão vago e decidiu proclamar-se administrador do império²⁴.

Ora, este fato, em vez de resolver o problema, pelo contrário, o aumentou consideravelmente. Na Germânia a guerra civil se intensificou e persistiu até que Ludovico venceu e aprisionou o seu adversário²⁵. Após esta vitória, o Bávaro pode aumentar seu apoio na Itália a seus aliados, pertencente ao partido Gibelino, adversários do Papa que pertencia ao partido Guelfo²⁶. Em pouco tempo, os Gibelinos dominaram o norte da Itália que passou a ficar sob influência do império alemão. O Papa e os líderes guelfos, percebendo o rumo que aquelas derrotas militares podiam tomar, viram a necessidade de recorrer a outros artifícios. O Papa viu-se obrigado a fazer uso da mais eficaz e temida arma que possuía em suas

²⁴ Cf. STREFLING, 2002, p. 74s.

²⁵ Cf. José Antonio de Souza, na sua introdução a também sua tradução do *Defensor Pacis*, este fato ocorreu em “28 de setembro de 1322.” (SOUZA, 1997, p. 18)

²⁶ Sobre esta disputa no na Itália encontramos; Strefling: “As duas palavras ‘gibelino’ e ‘guelfo’ entraram no vocabulário italiano no tempo de Frederico II(1220-50). Derivadas do alemão ‘Waiblingen’ e ‘Welf’, foram gradualmente adotadas por facções rivais florentinas que, na década de 1240, favoreciam o Imperador ou o Papa (Inocêncio IV). Em 1256, o uso desses termos tinha-se propagado à Itália setentrional, com os partidários Papais conhecidos como guelfos e seus adversários como gibelinos. (cf. LOYN, 1991, P. 165-166). (STREFLING, 2002, p. 75). E também: “Os italianos chamavam *Guelfi* os Welf (em alemão *Welfen*, pronunciado *Güelfem*) e *ghibelini* os Hohenstaufen, por serem os senhores do castelo de Waiblingen (Wibelingem). Nas expedições de Frederico Barba roxa os termos ‘guelfo’ e ‘gibelino’ passaram a denominar, respectivamente, os partidários do Papado e dos defensores da causa imperial e já era corrente seu uso em princípios do século XIII, (...). As cidades abraçavam a causa guelfa ou se união a causa imperial por motivos diversos. Com freqüência pediam ajuda ao inimigo do poder que as tinha submetidas, para alcançar, mas autonomia: foi assim que Milão se aliou ao Papa para libertar-se do controle imperial; ao contrario Forli, que estava sob influencia de Roma e pediu ajuda ao império.”(BAYONA, 2009, p. 116).

mãos: a excomunhão. Primeiramente, excomungou os líderes do partido gibelino; como não obteve o resultado esperado, resolveu excomungar o próprio imperador Ludovico, fato que ocorreu em 23 de março de 1324²⁷.

O imperador não se intimidou com a excomunhão lançada contra ele e em represália publicou um longo e fortíssimo manifesto, lançado em Sachsenhausen, em 22 de maio daquele mesmo ano, no qual faz inúmeras acusações contra João XXII.

Nós, Luís, pela Graça de Deus, rei dos Romanos sempre augusto, propomos contra João XXII que se intitula Papa, visto ser inimigo da paz, intensificar e suscitar discórdias e escândalos não só na Itália, o que é notória, mas também na Germânia... e porque é evidente claro que ele é o autor de discórdias e semeador da cizânia entre os fieis de Cristo... também é evidente que no mencionado processo que com mais propriedade deve ser considerado como um excesso, na verdade, a parte citada foi prejudicada, porque nunca estivemos presentes nem ausentes por contumácia nem tampouco nenhuma citação a nosso respeito foi feita, segundo estabelece a ordem jurídica... ele porem subverte igualmente os direitos divino e humano... confere arcebispados, bispados e abadias de maneira parcial a pessoas indignas e de qualquer idade não levando em conta o seu comportamento, desde que sejam rebeldes e inimigas do império... porque declara solenemente que a eleição para o trono imperial deve ser realizada em concórdia e que o Imperador deve ser eleito pela maior parte dos eleitores, por exemplo, deve ser eleito ao menos por quatro deles. E contudo, nós o fomos não só pela maior parte, ou melhor, por duas partes dos príncipes eleitores como é notório. No entanto, ele considerado temerário, amante da falsidade e inimigo da justiça e verdade, afirma que a nossa eleição foi realizada havendo discórdia²⁸.

Além destas críticas, acusa o Papa de herege, de negar os evangelhos e a forma de vida de Cristo. Desta forma, Luís na condição de Imperador dos Romanos, e representante civil da vontade expressa de todos os súditos, vai ao concílio Geral da Igreja solicitar que ela se reúna para julgar as heresias do então Papa, condená-lo como herege, e assim, depô-lo²⁹. Por sua vez, o Papa não se comoveu com as

²⁷ Cf. SOUZA, 1997, p. 18.

²⁸ Cf. SOUZA, *op.cit.*, 1997, p. 19.

²⁹ “E juramos perante os santos Evangelhos de Deus que acreditamos em tudo e em cada uma das afirmações que eles contêm, as quais são verdadeiras, e no tocante ao que dissemos poderemos provar contra ele [João XXII], pois segundo o testemunho dos Santos Padres é suficiente o bastante para que seja julgado como herege. Juramos também, enquanto tivermos forças, prosseguir em nossa luta contra ele, em um próximo Concilio Geral que vier a ser reunido em um local protegido e

condenações do Imperador e o excomunga novamente, desta vez publicamente, e ainda envia reforços militares para lutar contra o Imperador sob comando do cardeal Orsini. (STREFLING, 2002, p. 76; SOUZA, 1997, p. 20). Como seus aliados ficaram em minoria na Itália, atendendo uma solicitação dos mesmos, Ludovico marcha para aquele Estado com um forte exército, tendo por finalidade conquistá-lo e se fazer Imperador dos romanos. Entre seus conselheiros estavam Marsílio de Pádua e seu amigo João de Jandun. Em meio à guerra militar e intelectual, Luis IV chega a Roma em janeiro de 1328 e, com o apoio da população que estava descontente com o Papa e seus aliados, não perdeu tempo e fez valer as suas ideias:

Imediatamente tratou de obter sua confirmação como Rei dos Romanos, mediante um referendo popular, de acordo com as sugestões hauridas no *Defensor da Paz*. Dez dias mais tarde, foi solenemente coroado Imperador e entronizado por Sciarra Colona, agora investido na função de capitão do povo. Inspirado também nas ideias de Marsílio, no dia 12 de maio, o Imperador instalou uma comissão incumbida de escolher um novo Papa em substituição de João XXII, considerado por ele e seus partidários como herege, e por isso mesmo, à revelia, num processo sumário, foi acusado, julgado e deposto de sua função. O franciscano Pedro Corvara foi escolhido Papa, tomou o nome de Nicolau V³⁰.

As vitórias do Imperador Ludovico não foram suficientes para mantê-lo na cidade dos Papas; os guelfos conseguiram reorganizar e fortalecer suas forças manchando sobre Roma e expulsando Ludovico e sua corte. Este, por sua vez, teve de retirar-se às pressas para a Germânia; foram muitas as perdas nesta marcha forçada, a principal delas a de seu conselheiro e amigo, averroísta,³¹ João de Jandun³².

seguro, para a honra divina e a exaltação da fé cristã e da Santa Igreja de Deus e do Sacro Império, dos príncipes e dos fiéis vassalos e conservação e dilatação do mesmo se Deus permitir...” (SOUZA, *op.cit.* p. 20).

³⁰ (SOUZA, 1997, p. 21).

³¹ “A presença do aristotelismo e do averroísmo no pensamento político de Marsílio tem sido uma questão muito debatida. A importância de Aristóteles na obra de Marsílio dispensa maiores comentários. De fato, o pensador grego é a fonte principal em que se abebera o paduano. O que se questiona é o significado do pensamento de Averróis. [...] Marsílio pode ser incluído entre os que aceitaram teses do averroísmo, vindas ao seu conhecimento provavelmente pelo médico e astrólogo Pedro de Abano, nos tempos juvenis, e mais tarde sustentadas, em Paris, pelo seu colega João de Jandun. [...] Entre os aspectos do pensamento de Averróis que encontramos em Marsílio, podemos destacar os seguintes: a aplicação ao plano político da estrita delimitação entre o conhecimento

1.3 A teoria da *plenitudo potestatis* de Egídio Romano

O autor do *Defensor Pacis*, ao desenvolver sua teoria sobre a *Civitas*, entende que esta só é possível havendo paz ou tranquilidade civil. Marsílio menciona que muitas são as causas que impedem a tranqüilidade na sociedade civil, porém aponta para uma causa que, segundo ele, é a pior de todas: trata-se de uma causa singular, qual seja, a teoria da plenitude de poder. O paduano declara que seu propósito, ajudado por Deus, é desmascarar esta causa que impede o bom funcionamento das sociedades civis. Esta causa é contemporânea a Marsílio e, portanto, não foi mencionada por Aristóteles³³.

O médico paduano analisa diversos significados da *plenitudo potestatis*, porém o sentido que mais lhe interessa é aquele entendido como o poder que não é limitado por alguma lei, seja ela divina ou humana³⁴. Neste sentido, embora o paduano não cite o autor, não há dúvida que o sentido de *plenitudo potestatis* objeto de sua crítica é aquele desenvolvido por Egídio Romano, na obra *De Ecclesiastica Potestate*.

racional e demonstrativo e o conhecimento adquirido só através da fé; a transposição a nível político de teses especulativas averroístas, como, por exemplo, a unidade do intelecto agente; a tendência predominante de definir os aspectos da realidade política humana nos termos da ciência natural". (Cf. STREFLING, 2002, p. 102-108).

³² "Em Paris, onde foi Reitor da Universidade (entre dezembro de 1312 e março de 1313), Marsílio convivia com o averroísta João de Jandun, esteve com este também em Roma e, como amigos, refugiaram-se juntos na Corte de Ludovico da Baviera, uma vez que ambos foram excomungados pelo Papa João XXII. A maioria dos autores modernos acha que Jandun não auxiliou Marsílio na redação do *Defensor Pacis*, pois a comparação do texto de Marsílio com os escritos de Jandun permite que se estabeleçam grandes diferenças. Contudo, não se deve ignorar que o Papa João XXII, jurista de valor e muito bem informado dos fatos, condenou os dois pensadores como autores de livro". (STREFLING, 2002, p. 112).

³³ "Est ergo propositum meum, auxiliante Deo, sungularem hanc litis causam solummodo pandere. Nam earum que per Aristotelem assignate fuerunt, numerum atque naturam iterare foret abndans; huius vero quam Nec Aristoteles conspicerere potuit, Nec post ipsum qui potuerit, determinacionem alter assumpsit, sic volumus revelare velame, ut a regnis seu civilitatibus omnibus deinceps facile possit excludi, exclusa vero possint securius studiosi principantes er subditi tranquile vivere, quod est desiderabile propositum in huius operis inicio, necessarium debentibus civili felicitate rui, que in hoc século possibilium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum." (DP I, I, 7).

³⁴ "Que nulla sit determinata lege" (DP II, XXIII,3).

As questões propostas por Egídio Romano e Marsílio de Pádua, a primeira vista, podem parecer as velhas questões medievais sobre a relação do poder secular e eclesiástico, mas na verdade não é bem isto.

A questão posta não é a da relação entre o papa e o imperador dentro de uma única cristandade; trata-se agora de definir qual a relação entre o poder eclesiástico e o civil na constituição de novos Estados soberanos; é necessário redefinir competências entre a autoridade religiosa supranacional e as autoridades civis nacionais que neste momento se afirmam³⁵.

Este é o momento em que os feudos cedem lugar aos novos Estados. A autoridade secular está novamente se afirmando como primeira autoridade do Estado, mas não mais como um grande império, como antes. O império Romano está dividido em Estados-nação independentes entre si. Como consequência disto, acaba entrando em choque com a autoridade eclesiástica que possuía sua organização nos moldes do império Romano. Assim, as obras de pensadores como Egídio e Marsílio apresentam-se como fundamentais, pois tentam redesenhar os limites de atuação das duas principais fontes de poder do mundo cristão.

Egídio Romano ou *Doctor Fundatissimus* (1243-1316), nascido em Roma³⁶, membro da Ordem de Santo Agostinho, aluno e discípulo de Tomás de Aquino, defendeu seu mestre quando da condenação das 219 teses por Estevão Tempier. Egídio ataca publicamente o bispo; quando é intimado para se retratar, recusa-se e, como consequência é expulso da universidade. Egídio pertencia à ordem dos Agostinianos desde muito jovem. Neste grupo passa a ocupar vários cargos após a querela com Tempier, chegando à superior geral da ordem em 1292.

³⁵ Cf. DE BONI. In: Introdução ao *Sobre o Poder Eclesiástico*. 1989, p. 13.

³⁶“Calificado, acertadamente, de poco original dado que la mayoría de los pasajes o textos citados ya habían sido utilizados con anterioridad, en especial por los grandes Papas del siglo XIII, o de reaccionario por ignorar la recuperación de Aristóteles y la revalorización de la política hecha por Tomás de Aquino adhiriéndose a un agustinismo inveterado y caduco³, el texto de Egidio constituye, sin embargo, la más vigorosa y coherente exposición del pensamiento teocrático medieval cristiano” (ARNAZ, Pedro Roche. Dos poderes, una autoridad: egidio romano o la culminación del pensamiento teocrático medieval Cristiano. In. *El Pensamiento Político en la Edad Media*. Madrid, 2008, p. 114).

Quando Felipe da França entra em conflito com a Inglaterra e eleva os impostos sobre os bens eclesiásticos, Egídio encontra-se em uma situação complexa, uma vez que era amigo do rei e do Papa. Porém não teve dúvidas em tomar a defesa de Bonifácio VIII³⁷ escrevendo seu *De ecclesiastica potestate* que veio a servir de aparato conceitual ao líder de Igreja, quando este lança a Bula *Unam sanctam*.

Três são as afirmações básicas que constitui a estrutural argumentativa de Egídio com a finalidade de alcançar seu objetivo: a existência de duas espadas, dois poderes o temporal e o espiritual; a subordinação, a redução do poder temporal ao espiritual do qual deriva; e, por último, a respeito do poder que existe na Igreja o Papa têm a Plenitude de Poder, a subordinação do poder temporal à Igreja, é definitivamente, ao Sumo Pontífice³⁸.

Podemos atribuir a Egídio a primeira elaboração e defesa de uma teoria sobre a autoridade papal; esta vai além de uma simples fundamentação de

³⁷ “O pontificado de Bonifácio VIII está envolto em circunstâncias intrincadas desde o seu início. De fato, após a morte de Nicolau IV (1292), o colégio dos cardeais, após um longo conclave, ele 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 sentia-se preparado para as novas funções e, reconhecendo suas limitações, após cinco meses de pontificado, apresentou sua renúncia. [...] Um novo conclave resultou da eleição do cardeal Benedito Caetani, que assume o pontificado com o nome de Bonifácio VIII. O novo papa procurou constuir a paz entre os reinos beligerantes. Ora, entre as guerras existentes, havia a que travavam o rei francês Filipe IV (1285-1314) e o inglês Eduardo I (1272-1307). As motivações do conflito envolviam questões político-econômicas e feudais. [...] Em face do conflito os monarcas passaram a cobrar tributos dos clérigos. O clero francês reclamou a Bonifácio VIII e este fez promulgar, em 1296, a *Clericis Laicos*, proibindo que o clero fornecesse auxílio financeiro aos poderes seculares, [...] proibindo, igualmente, que os príncipes cobrassem taxas ao clero e às suas propriedades. A pena para os desobedientes, clérigos ou príncipes, seria a excomunhão. [...] O rei Filipe IV reagiu contra a *Clericis Laicos*, proibindo a saída da França de dinheiro e metais preciosos. [...] O conflito tomou corpo, sendo animado por uma série de escritos, que, de ambos os lados, se defrontavam, na defesa de seus pontos de vista. [...] A *Disputatio Inter Clericum et Militem* (1296 ou 1297) que, sob a forma de um diálogo, travado entre um clérigo e um soldado real, defende a ideia de que o papa só deve legislar no campo espiritual. [...] A *Infallibilis Amoris Dulcedine*, (1296) em que o papa adverte ao rei, aconselhando-o a não dar atenção aos seus juristas. [...] O pontífice promulga a bula *Salvator Mundi* (1301), proibindo qualquer contribuição, por parte do clero, à coroa francesa. Imediatamente promulga outra bula, a *Ausculta Fili Charissime* (1301), documento em que Bonifácio VIII, fazendo uso de linguagem paternal, dirige-se a Filipe, a fim de mostrar que o pontífice poder supremo, intuído por Deus e, por conseguinte, um poder superior a reis e povos. Tanto Bonifácio VIII quanto Filipe, o Belo, contavam com a colaboração de notáveis intelectuais. No caso do papa, ele pôde dispor do apoio de Egídio Romano, o grande inspirador do documento mais importante da querela, a bula *Unam Sanctam* (1302), que sustenta a supremacia da Igreja em relação ao poder secular.” (VASCONCELLOS, Manoel. Egídio Romano e o De Ecclesiastica Potestate, In. *De Cogitationi Política Mediaeva*. Pelotas, 2012, p. 51-72).

³⁸ Cf. ARNAS. 2008, p. 114.

autoridade: deve ser qualificada enquanto uma teoria do absolutismo do poder papal. Segundo ele, o poder exercido pelo pontífice é tão amplo e soberano que resume-se e culmina somente em uma pessoa, o Papa. Este possui tanto a perfeição de pessoa quanto a de estado³⁹; Egídio afirma que o Papa é o único que pode julgar a todos, mas ninguém pode julgá-lo, a não ser Deus.

Com evidência, e por razões provindas dos sentidos, demonstramos cabalmente que o homem espiritual julga tudo e ele mesmo, enquanto tal, não é julgado por ninguém (1Cor 2,15). Aquele pois que é espiritual conforme a perfeição pessoal, enquanto pessoal e conforme a medida da consciência, não é julgado pelos outros, e poderá julgar as outras coisas. Enquanto que aquele que segundo o estado é espiritual e segundo a jurisdição e a plenitude de poder é perfeito no mais alto grau, esse será o homem espiritual que tudo julgará, e não poderá ser julgado por ninguém⁴⁰.

Para Egídio, o poder papal não encontra limites. Segundo ele, o poder temporal é submisso ao espiritual; deste modo, o pontífice tem todo o direito de interferir nos reinos, não somente em assuntos relacionados à Igreja, mas também naqueles que dizem respeito à administração civil. Egídio faz esta argumentação, com base na tese de que a autoridade espiritual deve instituir a temporal. Mas, também, por defender um ordenamento dos poderes, ou seja, do menos perfeito ao mais perfeito. Trata-se de uma justaposição onde o mais perfeito está acima do imperfeito; nessa ordem, o Papa ocupa uma posição mais digna e perfeita do que o governante secular.

³⁹ A este respeito Manoel Vasconcellos dirá: "Egídio Romano atenta para a conveniência de que aquele que ocupa um tão elevado estado seja também, no que concerne à perfeição pessoal, dotado de santidade. Isto, conforme o autor, é razoável e provável, pois toda a Igreja reza por ele. Sendo assim, a Sé Apostólica ou recebe um santo ou faz de seu ocupante um santo. Por tal razão Egídio conclui que o papa é, pois, todo espiritual pelo estado e pela eminência de seu poder, ele julga tudo, domina tudo, não podendo ser igualado, dominado ou julgado por ninguém". (VASCONCELLOS, Manoel. Egídio Romano e o De Ecclesiastica Potestates, In. *De Cogitationi Política Mediaeva*. Pelotas, 2012 p. 51-72).

⁴⁰ "Sensibiliter itaque et per rationes exortas a sensibus liquido ostendemus, quod spiritualis homo iudicat omnia et ipse secundum quod huiusmodi a nemine iudicatur. Qui ergo est spiritualis secundum perfectionem personalem, ille secundum quod huiusmodi er secundum mensuram consciencie, non iudicatus ab aliis, poterit alia iudicare." (*De Ecclesiastica Potestate* I, 1).

Pois se só nas coisas espirituais os reis e os príncipes estivessem sujeitos à Igreja, não haveria gládio sob gládio; não haveria coisas temporais sob coisas espirituais, não haveria ordem nos poderes, não se reduziriam as coisas ínfimas às superiores passando pela intermediárias. Se, pois, estas coisas forem estabelecidas, é preciso que o gládio temporal esteja sob o espiritual, é preciso que existam reinos sob o vigário de Cristo, e de direito, embora alguns de fato ajam de modo contrário; é preciso que o vigário de Cristo tenha domínio sobre as coisas temporais ⁴¹.

Nessa mesma linha de pensamento, Egídio apresenta quatro razões que, segundo ele, comprovam ser a autoridade sacerdotal superior a temporal tanto em dignidade quanto em nobreza. A primeira é que cabe aos príncipes pagarem dízimos à Igreja; a segunda é que cabe a autoridade sacerdotal sagrar e abençoar a temporal; a terceira é que Deus instituiu o sacerdócio e este, por sua vez, instituiu o governo secular; em quarto lugar, na ordenação do universo as coisas corpóreas estão sob o governo do espiritual.

Com esta última afirmação Egídio reforça a tese da perfeição do poder espiritual. Mais do que isso, ele comprova que os poderes superiores é que instituem os inferiores. Assim, o poder secular e o poder sacerdotal não vêm diretamente de Deus, como pensam alguns. Mas, Deus instituiu o sacerdócio e depois, este, por ordem Dele, instituiu o governo secular⁴².

Pertence ao Papa, enquanto chefe supremo da Igreja cristã e vigário de Cristo, explicitar os ensinamentos cristãos e auxiliar os fiéis na busca do caminho para Deus. Essa missão não compete aos governantes. É, de direito do Papa, exercer poder sobre todas as pessoas. Justifica-se isto pelo fato da Igreja ter o gládio espiritual para uso e o temporal a sua disposição⁴³. Em sentido contrário, aos

⁴¹ "Nam si solum spiritualiter reges et príncipes subessent ecclesie, non esset gladius sub gládio, non essent temporalia sub spiritualibus, non esse tordo in potestatibus, non reducerentur infima in suprema per media. Si igitur hec ordinata testatibus, non reducerentur infima in suprema per media. Si igitur hec ordinata sunt, oportet gladium temporalem sub spirituali, oportet sub vicario Christi regna existere; et de iure, licet aliqui de facto contrarie agant, oportet Christi vicarium super ipsis temporalibus habere dominium." (*De Ecclesiastica Potestates* I, 5).

⁴² "Errant itaque dicentes, quod eque immediate a Deo sint sacerdocium et imperium vel sacerdocium et potestas regia, cum iubente Deo primus rex in populo fideli fuit per sacerdocium institutus. Regebatur quidem primo populus Iudaicus, quid erat populus tunc Fidelis, cui nunc succedit populus christianus, primo per iudices qui per sacerdotem instituebantur." (*De Ecclesiastica Potestates* II, 5).

⁴³ "Egídio, a fin de armonizar estos extremos, introduce la conocida distinción entre *ad usum* y *ad nutum*, esto es, "para el uso", por un lado, y "a voluntad de", "por orden de", "al servicio de", por otro.

governantes seculares cabe um poder limitado dependente do poder superior. Os governantes seculares exercem um poder por delegação, limitado e, por consequência, imperfeito e passível de erro. Quando o governante secular cometer alguma falha, caberá à autoridade superior corrigi-lo e puni-lo.

Outra questão fundamental abordada por Egídio é se a Igreja e os clérigos devem possuir coisas materiais. Egídio defende que os clérigos, bem como a Igreja, tenham coisas materiais como campos, vinhas e outros. Contudo, é conveniente que os clérigos não tenham preocupação em possuir tais bens. Devem entregar os cuidados destes a outros, com o objetivo de que possam se entregar de forma plena aos ensinamentos de Deus.

Seguindo a linha de pensamento, entende-se que o mais perfeito domina o menos perfeito. Deste modo, aquele tem este a sua disposição e tudo que lhe pertencer. Os clérigos não devem se preocupar em ter posses, uma vez que exercem domínio sobre todos os cristãos. Assim, o que pertencer a um cristão deve ser colocado a disposição de um clérigo, a fim de que este desempenhe bem suas funções.

Mas a grande questão deste período histórico e filosófico é a passagem dos grandes impérios ao novo Estado-nação. Ideia esta que ganha força e acaba prevalecendo. Inciam-se, assim, novos tempos. Os Estados pretendem ser independentes entre si. Politicamente alcançam seu intento. Porém, há um laço que une a todos, este é, apesar de controvérsias e disputas, a Igreja de Cristo.

La Iglesia posee ambas espadas, no sólo la espiritual sino también la material, aunque ésta no para su uso, sino a su servicio” (ARNAZ. 2008, p. 125).

2 A TEORIA DO ESTADO LAICO

Marsílio de Pádua ao escrever o *Defensor Pacis* não estava apenas propondo mais uma teoria filosófica sobre o Estado. Pretendia apontar, discutir, bem como dar uma solução a um problema, que em seu modo de ver, era a causa das constantes guerras entre papas⁴⁴ e imperadores. Tais guerras originavam-se na pretensão de alguns clérigos em tomar parte na administração civil dos reinos; baseavam-se, os defensores desta pretensão, na teoria da *plenitudo potestatis* que coloca os clérigos no ápice da ordem universal, social e política.

O objetivo do escrito de Marsílio é destruir esta nefasta teoria papal e construir uma teoria valorizando a comunidade política perfeita. Seguindo as leituras da *Política* de Aristóteles, a qual Marsílio demonstra ser profundo conhecedor, denominará comunidade política como sendo a mais perfeita criação do engenho humano. Nesta comunidade os homens agrupam-se por necessidade tendo por fim alcançar a plenitude da vida feliz. A comunidade política é perfeita quando está dividida em partes ou grupos sociais definidos onde cada parte cumpre sua função; e apresenta regras de convivência que são seguidas por todos.

Como médico, Marsílio compara o Estado a um ser vivo composto de partes distintas, cada qual exercendo sua função em prol do todo. Igualmente, a *Civitas* deve estar organizada em partes determinadas funcionando em vista do bem geral do todo. Uma cidade saudável é aquela onde cada uma de suas partes cumpre com a função que lhe pertence, proporcionando a vida feliz e a tranquilidade requerida por seus habitantes⁴⁵. Era toda esta organicidade que Marsílio via ruir em função das guerras entre papado e império.

⁴⁴“A obra (Defensor Pacis) oferece um grande dossiê para combater o papado, porque Marsílio está convencido de as maquinações do Papa, que as províncias italianas sofrem de mais imediata e grave, formam parte de uma estratégia para submeter todos os governos seculares”. (BAYONA, 2009, p. 197).

⁴⁵ “Nam sicuti animal bene dispositum secundum naturam componitur ex quibusdam proporcionatis partibus invicem ordinatis suaque opera (sibi) mutuo communicantibus er totum, sic civitas ex quibusdam talibus constituitur, cum bene disposita er instituta fueri secundum rationem. Qualis est igitur comparacio animalis et suarum parcium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum parcium ad tranquillitatem. (DP I, II, 3).

Os frutos da paz e da tranquilidade⁴⁶ social são o que de melhor a sociedade civil bem ordenada pode colher. Ao contrário, os danos provenientes de guerras e disputas é o que existe de mais nefasto em uma *Civitas*. Marsílio é um incansável defensor da paz social; para ele, quando uma sociedade não possui esta deve empreender todos os esforços em vista de alcançá-la; quando alcançada, deve empenhar-se ainda mais no sentido de preservá-la. Estes são alguns dos principais motivos apresentados pelo nosso autor justificando a necessidade que os cidadãos têm de se irmanem na busca do melhor para a sociedade. Isto ocorre através do auxílio recíproco; não somente pelos laços que unem as famílias consanguíneas, primeira forma de sociedade, mas também por aqueles laços⁴⁷ que unem todas as partes da sociedade, desde os primórdios; e, também por causa do vínculo ou direito natural existente em uma sociedade civil⁴⁸.

2.1 A destruição do Poder Pontifício

Para Marsílio, o conceito de Igreja no sentido mais apropriado é aquele segundo o qual um conjunto de homens fiéis e crentes em Cristo se reúne para invocar Seu nome; bastando para que esta reunião atinja seu objetivo que seja realizada na mais simples de todas as comunidades: a doméstica. (DP, II, II, 3). No seu início a Igreja de Cristo manteve-se e sobreviveu as perseguições, graças a Fé e o Amor fraterno que unia seus fiéis. Neste período, não havia uma organização

⁴⁶ “Tra i diversi fattori che turbano la convivenza pacifica e proficua dei cittadini tanto in Itália quanto nelle altre d’Europa, è convinzione ferma di Marsílio che debba darsi la preminenza nefasta ad una causa profonda, di carattere speciale, contagiosa per natura, capace de d’infettare tutti i principati del mondo, come ormai purtroppo ne ha maculati alcuni, egli scrive all’inizio dell’opera. Senza esagerazione può stimarsi la radice prima dei travagli che sconvolgono i diversi regimi politici, non meno che l’esistenza di singoli cittadini; se non si corre súbito ai ripari, una tale peste creerà danni irreparabili, producendo per tutti condizioni di vita insopportabili”. (DAMIATA, 1983, 23).

⁴⁷ Referimos-nos aqui a cooperação mutua entre as pessoas, a necessidade da união para sobreviver tanto como pessoa singular como sociedade, da capacidade de preservação da espécie.

⁴⁸ “Sunt igitur, ut diximus, pacis seu tranquillitatis fructus optimi, opposite vero litis importabilia nocumenta: propter quod pacem optare, non habentes querere, quesitam servare, litemque oppositam omni conamine repellere debemus. Ad ea quoque singuli fratres, eoque magis collegia et communitates se invicem iuvare tenentur, tam superne caritatis affectu, quam vinculo sive iure societatis humane.” (DP, I, I, 4).

administrativa mais elaborada. Cada sacerdote – presbítero ou bispo – cuidava de seu rebanho mantendo viva a fé em Cristo.

Quando a religião cristã foi oficializada como religião do estado em 380⁴⁹, aconteceu, pela primeira vez na história, a organização como instituição jurídica e administrativa, tornando-se uma instituição tão organizada quanto o Império Romano. Quando este ruiu, a única instituição organizada que permaneceu foi a Igreja Cristã. Esta, por sua vez, manteve-se uma graças à língua latina e a organização de suas dioceses. Tornando-se, deste modo, o único ponto de referência seguro, para o povo que via seu império destruído. A Igreja passou a ser herdeira do poder e da unidade política da instituição que vigorava até então⁵⁰.

A teoria da *Plenitudo Potestatis*, defendida na época de Marsílio, afirmava a superioridade do poder papal tanto no âmbito do poder religioso como no poder secular. Segundo os defensores desta teoria, o Papa, na condição de sucessor de Pedro, herda o poder das Chaves⁵¹ conferido por Cristo ao apóstolo. Nesta condição “os sacerdotes possuem um determinado poder de atar e desatar, excomungando os pecadores e excluindo-os da participação dos bens, tanto espirituais quanto civis ou temporais, bem como da comunidade dos outros fieis”. (DM I, 1). As formulações teóricas relacionadas à superioridade do poder papal são provenientes da tradição patrística. Ganham grande força nos séculos XIII e XIV em virtude dos conflitos entre papado e império.

Um dos grandes defensores da superioridade do Papa foi Bernardo de Claraval. Bernardo não economizou argumentos para demonstrar a superioridade do bispo de Roma tanto entre seus pares como em relação aos príncipes seculares.

⁴⁹ Após três séculos de perseguição, onde muitos cristãos, inclusive papas e bispos foram martirizados, a Igreja teve liberdade religiosa com o Edito de Milão (313), decretado pelo Imperador Constantino. No entanto foi com o Edito de Tessalônica (380), o Imperador Teodósio torna o Cristianismo como religião oficial do Estado.

⁵⁰ Cf. BAYONA, 2009, p. 39-43.

⁵¹ “E eu te darei as chaves do reino dos céus; e tudo o que ligares na terra será ligado nos céus, e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus”. MT XVI, 19.

Segundo ele, alguns são chamados a vida pastoral, mas somente o Papa é chamado ao Sumo⁵² poder.

Quem és tu? Tu és o grande Sacerdote, o Sumo Pontífice. Tu és o primeiro dentre os bispos, o herdeiro dos Apóstolos. Tu te comparas a Abel no primado, Noé no governo da arca, a Abraão no patriarcado, a Melquisedeque no sacerdócio, a Aarão na dignidade, a Moisés na autoridade, a Samuel por tua função de juiz, a Pedro no poder, a Cristo na unção. [...] Perguntais como o posso comprovar? Mediante as palavras do Senhor: 'Pedro, se tu me amas, apascenta as minhas ovelhas'. [...] tu foste chamado à plenitude de poder⁵³.

Para que Marsílio pudesse desenvolver sua teoria sobre o Estado, onde o povo é a fonte natural do poder, seria preciso antes atacar e dar uma solução aquela outra teoria que ele considerava nociva para a sociedade. E que, indubitavelmente, tem um aspecto sofista, simulando proporcionar o útil e o vantajoso aos seres humanos, mas que, na verdade, é uma teoria que trará muitos danos a toda sociedade civil se não vier a ser denunciada e reprimida⁵⁴. É desta forma que Marsílio acusa a teoria papal da *plenitudo potestatis*, e empreende todas as suas forças para desmascará-la. Para Marsílio, a propagação desta teoria é a enfermidade mais terrível que a sociedade organizada sofre; e deixa como consequência as disputas que assolam a sociedade italiana; além disso, interfere no bom andamento de todas as sociedades civis.

Segundo Marsílio, nem mesmo Aristóteles, que demonstrou todas as outras causas que levam a destruição dos reinos, teve oportunidade de analisá-la; nem ninguém após ele, pois, trata-se de uma moléstia contemporânea que tem ganhado

⁵² "Aucum Apôtre n'a de prééminence sur les autres en matière de dignité essentielle. En effet le Christ s'est toujours adressé à eux dans leur ensemble; il n'a en particulier jamais privilégié Pierre par ses paroles, contrairement à ce que prétendent ses modernes successeurs; si Pierre a eu une certaine prééminence, elle n'a été due qu'à son ancienneté, ou à l'élection dont il a été l'objet de la part des autres Apôtres, qui le désignèrent comme le premier d'entre eux, bien que CE ne soit point là un fait qui puisse être confirmé par l'Écriture". (QUILLET, 1970, p. 228).

⁵³ Cf. *De Consideratione*, II. 8, 15-6, PL, 182:751 a-b.

⁵⁴ "Est enim hec et fuit opinio perversa quedam in posteris explicanda nobis, occasionaliter autem sumpta in posteris mirabilis post Aristotelis tempora dudum a suprema causa producta, preter inferioris nature possibilitatem et causarum solitam actionem in rebus. Hec nempe sophistica, honesti atque conferentis faciem gerens, hominum generi perniciose prorsus existit, omnique civilitati a patrie, si non prohibeatur, nocuentum tandem importabile paritura". (DP I, I, 3).

força recentemente. O intuito de Marsílio, auxiliado por Deus, é desmascarar esta falsa teoria, a fim de que ela seja extirpada de todos os reinos ou comunidades civis, para que os príncipes, zelosos, e seus súditos possam viver com maior segurança e tranquilidade.⁵⁵ O médico paduano acredita ter identificado este problema e ser capaz de demonstrar a forma de eliminá-lo da sociedade civil⁵⁶.

A doutrina da *plenitudo potestatis*⁵⁷ teve entre seus maiores defensores, nos tempos de Marsílio, os Papas Bonifácio VIII⁵⁸ e João XXII. Além destes o teórico papista Egidio Romano foi o seu maior expoente. Conforme tratamos acima, para Egidio, o poder do Papa é superior ao do Rei, porque vem diretamente de Deus. Também porque Deus não instituiu diretamente um reino secular, mas fez isto através de um sacerdote. A principal obra deste autor é o *De ecclesiastica potestate*⁵⁹ (1302). Nesta obra, Egidio demonstrará a superioridade do poder espiritual pertencente ao Papa sobre o poder temporal do Imperador.

Quando o Papa Bonifácio VIII lança sua bula *Unam Sanctam*, teria seguido literalmente o texto de Egidio, tendo-o como fundamento teórico. Neste documento Bonifácio ressalta a unidade da Igreja, a importância do Papa como sucessor de Pedro e como chefe administrativo da Igreja; procura demonstrar toda a importância

⁵⁵ “Est ergo propositum meum, auxiliante Deo, singularem hanc litis causam solummodo pandere. Nam earum naturam iterate foret abundans; huius vero quam nec Aristoteles conspiciere potuit, nec post ipsum qui potuerit, determinationem alter assumpsit, sic volumus revelare velamen, ut a regnis seu civilitatibus omnibus deinceps facile possit excludi, exclusa vero possint securius studiosi principantes et subditi tranquille vivere, quod est desiderabile propositum in huius operis inicio, necessarium debentibus civili felicitate frui, que in hoc seculo possibilitium homini desideratorum optimum videtur et ultimum actuum humanorum”. (DP I, I, 7)

⁵⁶ Cf. BAYONA, 2009. p. 203.

⁵⁷ “Secondo Marsílio una causa gravissima, singolare e nuova di conflitto civile (nuova naturalmente rispetto ai tempi e all’analisi di Aristotele) è quella rappresentata dalla pretesa dei successori di Pietro, ossia dei pontefici, di essere superiori a tutti i governanti e a tutte le comunità civili, pretesa fondata su una erronea e pretestuosa lettura del Vangelo. Marsílio risponde che ‘l’ufficio di governante coattivo nei confronti di qualsiasi individuo o gruppo non spetta né al pontefice né ad alcun vescono’”. (BROCCHIERI, In: Introduzione di *IL DIFENSORE DELLA PACE*, 2009, p. XIII)

⁵⁸ “A doutrina papal da exceção, exposta por Bonifacio VIII na bula *Clericis Laicos*, significava, na pratica, que no podia haver nenhuma monarquia na Europa salvo pela tolerância do Papa. E, vai além das teses defendidas na briga sobre as investiduras, pois sustentava que a independência da Igreja em assuntos espirituais, exigia também que as propriedades dos eclesiásticos estivessem isenta de toda classe de obrigações civis”. (BAYONA, 2007, p. 48).

⁵⁹ “Obra de conteúdo teológico, não oferece uma base de discussão jurídica – mostra inclusive certo desprezo pelos juristas –, é uma doutrina cuja verdade intemporal nasce da eterna lei divina e serve para qualquer relação entre poderes. Constitui a expressão mas pura e desmedida do pensamento hierocrático”. (BAYONA, 2007, p. 49).

da sua função de pontífice, bem como a importância do sacerdócio para a salvação da humanidade. Bonifácio VIII declara:

Somos obrigados pela fé a acreditar, e acreditamos firmemente e confessadamente com sinceridade, que a Santa Igreja Católica e Apostólica é única, e que fora desta Igreja não existe salvação. [...] Esta Igreja, que é una e única, possui um só corpo e uma só cabeça, não duas, como se fosse um monstro, a saber, Cristo e o vigário de Cristo, Pedro e o seu sucessor, pois o Mestre disse ao próprio Pedro: 'Apascenta as minhas ovelhas'. Disse as minhas ovelhas em geral, e não estas ou aquelas em particular. Por esse motivo, subentende-se que o encarregou de cuidar de todas. [...] Logo, se o poder secular erra, será julgado pelo poder espiritual; se o poder espiritual inferior se desvia, será julgado pelo superior, mas se este errar, apenas poderá ser julgado por Deus e não pelos homens, pois o Apóstolo afirma: 'O homem espiritual julga tudo, mas não é julgado por ninguém'⁶⁰.

É contra este aparato conceitual que Marsílio empenhará todas as suas forças, com fito de desmascará-lo e trazer a luz sobre tal questão. Para este empreendimento, o pensador de Pádua analisa as diferentes concepções do termo *plenitudo potestatis*. Marsílio não trata desta questão de forma separada em sua obra, mas ao contrário, desenvolve sua crítica a ela em todo seu escopo teórico; uma vez que doutrina da *plenitudo potestatis* foi a principal motivação que levou o pensador a compor sua obra.

Primeiramente este termo significa ter a liberdade de praticar qualquer tipo de ato e também de poder mandar a outrem que o faça⁶¹; o segundo significado é a capacidade de praticar qualquer tipo de ação voluntária, seja a uma pessoa ou a um objeto⁶²; o terceiro significado diz respeito à capacidade de agir coercitivamente contra todos os seres humanos, sejam laicos ou clérigos; povos ou nações, ou ainda

⁶⁰ *Bula Unam sanctam* apud SOUZA, op. Cit, p. 202.

⁶¹ "Est igitur et intelligi vere potest uno modo potestatis plenitudo secundum significacionem sive virtutem sermonis ea, que cuiulibet actus possibilis et rem quamlibet voluntarie facitiva est, non habens yperbolem. Que soli hominum Christo convenire videtur; unde Matthei ultimo: *Data est mihi omnis potestas in celo et in terra*" (DP II, XXIII, 3).

⁶² "Secundo vero modo intelligi potest plenitudo potestatis ad propositum magis ea, secundum quam liceat homini exercere quemlibet suum actum voluntarium imperatum in quemlibet hominem et REM quanlibet exteriorem existentem in hominum potestate siveordinabilem ad usum eorum; vele a rursum, secundum quam quidem liceat in omnem actum iam dictum, quanvis non super quemlibet hominem aut rem omnem humane potestati subiectam; vel amplius ea, secundum quam liceat non omnem actum exercere, sed determinatum specie sive modo, secundum tamen omnem volentis impetum, super quamlibet hominem et rem omnem humane subditam potestati". (DP II, XXIII, 3).

sobre apenas uma parcela destes⁶³; o quarto significado é o poder de praticar a coercividade, mas apenas contra os clérigos⁶⁴; na quinta concepção encontramos a plenitude de poder do sacerdote enquanto possuidor do poder de absolver ou condenar os pecados⁶⁵; o sexto significado é a capacidade que alguém tem de poder abençoar as pessoas e também de ministrar os sacramentos ou ainda de proibir que isto seja feito⁶⁶. O nosso autor ainda apresenta um sétimo sentido, ou seja, a capacidade de interpretar as Sagradas Escrituras com vista à salvação das almas. Trata-se do poder de distinguir as verdadeiras acepções das falsas⁶⁷; e, por fim, o oitavo significado tem relação a tudo o que diz respeito ao pastoreio das almas de todos os povos⁶⁸. Neste último significado, Marsílio ressalta que a plenitude do poder é “tudo aquilo que não está determinado por nenhuma lei⁶⁹”, pois o poder que não tivesse essa amplitude seria limitado por leis humanas e divinas.

O objetivo do paduano é pôr fim as pretensões dos clérigos de assumir qualquer tipo de poder temporal⁷⁰. Nenhum dos modos da *plenitudo potestatis* se aplica a plenitude pretendida pelos clérigos. Pois, não há em nenhum lugar na Lei

⁶³ “Tercio vero modo intelligi potest plenitudo potestatis ea, que supreme iurisdictionis coative super omnes mundi principatus, populus, communitates, collegia et singulares personas; aut rursum in aliqua horum, secundum tamen omnem impetum voluntatis”. (DP II, XXIII, 3)

⁶² “Quarto vero modo intelligi potest ea, que iam dicta esta ut secundum dictum modum super omnes clericos tantum, ipsosque omnes ad ecclesiastica officia instituendi, privandi seu deponendi et ecclesiastica temporalia sive beneficia distribuendi, aut secundum modum iam dictum”. (DP II, XXIII, 3).

⁶³ “Quinto autem potest intelligi, ut ea que sacerdotum omnimode ligandi et solvendi homines a culpis et penis excommunicandi et interdicens et reconciliandi, de qua dictum est 6^o huius et 7^o” (DP II, XXIII, 3)

⁶⁴ “Sexto quidem intelligi potest ea, qua manus imponere liceat omnibus ad ecclesiasticos ordines suscipiendos, et ecclesiastica sacramenta conferendi vel prohibendi, de qua dictum est aciam 16^o et 17^o huius.” (DP II, XXIII, 3).

⁶⁵ “Septimo vero intelligi potest ea, que sit interpretandi scripture sensus, presentim in hiis que sunt de necessitate salutis, et veros a falsis, sanos ab insanis diffinire seu determinare, ritumque omnem ecclesiasticum ordinandi, et ordinatorum observacionis coactivum vel sub anathemate generaliter ferre preceptum.” (DP II, XXIII, 3).

⁶⁶ “Octavo vero et ultimo modo, quantum proposito nostro attinet, intelligi potest plenitudo potestatis ea, que cure pastoralis animarum generalis ad omnes mundi populos atque provincias, de qua dictum est 9^o et 22^o huius. (DP II, XXIII, 3).

⁶⁷ “...que nulla sit determinata lege” (DP II, XXIII, 3).

⁶⁸ “Contra esse princípio da *plenitudo potestatis* do Pontífice Romano já haviam surgido numerosos panfletos, criticando os argumentos dos curialistas, quando Marsílio de Pádua escreveu o *Defensor Pacis*, não se limitou em rebater aí os exageros de seus adversários e as razões por eles invocadas. Suas críticas foram até a negação da autoridade espiritual do Papa e à subordinação do sacerdócio ao poder civil, como que a anunciar as teses mais tarde sustentadas pelos protestantes e pelos galicanos”. (GALVÃO DE SOUZA, 1972, p.165).

Divina ou na lei humana que possa servir de base para que os padres ou bispos se arroguem o direito a plenitude de poder no âmbito secular.

Logo, não compete nem ao Bispo de Roma nem tampouco a nenhum outro padre exercer a plenitude de poder entendida como tal, a menos que talvez quisessem designar por essa expressão aquela preeminência ou primado, acerca do qual mostramos no capítulo imediatamente⁷¹ anterior ser da competência do mencionado Bispo e de sua Igreja exercerem sobre os demais prelados e Igrejas através da autoridade do legislador humano cristão⁷².

Marsílio mostra que o Papa, como sucessor de Pedro, deveria agir de modo igual a Cristo e aos Apóstolos: submetendo-se às autoridades civis. Cristo ensinou a seus Apóstolos que sua vinda a este mundo não foi para tomar o poder dos imperadores. Disse Ele: “Meu reino não é deste mundo” (João 18, 36). Com esta afirmação, Cristo está anunciando o mundo da vida futura; e também demonstra o respeito que todos devem ter pela autoridade instituída, uma vez que, se Ele quisesse, muitos dos Seus o defenderiam da injustiça que estava sendo praticada. O médico paduano cita diversos textos para confirmar sua tese, dentre eles recorre a São Bernardo. Este afirma que mesmo o Criador de César não se negou em pagar-lhe os seus tributos. Se os Papas querem agir como fez Cristo, devem imitá-lo, respeitando os Imperadores. Cristo se submeteu a Pilatos sem protestar contra o poder que ele exercia.

Por conseguinte, se o poder judiciário coercivo de Pilatos exercido sobre Cristo provinha de Deus, tanto mais então não podia igualmente exercê-lo sobre seus bens temporais e carnis, caso Jesus os tivesse tido ou possuído? E, se tal poder, podia ser exercido sobre a pessoa de Cristo e,

⁷¹ O capítulo que Marsílio faz referência é onde ele trata de que modo o Bispo de Roma pode ser considerado líder da Igreja de Roma.

⁷² “Non igitur episcopo Romanorum aut alteri sacerdoti cuiquam plenitude conventi potestatis, inquantum huiusmodi, nisi eam fortasse velint appellare plenitudinem potestatis prioritatem seu principalitatem, quam episcopo supradicto et ipsius ecclesie super reliquis omnes ‘fidelis legislatoris humani auctoritate’ 22º huius monstravimus convenire. (DP II, XXIII, 4).

sobre seus bens temporais os Apóstolos e seus sucessores, os bispos ou presbíteros em geral, e ainda sobre os seus bens⁷³?

E, ainda citando outras passagens dos doutores da fé, Marsílio demonstra claramente que Cristo se submeteu ao poder secular e ensinou a seus Apóstolos que fizessem o mesmo dizendo-lhes que não agissem como os Reis das nações que as dominam. São Bernardo, aconselhando o Papa Eugênio, diz-lhe: “Não ajamos como senhores do clero, mas sejamos antes o exemplo para o rebanho”⁷⁴.

2.2 A fundamentação da lei na *Civitas*, segundo Marsílio

O autor do *Defensor Pacis* é o primeiro autor na escolástica que distingue e separa a lei divina da lei humana. Nesse sentido, oferece uma conotação diferente fundamentando-se na causa eficiente ou no legislador que em ambos os casos é diferente. Entenda-se que Marsílio não nega a lei divina, mas salienta que o autor desta é o legislador divino e o mesmo julgará o cumprimento ou não destas leis no outro mundo. O paduano lembra que Cristo não julgou nem condenou qualquer pessoa neste mundo, mas o fará no juízo final. Portanto, segundo o filósofo de Pádua, ninguém pode fazer o que Cristo não fez. Marsílio preocupa-se em tratar da lei humana onde o legislador é o homem. Este é o que poderá julgar a respeito do cumprimento ou não tendo em vista a absolvição ou a condenação neste mundo.

Marsílio, ao longo do *Defensor Pacis*, confirma sua fé na Revelação segundo as Escrituras Sagradas e admite a intervenção divina na história dos homens, porém ressalta que a sociedade civil originou-se da experiência e racionalidade humana. O médico paduano narra à origem da sociedade civil e, seguindo Aristóteles, lembra

⁷³ “Si ergo Pilati iudiciaria potestas coactiva in Christum fuit a Deo, quanto magis et supra ipsius temporalia seu carnalia bona, si qua Christus possediesset aut habuisset. Quod si supra Christi personam et ipsius temporalia, quanto magis supra persona et temporalia omnium apostolorum et suorum successorum, omnium episcoporum seu prsbyterorum” (DP II, IV, 12)

⁷⁴ Cf. STREFLING, 2002, p. 177.

que a mesma existe para garantir a boa convivência entre os homens e desta forma os mesmos atingirem a felicidade plena ou o bem viver.

Como sabemos, o viver e o viver bem são algo muito conveniente aos homens sob dois aspectos: um temporal ou terreno, o outro, o eterno ou celestial, de acordo com o que habitualmente se acredita. Todavia, quanto a vida eterna, a totalidade dos filósofos não pode comprovar a sua existência, visto a mesma não pertencer ao âmbito das realidades evidentes, e por tal razão não tiveram a preocupação de ensinar o que é preciso fazer para obtê-la. No entanto, sobre o viver e o viver bem com dignidade, conforme o primeiro aspecto, isto é, neste mundo, e aquilo que lhe é imprescindível, os filósofos mais ilustres recorreram ampla e claramente a esse respeito⁷⁵.

Vejamos que o paduano, neste passo, distinguiu o nível racional ou filosófico do nível da fé ou teológico com o intuito de fundamentar sua teoria sobre a *Civitas*. Para que esta felicidade fosse alcançada e mantida, foi preciso que o homem elaborasse e criasse um instrumento capaz de garanti-la em sua plenitude. Trata-se da lei humana. Esta deve ser a expressão da vontade dos que compõe o Estado, o povo, fonte única de todo o poder que há na *Civitas* conforme o texto de Aristóteles⁷⁶. Marsílio afirma que a lei humana está presente desde as primeiras comunidades constituídas, até as modernas concepções de Estado. Ele identifica e distingue quatro significados do termo lei.

Um primeiro significado é uma predisposição natural relacionada com os nossos sentimentos que por vezes nos leva a agir contra nossa razão; o segundo significado é aquele que faz referência a ação criadora do homem e que serve de norma para algo produzível; o terceiro significado são aqueles preceitos revelados por Deus a fim de que o homem siga para que possa atingir a felicidade plena na

⁷⁵ “Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero eternum sive celeste vocari solitum. Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstrationem convincere, Nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de traditione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, que propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstrationem philosophi gloriosi rem quasi completam.” (DP I, IV, 3).

⁷⁶ “Marsilius had, being discourse which of law from Aristotle: Law has coercive force, being discourse which proceeds from a kind of prudence and understanding. This statement indicates, of course, the two aspects of coerciveness and rationality which Marsilius distinguishes as the formal and material aspects of law”. (GEWIRTH, 1951, p. 136).

presença Dele; o quarto e último significado de lei que Marsílio identifica, como sendo 'o mais usual', é ciência ou doutrina que serve para regular os atos humanos na sociedade civil⁷⁷.

Este quarto sentido de lei deve ser tomado sob dois aspectos: primeiro, enquanto aquela norma que regula os atos humanos na sociedade civil ditando o que deve ou não ser feito; regular o justo e o útil, bem como os seus contrários. O segundo sentido é aquele que estabelece penas e castigos neste mundo, bem como recompensas. Isto ocorre através de um instrumento de coercividade que deve estar presente em todas as leis para que elas possam ser melhor respeitadas e cumpridas. Somente com este preceito de coercividade é que a lei atingirá sua finalidade plena⁷⁸. A dimensão exata do justo e do útil para a cidade somente será alcançada com a implantação do elemento coercitivo.

O conteúdo material ou substantivo da lei e do conhecimento e dele se ocupam os doutores da ciência do direito. Mas só o aspecto formal do preceito que incorpora a obrigatoriedade do cumprimento, e a sanção, o converte realmente em lei, pois só considerada mediante a forma de preceito coativo, se chama e, é lei, no sentido mais próprio⁷⁹.

A lei humana de Marsílio procede de certa racionalidade ou inteligência política e deve servir para garantir a estabilidade governamental e a segurança para o reino (DP I, XI, 1). O nosso autor identifica claramente aquele a quem cabe fazer a lei. Ao demonstrar a causa eficiente das leis humanas ou ao definir quem é o

⁷⁷ “Hoc enim nomen de numero multipicium dictionum importat in una sui significatione naturalem inclinationem sensitivam ad actionem aut passionem aliquam, [...]. In alia vero ipsius acceptione dicitur hoc nomen *lex* de quolibet habitu operative, et generaliter de omni forma rei operabilis existente in mente [...]. Tercio vero modo sumitur *lex* per regula continente monita humanorum actuum imperatorum, secundum quod ordinantur ad gloriam vel penam in século venturo [...]. Quarto autem importat hoc nomen *lex* et famose magis scienciam seu douctinam seve iudicium universale iustorum et conferencium civilium, et sourunt oppositorum”. (DP I, X, 3).

⁷⁸ “Et sic accepta *lex* dupiciter considerari potest: uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur quid iustum aut iniustum, conferens aut nicivum, et in quantum huiusmodi iuris sciencia vel doctrina dicitur. Alio modo considerari potest, secundum quod de isius observacione datur preceptum coactivum per enam aut Premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti tradutir; et hoc modo considerata propriissime *lex* vocaur et est”. (DP I, X, 4)

⁷⁹ Cf. BAYONA, 2007, p. 122.

legislador humano é onde se encontra a fundamentação da laicidade da *Civitas* marsiliana.

Afirmamos, pois, de acordo com a verdade e a opinião de Aristóteles manifesta na *Política*, que o legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo 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 temporal⁸⁰.

O povo é a fonte primeira e única⁸¹ de todo o poder que existe no Estado. Deste modo, se há algum tipo de poder de domínio ou de coercividade, ele é instituído pelo povo e não de outra forma. O povo⁸² também é o responsável pela organização social da cidade dividindo as partes necessárias para seu bom funcionamento, distribuindo as funções que cabe a cada um cumprir. O conjunto⁸³ dos cidadãos ou sua parte preponderante⁸⁴, e não outra parte ou pessoa, muito menos o clero ou o Papa, é a única instância que pode delegar a um grupo menor que o represente, tendo a mesma finalidade; uma vez que seria muito difícil conseguir um consenso de todos os cidadãos, então um número mais reduzido de pessoas têm melhores condições de estabelecer as leis.

⁸⁰“Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3º Politice, capitulo 6º, 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 se determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali” (DP I, XII, 3).

⁸¹ “Secondo Marsílio il legislatore, o la causa prima efficiente della legge è il popolo o l’intero corpo dei cittadini o la sua parte prevalente (*pars valentior*), mediante la sua elezione o volontà espressa con le parole dell’assemblea generale dei cittadini, che comanda che qualcosa sia fatto o non fatto. Nei riguardi degli atti civili umani, sotto la minaccia di una pena o punizione temporale. (OMAGGIO, 1995, p.50)

⁸² “Ricorrendo ad um linguaggio-scolastico, Marsílio vede il *legislator* come la causa eficiente della civile. Compete a lui solo creare la *Civitas*, dandole quelle leggi, quelle partes, quegli uffici a che gli sambrano opportuni. (DAMIATA, 1983, p. 161).

⁸³ “The political structure of the Marsilian state differs from the traditional medieval conception in that the supreme authority rests not in some higher law embodying ultimate values or final causes, but rather in a positive human agency or efficient cause called the legislator. It is from the legislator that the laws derive their authority, and it is laws, in turn, which regulate the functioning of the government. Hence Marsilius recasts the standard debate as to whether, under the higher law, the temporal government or the priesthood has the superior authority, by setting the legislator over both. And this legislator is the people”. (GEWIRTH, 1951, p. 167).

⁸⁴ Parte representativa no sentido quantitativo e qualitativo.

Marsílio define o cidadão com o modelo aristotélico, isto é, somente podem participar da vida política da cidade aquelas pessoas que possuam certa quantia de riquezas, excluindo, as mulheres, as crianças e os estrangeiros. Quanto à parte preponderante, que deve representar os cidadãos, ele também não determina que característica deveria ter, apenas diz que deve ser conforme o costume⁸⁵ da sociedade⁸⁶.

O pensador italiano identifica dois momentos legislativos no ato de criação da lei. O primeiro é o da elaboração dos conteúdos das leis; o segundo é da sua aprovação. No primeiro momento o conjunto da totalidade dos cidadãos deve conferir a homens, com experiência e de prudência comprovada a função de descobrir e elaborar as leis. Desta forma, cada uma das partes da *Civitas*, deve determinar os cidadãos que devem compor este pequeno grupo ou mesmo todos os cidadãos reunidos devem fazê-lo⁸⁷.

Estes cidadãos não receberam um poder, mas apenas um encargo dado por quem pode delegar. São delegados para uma tarefa técnica, mas não são o legislador nem receberam autoridade para legislar, pois não representam a totalidade dos cidadãos⁸⁸.

⁸⁵ “Così accanto al Comune abbiamo il Consiglio Maggiore, composto prima di trecento individui, più tardi di seicento, per essere accresciuto infine a Mille, avente in sostanza per delega quella stessa competenza, che aveva ma non poteva esercitare il primo; e poi il Consiglio Minore, composto di quaranta individui, divenuti quindi sessanta rappresentanti tutte le classi della città. (BATTAGLIA, 1987, p. 26).

⁸⁶ (DP I, XII, 4).

⁸⁷ “Et propterea iustorum et conferencium civilium et incommodorum seu onerum communium et similium reliquorum regulas, futuras leges sive statuta, querendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi conveniens et perutile est; sic ut vel seorsum ab unaquaque primarum parcium civitatis, enumeratarum 5^o huius, parte 1^a, secundum tamen uniuscuiusque proporcionem, eligantur aliqui, vel ab omnibus simul congregatis civibus omnes eligantur experti seu prudentes viri predicti. [...] Quod quidem igitur legumlationis seu instituicionis auctoritas, et de ipsarum observacione coactivum dare preceptum, ad solam civium universitatem seu ipsius valenciorem partem, tamquam efficientem causam, pertineat, aut ad illum vel illos, cui vel quibus auctoritatem hanc concesserit iam dicta universitas, sufficienter ex dictis demonstrasse putamus” (DP I, XIII, 8).

⁸⁸ Cf. BAYONA, 2007, p. 147.

Seguindo a divisão proposta por Aristóteles na *Política*, Marsílio divide a sua *Civitas* ideal em seis partes. Sendo estas dividida em: notáveis – sacerdócio, exército e judicial; os demais denominados grupos num sentido mais amplo: agricultura, artesanato e a financista. Notemos, que o primeiro grupo é considerado como integrante da nobreza da cidade, e dele fazem parte os sacerdotes; ao passo que o segundo grupo é composto pela multidão plebéia, e neste encontra-se a parte financista tão importante para a administração de um reino. Marsílio, apesar de combater as principais ideias dos clérigos de sua época, não esquece qual o lugar do sacerdócio na *Civitas* bem ordenada: a classe honrosa⁸⁹ da cidade⁹⁰.

No segundo momento, depois de feito o texto da lei, este será submetido ao conjunto dos cidadãos para que façam o exame final e aprovem ou rejeitem tal lei, ou ainda, para que possam sugerir modificações necessárias. Mas, somente quem tem a competência para aprovar ou rejeitar as leis é o conjunto dos cidadãos⁹¹.

2.3 O governante laico como a parte mais importante da *Civitas* segundo Marsílio.

No início do *Defensor Pacis*, encontramos uma defesa da paz e de seus frutos. Marsílio também nos adverte para os danos que advém da falta da paz: os piores possíveis para a sociedade civil. Naqueles reinos onde não há paz, ela deve

⁸⁹ “Il termine [honorabilitas] era già stato utilizzato da Guglielmo di Moerbeke. Marsílio, così come i suoi contemporanei, fraintende il significato del termine che, secondo Guglielmo, doveva indicare la classe posseditrice di ricchezza, e coglie in questo termine invece il significato di classe il cui carattere distintivo non è più la ricchezza ma l'onore.” (RADICE, Stefano, In. *Il Difensore della Pace*. 2009, p.41. Nota: 'a').

⁹⁰ “Postquam premissus est a nobis totalis sermo de partibus civitatis, in quarum accione ac communicacione perfecta invicem nec extrinsecus impedita tranquillitatem civitatis consistere diximus, et earum ampliori determinacione, tam ex operibus seu finibus quam aliis appropriatis causis ipsarum, cause tranquillitatis et sui oppositi manifestentur amplius, de ipsis resuementes dicamus, ut dixit Aristóteles 7º Politice, capitulo 6º*: agricultura, artificium, militaris, pecuniativa, sacerdocium et iudicialis seu consiliativa. Quorum tria, videlicet sacerdocium, propugnativa et iudicialis, simpliciter sunt partes civitatis, quas eiam in communitatibus civilibus honorabilitatem dicere solent. [...] Et solet horum multitudo dici vulgaris. Sunt igitur hee partes famosiores civitatis seu regni, ad quas omnes alie convenienter reduci possunt.” (DP I, V, 1). * Na verdade esta passagem da *política* encontra-se no Livro 7, Capitulo 8, 1328b, 6-15.

⁹¹ (DP XIII, 8).

ser buscada até ser encontrada; e, após isto, deve ser empreendido o máximo esforço para que ela se conserve⁹².

A paz que Marsílio reclama é a paz social. Ela somente pode ser alcançada em uma sociedade organizada. Em seu princípio, as sociedades civis organizadas eram chamadas reinos. Sendo que um reino pode ser constituído de uma ou de muitas cidades, desde que regidos pela mesma constituição⁹³.

Marsílio apresenta sua cidade ideal como se fosse um ser vivo. O mais perfeito ser é composto de partes distintas, cada uma cumprindo a função que lhe cabe, visando o bem do todo. Do mesmo modo, uma cidade deve ser racionalmente organizada em partes, distintas entre si, onde cada uma desempenha sua competência visando o bem estar e a tranquilidade de seus habitantes. O contrário a isto se evidencia pela moléstia do corpo que é comparado a má organização do reino e aos males que se produzirão disto⁹⁴.

A *Civitas* marsiliana tem sua origem mais remota na família, primeira comunidade de que se tem notícia. Com o passar do tempo surgem as primeiras

⁹² “Sunt igitur, ut diximus, pacis seu tranquillitatis fructus optimi, opposite vero litis importabilia nocumenta: propter quod pacem optare, non habentes querere, quesitam servare, litemque oppositam omni conamine repellere debemus. Ad ea quoque singuli fratres, eoque magis collegia et communitates se invicem iuvare tenentur, tam superne caritatis affectu, quam vinculo sive iure societatis humane.” (DP I, I, 4).

⁹³ “Volentes itaque secundum premissum ordinem describere tranquillitatem civitatis aut regni, ne propter nominum multipliciter in propósito eveniat ambiguitas, oportet non latere, quod rec dicio *regnum* in una sui significacione important pluralitatem civitatum seu provinciarum sub uno regimine contentarum: secundum quam acceptionem, non differt regnum a civitate in policie specie, sed magis secundum quantitatem. In alia vero sui acceptione significat hoc nomen *regnum* speciem quandam policie seu regiminis temperati, quam vocat Aristóteles *monarchiam temperatum*, quo modo potest esse regnum in única civitate sicut in pluribus, quemadmodum fuit circa ortum communitatum civilium, quasi enim ut in pluribus erat rex unus in única civitate. Tercia significacio huius nominis et famosior componitur ex prima et secunda. Quarta vero ipsius acceptio est commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem, sive in única [civitate] sive in pluribus civitatibus.” (DP I, II, 2).

⁹⁴ “Sic civitas ex quibusdam talibus constituitur, cum bene disposita et instituta fuerit secundum rationem. Qualis est igitur comparacio animalis et suarum parcium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum parcium ad traquilitem. Huius vero illacionis fidem accipere possumus ex eo, quod de ipsarum utraque comprehendunt omnes. Extimant enim sanitatem esse dispositionem animalis aptimam secundum naturam, sic quoque tranquillitatem dispositionem optimam civitatis secundum recionem institute. [...] Et quia bene diffiniens contraria consignificat, erit intranquillitas prava dispositio civitatis aut regni, quemadmodum infirmitas animalis, qua imperdiuntur omnes aut alique partes illius facere opera sibi conveniência, simpliciter vel in complemente. De tranquillitate [quidem] igitur et intranquillitate opposita sic figuraliter sit dictum a nobis.” (DP I, II, 3).

aldeias⁹⁵ e desta as primeiras cidades que vão dar origem aos reinos. É importante ressaltar que, nas primeiras formas de organização social, os homens eram regulados pela lei da casa ou pelo conselho de anciões do lugar. Quando começaram a surgir as primeira cidade e reinos, foi necessário estabelecer as primeiras constituições e estatutos. Para que estes sejam bem elaborados e cumpram o papel que lhes pertence é preciso estabelecer qual a origem do poder no Estado⁹⁶.

Marsílio coloca o conjunto dos cidadãos como única fonte de poder para fazer e aprovar as leis da cidade. Também compete a este estabelecer o governo da *Civitas*, seja ele composto de uma única pessoa ou de um grupo de pessoas. Somente poderão ser considerados governantes aquelas pessoas que o conjunto de cidadãos elegeram para tal função. Portanto, qualquer outra pessoa ou pessoas que se arroguem este mister não têm a legitimidade para fazê-lo⁹⁷.

O governante está incumbido de proteger a sociedade civil tanto no âmbito interno como no externo. Este é o guardião da paz e da lei, cabe a ele fazer com que a lei seja observada e cumprida. A causa primeira e específica do poder na cidade é o legislador; a causa secundária e instrumental é o governante. Este exerce um poder que não é pleno, mas é delegado pela causa primeira⁹⁸. Desta forma o governante não tem um poder pleno ou soberano dentro da *Civitas*, ele possui a

⁹⁵ “Il termine latino ‘vicina’ [aldeia] è un termine tipicamente medievale, che sta a indicare una piccola comunità urbana e rurale dotata di una propria organizzazione autonoma”. (RADICE, Stefano, In. // *Difensore della Pace*. 2009, p.41. Nota: ‘b’).

⁹⁶ “Prima nanquem humanarum, fuit masculi et femine, [...] ex hac nempe propagati sunt homine, qui primo repleverunt domum unam; ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus única, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluratitas vocata est vicus seu vicina; et hec fuit prima communitas, sicut scribitur eciam ubi supra. Verum quamdiu fuerunt homines in única domo ipsorum actus omnes, quos máxime civiles infra vocabimus, regulabantur seniori eorum tamquam discreiore, absque lege tamem aut consuetudine aliqua, eo quod nondum hee potuerant inveniri. Nec solum autem unice domus homines regebantur hoc modo, verum eciam quasi eodem prima communitas vocata vicus, licent in aliquibus differenter. Quoniam etsi patrifamilie domus unice licuerit remittere vel punire domesticas iniurias iuxta ipsius votum et beneplacitum omnimode, non tamen illi sic licuisset presidenti prime communitati vocate vico. In hac enim oportuit seniore disponere iusta et conferencia racionabili aliqua ordinatione vel lege quasi naturali, ut quia sic omnibus conveniens videbatur, equitate quadam absque magna exquisicione, solo communi dictamine racionis et debito quodam societatis humane.” (DP I, III, 3-4).

⁹⁷ (DP I, XV, 1s).

⁹⁸ “Hanc autem primam dicimus legislatorem, secundariam vero quasi instrmentalem seu executivam dicimus principantem per auctoritatem huius a legislatore sibi concessam, secundum formam illi traditam ab eodem, legem videlicet, secundum quam semper agere ad disponere debet, quantum potest, actus civiles, quemadmodum ostensum est capitulo precedente” (DP I, XV, 4).

penas um poder instrumental, no sentido de que este poder é recebido de uma fonte, o povo. O poder do governante tem uma finalidade específica, isto é, manter a ordem e a paz social através da lei. Em momento algum caberá ao governante criar leis ou modificá-las.

O legislador exerce a autoridade por ser seu próprio poder e o governante por delegação do legislador. Não existe, pois, contraposição de poderes, mas manifestações diferentes da única vontade de poder estatal e distinta posição de órgãos para expressar essa vontade unitária do povo: o legislador é causa de legitimidade e tem a competência de modo direto; o governante exerce a competência por delegação e não de forma constituinte⁹⁹.

Para o patavino, o que efetivamente torna alguém governante é a eleição¹⁰⁰. Nem mesmo a lei ou as melhores virtudes são capazes de fazer alguém governante¹⁰¹. Embora ele ressalte a importância que tanto a prudência como a virtude moral têm para a pessoa do governante, afirma que muitos dentre os que compõem a comunidade civil possuem ambas as virtudes, mas estas não bastam para se tornar governante: falta-lhes a autoridade para tal mister. Porém não possuem a autoridade requerida para exercer a função de governante uma vez que

⁹⁹ Cf. BAYONA, 2007, p. 191.

¹⁰⁰ “Os governos obtêm sua autoridade por eleição, sucessão ou conquista. Mas, bom governo é o bem instituído, o que conta com o consenso dos cidadãos, por que a delegação do exercício do poder nasce da vontade do legislador” (BAYONA, 2007, p. 193).

¹⁰¹ “La tesi dell’elezione del governante da parte del popolo non è certo insolita nel pensiero politico medievale, anche se spesso è stata sostenuta con diverse limitazioni. Infatti autori come Tommaso d’Aquino (*Summa Theologica*, II, I, qu 97, a 1), Giacomo da Viterbo (*De regimine Christiano*, II, VIII) e Tolomeo da Lucca (*De libero arbitrio*, I, VI, 14) della distinzione tra il popolo buono e moderato e il corrotto proprio per limitare o negare il principio dell’elezione popolare. Altri autori come Giovanni da Parigi, invece, hanno sostenuto (*De potestate regia et papali*, XIX) che il método elettivo è legittimo, anche se non è l’única via percorribile per nominare il sovrano (BROCCHIERI, In: *Il Difensore della Pace*, 2009, p. 176)

esta somente será conferida pelo conjunto dos cidadãos por meio de eleição¹⁰² ou escolha¹⁰³.

Marsílio, utilizando-se da comparação do Estado com um corpo, ressalta que a importância que o governo tem para a *Civitas* é comparativa a importância que o coração tem para o corpo. Ou seja, o coração dos seres vivos e todos os demais órgãos do corpo são formados e se mantêm através de certo tipo de 'calor'¹⁰⁴ que cria e mantém o organismo vivo. Assim também, ocorre dentro do Estado: o governo é aquele órgão ou parte indispensável para que todas as demais partes sejam criadas e mantidas.

Este órgão é o governo. Sua força universal relativa à causalidade é a lei. Seu poder ativo é a autoridade para julgar, ordenar e executar as sentenças ou decretos concernentes ao útil e ao justo para a cidade. [...] O governo entre todos os ofícios, é o mais importante, para a cidade. O motivo desta asserção é a seguinte: se por qualquer motivo não fosse possível obter a suficiência originária das atividades dos outros grupos sociais ou ofícios da cidade, isto poderia ser conseguido de outro lugar, por meio da navegação e de outras maneiras de comércio, se bem que de modo insatisfatório. Todavia, se não houver governo, a comunidade civil não tem como sobreviver ou pelo menos se manter durante um espaço de tempo mais longo¹⁰⁵.

¹⁰² Marsílio de Pádua não diz qual deve ser a forma ou fórmula desta eleição, apenas sugere que deve ser de acordo com a diversidade de países. Não trata deste tema com profundidade, pois não o considera relevantes. (Cf. DP I, XV, 2).

¹⁰³ "Consequenter autem dictis restant ostendere principantis factivam causam, per quam videlicet alicui vel aliquibus datur auctoritas principatus, qui per electionem statuitur. Hac enim auctoritate fit princeps secundum actum, non per legem scienciam, prudenciam aut moralem vitutem, licet sint hee qualitates principantis perfecti. Contingit enim has multos habere, qui tamen hac auctoritate carentes non sunt principes, nisi forte propinqua potencia. (DP I, XV, 1)

¹⁰⁴ "Secondo le teorie mediche e naturali sostenute a Padova in quegli anni, il cuore possedeva un certo calore da cui dipendeva la formazione e la divisione degli organi di un essere vivente (BROCCHIERI, In: *IL DIFENSORE DELLA PACE*, 2009, p. 185).

¹⁰⁵ "Hec autem pars est principatus, cuius quidem virtus causalitate universalis lex est, et cuius activa potencia est auctoritas iudicandi, precipiendi et exequendi sentencias conferencium et iustorum civilium, propter quod dixit Aristoteles 7^o Politice, cap. 6^o, partem hanc esse omnium aliarum necessarissimam in civitate. Causa vero eius est, quoniam sufficiencia que haquetur per reliquas partes seu officia civitates, si non inessierent, posset aliunde sufficienter haberi, licet non sic facilliter, ut per navigium et reliqua vectigalia. Sed sine principatus inexistencia civilis communitas manere aut diu manere non potest, quoniam necesse est ut scandala veniant, ut dicitur in Matteo (DP I, XV, 6).

Marsílio demonstra claramente que o governante é a principal parte existente na cidade e que dele se origina a execução e implantação de todas as demais. Porém, o paduano deixa claro que tudo deve estar de acordo com a lei. O governo deverá estar sempre subordinado ao que determina a lei. É através dela que o conjunto de cidadãos se faz superior ao governante, uma vez que este apenas deve executar o que a lei determina. Para exemplificar isto, encontramos uma passagem no capítulo XIV § 8 onde Marsílio se refere aos mecanismos extrínsecos que o governante deve ter a sua disposição. Neste caso trata-se da força armada que deve auxiliar o governante na manutenção da ordem social. Esta força não deve ser determinada pelo próprio governante, mas deve ser estabelecida pela lei, ou seja, pelo conjunto dos cidadãos que também devem determinar todas as demais atividades da *Civitas*¹⁰⁶.

Quillet salienta o aspecto laico do governo marsiliano quando lembra que é claro, em toda obra *Defensor Pacis*, a afirmação de que não é da competência dos sacerdotes e bispos julgar e castigar os hereges, cismáticos ou qualquer tipo de infieis, por mais que tenham pecado contra a lei divina. Essa tarefa compete só ao governante civil¹⁰⁷. Streffling chama à atenção para o capítulo 17 do *Defensor Pacis*, não deixando dúvida a respeito da inconveniente intromissão dos clérigos no governo da comunidade política, pois cabe aos sacerdotes apenas exercer uma função espiritual¹⁰⁸.

¹⁰⁶ “Debet autem hec armata potencia principantis determinari per legislatorem, veluti civilia reliqua: tanta siquidem, ut uniuscuiusque civis seorsum aut aliquorum simul excedat potenciam, non tamen eam que simul omnium aut maioris partis, ne principantem presumere aut posse continat violare leges, et preter aut contra ipsas despotice principari” (DP I, XIV, 8).

¹⁰⁷ “Cette conclusion est dirigée, sans aucun doute, contre toute tentative d’ingérence des clercs et de la paupaté dans les affaires temporelles. L’autorité politique est unique et indivisible: comme telle, elle est le meilleur garant de la paix. On voit que ce chapitre, théorique en apparence, est en réalité profondément polémique. C’est en s’appuyant sur ces démonstrations que Marsile va battre en brèche, dans la *Seconde Dictio*, le sophisme de la plénitude de puissance pontificale et les abus qui en ont résultés. Le *Defensor Minor* insistera également sur la nécessité de l’unité et de l’unicité du gouvernement”. (QUILLET, Introdução e notas. In: Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 1968, p. 163: 1968, p.163).

¹⁰⁸ “Essa tarefa compete só ao governante. Marsílio conclui o capítulo 17 do *Defensor Pacis* não deixando dúvida a respeito da inconveniente intromissão dos clérigos no governo da comunidade política. O poder dos sacerdotes nada mais é que um ofício ou uma função de educar na fé e administrar os sacramentos”. (STREFFLING, S.R. A unidade do poder em Marsílio de Pádua. *Veritas*, Porto Alegre, EDIPUCRS, v.56, n.2, mai/ago.2011, p.165-177).

3 MARSÍLIO E O ESTADO HOBBSIANO

Quando estudamos filosofia política Thomas Hobbes¹⁰⁹ é um autor que não podemos nos dar o luxo de descartar, devido a sua grande contribuição para esta área em especial. O autor inglês certamente foi um pensador de seu tempo, preocupado com questões pontuais que afligiam a sociedade em que estava inserido. Hobbes não poupou tinta em tecer críticas ao que considerava como a fonte causadora do mal da sociedade de seu tempo. No campo das ideias políticas o pensador inglês assemelha-se muito do seu antecessor Marsílio de Pádua.

Devemos considerar que a primeira de todas as semelhanças entre Marsílio e Hobbes é a dificuldade em estabelecer suas biografias. Contudo, sobre a vida de Hobbes (1588-1679), encontramos mais dados históricos disponíveis. Considerado filósofo, matemático, e linguista inglês, ele estudou em Oxford, onde se destacou como linguista. Após, os estudos universitários “foi trabalhar para Willian de Cavendish, conde de Devonshire, e exceto por um breve período, manteve-se como secretário, preceptor e conselheiro geral da família durante o resto de sua carreira”¹¹⁰. Graças a este trabalho, Hobbes esteve em contato com os grandes intelectuais¹¹¹ de seu tempo, o que o favoreceu na composição de suas obras¹¹².

¹⁰⁹ “A filosofia política levanta questões sobre a origem e legitimidade das instituições políticas e dos direitos e deveres tanto de cidadãos como de governantes: Qual é a fonte última da autoridade política? Quem deveria exercer o poder político? Quais são os respectivos direitos e deveres dos cidadãos e líderes? Quando a desobediência civil está justificada? Qual é a origem do Estado? Hobbes tenta responder a tais questões em seus trabalhos sobre filosofia política. Para Hobbes a filosofia política não é simplesmente uma ocupação intelectual interessante; ela também leva a importantes conseqüências práticas”. FINN, Stephen J. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 119. Importante estudo sobre este aspecto é o de: BREIER, Volmir Miki. *A função do Estado em Hobbes*. 2008. Dissertação. PUC-RS, Porto Alegre.

¹¹⁰ BLACKBURN, Simon. Dicionário Oxford de Filosofia. [Trad. Desidério Murcho etc.] Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

¹¹¹ “Em sua primeira viagem européia, organizada para completar a formação cultural de seu pupilo, William Cavendish, Hobbes passou a maior parte do tempo em Veneza (1614-1615), aprendeu italiano e conheceu em primeira mão o conflito veneziano com o papado” (Bayona. 2007, p. 313).

¹¹² Durante a guerra civil na Inglaterra (1640-1651), o autor do *Leviatã* fugiu para a França. “Durante esse período Hobbes publicou o pequeno *Elements of Law*, em parte como uma espécie de instruções para uso dos seus patronos em defesa do soberano, mas também como uma exposição geral (e muito acessível) de sua filosofia. Esteve também ocupado com um tratado mais importante que veio a ser conhecido como *Elements of Philosophy*. A parte III desse tratado foi publicada sob o título *O cidadão (De Cive)*, em 1642. O tratado *De corpore (Da matéria)* apareceu em 1656 e o *De homine (Do homem)*, em 1658. O tratado *Natureza humana* surgiu em 1650 e sua obra mais famosa, *Leviatã*, foi publicada em 1651.

Fato curioso da vida de Hobbes¹¹³ é que ele teria nascido antes do tempo. Quando a frota espanhola, intitulada a *invencível armada*, se aproximava da Inglaterra, sua mãe teria sido tomada de um terrível pavor que levou ao nascimento prematuro do autor do *Leviatã*¹¹⁴.

Quando analisamos a teoria sobre o Estado¹¹⁵ de Hobbes, notamos que ela tem uma grande semelhança com a teoria de Marsílio de Pádua, apresentada no *Defensor Pacis*. A principal preocupação de Hobbes¹¹⁶ havia sido apresentada e discutida por Marsílio, ou seja, demonstrar que, na sociedade civil, somente pode haver um governante. Este não pode ser outro que não aquele que é instituído pelos cidadãos quando firmam o pacto ou a associação, tendo em vista o bem comum¹¹⁷ e a paz.

Provamos – com base tanto na razão quanto na escritura sagrada – que o estado de natureza, ou de liberdade absoluta (condição em que vivem aqueles que nem governam nem são governados), é um estado de anarquia, ou de guerra; que as leis de natureza são preceitos que nos capacitam a evitar tal estado; que não pode haver governo civil sem um

¹¹³ Sobre esse fato Hobbes declara: “(o medo e eu somos irmãos gêmeos), era vítima de um temperamento anormalmente sensível ao temor” (CHEVALLIER. 1979, p. 357).

¹¹⁴ “Quadro completo da filosofia de Hobbes, versado sobre todos os problemas filosóficos que se lhe apresentam, essa obra propõe ao mesmo tempo uma teoria do conhecimento, uma teoria jurídica, uma teoria política e uma teologia. A primeira parte trata ‘Do Homem’; a segunda, ‘Da Republica’; a terceira ‘Da Religião Cristã’; a quarta, ‘Do Reino das Trevas’” (HUISMAN. 2000, p. 334).

¹¹⁵ “Hobbes concebe, em acordo com o espírito do racionalismo do seu tempo, a filosofia como um sistema em que, partindo-se de noções fundamentais, se precede de maneira a derivar delas todas as demais noções que deverão compor o edifício do conhecimento. Para Hobbes, essas noções fundamentais são as noções de corpo e de movimento. A partir delas, ele construiu uma física, da qual derivou uma teoria da natureza humana (uma teoria da percepção, uma teoria das paixões e dos costumes), que por sua vez lhe serviu de base para sua teoria política. Daí o projeto hobbesiano de compor a filosofia em três partes: o *De corpore*, o *De homine* e o *De cive*. Devido às conturbações políticas por que passava a Inglaterra, porém, Hobbes entendeu ser importante começar o seu sistema pelo fim, escrevendo e publicando primeiramente o *De cive*”. (Limongi. 2002, p. 14-15).

¹¹⁶ “Hobbes escreveu numa época em que a política dava grandes demonstrações de ódio e violência. Compreende-se que o filósofo tenha desejado imaginar o que seria o homem fora da sociedade civil, que tenha desejado procurar a lei natural e comentar os móbeis do poder. A imagem da morte faz parêntese com o direito natural. Isto porque, entregue às suas forças naturais e aos seus direitos naturais, o homem não passa de condenado à morte” (HUISMAN. 2000, p. 51).

¹¹⁷ “Considerado no estado puro, isolado, em sua incomunicabilidade natural, o homem desfruta em todas as coisas um direito geral e absoluto, um direito natural de exercer seus poderes naturais: é a tradução da sua faculdade ilimitada de usar do seu querer na busca da felicidade, ou seja, da realização contínua dos seus desejos. No entanto, o homem não está sozinho. Cada homem é o inimigo do outro, está em guerra pelo menos virtual com todos, por não existir um poder *coercitivo* que imponha respeito a todos e a todos inspire um temor salutar” (CHEVALLIER. 1979, p. 360).

soberano; e que qualquer um que tenha obtido este poder soberano deve ser simplesmente obedecido¹¹⁸.

Não é possível afirmar com certeza que Hobbes tenha tido contato com o texto do pensador italiano. Contudo, há uma grande semelhança de ideias entre ambos e, em alguns casos, os textos parecem ser idênticos. Na maior parte dos casos Hobbes apresenta-se bastante moderno em relação a Marsílio, mas há casos que o moderno é Marsílio de Pádua e não Thomas Hobbes. Esperamos poder demonstrar isto no decorrer deste capítulo. Atualmente pesquisadores de Marsílio estão se debruçando sobre os textos de Hobbes com o fito de analisá-lo e demonstrar em quais momentos as duas teorias têm contato¹¹⁹.

Para o capítulo deste trabalho, vamos investigar apenas alguns pontos em que as duas teorias apresentam semelhanças. A primeira, e mais importante de todas, é a preocupação que ambos os autores têm com o correto uso da linguagem¹²⁰, ou seja, a correta utilização dos termos. Esta será uma arma metodológica fundamental, utilizada, por ambos, a fim de excluir qualquer possibilidade de erro sobre o que está sendo exposto. Para os termos mais polêmicos e que possam gerar dúvidas quanto a sua utilização, Marsílio e Hobbes se propõem a fazer uma investigação linguística e metodológica que os leva à raiz mais profunda de tais termos; afastando desta maneira qualquer sombra de dúvida, que possa pairar sobre o significado do que está sendo exposto.

¹¹⁸ “Proved both by reason, and testimonies of holy Writ, that the estate of nature, that is to say, of absolute liberty, such as is theirs, who neither govern, nor are governed, is an Anarchy, or hostile state; that the precepts whereby to avoyd this state, are the Lawes of nature; that there can be no civill government without a Sovereigne”. (*De cive*. III, XV, 1).

¹¹⁹ “En tiempos recientes Battaglia vincula genéricamente a Hobbes com Marsílio; Passerin d’Entrèves habla de ‘verdadera y própria coincidência’ de ideas entre ellos; Sabine destaca la identidad del poder religioso y temporal en ambos; y Gewirth afirma: ‘en muchos puntos (...) la doctrina de Hobbes es increíblemente similar a la de Marsílio, también en el modo de expresión y en tan gran medida que sugiere una influencia directa’”. (BAYONA, 2007, p. 312).

¹²⁰ “A idéia de Hobbes é que a razão se institui no momento em que os homens inventaram a linguagem, impondo nomes aos conteúdos de sua imaginação, para melhor lembrá-los. Antes da invenção dos nomes, todo o conhecimento humano se reduzia ao que Hobbes denomina a *prudência* ou o *calculo mental* - um tipo de conhecimento que os homens partilham com os animais e que se reduz basicamente à expectativa de que um evento se produza a partir da relação que ele mostrou ter na experiência passada com outros eventos” (LIMONGI, 2002, p. 17).

Antes de entrar na discussão das questões propostas, face à multiplicidade dos termos que serão utilizados nas mesmas a fim de que não ocorram ambigüidades ou confusão entre as opiniões que vamos expor, inicialmente discorreremos sobre os seus significados, porque de acordo com o que está escrito no primeiro capítulo do livro das *Refutações: Os que ignoram realmente o que os termos significam fazem paralogismos não apenas quando elaboram seus próprios raciocínios, mas também, quando ouvem os formulados por outrem*¹²¹.

Além disto, o texto de Marsílio é repleto de refutações e esclarecimentos de termos que o autor considera que estão sendo utilizados de forma incorreta e são causadores de danos à *Civitas*. É assim quando trata do termo “reino” (*DP*. I, II); quando trata do “clero” no capítulo VI da primeira parte; quando trata do termo “lei” no capítulo X; quando trata das qualidades que o governante ideal deve possuir capítulo XIV, também na primeira parte da obra, ele ainda esclarece, detalhadamente, no capítulo II da segunda parte da obra, o significado com o qual os termos “Igreja, juiz, espiritual e temporal” devem ser considerados para que sua obra atinja o objetivo a que se propõe.

Hobbes, por sua vez, não buscava apenas investigar os termos; ele traça uma linha histórica do uso da linguagem pela humanidade, inicia sua investigação da invenção da imprensa. “Invenção proveitosa, decerto, pois preserva a memória dos tempos passadas e une a humanidade, dispersa por tantas e tão distantes regiões da Terra”¹²². Contudo, para o autor do *Leviatã*, a invenção das letras e da imprensa não se compara a invenção da linguagem¹²³.

A mais nobre e útil de todas as invenções foi a da LINGUAGEM, que consiste em *nomes* ou *designações* e nas suas conexões, pelas quais os

¹²¹ “Ante tamen quam de propositis disseramus, ne propter multiplicatatem nominum, quibus in quesitis principalibus utemur, accidat ambiguitas et implicatio sententiarum, quas volumus aperire, distinguemus significaciones ipsorum. Nam ut in 1º Elenchorum: *Qui vitutis nominum sunt ignari, paralogizantur, et ipsi disputantes et alios audientes.*” (*DP* II, II, 1). Grifos no original.

¹²² “A profitable invention for continuing the memory of time past, and the conjunction of mankind dispersed into so many and distant regions of the earth” (*Leviatã* 1, IV).

¹²³ “A fala tem a finalidade de transformar nosso discurso mental em discurso verbal. Por um lado, possibilita o pensamento propriamente dito na consecução de seus elementos; por outro lado, permite a comunicação dos pensamentos entre os homens. As palavras são então *signos*. Comunicar é também dar a conhecer as vontades. Por fim, é possível usar signos pelo prazer de divertir-se com as palavras (HUISMAN. 2000 p. 334).

homens registram os seus pensamentos, os recordam, depois de passarem, e também os manifestam uns aos outros para a utilidade e convivência recíprocas, sem o que não haveria entre os homens nem república, nem sociedade, nem contrato, nem paz, tal como não existem entre os leões, os ursos e os lobos¹²⁴.

Hobbes atribui a Deus a invenção de linguagem. Segundo ele, Deus ensinou a Adão dar nomes às criaturas que Lhe apresentava e, conforme a experiência e o crescimento da humanidade, foi necessário a invenção de novos nomes ou designações que eram essenciais às novas situações que se apresentavam. Deste modo e com o passar do tempo, o homem obteve a linguagem necessária de que precisava para se comunicar; “embora não fosse tão abundante como aquela de que necessita o orador ou o filósofo” (*Idem*). Geralmente fazemos uso da linguagem para transformar em matéria, verbal e/ou escrita, nossos pensamentos. Isto faz com que mantenhamos um registro de nossos pensamentos ou opiniões sobre os mais diversos assuntos. Conforme Hobbes, esta utilização da linguagem acarreta vantagens e desvantagens.

Hobbes atribui quatro usos corretos para a linguagem sendo estes: em primeiro lugar, quando usamos a linguagem para registrar tudo o que descobrimos, através da investigação, ser a causa de qualquer coisa no presente ou no passado; em segundo lugar, devemos utilizar a linguagem para ensinar aos outros coisas que aprendemos; em terceiro lugar, devemos fazer uso da linguagem para transmitir aos outros as nossas necessidades, a fim de que as tenhamos atendidas; e, por último, devemos nos servir da linguagem para o prazer literário nosso e dos outros. Por outro lado, o mau uso da linguagem gera prejuízos: primeiramente, quando registramos de modo errado nossos pensamentos, ou ainda, quando registramos como nossa ideia o que pertence a outrem, assim enganamos a nós mesmos; em segundo lugar, quando usamos as palavras com significados diferentes daqueles que realmente têm com o intuito de enganar a outrem; em terceiro lugar, quando

¹²⁴ “But the most noble and profitable invention of all other was that of speech, consisting of names or appellations, and their connexion; whereby men register their thoughts, recall them when they are past, and also declare them one to another for mutual utility and conversation; without which there had been amongst men neither Commonwealth, nor society, nor contract, nor peace, no more than amongst lions, bears, and wolves” (*Leviathan* 1, IV).

declaramos, pelas palavras, ser nossa uma vontade que não temos; e, em quarto lugar, quando utilizamos das palavras para proferir ofensas a outrem¹²⁵.

Vemos que Hobbes, com estas definições dos usos e abusos da linguagem, dá início a uma crítica que fará durante toda sua obra a algo que era muito comum àquela época. Por exemplo, a falsificação de documento e/ou a edição de documentos sem valor jurídico. Além disso, a distorção de termos e expressões, contidos em documentos verdadeiros, com o único intuito de causar confusão e discórdia entre o povo e mesmo entre os representantes eclesiásticos e civis; até mesmo a distorção do significado dos termos da Sagrada Escritura.

O verdadeiro e o falso são dados pela correta utilização da linguagem, através da ordenação exata dos termos. Sem isso, deixa de haver verdade e falsidade.

Considerando então que a *verdade* consiste na correta ordenação de nomes nas nossas afirmações, um homem que procura a *verdade* rigorosa deve-se lembrar o que significa cada palavra que se serve, e então empregá-la de acordo; do contrario, ver-se-á enredado em palavras, como uma ave em varas envidradas: quanto mais luta, mais se fere [...] por aqui se vê como é necessário a qualquer pessoa que aspire ao conhecimento verdadeiro examinar as definições de autores passados, ou para as corrigir quando tiverem sido estabelecidas de maneira negligente, ou para torná-las suas¹²⁶.

¹²⁵ "Special uses of speech are these: first, to register what by cogitation we find to be the cause of anything, present or past; and what we find things present or past may produce, or effect; which, in sum, is acquiring of arts. Secondly, to show to others that knowledge which we have attained; which is to counsel and teach one another. Thirdly, to make known to others our wills and purposes that we may have the mutual help of one another. Fourthly, to please and delight ourselves, and others, by playing with our words, for pleasure or ornament, innocently" (*Leviathan* 1, IV).

¹²⁶ "Seeing then that truth consisteth in the right ordering of names in our affirmations, a man that seeketh precise truth had need to remember what every name he uses stands for, and to place it accordingly; or else he will find himself entangled in words, as a bird in lime twigs; the more he struggles, the more belimed. And therefore in geometry (which is the only science that it hath pleased God hitherto to bestow on mankind), men begin at settling the significations of their words; which settling of significations, they call definitions, and place them in the beginning of their reckoning. By this it appears how necessary it is for any man that aspires to true knowledge to examine the definitions of former authors; and either to correct them, where they are negligently set down, or to make them himself." (*Leviathan* 1, IV)

Notadamente ambos os autores estão buscando para suas teorias um método racional científico de investigação. Apesar de partirem de realidades completamente diferentes, os objetivos a que se propõe são os mesmos. Ou seja, construir uma teoria política de modo científico, afastando de todas as maneiras qualquer possibilidade de erro, que possa trazer dano a sociedade onde se encontram.

3. 1 Comunidade civil como invenção racional¹²⁷ do homem

A comunidade civil tem seu início em um ato de associação¹²⁸ voluntária entre cidadãos com a finalidade de garantir seus interesses privados¹²⁹. Inicialmente apenas a nobreza e certas famílias de posses participavam da vida política da comunidade. Mas, com o passar do tempo essa participação política foi sendo estendida para outras partes da *Civitas* e começou a ter status de Estatuto das comunidades¹³⁰.

Marsílio menciona que a primeira comunidade que temos notícia é aquela em que um homem e uma mulher se associam com o objetivo de constituir uma família¹³¹; mas esta ainda é uma forma muito frágil e imperfeita de comunidade. A

¹²⁷ "O Estado é fruto da própria razão humana. A razão vem em socorro do homem sugerindo-lhe caminhos para alcançar a paz. Mas é impossível percorrer esses caminhos enquanto o homem viver no estado natural, isto é, num estado onde reina a anarquia em detrimento da ação racional. Portanto, o primeiro ponto para sair desse estado natural, na condição natural, e obter a segurança, é aceitar abandonar tal estado e em lugar dele instituir um Estado que permita a cada indivíduo seguir os ditames da razão, com a segurança de que todos farão o mesmo" (WOLLMANN, Sergio. *O Conceito de Liberdade no Leviatã de Hobbes*. Edipucrs. 1993, p. 68-69).

¹²⁸ "Hobbes enquadra-se dentro da tradição contratualista, isto é, para Hobbes, a passagem do estado de natureza ao Estado civil dá-se através de convenções, ou seja, através de um ou mais atos voluntários e deliberados dos indivíduos, interessados em sair do estado de natureza, concebendo um Estado civil, artificial, que assegure, porém, a efetivação da liberdade humana" (WOLLMANN, p. 69).

¹²⁹ "A liberdade dos cidadãos, consiste na liberdade privada que cada um tem com relação a todas as coisas que não recaírem sob o domínio do bem comum, isto é, do bem público. O Estado rege as ações que atentam ou são contrárias ao bem comum. Esta liberdade, remanescente da liberdade natural e que os indivíduos mantêm no âmbito das ações que não ferem ou não dizem respeito ao bem comum, requer o consentimento do soberano" (BERNARDES. 2002, p. 52).

¹³⁰ Cf. Bayona, 2009. P, 153.

¹³¹ "Prima namque humanarum et mínima combinacio, ex qua eciam alie provenerunt, fuit masculi et femine, [...]. Ex hac nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domun unam; ex quibus

verdadeira e mais perfeita forma de comunidade surge da criatividade dos homens. A criatividade dos homens, imitando a mais perfeita de todas as criatividades, inventou a *Civitas* para alcançar a melhor vida terrena.

A criatividade humana, neste aspecto, imita corretamente a natureza porque as cidades e seus grupos sociais estabelecidos conforme a razão se assemelha a um organismo vivo às suas partes formadas perfeitamente de acordo com sua natureza [...]. Portanto, determinada ação da natureza, na formação perfeita do organismo vivo, está adequada àquela atividade da razão concernente à organização da cidade e ao estabelecimento preciso dos grupos sociais¹³².

Marsílio acredita que a melhor comunidade será aquela em que cada parte cumprir sua função, em comparação a um organismo vivo. Fato que é fortemente notado em toda sua teoria.

Por sua vez, Hobbes compara a *Civitas* ou República a um grande monstro. Inicialmente, Hobbes, fazendo referência a Aristóteles, menciona que outros seres vivos são capazes de viver politicamente em comunidade, como é caso das abelhas e formigas. Contudo, estes e outros animais que vivem em comunidade não parecem demonstrar haver interesses particulares envolvidos em sua forma de comunidade; isto, no entanto, não ocorre com os seres humanos.

Para que os homens possam viver em plenitude, satisfazendo todas as suas necessidades, é preciso que estabeleçam um pacto¹³³ artificial; onde cada um e todos transferem todo o seu poder e força a outro homem ou assembleia de homens

ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus única, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicina; et hec fuit prima communitas." (DPI, III, 3).

¹³² "Fuit autem in hoc humana sollicitudo convenienter imitata naturam. Quia enim civitas et ipsius partes secundo rationem perfecte formatis secundum naturam[...]. Qualis igitur est nature accio in animali perfecte formando, proporcionata fuit ea que humane mentis ad civitatem et ipsius partes intituendas convenienter. Ad quam siquidem describendam proporcionem, ex qua patebit amplius efficiencia er determinacio parcium civitatis." (DPI, XV, 5).

¹³³ O termo *pacto* é utilizado por Hobbes. Marsílio utiliza o termo associação. "Fuerunt igitur homines propter sufficienter vivere *congregati*, potentes sibi querere necessaria numerata pridem, illa sibi communicantes invicem. Hec autem *congregacio* sic perfecta et terminum habens per se sufficiencie vocata est civitas, cuius siquidem finalis causa et suarum parcium pluralitatis iam dicta est aliqualitater nobis, er in sequentibus amplius distinguetur" (DPI, IV, 5). Grifos meus.

que passam a representar as vontades de todos como se fosse apenas uma vontade¹³⁴. “Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa chama-se REPÚBLICA, em latim CIVITAS. É esta a geração daquele grande LEVIATÃ¹³⁵, ou antes, (para falar em termos reverentes) daquele *Deus mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus imortal*, nossa paz e defesa”¹³⁶.

A instituição da República¹³⁷ é um ato de escolha¹³⁸ de todos os cidadãos; mesmo que não exista um consenso quanto a isto, todos devem respeitar o que foi estabelecido. Todos devem deixar de lado qualquer pretensão particularista tendo em vista apenas alcançar a paz social¹³⁹.

¹³⁴ “Trata-se de um tipo de contrato ou pacto de sociedade plenamente criador e que não diz respeito a nenhuma realidade orgânica preexistente. Trata-se de contratos ou pactos firmados pelos homens naturais entre si, em benefício de um terceiro que, por sua vez, não contrai para com eles nenhuma obrigação propriamente dita, e que (indivíduo ou assembléia) é juridicamente a Pessoa única em que se congregou a sua multidão” (CHAVALLIER, 1979 p. 362).

¹³⁵ “Ele é uma multidão de homens unidos numa só pessoa que os representa a todos. Cada um deles o autorizou a usar da força e dos recursos de todos, como o julgar oportuno, tendo em vista a sua paz interior e a defesa comum contra os inimigos externos. Nenhuma outra força pode ser comparada à desse deus mortal, detentor do poder soberano: o terror que inspira permite-lhe modelar, para o bem de todos, as vontades de todos” (CHEVALLIER, 1979 p. 361).

¹³⁶ “This done, the multitude so united in one person is called a Commonwealth; in Latin, *Civitas*. This is the generation of that great *Leviathan*, or rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence” (*Leviathan* 2, XVII).

¹³⁷ “O propósito de instituir o governo, de acordo com Hobbes, é escapar das condições belicosas do estado de natureza. [...] Hobbes acredita que o estado de natureza, um estado hipotético sem leis e instituições de coação legal, é equivalente à guerra. Na concepção de Hobbes, as pessoas no estado de natureza têm um direito natural de fazer o que quer que elas acreditem ser necessário para sua própria preservação”. FINN, Stephen J. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 120.

¹³⁸ “Art goes yet further, imitating that rational and most excellent work of Nature, man. For by art is created that great *Leviathan* called a Commonwealth, or State (in Latin, *Civitas*), which is but an artificial man, though of greater stature and strength than the natural, for whose protection and defence it was intended; and in which the sovereignty is an artificial soul, as giving life and motion to the whole body; the magistrates and other officers of judicature and execution, artificial joints; reward and punishment (by which fastened to the seat of the sovereignty, every joint and member is moved to perform his duty) are the nerves, that do the same in the body natural; the wealth and riches of all the particular members are the strength; *salus populi* (the people’s safety) its business; counsellors, by whom all things needful for it to know are suggested unto it, are the memory; equity and laws, an artificial reason and will; concord, health; sedition, sickness; and civil war, death. Lastly, the pacts and covenants, by which the parts of this body politic were at first made, set together, and united, resemble that fiat, or the Let us make man, pronounced by God in the Creation” (*Leviathan*, Introdução de Hobbes).

¹³⁹ “Hobbes não faz depender a legitimidade do Estado de sua procedência moral-democrática, mas de sua capacidade de propiciar a conservação e a vida boa de seus membros. O poder do *Leviatã* não se vê diminuído por sua origem não-democrática, pois, a medida em que alcance seu objetivo primordial – a segurança – é legítimo” (PINEDA, 2006; In: *Praxis Filosófica*. Nueva serie, No. 23, Jul. - Dic. 2006: 57-79).

Considera-se que uma *república* tenha sido *instituída* quando uma *multidão* de homens concorda e *pactua, cada um com cada um dos outros*, que qualquer *homem* ou *assembléia de homens* a quem seja atribuído pela maioria o *direito de representar* a pessoa de todos eles [...], sem *exceção*, tanto os que *votaram a favor dele* como os que *votaram contra* ele, deverão *autorizar* todos os atos e decisões desse homem ou assembléia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens¹⁴⁰.

É claro, para os dois autores, que o Estado é uma criação do engenho humano. Nem Deus, e nenhuma entidade cria o Estado, ao menos, não diretamente. A sociedade¹⁴¹ é organizada pela fragilidade dos seres humanos que temem não poder sobreviver em um estado de natureza, sem regras. Para ambos os autores, mais importante do que estabelecer o pacto é mantê-lo e respeitá-lo seguindo as regras que a assembleia ou o soberano estabelecem.

3. 2 A busca da paz¹⁴² social

Assim que a *Civitas* ou a República são instituídas, é necessário buscar um elemento que faz com que elas se mantenham. Ou seja, é preciso buscar a paz¹⁴³;

¹⁴⁰ “A commonwealth is said to be instituted when a multitude of men do agree, and covenant, every one with every one, that to whatsoever man, or assembly of men, shall be given by the major part the right to present the person of them all, that is to say, to be their representative; every one, as well he that voted for it as he that voted against it, shall authorize all the actions and judgements of that man, or assembly of men, in the same manner as if they were his own, to the end to live peaceably amongst themselves, and be protected against other men” (*Leviathan 2*, XVIII).

¹⁴¹ “O Estado transforma o homem em cidadão. Ele introduz moralidade e racionalidade em nossas relações, impondo vínculos de obrigação permanentes entre os homens e permitindo a eles que não se comportem simplesmente como suas paixões atuais os impelem a agir, mas que calculem suas condutas a partir do modo como exprimem aos outros suas vontades e paixões” (Limongi. 2002, p. 58).

¹⁴² “Um estado de segurança e paz emerge do pacto político, de acordo com Hobbes, porque o soberano está autorizado a usar seu poder e força recém-adquiridos não somente para decretar e executar leis, mas também para defender o Estado contra inimigos”. FINN, Stephen J. Trad. Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 121.

¹⁴³ “De um modo geral, compete ao Soberano fazer tudo o que é necessário para prodigar aos súditos o único bem que se possa dizer universalmente desejado: a paz. Em troca desta última, os homens naturais transferiram-lhe total e irrevogavelmente o direito geral que possuíam” (CHEVALLIER. 1979, p. 366).

garantia do viver e do viver bem dentro de uma *Civitas*¹⁴⁴, bem como, garantia do cultivo das artes e dos costumes que levam ao bem supremo que o homem pode alcançar. Também é necessário evitar a guerra; causa de todas as desgraças e o mal mais funesto que existe dentro de uma cidade.

Marsílio inicia seu texto do primeiro defensor citando Cassiodoro e destacando a importância da paz para uma cidade. Durante o transcorrer de toda sua obra, ele ressaltará a importância da paz para a sociedade civil. Também cita o texto bíblico de Jó onde este recomenda que seja buscada a paz. Como também cita diversas passagens dos evangelhos em que os apóstolos e o próprio Cristo recomendam a paz¹⁴⁵. Hobbes, por sua vez, dirá que todo o tempo em que não há guerra é tempo de paz. Mas somente pode existir esta paz dentro do Estado¹⁴⁶ constituído, pois fora deste os homens permanecem em constante guerra de todos contra todos, mesmo quando não há agressão de um contra o outro; mas, basta à intenção ou a possibilidade de agressão para se caracterizar o Estado de guerra¹⁴⁷ (*Leviatã*, 1, XIII).

¹⁴⁴ “Uma novidade importante trazida por Hobbes no campo do pensamento político é a diferença entre o conceito de Estado e o de governo [...]. O Estado é o mesmo, independentemente das formas de governo. Ele se define pela soberania de seu poder fundado num contrato e legitimando juridicamente. O modo como esta soberania se exerce é outra questão, uma questão que não diz mais respeito à forma jurídica do Estado, pensada a partir do contrato que o institui, mas ao exercício da soberania, pensada segundo as circunstâncias que podem impedir ou contribuir para sua manutenção” (LIMONGI, 2002, p. 54).

¹⁴⁵ “Hanc siquidem propterea Christus Dei filius, novi sui natalis signum et nunciam fore decrevit, dum milicie celestis oraculo in eodem voluit decantari: ‘Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis’ Lc. 2, 14. Propter hoc eciam idem suis discipulis pacem optabat persepe. Unde Iohannes: ‘Venit Iesus et stetit in medio discipulorum, et dixit: Pax vobis’ Io. 20, 19. De pacis invicem observacione monens eosdem dixit in Marco: ‘Pacem habete inter vos’ Mc. 9, 48. Nec solum hanc invicem ipsos habere, verum eandem aliis optare docebat. Unde Mattheus: ‘Intrantes autem in domum salutate eam, dicentes: Pax huic domui’ Mt. 10, 12. Hec rursum fuit hereditas, quam sibi passionis et mortis instante tempore suis discipulis testamento reliquit, dum Iohannis 14º dixit: ‘Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis’ Io 14, 27. Cuius instar tamquam veri heredes et ipsius imitatores apostoli hanc optaverunt, quibus per ipsorum epistolas evangélica documenta et monita dirigebant, cognoscentes fructus pacis optimus fore, quemadmodum ex Iob inductum est et per Cassiodorum amplius explicarum” (*DPI*, I, 1).

¹⁴⁶ “Por certo, Hobbes definiu o Estado como o domínio da obrigação e do exercício do poder de um e da obediência absoluta dos demais, o que constitui a relação soberano/súdito (BERNARDES. 2002, p. 49).

¹⁴⁷ “O estado de guerra é, nos termos de Hobbes, uma inferência que se pode fazer a partir das paixões humanas. Conhecemos as nossas próprias paixões observando-nos a nós mesmos. No entanto, do simples conhecimento de nossas paixões não podemos concluir que as paixões dos outros homens sejam iguais as nossas. Para tanto, seria preciso que pudéssemos conhecer os outros por dentro, tal como conhecemos a nós mesmos. Como isso não é possível, tudo o que podemos

A garantia deste elemento fundamental para a vida em sociedade, a paz, dá-se através da manutenção daquilo que é estabelecido como lei ou regra de conduta entre todos os cidadãos e quem garante isto é, o governante¹⁴⁸. Seja este um conjunto de cidadãos eleitos ou apenas um indivíduo.

As guerras¹⁴⁹ nascem das discórdias e das rixas entre os homens que, “se por acaso não estivessem reguladas por uma norma de justiça, teriam sido a causa de guerras e da separação dos seres humanos e finalmente ocorreria então a própria destruição da cidade”¹⁵⁰. O soberano na cidade é instituído como o guardião da norma que foi estabelecida. O guardião deve fazer respeitar¹⁵¹ a lei distribuindo as penas e as recompensas cabíveis a cada um; bem como defender, internamente, possíveis insurgências e desrespeitos dos cidadãos à lei, como também defender, externamente, de agressões que possam ser praticadas contra a cidade.

Nesse mesmo sentido, Hobbes já no *De Cive*¹⁵² diz que as disputas nascem das discórdias¹⁵³ entre os homens. O autor do *Leviatã* com frequência dirá, em seu

fazer é inferir, a partir do comportamento dos homens, quais podem ser as motivações que os levam a agir como agem e que possam explicar suas ações” (LIMONGI, 2002, p. 19).

¹⁴⁸ “O soberano profere leis que, ao organizarem as atividades dos indivíduos, reprimem ações que atendem ou possam atentar contra aquilo que é de interesse comum. E, ao fazer isto, o Estado visa unicamente ao incremento das condições para a realização do bem comum” (Bernardes, 2002, p. 52).

¹⁴⁹ “O homem deve sair desse estado (de guerra), sob pena de destruição da espécie. Essa possibilidade está a seu alcance, graças a algumas das suas paixões e também à sua razão. Algumas de suas paixões de fato o inclinam à paz, em primeiro lugar, o temor da morte violenta; também o desejo das coisas necessárias a uma vida agradável; e a esperança de obtê-las por sua indústria. Quanto à sua razão, ela lhe sugere convenientes artigos de convivência pacífica, as leis de natureza. Justiça, equidade, moderação, misericórdia, e, de uma forma geral, fazer aos outros o que gostaríamos que nos fizessem (CHEVALLIER, 1979, 361).

¹⁵⁰ “Verum quia inter homines sic congragatos eveniunt contenciones et rixe, que per norman iusticie non regulate causarent pugnas et hominum separacionem et sec demum civitatis corrupcionem, oportuit inhec communicacione statuere iustorum regulam et custodem seve factorem” (DPI, IV, 4).

¹⁵¹ “O poder do Estado não é, como pudemos observar, uma simples força coercitiva de nossas paixões desregradas. Ele é, sem dúvida, um poder coercitivo, mas um poder fundado juridicamente e cujo emprego tem por finalidade nos retirar do plano das relações de puro poder e força, introduzindo-nos num campo de relações jurídicas e racionais” (LIMONGI, 2002, p. 57).

¹⁵² “Trata-se da terceira parte dos *Elementos de filosofia*. A publicação das três partes dessa obra não seguiu a ordem prevista: a terceira foi publicada em 1642, a primeira em 1655, a segunda em 1658. No intervalo, Hobbes desenvolveu seu sistema e elaborou conceitos que não encontram lugar nessa trilogia. [...] Liberdade, Domínio, Religião são as três partes que compõem a obra. Liberdade trata das questões referentes ao estado de natureza. [...] Domínio, fala-se das origens da sociedade, do direito de reunir-se, dos diversos tipos de governos. [...] Religião, Hobbes fala do reino de Deus sob diversos aspectos: natureza, antiga Aliança, nova Aliança, e também segundo o que é necessário para entrar no reino de Deus” (HUISMAN, Denis. *Dicionário de obras filosóficas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 51).

¹⁵³ “Furthermore, since the combate of Wits is the fiercest, the greatest discords which are, must necessarily arise from this Contention; for in this case it is not only odious to contend against, but also

texto, que o pior dos males para a sociedade é a guerra civil. Disto, faz-se necessário manter a paz por meio de um governo forte, onde exista apenas a figura de um soberano. Pertence a este fazer tudo o que estiver ao seu alcance para garantir a paz na República.

Visto que o fim dessa instituição é a paz e a defesa de todos, e visto que quem tem direito a um fim tem direito aos meios, pertence de direito a qualquer homem ou assembléia de homens que detenha a soberania ser juiz tanto dos meios para a paz e a defesa como de tudo o que possa perturbar ou dificultar estas ultimas; e fazer tudo o que considere necessário ser feito, tanto antecipadamente, para a preservação da paz e da segurança, mediante a prevenção da discórdia interna e da hostilidade externa, quanto também, depois de perdidas a paz e a segurança, para recuperação de ambas¹⁵⁴.

Hobbes ainda vai mais longe. Para ele, cabe ao soberano cuidar e coibir quaisquer opiniões ou doutrinas que sejam contrárias a paz; determinando quais são propícias. Isto referente a qualquer tipo de texto que seja publicado na cidade, como ao que é dito, por aqueles que falam ao público. A justificativa para isto é que: “As ações dos homens derivam das suas opiniões, e é no bom governo das opiniões que consiste o bom governo das ações dos homens, tendo em vista a paz e a concórdia entre eles”¹⁵⁵. Nesse mesmo sentido Marsílio demonstra preocupação com aquilo que os bispos e os padres ensinam na cidade. Para nosso autor é

not to consent; for not to approve of what a man saith is no lesse than tacitely to accuse him of an Error in that thing which he speaketh; as in very many things to dissent, is as much as if you accounted him a fool whom you dissent from; which may appear hence, that there are no Warres so sharply wag'd as between Sects of the same Religion, and Factions of the same Commonweale, where the Contestation is Either concerning Doctrines, or Politique Prudence” (*De Cive*. I, I, 5).

¹⁵⁴ “And because the end of this institution is the peace and defence of them all, and whosoever has right to the end has right to the means, it belonged of right to whatsoever man or assembly that hath the sovereignty to be judge both of the means of peace and defence, and also of the hindrances and disturbances of the same; and to do whatsoever he shall think necessary to be done, both beforehand, for the preserving of peace and security, by prevention of discord at home, and hostility from abroad; and when peace and security are lost, for the recovery of the same” (*Leviathan 2, XVIII*).

¹⁵⁵ “For the actions of men proceed from their opinions, and in the well governing of opinions consisteth the well governing of men’s actions in order to their peace and concord” (*Leviathan 2, XVIII*).

preciso que o príncipe regule os atos dos clérigos, a fim de que estes não perturbem a paz na cidade¹⁵⁶.

Marsílio identifica outra causa da discórdia, a qual considera o mais nefasto mal para a cidade ou reino: a intromissão dos clérigos nos assuntos civis. Tentavam estes governar o reino através da nefasta teoria da plenitude de poder identificada por Marsílio como “o perverso desejo de governar que se atribuem, através da mesma, conforme declaram, consiste, portanto, naquela causa singular que afirmamos ser a geradora da intranqüilidade ou discórdia para o reino ou cidade”¹⁵⁷. Os bispos têm ensinado sua perversa doutrina em todos os reinos, o que tem gerado grandes discórdias e guerras entre os governantes e os súditos. Pois, não é da competência dos clérigos exercer nenhum tipo de governo¹⁵⁸ civil sobre qualquer cidadão.

Semelhante a Marsílio (*DP*. I, IV), Hobbes assevera que a função dos clérigos é: “através de preceitos e bons conselhos ensinar aos que se submeteram o que devem fazer para serem recebidos no Reino de Deus quando ele chegar” uma vez que “seus preceitos não são leis, mas apenas salutareos conselhos” (*Leviatã*. 3, XLII). Hobbes extrai das mesmas fontes utilizadas por Marsílio à justificativa de sua afirmação. Sendo que o Reino de Deus não pertence a este mundo; e uma vez que Cristo não estabeleceu súditos nesta vida, também aqueles que o sucedem não têm direito a exigir que os súditos obedeçam suas ordens, desrespeitando as leis civis, pois, como sacerdotes ou representantes de Jesus, apenas cumprem uma função espiritual dentro da *Civitas*.

¹⁵⁶ “Propter eandem quidem igitur causam conferendi licencias in disciplinis iam dicto episcopo et alteri cuicumque presbytero ac ipsorum soli collegio debet ac licite potest revocari potestas. Est enim hoc humani legislatoris aut eius auctoritate principantis officium, quoniam hec ad commune civium commodum aut incommodum cedere possunt pro statu presentis seculi” (*DP* II, XXI, 15).

¹⁵⁷ “Hec itaque Romanorum quorundam episcoporum extimacio non recta er perversa fotassis affectio principatus, quem sibi deberi asserunt ex eisdem, ut dicunt, per Christum tradita plenitudine potestatis, causa est singularis illa, quam intranquillitatis seu discurdie civitatis aut regni factivam diximus.” (*DP* I, XIX, 12).

¹⁵⁸ “Non enim Romano vel alteri episcopo, sacerdoti aut cuiquam spirituali ministro, in quantum huiusmodi, in quemquam cuiuscumque condicionis singularem personam, communitatem vel collegium aliquod convenit officium principatus coactivi” (*DP* I, XIX, 12).

3. 3 Instituição dos sacerdotes ou pastores

O príncipe exerce uma função executora, delegada pelos cidadãos. A função do príncipe também é delegar pessoas a cumprirem as funções dentro do Estado com vistas à paz. E, como reitera Hobbes em várias passagens do *Leviatã*, também cabe a este dizer quais são as doutrinas favoráveis à paz e à concórdia. Considerando que as opiniões e ações dos homens dependem do que eles aprendem; e destas últimas podem surgir a discórdia e a guerra civil que são nefastas para a vida em sociedade.

Cristo não retirou nenhum poder, necessário à manutenção da paz, dos governantes que a Ele se convertessem. Assim, os governantes não devem se submeter à outra autoridade diferente daquela estão submetidos. “Portanto, os reis cristãos continuam sendo os supremos pastores do seu povo, e têm o poder de ordenar os pastores que lhes aprouver, para ensinar na Igreja, isto é, para ensinar o povo que está a seu cargo”¹⁵⁹. Mesmo quando o povo escolhe seu pastor, ele precisa que o soberano valide sua escolha. Aqui não nos parece que Hobbes esteja fazendo referência a pessoa do governante. Mas sim, a pessoa artificial que ele é, ou seja, o Estado. Não é porque uma cidade ou assembleia escolhe uma pessoa para determinada função, que esta escolha terá valor. É preciso que o corpo do Estado, constituído por todos os cidadãos, legitime¹⁶⁰ tal escolha. “Assim, sejam quais forem os exemplos que se possam tirar da história, quanto à eleição dos pastores pelo povo ou pelo clero, esses exemplos não constituem argumento contra o direito de nenhum soberano civil, pois aqueles que os elegeram fizeram-no pela sua autoridade”¹⁶¹.

¹⁵⁹ “And therefore in all Commonwealths of the heathen, the sovereigns have had the name of pastors of the people, because there was no subject that could lawfully teach the people, but by their permission and authority” (*Leviathan 3, XLII*).

¹⁶⁰ “E quando uma assembleia de cristãos escolhe o seu pastor numa republica cristã é o soberano quem o elege, pois tal é feito pela sua autoridade. Da mesma maneira como, quando uma cidade escolhe o seu prefeito, se trata de um ato daquele que detém o poder soberano, pois todo o ato praticado é um ato daquele sem cujo consentimento ele seria invalido.” (*Leviathan 3, XLII*).

¹⁶¹ “And therefore whatsoever examples may be drawn out of history concerning the election of pastors by the people or by the clergy, they are no arguments against the right of any civil sovereign, because they that elected them did it by his authority.” (*Leviathan 3, XLII*).

O soberano civil, para Hobbes, é o supremo pastor de todos os súditos. Todo e qualquer outro pastor depende de sua autoridade para desempenhar o seu magistério ou qualquer outra função dentro do reino. Deste modo, os clérigos são ministros¹⁶² do Estado, como o são os juízes ou qualquer outro ministro. Assim, o autor do *Leviatã*, pretende demonstrar que é o soberano civil quem possui todo e qualquer poder sobre os súditos, tanto no âmbito civil quanto no religioso. “E que podem fazer as leis que lhes afiguram melhores para o governo dos seus súditos, tanto na medida em que eles são a república como na medida em que eles são a Igreja, pois o Estado e a Igreja são os mesmos¹⁶³ homens”¹⁶⁴.

Em sentido semelhante, Marsílio afirma que mesmo sendo função de qualquer sacerdote ordenar qualquer cristão que deseje se tornar padre, não pode este sacerdote nomear outro sem que esteja de acordo com a vontade de Deus, mesmo que o sacerdote esteja amparado na Lei Divina e também na lei civil¹⁶⁵. Marsílio não é tão radical quanto Hobbes na escolha dos sacerdotes. Para ele, é essencial que haja primeiramente aquele que deseja se tornar padre, inspirado pela revelação divina e depois uma ordenação por meio da imposição das mãos, meio tradicional utilizado para realizar este rito. Entretanto, afirma Marsílio, “nas comunidades cristãs já bem organizadas, compete somente ao legislador humano ou à multidão dos fiéis da província [...] eleger e nomear as pessoas para

¹⁶² “Hobbes maintains, with Marsilius, that the clergy have a function in the exercise of sacerdotal powers and that their selection depends on fitness confirmed by prince, if the prince is Christian. And he maintains with Luther that previous to the conversion of Kings, pastors were appointed by the majority of the congregation. Whereas Christ appointed by twelve apostles, their colleagues and successors, having been called by the Holy Spirit, were chosen and authorized by the assembly of Christians in each city. Of the ecclesiastical officers elected in this way, some were of magisterial and some of ministerial status” (*The Cambridge Companion to Hobbes*. 1996, p.357).

¹⁶³ “Dessa maneira, nenhum poder pretensamente espiritual tem boas razões para arvorar-se em rival do Soberano. Nenhum papa. Nenhum mandamento da consciência individual. Nenhum debate lacerante pode voltar a abrir-se no coração de quem quer que seja entre o cristão e o súdito. Nenhum súdito pode voltar a se ver impedido, como cristão e sob pena de morte eterna, de uma ação que a lei civil lhe ordena sob pena de morte natural” (CHEVALLIER, 1979, p. 371).

¹⁶⁴ “From this consolidation of the right politic and ecclesiastic in Christian sovereigns, it is evident they have all manner of power over their subjects that can be given to man for the government of men’s external actions, both in policy and religion, and may make such laws as themselves shall judge fittest, for the government of their own subjects, both as they are the Commonwealth and as they are the Church: for both State and Church are the same men” (*Leviathan 3, XLII*).

¹⁶⁵ “Verumtamen oportet attendere, quad quamvis in potestate cuiuslibet sacerdotis sic sit suum exhibere ministerium, ut alterum quemlibet fidelem volentem promovere possit ad sacerdotium, ipso ministrante quasi preparante, Deo autem simpliciter et immediate sacerdotalem potestatem essencialem seu caracterem imprimente; dico tamen id sibi pro voto non licere conferre cuiuslibet, neque divina neque humana lege” (*DP II, XVII, 8*).

exercerem¹⁶⁶ as ordens sacras¹⁶⁷”. Marsílio afirma, ainda, que é também da competência do legislador privar os clérigos de exercer sua função, como também é de sua alçada obrigar aqueles que se negarem a exercer o sacerdócio¹⁶⁸.

Estas afirmações de Marsílio se justificam, pois a eleição de um mau sacerdote pode trazer grandes prejuízos à paz e tranquilidade social. “Na verdade, esse fato é um prejuízo civil de enorme gravidade aos que refletirem cuidadosamente acerca do que poderá resultar de tal inconveniente¹⁶⁹”. Mais adiante, Marsílio, baseando-se em decretos de imperadores, afirmará que os clérigos não podem eleger nem mesmo o Papa ou convocar e realizar um concílio¹⁷⁰ sem a presença do governante.

3.4 Da religião

Marsílio e Hobbes têm pontos de vista distintos quanto à origem da religião, porém, estão de acordo quanto a função social que ela deve exercer dentro da sociedade civil constituída. Para o autor inglês, a religião nasce da fraqueza dos homens. “Se o direito de Deus à soberania decorre de seu poder, é manifesto que a

¹⁶⁶ “Sunt ergo legislatotis aut eius auctoritate principantis sententia seu iudicio, tercie significacionis, approbande vel reprobande persone ad ecclesiasticos ordines promovende, instituende quoque vel removende a cura seu presidatu maiori vel minori, et ab exercicio eius prohibende aut eciam, si ex malicia desisterent ab officii exercicio, exercere cogende, ne sui perversitate possit aliquis incidere periculum mortis eterne, ut defectu baptismatis vel alterius sacramenti. Quod sane intelligendum est in communitatibus fidelium iam perfectis” (*DP XVII*, 14).

¹⁶⁷ “Quod in communitatibus fidelium iam perfectis ad legislatorem humanum solummodo seu fidelem multitudinem eius loci, super quam intendere debet promovendus minister, pertineat eligere, determinare ac presentare peronas promovendas ad ecclesiasticos ordines” (*DP II*, XVII, 9).

²⁰ “Ad universitatem civium legumlationem et principantium institutionem ostendimus pertinere [...], ut videlicet electio seu persone ad ordinem sacrum promovende approbacio, ipsiusque institutio seu determinacio ad certe plebis atque provincie presidatum, eiusque privacio seu remocio ab eisdem propter delictum vel rationabilem alteram causam assumantur in demonstracionibus pro termino legis aut principantis” (*DP II*, VII, 11).

¹⁶⁹ “Sacerdos perversus existens ipsarum mores et pudiciciam facile corrumpere poterit, quod eciam frequenter hiis temporibus propter sacerdotum qualitatem evenire videmus. Hoc autem est civile incommodum non modicum, considerare volenti, que sequuntur ex hoc inconveniêcia.” (*DP II*, XVII, 12).

¹⁷⁰ “Nec solum de observandis hiis, que per concilium diffinita fuerant, coactivum ferre decretum ad humanum legislatorem seu ipsius auctoritate principantem pertinet, verum eciam formam et modum romanam sedem apostolicam ordinandi seu Romanum eligendi pontificem statuerem.” (*DP II*, XXI, 5).

obrigação que os homens têm de lhe prestar obediência deriva da fraqueza deles” (*De cive*. III, XV, 7). Para Hobbes¹⁷¹, não pode haver dois seres onipotentes, pois se assim houvesse não seria necessário que um prestasse homenagem ao outro. Porém, o homem não é onipotente e, vendo-se em situação de fraqueza, passa a obedecer a Deus por medo do que possa acontecer no futuro.

Marsílio destaca que todos os povos concordam com o estabelecimento da religião no interior da sociedade, assim, os súditos podem cultuar a Deus; o que traz inúmeros benefícios para a boa convivência entre os súditos, propiciando à paz e a tranquilidade, tão necessária a boa vida em sociedade¹⁷². O legislador não tem condições de regular todos os atos dos súditos, mas a paz e a tranquilidade social dependem da correta observação dos preceitos que visam o bem social. Tal falha, do legislador, é corrigida pela religião e na promessa de vida eterna. “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 consigo mesmo quanto para com seu próximo”¹⁷³. Com isso, muitos conflitos e guerras são evitados nas sociedades civis.

Independente de a religião nascer do medo que os homens têm de Deus ou da sua fraqueza, ela cumpre um importante papel social na sociedade civil, desde que sirva para propiciar a paz¹⁷⁴. A religião colabora na educação dos súditos.

¹⁷¹ “Se a algum leitor esta passagem parecer muito dura, peço-lhe que considere discretamente (*with a silente thought*), no caso de haver dois Onipotentes, qual deles seria obrigado a obedecer ao outro. E penso que confessará que nenhum teria tal obrigação. Ora, se isso for verdade, igualmente será verdade o que antes afirmei: que, se os homens estão sujeitos a Deus, é por não serem onipotentes. E em verdade, quando nosso Salvador advertiu a Paulo – que naquele tempo era inimigo da Igreja – para que não se batesse contra o agulhão, parecia exigir dele que obedecesse pela simples razão de que não tinha força bastantes para resistir” (*De Cive*. III, XV, 7. Nota 4).

¹⁷² “Convenerunt tamen omnes gentes in hoc, quod ipsum conveniens sit instituere propter Dei cultum et honoracionem et consequens inde commodum pro statu presentis seculi vel venturi. Plurime enim legum sive sectarum bonorum Premium et malorum operatoribus supplicium infuturo século promittunt, distribuenda per Deum” (*DP I*, V, 10).

¹⁷³ “Ex quorum terore fugiebant homines proverse agere, ad studiosa quoque operum pietatis ete misericordie excitabantur, ad seipsos atque alios disponebantur bene. Cessabantque propter hec in communitatibus multe contenciones et iniurie. Umde pax eciam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu presentis seculi ficile minus servabatur, quod exposicione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant” (*DP I*, V, 11).

¹⁷⁴ O medo dos poderes invisíveis, inventados pelo espírito ou imaginados com base em histórias publicamente permitidas, chama-se RELIGIÃO; quando essas histórias não são permitidas, chama-se SUPERSTIÇÃO. Quando o poder de imaginado é realmente como o imaginamos, chama-se VERDADEIRA RELIGIÃO (*Leviathan* 1, VI). No mesmo sentido Marsílio fala em verdadeiro sacerdote:

Conforme Hobbes, quem escolhe o que deve ou não ser ensinado é o soberano civil (*Leviatã*. 1, XIII). Estas doutrinas além de facilitar a vida em sociedade devem preparar o homem para a vida futura¹⁷⁵. Sendo assim, os sacerdotes devem obediência ao soberano¹⁷⁶ civil, esta é uma condição para que a paz seja alcançada, da mesma forma que todos os demais ofícios da cidade obedecem esta determinação.

3.5 Da Igreja

Os dois autores procuram evidenciar que a Igreja de Cristo não se acaba no conjunto de clérigos que fazem parte dela. Marsílio identifica quatro significados para o termo Igreja (*DP*. II, II, 2); identifica um entre todos que é o mais correto segundo o seu entendimento e o seu propósito político. Ou seja, aquele que é “o mais exato e apropriado de todos, os cristãos, tanto os padres quanto os leigos, são e devem ser chamados de eclesiásticos, pois Cristo os adquiriu e os resgatou a todos graças à efusão de seu sangue” (*DP*. II, II, 3). Neste mesmo parágrafo, Marsílio explica que o sangue, derramado por Cristo, não salvou apenas os sacerdotes; mas todos os que crêem Nele. Assim sendo, os clérigos representam apenas uma parcela da Igreja, não sua totalidade. Ainda assim, alguns clérigos, ao fazerem uso equivocado do

“Locuti tamen sumus in ipsorum ritibus, ut eorum a vero sacerdotio, Christianorum scilicet, differencia et sacerdotalis partis necessitas in communitatibus manifestius appareret” (*DPI*, V, 14).

¹⁷⁵ “In hoc autem officium convenienter veniunt omnes discipline humano ingenio adinvente, tam speculative quam active, humanorum actuum moderative tam immanentium quam transeuntium, ab appetitu et cognitione provenientium, quibus bene disponitur homo secundum animam pro statu tam presentis seculi, quam venturi. Has etenim quasi omnes habemus ex tradizione admirabilis philosophi et reliquorum gloriosorum virorum; enumerare tamen omisimus hic eas propter abbreviacionem sermonis, et quoniam huius necessitas non habet consideracionem presentem” (*DPI*, VI, 9)

¹⁷⁶ “Considerando que em toda republica cristã o soberano civil é o supremo pastor, que tem a seu cargo todo o rebanho dos seus súditos, e que conseqüentemente é pela sua autoridade que todos os outros pastores são nomeados e adquirem o poder de ensinar e de desempenhar todas as outras funções pastorais, segue-se também que é do soberano civil que todos os outros pastores recebem o direito de ensinar, de pregar, e outras funções pertinentes ao seu cargo” (*Leviathan* 3, XLII).

verdadeiro sentido do termo Igreja, adquirem para si benefícios que não lhes pertencem; trazendo prejuízo aos demais fiéis em Cristo¹⁷⁷.

A noção de Igreja Marsílio integra apenas aqueles que acreditam em Cristo. Ao passo que, em Hobbes¹⁷⁸, esta noção já aparece com dependência ao Estado (Bayona, 2007, p. 319). Hobbes, quando fala sobre a noção de Igreja, inicia sua exposição tratando dos significados do referido termo. O termo Igreja pode ter diversos significados. Dentre estes, pode simplesmente designar a casa de Deus, ou casa de orações e culto ao divino; o significado utilizado pelos gregos *Ecclesia* significa assembleia dos cidadãos reunidos com o fito de ouvir os magistrados.

Igreja também significa conjunto de cidadãos que estão reunidos em congregação com a finalidade de professarem a mesma fé, mesmo que não estejam reunidos na mesma casa. Como é o caso dos cristãos (*Leviatã*. 3, XXIX). Neste ponto, Hobbes inova e atrela a congregação Igreja¹⁷⁹ ao Estado.

Neste sentido, defino uma IGREJA *como uma companhia de pessoas que professam a religião cristã, unidas na pessoa de um soberano, a cuja ordem se devem reunir, e sem cuja autorização não se devem reunir. E como em todas as repúblicas são ilegítimas as assembléias não autorizadas pelo*

¹⁷⁷ "Sic igitur non pro solis apostolis effusus est Chriti sanguis; ergo non soli acquisiti sut aut fuerunt per illum, nec per consequens presbyteri aut templorum ministri, successors illorum in officio; non igitur sunt ipsi soli ecclesia, quam Christus suo sanguine acquisivit. Nec propter eandem causam sunt isti ministri, episcopo seu presbyteri et diaconi, soli ecclesia, que spnsa Christi est, sed pars sponse huius, quoniam Chiristus pro hac sponsa se tradidit" (*DP II, II, 3*).

¹⁷⁸ "Hobbes's theory of the role of the church in the natural kingdom follows from his theory of sovereignty, and this is appropriate or not depending on the truth of his assertion that the erection and defense of a sovereign power is required by the laws of nature. His view of church-state relations is in the Marsilian-Lutheran tradition, according to which political order is artificial, power belongs to the human order, and all institutions are of human origin. Far from being natural, political order was seen to be a precarious feat of human engineering, sustained by the strength of the sovereign power. The Christian body politic had two aspects, then, church and state, the church concerned with redemption and the estate concerned with government" (*The Cambridge Companion to Hobbes*. 1996, p.356).

¹⁷⁹ "Hobbes's doctrine of ecclesiastical power follows from one central assertion: that the church is not the kingdom of God. [...] The church constitutes the organizational structure of neither the natural nor the prophetic spheres of God's twofold Kingdom. The prophetic sphere has been in suspension since the Jews rejected the rule of God and elected Saul, and it will not be resumed until the Second Coming of Christ as God's lieutenant. The church, if it has any claims as a continuous organization at all, has no claim to being a covenanted body, a peculiar and holy people in the way Jews were. The Kingdom of God is a literal kingdom, but the church is at best a aspecto of a kingdom (*The Cambridge Companion to Hobbes*. 1996, p.354).

soberano civil, também aquela Igreja que se reúna, em qualquer república que lhe tenha proibido reunir-se, constitui uma assembléia ilegítima¹⁸⁰.

Hobbes vai ainda mais longe nesse sentido, afirma ele que não há uma autoridade suprema sobre os cristãos; em cada Estado¹⁸¹, os cristãos devem respeitar o domínio do príncipe¹⁸² acima de qualquer outra autoridade que queira lhes impor. Isto justifica-se pelo fato de que não pode haver dois soberanos no mesmo reino, uma vez que, uma Igreja com poder de julgar e condenar, temporalmente seus integrantes, iguala-se a um Estado civil; deste modo, os súditos não saberão a quem devem obediência, o que acaba levando a guerra e a destruição do Estado.

3.6 Uso equivocado do Poder Eclesiástico

A sociedade civil corre grande risco de voltar ao Estado de natureza, se não existir uma delimitação correta do alcance de cada um dos poderes que a constitui. Isso ocorre, em grande parte, pela distorção que alguns clérigos fazem do poder a eles conferido. A crítica da doutrina da *plenitudo potestatis* no *Defensor Pacis*; e a discussão sobre o *poder eclesiástico* no *Leviatã* são expressões das mais duras críticas à autoridade do Bispo de Roma e aos demais clérigos que abusam do poder espiritual, para tentar impor o domínio temporal sobre príncipes e súditos. Este tipo

¹⁸⁰ "According to this sense, I define a Church to be: a company of men professing Christian religion, united in the person of one sovereign; at whose command they ought to assemble, and without whose authority they ought not to assemble. And because in all Commonwealths that assembly which is without warrant from the civil sovereign is unlawful; that Church also which is assembled in any Commonwealth that hath forbidden them to assemble is an unlawful assembly" (*Leviatã*. 3, XXXIX).

¹⁸¹ "Temporal and spiritual government are but two words brought into the world to make men see ouble and mistake their lawful sovereign. It is true that the bodies of the faithful, after the resurrection, shall be not only spiritual, but eternal; but in this life they are gross and corruptible. There is therefore no other government in this life, neither of state nor religion, but temporal; nor teaching of any octrine lawful to any subject which the governor both of the state and of the religion forbiddeth to be taught" (*Leviathan* 3, XXXIX).

¹⁸² "There are Christians in the dominions of several princes and states, but every one of them is subject to that Commonwealth whereof he is himself a member, and consequently cannot be subject to the commands of any other person" (*Leviathan* 3, XXXIX).

de artifício é empreendido através de falsas interpretações da Sagrada Escritura, com doutrinas que levam os fiéis às trevas, privando-os da verdadeira Luz.

Marsílio utiliza-se de alguns escritos dos padres da Igreja e das Sagradas Escrituras para ressaltar as qualidades que um sacerdote deve ter no desempenho de sua função, estas se estendem aos demais clérigos principalmente ao Bispo de Roma (*DP*, II, XXVI, 11-12). Logo em seguida, ele censura fortemente o Papa por estar agindo contra o Imperador; e, deste modo, fazendo um mau uso do poder espiritual que lhe foi conferido. Marsílio em dado momento de seu texto chega a chamar o Papa de imbecil por declarar inimigos da Igreja o Imperador Luís e seus aliados¹⁸³.

A preocupação de Hobbes quanto às doutrinas a serem ensinadas aos súditos encontram sustentação já no texto do *Defensor Pacis*. Uma vez que Marsílio também já demonstrava tal preocupação quanto ao que o então Papa proferia em suas pregações.

Além dessas maldades dignas de espanto, ele pratica uma nova espécie de iniquidade que aparenta explicitamente conter em si o estigma da heresia. De fato, ele instiga à rebelião, através de suas palavras ou escritos diabólicos que, no entanto, denomina apostólicos, contra o referido príncipe católico, seus súditos e vassallos, isentando-se de observar o juramento de fidelidade pelo qual estiveram e, na verdade, ainda lhe estão subordinados. O turbulento prelado anuncia e proclama em toda parte que essas pessoas estão livres de seu juramento, servindo-se de certos agentes de seus crimes os quais esperam, em troca dessa tarefa, serem guindados aos cargos eclesiásticos pelo aludido antífite. Ora, é evidente que isso não é uma obra apostólica, mas que trata-se dum ato diabólico¹⁸⁴.

¹⁸³ “Demum vero sue malicie aculeum, quem in nocumento et exterminacione credit extremum, foras emitter fortassis im predictum principem figere credens, blasphemiam vilicet suam quandam, ab ipso vocatam sentenciam, licet re vera supremam demenciam, qua supradictum principem cum adherentibus aut obedientibus et faventibus sibi omnibus tamquam regi pronunciat hereticos et inimicos sive rebelles, suorumque temporalium omnium, mobilia et immobilia, iure privabit ea quidem per iam dictam sentenciam indigne vocatam publicando, ipsa quoque occupare volentibus et occupantibus concedendo, et hoc licite fieri posse per suas voces atque membranas inscriptas per se vel pseudo quosdam predicatores alios in omnibus provinciis nunciando, ipsosque rursum morte dampnando, et occidentibus aut invadentibus culparum atque penarum omnium commissorum criminum veniam concedendo, et si vivi capiantur, ubicumque fuerint, in servitutem capiendum redigendo” (*DP* II, XXVI, 12)

¹⁸⁴ “Preter has autem malignitates horrendas novum genus exercere nequicie, quod manifeste videtur hereticam sapere labem. Concitat enim adversus iam dictum catholicum principem in rebellionem eius subditos atque fideles per sua quedam dicta vel scripta diabólica, que tamen apostolica vocat, ipsos absolvendo a iuramentis fidelitatis, quibus sepe dicto principi fuerant et sunt secundum veritatem

Na sequência deste mesmo parágrafo, Marsílio enumera uma série de pecados que o Papa comete em virtude de seus atos. E mais: aconselha aos fiéis que não sigam tais ensinamentos, uma vez que os mesmos levam as almas à danação eterna, pois as palavras do referido bispo vão contra os ensinamentos divinos.

Dirigindo-se aos súditos, Marsílio alerta aqueles que seguem os ensinamentos iníquos do Bispo de Roma ou de qualquer outro sacerdote. Para o paduano, tais súditos estão colaborando para o dismantelamento e a felicidade da sociedade constituída. Tal felicidade encontra-se na união que existe entre o príncipe e os súditos, destruindo a constituição da *Civitas*. Se o Bispo de Roma conseguir levar a cabo seu intento, ele estará colocando em risco a existência¹⁸⁵ de todos os governos organizados¹⁸⁶.

Neste mesmo sentido, Thomas Hobbes dedica o capítulo mais extenso de sua obra *Leviatã* para discutir o *Poder Eclesiástico*. Hobbes destaca no primeiro parágrafo deste importante capítulo, que “só muito tempo depois da Ascensão é que um rei ou soberano civil abraçou e publicamente permitiu o ensino da religião cristã” (*Leviatã*. 3, XLIV). Ressalta ainda que até este momento o *poder eclesiástico* cabia aos apóstolos e, depois, aqueles que eram designados por eles, para levar as palavras de Cristo pelo mundo.

stricti; talesque absoluciones ubique divulga ter predicat per quosdam ministros facinorum, ex tali exercicio sperantes per iam dictum episcopum ad ecclesiastica officia et beneficia promoveri. Hoc siquidem non opus apostolicum, sed diabolicum esse constat” (*DP II, XXVI, 13*)

¹⁸⁵ “Ipsorum enim animos invasit odium, lis atque contencio, unde postmodum pugne sequuntur; honestis quoque iam corruptis moribus et disciplinis utriusque sexus mentes et corpora viciorum, dissolucionum, scelerum et errorum quasi omnia genera totaliter occuparunt. Recisa est ipsis repartiva successio prolis, consumpte substancie, dirupte domus atque subverse, civitates quam magne atque famose vacue, suis incolis destitute, inculti agri et iam deserti desueverunt reddere solitos fructus, et quod omnium deflendissimum est, divinus cultus quasi omnino ibidem cessavit abolutus, et ecclesie sive templa in solitudinem destitute rectoribus seu animarum curatoribus remanserunt” (*DP II, XXVI, 19*).

¹⁸⁶ “Quam inter principantes et súbditos solvere nitens nil minus sibi querere temptat, quam pro sui libito principantium omnium potestatum evertere posse et hinc eos in suam redigere servitutem. Est hoc etiam civiliter vivencium omnium pacem seu tranquillitatem turbare, et inde presentis seculi sufficienti vita privare, demumque, ut iam diximus, sic animo dispositos finaliter perducere ad eternam perniciem animarum” (*DP II, XXVI, 13*).

Hobbes faz referência (*Leviatã*. 3, XLII) ao Cardeal Belarmino, onde este discute o poder eclesiástico, e apresenta três tipos de poder¹⁸⁷ atribuídos ao poder dos clérigos, sendo: monárquico, aristocrático ou democrático. O pensador inglês refuta esta possibilidade justificando que o poder de Cristo não é deste mundo, matéria amplamente discutida. E Cristo quando veio a este mundo não foi para exercer nenhum tipo de poder de domínio, mas apenas para tentar levar os judeus novamente ao reino de Deus.

Mais adiante no referido capítulo, Hobbes, apoiado nas Escrituras¹⁸⁸, assevera que o tempo decorrente desde a Ascensão de Nosso Senhor até sua vinda definitiva para nossa salvação, não é um tempo de reinado, mas sim um tempo de regeneração. Entende que é função dos clérigos, enquanto escolhidos para transmitir as palavras de Cristo, persuadir a todos que não se encontram no caminho da Salvação a buscá-lo, mas não devem coagir ninguém.

Além disso, o ofício dos ministros de Cristo neste mundo é levar os homens a crer e a ter fé em Cristo. Mas a fé não tem nenhuma relação ou dependência com a coerção e o mando, mas apenas com a certeza ou probabilidade de argumentos tirados da razão ou de alguma coisa em que já acredita. Portanto, os ministros de Cristo neste mundo não recebem desse título nenhum poder para punir alguém por não acreditar ou por contradizer o que dizem, isto é, o título de ministros cristãos não lhes dá o poder de punir os que assim agem¹⁸⁹.

Na sequência de sua argumentação, Hobbes utiliza as cartas¹⁹⁰ dos apóstolos para justificar que o próprio Cristo ordenou que fosse respeitado o poder dos príncipes deste mundo. Lembra Hobbes que “esses príncipes de que São Pedro

¹⁸⁷ “Hobbes caracteriza el *poder* como la tendencia que manifiestan los hombres de sacar el mayor provecho de los medios que tienen ante sí, esto es, en el presente, a fin de asegurar su bienestar en el porvenir. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el móvil de todas las acciones humanas, unas veces visible y otras veces oculto, es el *deseo de poder*” (PINEDA, Oswaldo Plata. *Praxis Filosófica*. Nueva serie, No. 23, Jul. - Dic. 2006: 57-79)

¹⁸⁸ Mt 19,28; Ef 6,15.

¹⁸⁹ “Again, the office of Christ’s ministers in this world is to make men believe and have faith in Christ. But faith hath no relation to, nor dependence at all upon, compulsion or commandment; but only upon certainty, or probability of arguments drawn from reason, or from something men believe already. Therefore the ministers of Christ in this world have no power by that title to punish any man for not believing or for contradicting what they say. They have, I say, no power by that title of Christ’s ministers to punish such” (*Leviathan* 3, XLII).

¹⁹⁰ Cl 3, 20, 22; Rm 13, 6; 1 Pd 2, 13-15; Tt 3,1.

e São Paulo falam aqui eram todos infiéis, logo muito mais devemos nós obedecer aos que são cristãos, a quem Deus conferiu um poder soberano sobre nós”¹⁹¹. Logo, nem mesmo o Papa ou qualquer outro clérigo, pode obrigar os súditos a praticar qualquer ato contra o soberano civil, mesmo que este clérigo diga agir em nome de Cristo. Hobbes ainda considera o caso de algum soberano proibir a crença em Cristo: “essa proibição não teria efeito algum, porque a crença e a descrença nunca seguem as ordens dos homens. A fé é uma dádiva de Deus, que o homem é incapaz de dar ou tirar por promessas de recompensas ou ameaças de tortura”¹⁹².

Na última parte do *Leviatã* Hobbes se propõe discutir outro reino que existe além do divino e do humano. As argumentações do autor inglês estão baseadas em passagem da Sagrada Escritura¹⁹³ que tratam deste reino. Aqueles que privam os fiéis da verdadeira luz estão contra eles e, portanto, agindo sob o domínio e a favor do príncipe das trevas. Causam a confusão e a desordem no mundo levando a ruína não somente os reinos instituídos, mas ainda, mais grave, conduzem os cristãos ao reino das trevas.

Posto isto, o reino das trevas, tal como é apresentado nestes e em outros textos das Escrituras, nada mais é do que uma *confederação de impostores que, para obterem o domínio sobre os homens neste mundo presente, tentam, por meio de escuras e errôneas doutrinas, extinguir neles luz, quer da natureza, quer do Evangelho, e deste modo desprepará-los para a vinda do Reino de Deus*¹⁹⁴.

Os homens, quando nascem, estão destituídos de qualquer tipo de luz; seja a luz da razão ou do evangelho. Os que se encontram fora da Igreja de Cristo estão ainda mais destituídos da verdadeira luz. Mas mesmo esta Igreja não está totalmente livre das trevas, e ainda não goza totalmente da luz necessária para levar a obra de Deus pelo mundo. Hobbes justifica isto principalmente pelo mau uso das

¹⁹¹ *Leviatã*. 3, XLII.

¹⁹² *Leviatã*. 3, XLII.

¹⁹³ Ef 6,12; Mt 12,26; Mt 9,34; Ef 2,2; João 16, 11.

¹⁹⁴ “This considered, the kingdom of darkness, as it is set forth in these and other places of the Scripture, is nothing else but a confederacy of deceivers that, to obtain dominion over men in this present world, endeavour, by dark and erroneous doctrines, to extinguish in them the light, both of nature and of the gospel; and so to disprepare them for the kingdom of God to come” (*Leviathan* 4, XLIV).

Escrituras. Estes erros derivam do não conhecimento das Escrituras: daí sua má interpretação; como também de tentar misturar os ensinamentos de Cristo com outros tipos de escritos: lendas, fábulas e fantasias da mente humana. Estes levam os homens à ignorância e ao medo.

“O maior e principal abuso das Escrituras e em relação ao qual todos os outros são ou conseqüentemente ou subservientes, é distorcê-las a fim de provar que o Reino de Deus, tantas vezes mencionado nas Escrituras, é a atual Igreja”¹⁹⁵. Caso a Igreja seja o Reino de Deus é necessário que exista um homem ou uma assembleia pelos quais Ele dita Sua Lei a todos os homens. Isto, no entendimento de Hobbes, gera uma grande disputa de vaidades que tem como consequência um negrume tal que confunde os homens a ponto de eles não saberem em quem crer.

Nosso intento foi demonstrar que Marsílio de Pádua e Thomas Hobbes têm ideias semelhantes sobre a relação Igreja e Estado. Cada um a seu modo e em seu tempo; combatem um inimigo comum: a Cúria Romana. A esta, em arrogando para si a administração civil, atribuem o que há de mais nocivo na existência do Estado. Ambos os autores entendem que combatendo este sinistro, buscam lograr a paz social. Pode-se afirmar que a doutrina política de Marsílio foi precursora das ideias modernas e certamente influenciaram as obras de Hobbes. Tudo indica que o filósofo moderno, autor do *Leviatã* e do *De Cive*, tenha lido o *Defensor Pacis* do médico paduano, no entanto, não possuímos elementos para comprovar tal fato. Da mesma forma, não encontramos nenhuma citação de Hobbes sobre Marsílio.

¹⁹⁵ “The greatest and main abuse of Scripture, and to which almost all the rest are either consequent or subservient, is the wresting of it to prove that the kingdom of God, mentioned so often in the Scripture, is the present Church”. (*Leviathan* 4, XLIV).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema das relações entre Igreja e Estado sempre despertou curiosidade e movimentou estudiosos no meio acadêmico. Trata-se de uma questão que possui atualidade, tanto na Europa, na África, como na América. O estado brasileiro na sua formação histórica é marcado totalmente pela presença da instituição cristã. Veja-se que em 2008 foi criado o *Acordo Brasil-Santa Sé*, o que suscitou posições diversas sobre o mesmo e que se refletem em decisões sociais e jurídicas atuais, seja na questão do aborto, do uso de símbolos sagrados ou sobre o ensino religioso nas escolas.

No presente estudo demonstramos que a filosofia política e a cultura da modernidade provém de escritos e fatos significativos da idade Média. Esta pesquisa fundamentou-se, sobretudo, em duas obras do pensamento político, a saber: o *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua e o *Leviathan* de Thomas Hobbes. O estudo comparativo destas obras apresenta uma continuação de problemas e idéias que, apesar das mudanças sociais e evolução do pensamento, permanece certa uma perenidade filosófica. Nestes livros, ambos os autores, fundamentam suas ideias sobre uma teoria do Estado que consideram ideal. Mais do que isto, dedicam a maior parte de suas páginas a tecer críticas a atuação do clero nas comunidades cristãs de suas épocas.

Para Marsílio e para Hobbes todo reino deve buscar a paz social. Para que esta seja alcançada deve haver somente um governo na *Civitas*. Este é o poder secular, que tem sua origem na razão e experiência dos homens. Os cidadãos são a fonte primeira e única de todo o poder civil. Compete-lhes elaborar, aprovar as leis e estabelecer o governante. Nossos autores afirmam que a lei para ter valor não pode ser tomada apenas como um conselho, mas deve ser respeitada enquanto uma ordem a qual todos devem obedecer sob pena de serem castigados.

O governante é a parte principal do reino, pois nele encontram-se representadas as vontades de todos os cidadãos. Compete ao governante fazer cumprir a lei, distribuir as penas e recompensas segundo a lei vigente. Em Marsílio

encontramos um governante que deve estar submisso à vontade da assembléia dos cidadãos. Já em Hobbes este soberano é absoluto e não há nada de humano, que esteja acima dele. Devemos lembrar, que para ambos, Deus é a causa remota de todo o poder.

Mencionamos anteriormente que nossos autores dedicam à maior parte de suas páginas a desenvolver uma teoria sobre o governo da Igreja, vamos aqui apenas reafirmar o papel do sacerdócio em ambas as teorias. Ora, o poder que Cristo conferiu a seus apóstolos e aos sucessores destes, os sacerdotes, foi o de transmitir a todos os Seus ensinamentos. Portanto, não cabe aos clérigos interferirem na administração civil dos reinos. Marsílio vê no poder do papa o principal mal para a sociedade civil, combate o mesmo tentando destruí-lo com argumentos filosóficos, históricos e teológicos. Nesse sentido, coloca a Igreja submissa a vontade do soberano civil, o que entendemos tratar-se de um risco perigoso para a liberdade e administração da Igreja. Hobbes não pensa diferente, chegando ao ponto de dizer que o soberano civil é o supremo pastor do rebanho existente em seu reino.

Marsílio, assim como Hobbes, quando elaborou sua teoria não pretendia uma teoria laica como entendemos hoje, do Estado sem religião. O sentido que Marsílio apresenta é outro: aquele segundo o qual não há interferência do poder eclesiástico na administração dos reinos, e, neste sentido podemos afirmar que a teoria de Marsílio é uma teoria do Estado laico. Esta teoria é a primeira que aparece, após a ascensão do cristianismo, que afirma que o poder não está com os clérigos, mas com o governante civil.

Concluimos lembrando que foi longa e dura a luta das relações de poder entre os séculos XIII e XVI, estas foram acompanhadas de estratégias argumentativas que geraram obras que compõe o pensamento político. Marsílio, com seu *Defensor Pacis*, põe termo ao dualismo político, ou seja, estabelece o sistema de soberania única, desta vez em favor do Estado. Não se deve entender como sabedoria popular absoluta, mas como soberania do governo civil. Temos no paduano a primeira formulação de um Estado completo, que bem prefigura o que, mais tarde foi idealizado por Hobbes. Entendemos que a incompreensão do

presente pode nascer da ignorância do passado, por isso, nossa simples pesquisa, quer ser uma contribuição neste problema que necessita ser aprofundado.

CRONOLOGIA DA VIDA E OBRAS DE MARSÍLIO

- 1280-84 Marsílio nasce em Pádua na família dos Mainardini, que residiam na rua Santa Luzia perto da Catedral.
- 1312-13 Reitor da Universidade de Paris.
- 1313 Ata (12 de março) de um encontro dos quatro representantes da Faculdade Parisiense com o reitor Marsílio de Pádua para deliberar sobre o uso do selo.
- 1315 No dia 24 de maio em Pádua, Marsílio está presente na profissão pública de fé católica de Pedro de Abano, que também fazia testamento, na sua casa na rua da *Expositio* de Pedro de Abano sobre *Problemata* de Aristóteles.
Albertino Mussato dedica a Marsílio *Evidencia tragediarum Seneca*.
- 1315-23 Período presumível da composição das incertas *Quaestiones super Metaphysicam I – VI* e do sofisma sobre os universais.
- 1316 Privilegio (14 de outubro) do Papa João XXII concedido a Marsílio Mainardini, ao qual vem reservado o primeiro benefício vacante à colação do bispo de Pádua.
- 1318 Em 5 de abril é confirmado o mesmo benefício a Marsílio.
- 1319 Mensagem de Marsílio a Carlos de Marche, o futuro Carlos IV da França, para oferecer-lhe, da parte dos gibelinos lombardos, o comando da Liga das cidades setentrionais.
Duas cartas datadas de 29 de abril, do Papa João XXII, a Bernardo Giordano para criticá-lo de ter sustentado “illum ytalicum qui dicitur Marcillo ad presentiam dilecti filli Caroli”, e ao mesmo Carlos de Marche, por induzi-lo a rejeitar a oferta do comando.
- 1320 Provável exórdio de novos estudos de Marsílio em Paris para tornar-se bacharel em Teologia.
- 1324 Epístola de Albertino Mussato a Marsílio.

Termina em 24 de junho a composição do *Defensor Pacis*, escrito junto à casa dos estudantes em sacra teologia, no beco da Sorbona.

Marsílio deixa Paris juntamente com João de Jandun para dirigir-se à corte imperial de Ludovico, o Bávaro, onde exerce as funções de médico.

1327

Início da invasão italiana por Ludovico, o Bávaro, com participação de Marsílio e Jandun.

No dia 13 de abril sai a primeira condenação papal do *Defensor Pacis*, e em 9 de abril, a excomunhão e a privação dos canonicatos para apresentar-se na Cúria dentro de quatro meses.

Em 23 de outubro, condenação papal (Bula *Licet iuxta doctrinam*) do *Defensor Pacis* e sua refutação sobre cinco pontos. *Reprobationes* do carmelita Sibert de Beck e do agostiniano Guilherme de Cremona contra o *Defensor Pacis*. Em 17 de novembro, Marsílio está em Milão, onde entrega ao mestre Simão uma mesa astronômica compilada em Paris no ano de 1321 por um Magister Johannes (Jandun?).

1328

Em 17 de janeiro inicia a coroação popular de Ludovico em Roma. Jandun, como secretário privado do Imperador, e Marsílio como vigário in *spiritualibus* na cidade de Roma.

Em 31 de março, o Papa João XXII escreve aos romanos para persuadi-los a não ajudar Marsílio e Jandun.

Em 15 de abril, o Papa João XXII escreve a João Colonna, cardeal legado, para convidá-lo a capturar Marsílio e Jandun.

No dia 18 de abril sai a sentença imperial de deposição de João XXII. O documento contém idéias e definições de Marsílio, Umberto de Casale e dos gibelinos romanos.

1º de maio: Jandun é eleito pelo imperador, bispo de Ferrara.

12 de maio: eleição imperial do antipapa Nicolau V. Provável participação de Marsílio.

- 20 de maio: processo em Avinhão contra Francisco de Veneza, acusado de ter sido discípulo e colaborador de Marsílio.
- 4 de agosto: Ludovico parte para Roma com o seu exercito e a sua corte.
- 17 de agosto: em Todi morre João de Jandun.
- 21 de setembro: o exercito imperial detem-se em Pisa. Encontro de Marsílio com Miguel de Cesena e Guilherme de Ockham.
- 30 de Novembro: Benedito de Asinago, Bispo de Como e delegado pontifício, publica em Sondrio a sentença contra Marsílio e Jandun.
- 1330 Marsílio em Munique, na Baviera.
- 1331 Elaboração de *Quoniam scriptura*, uma memória política em que convivem ideias de Marsílio, Ockham e Miguel de Cesena.
- 1334 Primeira parte do *Dialogus* de Ockham, que demonstra conhecer o *Defensor Pacis*.
- Em junho, o cardeal Napoleão Orsini pede ao Imperador o consentimento para celebrar um Concílio geral em Bolonha, com o objetivo de encerrar o conflito. Entre as condições pedidas está o afastamento de Marsílio.
- 1336 *Procuratorium* de Ludovico, o Bávaro, para tratar a paz com o Papa Benedito XII (28 de outubro). O Imperador declara ter ouvido Marsílio e Jandun como bons clérigos que diziam saber muitas coisas sobre direitos imperiais. Marsílio era também um bom médico.
- 1342 Marsílio termina o *Defensor Minor* e dois tratados para o imperador: *De Iurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus*, uma vez que Ludovico, o Bávaro, quis casar filho Ludovico de Brandemburgo, com Margarida Maultasch, duquesa da Caríntia e esposa de Henrique de Luxemburgo. *De Translatione Imperii*, que é idêntico à obra de Landolfo Colonna, foi o sue ultimo escrito.

1343 Em 10 de abril: na *collatio* diante do consistório *in cene*, o Papa Clemente VI anuncia que Marsílio está morto.

CRONOLOGIA DA VIDA E OBRAS DE HOBBS

- 1588 5 de abril: nasce Malmesbury.
- 1602 Aceito em Magdalen Hall, Oxford.
- 1608 Fevereiro: Bacharel em Artes em Oxford. Indicado para preceptor de William, filho do lorde William Cavendish, acompanha seu pupilo em julho no St John's College, Cambridge, na qualidade de Bacharel em Artes. Mais tarde, nesse mesmo ano, instala-se com seu aluno nas residências dos Cavendish, Hardwick Hall e Chatsworth em Derbyshire e Devonshire House em Londres.
- 1614 Verão: deixa a Inglaterra com seu pupilo para uma viagem pela França e Itália. Encontrou-se provavelmente com Paolo Sarpi em Veneza.
- 1615 Verão: volta à Inglaterra.
- 1619 Hobbes em contato com Francis Bacon. Entre esse ano e 1623 teria sido amanuense de Bacon, cedido pelos Cavendish.
- 1620 Provavelmente publicou *Discourse upon the Beginnings of Tacitus* e alguns outros discursos, num volume composto além disso de ensaios de Willian Cavendish, seu antigo pupilo, intitulado *Horae Subsecivae*.
- 1622 Torna-se proprietário de terras em Virginia e associa-se a Willian Cavendish na direção da Virginia Company, até sua dissolução me 1624.
- 1628 junho: segundo conde de Devonshire morre. Hobbes deixa de prestar serviços aos Cavendish.

- 1629 Hobbes publica a tradução de Tucídides, dedicada ao terceiro conde de Devonshire. Entra para a casa de Sir Gervase Clifton de Clifton, e acompanha o filho de Clifton numa viagem pela França e Genebra.
- 1630 Outubro: retorna à Inglaterra e instala-se novamente na residência dos Cavendish.
- 1636 Primavera: visita Galileu em Florença.
- 1637 Publica *A Briefe of the Art of Rhetorique*
Outubro: recebe o *Discurso do método* de Descartes de Sir Kenelm Digby.
- 1640 Maio: termina o manuscrito de *Elements of Law* (publicado em duas partes piratas em 1650, e em edição completa em 1889).
- 1642 Março: começa a guerra civil na Inglaterra.
Abril: Hobbes publica *De Cive* em Paris.
- 1646 Indicado professor de matemática do príncipe de Gales em Paris. Controvérsia com John Branhall sobre livre-arbítrio e determinismo.
- 1647 Janeiro: publica segunda edição do *De Cive*.
- 1651 Abril: Hobbes publica *Leviatã*.
- 1655 Publica *De Corpore*.
- 1658 Publica *De Homine*.
- 1666 Outubro: proposto projeto de lei na Câmara dos Comuns que tornaria Hobbes passível de acusação de ateísmo ou heresia. Hobbes escreve o manuscrito de *Dialogue... of the Common Laws*.
- 1668 Escreve outros manuscritos sobre heresia; publica *Opera* em Amsterdam, com uma tradução latina do *Leviatã*.
- 1679 3 de dezembro: morre em Hardwick e é enterrado em Ault Hucknall.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Marsílio de Pádua

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, 637 p.

----- . *Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova*. A cura di Cesare Vasoli. Torino: Torinese, 1960, 757 p.

----- . *El Defensor de la Paz*. Introdução, tradução e notas de Luis Martinez Gomez, Madrid: Tecnos, 1989, 546 p.

----- . *O Defensor da Paz*. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de J.A Souza C. R., F. Bertelloni e G. Piaia, Petrópolis: Vozes, 1997, 701 p.

----- . *Il Difensore della Pace*. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. TESTO LATINO A FRONTE. Milano: BUR, 2009.

----- . *Il Difensore Minore*. A cura di Cesare Vasoli. Napoli: Guida, 1975, 179 p.

----- . *Defensor Menor*. Introdução, tradução e notas de José Antônio C. R. de Souza, Petrópolis: Vozes, 1991, 166 p.

Obras de Thomas Hobbes

HOBBS, Thomas. *De Cive*. London, Printed by J.C. for R. Royston, at the Angel in Ivie-Lane. 1651.

Disponível em: <http://www.unilibRARY.com/ebooks/Hobbes,%20Thomas%20-%20De%20Cive.pdf>

-----. *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*. London, printed for Andrew Crooke, at The Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.

Disponível em: <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/hobbes/Leviathan.pdf>

-----. *De Cive*. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

-----. *Leviatã, ou Matéria, Forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Org. Richard Tuck; edição brasileira: Eunice Ostrensky; Trad. João Paulo Monteiro etc. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Obras sobre Marsílio e Hobbes

ARNAS, Pedro Roche (Coord). *El pensamiento político el la Edad Media*. Anebri, S.A., Madrid, 2008.

BAYONA, Bernardo Aznar. *Religión y Poder Marsílio de Pádua: la primera teoría laica del Estado?* Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2007.

-----. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Biblioteca de Historia y Pensamiento Político., Madrid, 2009.

-----. *Marsílio de Pádua frente a los planteamientos dualistas de Juan de Paris y Dante favorables a la autonomía de poder temporal*. In: *Princípios* nº. 17-18, jan./dez. 2005, p. 57-75.

-----. *La Paz em la teoría política de Marsílio de Padua*. In: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI (2006), pp. 45-63.

-----. El poder y el Papa. Aproximación a la filosofía política de Marsilio de Padua. In: ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 36, enero-junio, 2007, 197-218.

BATTAGLIA, Felipe. *Modernità di Marsilio da Padova*. Padova: CEDAM, 1942.

-----. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*. Firenze: CLUEB, 1928.

-----. *Marsilio da Padova e il "Defensor Pacis" (1324)*, *Revista Internazionale di Filosofia del Diritto*. Firenze, 1924.

BARANI, Francesco. *Il concieto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio de Padova*. Medioevo. Padova, 1980, v. 5, p. 23-48.

BERTELLONI, Carlos Francisco (I). *Constitutum Constnati y Romgedanke*. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guilherme de Ockham - I. In: *Patristica et Medievalia*, v. III, p. 21-46. Centro de Estudios de Filosofía Medeval. Buenos Aires, 1982.

----- (II). *Constitutum Constnati y Romgedanke*. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guilherme de Ockham - II. In: *Patristica et Medievalia*, IV-V, p. 6799, Centro de Estudios de Filosofía Medeval. Buenos Aires, 1983- 1984.

----- (III). *Acerca del Lugar de los Griegos en la Traslatio Imperii según Marsilio de Padua*. In: *Anales de Historia Antigua y Medieval*, p. 145- 158. Buenos Aires; Universidad de Buenos Aires, 1985.

----- (IV). *Marsilio de Padua y la Historicidad de la Donatio Constatini*. In: *Anexo de los Cuadernos de Historia de España: Estudios en honor de Claudio Sánchez Albornos*, Tomo IV, p. 3- 24. Buenos Aires, 1986.

-----. *Reciente Literatura sobre Marsilio de Pádua*. In: *Patristica et Medevalia*. Buenos Aires, v. VII, 1986.

BERTI, Erico. *Il "regnum" di Marsilio tra la "pólis" aristotélica e lo "Stato" moderno*. *Medioevo*, Padova, 1980, v. 5, p. 165-182.

BERNARDES, Júlio. *Hobbes & liberdade*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2002.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de Filosofia*. Trad. Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BREIER, Volmir Miki. *A função do Estado em Hobbes*. 2008. Dissertação. PUC-RS, Porto Alegre.

CESAR, Floriano Jonas. *Causa singularis discordie e situação italiana no Defensor Pacis de Marsílio de Pádua*. *Patristica et Medieevalia*. Buenos Aires, v. XVIII, 1997, p. 21-27.

-----. *O Defensor da Paz e seu Tempo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1994.

- CHEVALLIER, Jean-Jacques. *História do Pensamento Político*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Guanabara Koogan: Rio de Janeiro, 1982.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes; PATRIOTA, Raimundo Antonio Marinho. *Origens Medievais do Estado Moderno: Contribuições da Filosofia Política Medieval para construção do conceito de soberania Popular Moderna*. Printer/INSAF. Recife, 2004.
- CROSA, Emilio. *Marsilio da Padova e il Principio della separazione dei poteri*. Padova: CEDAM, 1942, p. 79.
- CHECCHINI, Aldo; BOBBIO, Norberto. *Marsílio da Padova*. Padova: Cedam, 1942.
- CUE, Juan R. Garcia. Teoria de la Ley e la Soberanía Popular en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, *Revista de Estudios Políticos*, 43, 1985, p. 107-148.
- DAMIATA, Mario. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*. "Studi Francescani", 1983.
- DE BONI, Luis Alberto. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- . *O não-poder do Papa em Guilherme de Ockham*. In. *Veritas*, v. 51, n. 3, Porto Alegre, 2006, p. 113-128.
- . *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- DUBRA, Julio Catello. Nota sobre el aristotelismo y el averroísmo político de Marsilio de Padua. In: *Veritas*, v. 42, n. 3, Porto Alegre, 1997, p. 671-677.
- FINN, Stephen J. *Compreender Hobbes*. Trad. Caesar Souza. Vozes: Petropolis, RJ, 2010.
- GARÇA, Talita Cristina. A Paz como Finalidade do Poder Civil. Dissertação de Mestrado. USP. São Paulo, 2008.
- GRINASCHI, Mario. L' ideologia marsiliana si spiega con l'adesione dell'autore all'uno o all'altro dei grandi sistemi filosofici dell'inizio del Trecento? *Medioevo*. Padova, 1980, v. 5, p. 201-222.
- HUISMAN, Denis. *Dicionário de Obras Filosóficas*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. Martins Fontes: São Paulo, 2002.
- KRITSCH, Raquel. *Rumo ao Estado Moderno: As Raízes Medievais de Alguns de Seus Elementos Formadores*. In: *Rev. Sociol. Polít.*, Curitiba, 23, p. 103-114, nov. 2004

- LAGARDE, Georges de (II). La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin Du Moyen Âge. V. III. In: *Le Defensor Pacis*. Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1970.
- LEICHT, Pier S. *Le Funcioni elettive del popolo romano e la doutrina di Marsílio da Padova*. Padova: CEDAM, 1942.
- LEWIS, Ewart. The Positivism of Marsiglio of Padua. In: *Speculum*, XXXVIII, n. 4, p. 541-582, out. 1963.
- LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2002.
- MARANCON, Paolo. Principi di teoria politica nella Marca Trevigiana. Clero e comune a Padova al tempo di Marsílio. *Medioevo*. Padova: 1980, v.5, p. 317-336.
- MERLO, Maurizio. *La catástrofe de la felicidad Marsilio de Padua en la lección de Leo Strauss*. In: *Res publica*, 8, 2001, pp. 71-92.
- NEDERNAM, C. Community and Conset, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.
- OMAGGIO, Vincenzo. *Marsilio da Padova. Diritto e Politicia nel Defensor Pacis*. Editoriale Scientifica: Napoli, 1995.
- PIAIA, Gregorio. Democracia o Totalitarismo in Marsilio da Padova. *Medioevo*. Padova, 1972, v. 2, p. 364-376.
- Marsilio da Padova., Guglielmo Amadani e l'idea di sovranità popolare. *Veritas*, v. 38, n. 150, Porto Alegre, 1993, p. 297-304.
- *Marsilio e Dintorni. Contributi alla Storia delle Idee*. Padova: Antenore, 1977.
- Sulla Filosofia Politica di Marsilio da Padova. In: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 64, 1972, p. 699-707.
- PIERPAULI, José Ricardo. *Las relaciones entre el poder eclesiastico y el poder político los casos de alberto magno, tomás de aquino, juan quidort, marsilio de padua y alvaro pelagio*. IN: *Dissertatio* [29], 115-133 inverno de 2009.
- PINCIN, Carlo. *Marsílio*. Pubblicazioni dell'Instituto di Scienze Politiche dell'Università di Torino. Torino, 1967.
- QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Masile de Paduoe*. Paris: Vrin, 1970.
- ROMANO, Egídio. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad. Cléa Pitt B. G. Vel Lejbaman e Luis A. De Boni. Introdução Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

- . *De Ecclesiastica Potestate*. Herausgegeben von Richard Scholz: Leipzig, 1961.
- RUBINSTEIN, Nicolai. Marsílio da Padova e il pensiero político italiano del Trecento. *Medioevo*. Padova, 1980, v.5, p. 143-164.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *Historia de la filosofia medieval*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1985.
- SIGMUND Jr., Paul E. The Influence of Marsilius of Padua on XVth-Century Conciliarism. In: *Journal of the History of Ideas*, XXIII, 1962, p. 392-402.
- SOUZA, José Antonio de C. R. de. *A composição e a organização da sociedade civil segundo Marsílio de Pádua*.
- . A teoria Conciliarista de Marsílio de Pádua. In: *Theologica*, 1981, v. 16, p. 720-727.
- . Marsílio de Pádua e a “Plenitudo Potestatis”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1983, v. 39, p. 119-170.
- . A argumentação política de Ockham a favor do primado de Pedro contraria à tese de Marsílio de Pádua. In: *Veritas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, v. 40, n. 159, p. 667-678.
- . *A preeminência do poder temporal sobre o espiritual no Defensor da Paz de Marsílio de Pádua*. IN: *Theologica*, n. 43, p. 421-448, 2008.
- . *As Relações de Poder na Idade Média Tardia*. Covilhã: U.PORTO, 2010.
- SOUZA, J. P. Galvão de. *O totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado* (estudo sobre Marsílio de Pádua). São Paulo, 1972.
- SOMMERVILLE, J.P. *Thomas Hobbes: political ideas in historical context*. New York: St. Martin’s Press, Inc., 1992.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. A unidade de poder em Marsílio de Pádua. In: *Veritas* [v.56, n.2] maio/agosto 2011, p. 165-177.
- . A coercividade da lei em Marsílio de Pádua. In: *Dissertatio*, [32, 2010] 219 – 235.
- . A Disputa entre o Papa Bonifacio VIII eo rei Filipe IV no final do Século XIII. In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, v.37, n. 158, p. 525-536, dez. 2007.
- . *Igreja e Poder; Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

- TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut de. O conceito de poder na filosofia política de Marsílio de Pádua. IN: *Acta Scientiarum. Human and social Sciences. Maringá*, v. 25, n. 2, p. 267-276, 2003.
- TORRE, Angel S. de La. Quelques arguments contre Marsile, selon Alvaro Pelayo. *Medioevo*. Padova, 1980, v. 5, p. 355-398.
- TÔRRES, Moisés Romazazzi. *O Conceito de Império em Masilio de Pádua*. Tese de Doutorado. UFRJ, Rio de Janeiro, 2003.
- TOSCANO, Antonio. *Marsílio da Padova e Niccolò Machiavelli*. Ravenna, 1981, p. 318-319.
- TRENTIN, Giuseppe. Marsílio e la questione de divorzio. *Studia Patavina*, 1981, p. 318-314.
- TURA, Roberto. Il sacerdozio nel “Defensor pacis”. Figura e funzione. *Studia Patavina*, 1981, p. 312-319.
- ULLMANN, Walter. Personality und Territoriality in the “Defensor Pacis”: The Problem of Political Humanism. *Medioevo*. Padova, 1980, v. 5, p. 397-410.
- WOLLMANN, Sergio. *O Conceito de Liberdade no Leviatã de Hobbes*. Edipucrs. 1993, p. 68-69
- VASOLI, Cesare. La “Politica” di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsílio da Padova. *Medioevo*. Padova, 1980, v. 5, p. 237-258.
- VICTOR, Martin. Comment s’est formée la doctrine de la supériorité du Concile sur le Pape. *Revue de Science Religieuse*, 17, 1937, p.262-289.
- VILLARI, Pasquale. *Marsílio da Padova e Il ‘Defensor Pacis’*. Roma: Dalla Nuova Antologia, 1913.

Outras referências

- ANTÓN, Angel. *El misterio de la Iglesia*. Madrid: BAC, 1987.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus (Contra os pagãos)*. Parte I. 3.ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: vozes, 1991.

- . *A Cidade de Deus (Contra os pagãos)*. Parte II. 2.ed. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: vozes, 1990.
- ARSITÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas de Mario da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Univerdade de Brasília, 1997.
- . *Política*. Introduccción, traducción y notas. Maria Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada, 2005.
- BARBOSA, João Morais. *A Teoria Política de Álvaro Pais no ‘Speculum Regum’*. Lisboa, 1972.
- . *Fondamenti Teorici della Ierocracia nel Pensiero Politico del Tardo Medioevo*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1996.
- BENEYTO, Juan. *Historias de las doctrinas políticas*. Madrid: Aguilar, s.d.
- BERTELLONI, Francisco. *Casus imminens ed escatologia del potere político nel De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano. Padova, 2000.
- BOBBIO, Norberto. *Dicionário de Política*. Trad. Carmem C. Varriale, etc. Brasilia: Editora Universidade de Brasilia, 2009, 2v, 1330p.
- . *O Conceito de Sociedade Civil*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- BROCCHIERI, Mariateresa Fumagalli. *Il pensiero político medievale*. Roma-Bari: Laterza, 2000.
- CARVALHO, Mario Santiago de. Da abominação do monstro. Igreja e poder em Alvaro Pais. In: *Separata da Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da VNL*, v. 7, Lisboa, 1994, p. 255-284.
- CHÂTELET, Francois. *Historia das idéias políticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- DAMITA, Marino. *Alvaro Pelagio*. Firenze: “Studi Francescani”, 1984, p. 55-74.
- DANTE ALIGHIERI. *A Divina Comédia*. Trad. Cordélia Dias d’Aguiar. São Paulo: Biblioteca Folha, 1998.
- . *Monarquia*. Trad. Carlos Soveral. In: *Os Pensadores*, v. 8. São Paulo: Victor Civita, 1973.
- DE BONI, Luis Alberto. *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- . *Filosofia Medieval: Textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

----- . O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV. In: *Patrística e Medievalia*. Buenos Aires, v. XIX, 1998. p. 23-47.

De Cogitationi Política Mediaeva. Org. STREFLING, Sérgio Ricardo; SILVA, Lucas Duarte. – Pelotas: Copias Santa Cruz LTDA, 2012. 180p.

DE LIBERA, Alain. *A Filosofia Medieval*. Trad. Nicolás N. Campanário e Yvone Maria de C.T. da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

----- . *La Filosofia Medioevale*. Bologna: Società Il Mulino, 1991.

FISCHER-WOLLPERT, Rudolf. *Os Papas*. Trad. Antonio E. Allgayer. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

GUISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

GILSON, Étienne. *El Espiritu de la Filosofia Medieval*. Madrid: Ediciones Rialp, 1981.

----- . *La filosofia en la Edad Media*. 2.ed. Madrid: Editorial Gredos, 1989.

GRINGS, D. Dadeus. *Dialética da Política: Historia Dialética do Cristianismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

JEDIN, Hubert. *Manual de Historia da Igreja*. Barcelona: Herder, 1980.

MERÊA, Manue Paulo. A Guerra Justa Segundo Álvaro Pais. In: *O Instintuto*, v. 64, p. 351-353.

MIETHKE, Jürgen. *Las ideas políticas de la Edad Media*. Trad. Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993.

MOSCA, Gaetano; BOUTHOU, Gaston. *Historia das Doutrinas Políticas desde a Antiguidade*. Trad. Marco Aurélio de M. Matos. Ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*. Trad. Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.

----- . *Obras Políticas*. Trad. José Antonio de C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999.

ORLANDIS, José. *El Pontificado Romano en la historia*. Madrid: Palabra, 1996.

PAIS, Álvaro. *Status Planctus Ecclesiae*. Edição bilíngüe. Introdução João Morais Barbosa e Trad. Miguel Pinto Menezes, v. 1-2 e 3, Lisboa: INIC, 1988.

QUIDORT, João. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Trad. Introdução: Luis A. de Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

- SABINE, George. *Historia das Teorias Políticas*. Lisboa: Fundo de Cultura, s.d.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Ciencia Política Medieval (de Aquino a Ockham, passando por Dante y Padua)*. Universidade de Navarra, 1998.
- SOUZA, José Antonio de C. R. *O Reino e o Sacerdocio: o Pensamento Político na Alta Idade Media*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.
- . Algumas considerações acerca duma carta de Álvaro Pais O.F.M. (1270-1340) datada de 1328. *Pensamento Medieval Hispânico*. Madrid, 1998.
- Tomás de Aquino. *Escritos Políticos*. Trad. Francisco Benjamin de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ULLMANN, Walter. *Medieval Political Thought*. New York: Penguin Books, 1965.
- . *Il papato nel Medioevo*. Roma: Laterza & Figli, 1999.
- ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no Pensamento Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- . A Colegialidade na Igreja. In: *Veritas*, n.93, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1979, p. 32-46.