

O SACERDOTE E A CIDADE

Por
José de Oliveira Barbalho

Programa de Pós-graduação em Filosofia

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

2008

O SACERDOTE E A CIDADE

Por
José de Oliveira Barbalho

Orientador:
Dr. Luis A. De Boni

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.
Área: Filosofia Medieval

Porto Alegre-RS
2008

Título: O SACERDOTE E A CIDADE
Autor: José de Oliveira Barbalho

Aprovada por:

Prof. Dr. Luis Alberto De Boni.

Prof. Dr. Nythamar H.F. de Oliveira Jr.

Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann

Prof. Dr. Sérgio R. Strefling

Prof. Dr. José Antônio C. R. Souza.

Porto Alegre

2008

AGRADECIMENTOS

Ao grande Mestre Dr. De Boni. A sua orientação, dedicação, atenção, generosidade e amizade foram indispensáveis na elaboração deste trabalho.

Ao Dr. José Antônio C. R. Souza. As suas aulas na Graduação e na Pós-Graduação estão bem sedimentadas na minha memória. Foi através desse pesquisador de valor inestimável que iniciei os meus estudos no campo da filosofia medieval.

Aos meus filhos, Gabriel Antônio e Pedro Inácio; à minha esposa, Nely; à minha mãe, Francisca. Pessoas que guardo no meu coração. A compreensão e estímulo de cada um deles foram decisivos para a realização deste trabalho.

Aos colegas do Departamento de Filosofia e Teologia da UCG, especialmente as Dras. Irene Dias e Maria Eliane, pelo incentivo e apoio, e ao prof. Ms. Lorenzo Lago, por ter trazido da Itália textos sobre Marsílio.

Ao Dr. Floriano César, que enriqueceu a minha bibliografia sobre Marsílio.

À UCG, na pessoa do Dr. José Heck, que proporcionou a concretização do convênio com a PUCRS.

RESUMO

BARBALHO, José de Oliveira. *O sacerdote e a cidade*. Orientador: Dr. Luis A. De Boni. Porto Alegre: PUCRS/ Programa de Pós-Graduação em Filosofia. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia Medieval).

Escolhemos como objeto de nosso estudo, nesta tese de doutoramento, a relação entre o *sacerdotium* e o *regnum* no *Defensor da Paz*, com o propósito específico de conhecermos o lugar do sacerdote na *civitas* marsiliana. Veremos que esse tema leva-nos a melhor compreensão da teoria política do paduano. Questões como “O que é o sacerdócio cristão?”, “Em que consiste, verdadeiramente, a *civitas* cristã?” e “Qual a relação entre ambos?” implicam a descoberta do fato de que, na vida presente, só há um poder, o do Estado. Quando o espiritual se torna uma fonte a mais de poder, na comunidade política, gera-se o facciosismo ou a guerra civil. Veremos também que as limitações da sua teoria a respeito da relação entre o sacerdote e a cidade não colocam à sombra a riqueza de seu pensamento político, no sentido de que este nos impulsiona a pensar diferentemente a comunidade política. Utilizamos como fonte principal o *Defensor da Paz*. Em segundo plano, para esclarecer algumas dúvidas, recorreremos ao *Defensor Menor*. Dentre os estudos sobre Marsílio, selecionamos aqueles que mais diretamente estão relacionados com o objeto de nossa investigação. Ao fazermos este trabalho, acreditamos que ele possa ser mais uma modesta contribuição ao estudo do pensamento político de Marsílio de Pádua, no Brasil.

ABSTRACT

BARBALHO, José de Oliveira. *The priest and the city*. Advisor: Dr. Luis A. De Boni. Porto Alegre: PUCRS / the Postgraduate Program in Philosophy. 2008. Thesis (Doctor in Medieval Philosophy).

We chose as the object of our study in this doctoral thesis the relationship between the *sacerdotium* and the *regnum* in the *Defensor Pacis*, with the specific purpose to understand the place of the priest in Marsilius' political society (*civitas*). We will see that this issue leads us to a better understanding of the political theory of the paduan. Questions such as "What is Christian priesthood?", "What is the real Christian *civitas*?" and "What is the relationship between them?" involves the discovery of the fact that in this life, there is only one power, the State. When the spiritual becomes a source of one more power in the political community, it generates the factionalism or the civil war. We will also see that the limitations of his theory on the relationship between the priest and the city do not put wealth of its political thought on the shadow, in the sense that this leads us to think differently about the political community. We used as the principal source the *Defensor Pacis*. On the second plan, to clarify some doubts, we have used the *Defensor Minor*. Among the studies on Marsilius, we selected those which are most directly related to the subject of our investigation. Achieving this work, we believe that it can be one more modest contribution to the study of the political thought of Marsilius of Padua in Brazil.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08-14
I. O CONTEXTO HISTÓRICO	
1. A plenitude do poder papal	15-18
2. A questão da pobreza evangélica	19-25
3. Ludovico IV e o Papado	26-31
4. Marsílio e sua obra magna	31-35
II. O SACERDÓCIO VERDADEIRO, SEUS MINISTROS, SUAS ATRIBUIÇÕES	
1. Quem instituiu o sacerdócio cristão e por que ele é o verdadeiro	36-38
2. O sacerdote como <i>magister</i> e a <i>doctrina christiana</i>	38-43
3. O julgar do sacerdote	44-53
4. A coerência entre a palavra e a ação	53-55
5. O voto de pobreza do sacerdote	55-69
III. A <i>CIVITAS</i> DE MARSÍLIO	
1. A invenção da comunidade perfeita e suas principais partes	70-73
2. A paz na comunidade perfeita e o ordenamento de suas partes	73-75
3. A lei na comunidade política	76-93
4. A parte preponderante da <i>civitas</i> e o melhor regime de governo	93-101
IV. O SACERDOTE NA <i>CIVITAS</i> MARSILIANA	
1. O papel do sacerdote no julgamento civil	102-105
2. Os significados de “bispo” e “papa”	106-113
3. A função do sacerdote no Concílio	113-118
4. A submissão do sacerdote ao governante civil	118-124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	125-135
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA	136-140

INTRODUÇÃO

Escolhemos como objeto de nosso estudo, nesta tese de doutoramento, a relação entre o *sacerdotium* e o *regnum* no *Defensor da Paz* (em diante DP), com o propósito específico de conhecermos o lugar do sacerdote na *civitas* marsiliana. Esse conhecimento aponta-nos para uma melhor compreensão da teoria política do paduano. A visão de Marsílio acerca do Estado é indissociável da sua eclesiologia, em particular, da sua concepção de sacerdócio.

Acreditamos que a relação entre o espiritual e o temporal, bastante discutida na Idade Média, é um tema palpitante do pensamento político. Antony Black se pergunta, em uma de suas obras, se podemos usar o termo “Estado” antes de 1450 ou 1600¹. Ele afirma que podemos utilizá-lo se a nossa mente possui os seguintes significados do mencionado termo. Um dos sentidos é o Estado como político, ou seja, como uma esfera de poder, de natureza diferente da militar, religiosa, etc. Segundo Black, encontramos esse significado antes de 1450 nas discussões acerca de qual a autoridade, secular ou espiritual, tem competência para elaborar e promulgar as leis. Outro significado é o Estado como aparelho político que possui existência própria, independentemente da pessoa que o controla. Essa idéia também está presente na mente dos medievais que “(...) concebiam o poder público como uma categoria diferenciada das relações humanas”².

Há outros sentidos do termo “Estado” que, segundo o estudioso inglês, são usados pelos medievais³. Esse fato comprova que o medievo não desconhecia a idéia de Estado, embora os pensadores da época não tenham tido a clareza e o desenvolvimento que assumiu no século XVII. Observa Black que, se essa idéia existiu de um modo incipiente, no mundo medieval, isso não quer dizer evidentemente que ela pertença de modo exclusivo à modernidade ou ao mundo greco-romano⁴. Uma maneira de percebê-la entre os medievais é através das disputas teóricas sobre a distinção entre o poder secular e o espiritual, entre o

¹ Cf. BLACK, 1996, p. 289.

² “(...) concebían el poder público como una categoría diferenciada de las relaciones humanas” (BLACK, 1996, p. 292).

³ Cf. BLACK, 1996, p. 289: organismo que exerce a função de impor a ordem e a lei, de defender a justiça e os direitos, ou de promover o bem comum; órgão que tem o privilégio de utilizar legitimamente o poder coercivo; órgão de poder que tem a sua legitimidade alcançada no interior da cidade, da comunidade política; ou o exercício da autoridade sobre os membros de uma comunidade humana definida.

⁴ Cf. BLACK, 1996, p. 291.

reino e o sacerdócio. Como bem afirmou De Libera, “(...) para um intelectual da Idade Média tardia, ‘fazer política’ significa escolher entre as duas grandes expressões do poder medieval: o Papado e o Império”⁵. O grande intelectual Marsílio de Pádua, autor do DP, fez opção pela última.

O DP elabora uma eclesiologia, com o propósito de dismantelar o poder do Papa e impedir que o poder político se submeta ao Bispo de Roma. O DP constrói uma concepção de Igreja completamente nova, em oposição à visão eclesial dos teólogos que foram, ou não, favoráveis à teoria da plenitude do poder papal. Essa grande obra propõe um modelo eclesial que repensa o poder como sendo um só, e não de forma bipartida: espiritual e temporal. Por causa disso, ela despertou interesse daqueles que se recusavam a aceitar as determinações de Roma, especialmente em relação a assuntos políticos. Incomodava a Cúria, portanto, a sua divulgação.

A sua primeira edição só apareceu em 1522 em Basiléia – cidade, à época, de grande florescimento cultural que demonstrara claramente antipatia por Roma⁶. Dez exemplares dessa primeira edição podem ser encontrados nas bibliotecas das Ilhas Britânicas. Vale observar que as relações entre a Inglaterra e Roma nem sempre foram amigáveis e que se tem notícia da existência de manuscritos do DP antes mesmo de sua primeira impressão⁷. Treze anos depois do aparecimento da primeira edição, em 1535, o DP é publicado parcialmente na Inglaterra, com o propósito de justificar a posição de Henrique VIII “(...) como soberano com *plenitude de poder* no âmbito temporal e no religioso”⁸.

É verdade que, antes do século XVI, houve uma certa difusão das idéias marsilianas. A sua circulação entre os intelectuais era mais restrita. Na Inglaterra do século XIV, o teólogo John Wiclif (1320-1384), preocupado em reformar a Igreja, propaga idéias muito parecidas com a eclesiologia marsiliana, embora não haja evidências seguras de que ele tenha lido o DP⁹. Na França, o conselheiro do rei francês Carlos V e gênio intelectual, Nicolau Oresme (1323-1382), foi suspeito de ter elaborado uma versão francesa do DP. Certamente, ele conhecia a principal obra de Marsílio, pois cita-a duas vezes, em uma de suas obras, *Le livre de Politiques d’Aristote*, dedicada a Carlos V.

⁵ DE LIBERA, 1998, p. 453.

⁶ Cf. AZNAR, 2007, pp. 282-283.

⁷ Cf. AZNAR, 2007, p. 299.

⁸ “(...) como soberano con *plenitud de poder* en el ámbito temporal y en religioso” (AZNAR, 2007, p. 303).

⁹ Cf. AZNAR, 2007, p. 274.

De acordo com Bernardo Aznar, Oresme não menciona diretamente o autor do DP e a expressão que ele utiliza antes das duas citações, “un livre intitulé”, é sinal de que o DP “(...) não era conhecido ou que sua difusão era muito restrita”¹⁰. Quando Marsílio ainda vivia, sob a proteção de Ludovico IV, o DP encontrou resistência na corte imperial e foi objeto de críticas por parte de Ockham, que também tinha a proteção do Imperador. A fim de termos uma idéia da discussão envolvendo esses dois pensadores medievais, é suficiente mencionarmos que estudiosos do pensamento político do *Venerabilis Inceptor*, como Souza, têm apontado que a terceira parte do seu *Dialogus* (1340) contém claramente várias objeções às teses do DP.

Não só no século XIV ou XVI deparamo-nos com a presença do DP. Na elaboração do *De concordantia catholica* (1433), Nicolau de Cusa se utilizou do DP, estando de acordo com algumas teses marsilianas¹¹. Enquanto sobre o Cusano não temos dúvidas de que ele leu o DP, a mesma certeza não ocorre em relação ao conhecimento da obra marsiliana, por parte de um dos grandes pensadores do século XVII: Hobbes. Em todo caso, é provável que esse filósofo inglês tenha lido o DP¹². De acordo com Battaglia, Passerin d’Entrèves, dentre outros estudiosos da filosofia política marsiliana, há pontos de semelhanças entre o DP e as duas obras importantes de Hobbes, *De cive* (1642) e *O Leviatã* (1651), principalmente a última. Bernardo Aznar enumera alguns aspectos comuns entre esses dois grandes filósofos: análise da linguagem, preocupação em descobrir as leis do poder, o Estado como invenção humana, a tese de que só há um poder, a religião como uma das principais causas da guerra e o Estado como a única causa da paz na comunidade política¹³. Essa presença do DP, desde o século XIV, nas obras de importantes intelectuais da Europa ocidental, só foi possível conhecê-la graças à grande quantidade de estudos que apareceram no século passado sobre o pensamento marsiliano.

¹⁰ “(...) no era conocido o que su difusión era muy retringida” (AZNAR, 2007, p. 265).

¹¹ LAGARDE (1970, p. 369) observa que “(...) à la différence de Wycliff, Nicolas de Cuse nous conduit à des conclusions diamétralement opposées à celles de Marsile”.

¹² Hobbes compilou o catálogo da biblioteca dos Cavendish, no qual constam os volumes da *Monarchia Romani Sacri Imperii, sive tractatus de jurisdictione imperiali seu regia et pontificia seu sacerdotali*, de Goldast. O primeiro volume contém o DP.

¹³ Cf. AZNAR, 2007, pp. 312-333. “Aunque las obras de estos filósofos nacen de un interés y con un propósito político, ambos conceden, sin embargo, tanta importancia a la religión y a la Iglesia que les dedican la mayor parte de sus páginas: Marsilio, la parte IIª del *Defensor Pacis*; Hobbes, la última del *De cive* y dos de las cuatro partes de *Leviatán*” (AZNAR, 2007, pp. 316).

A proliferação de estudos sobre o paduano demonstra o interesse que tem despertado o seu pensamento no campo da história das idéias ou do pensamento político. A seguir, vamos apontar alguns nomes que se debruçaram sobre esse importante pensador da Idade Média Tardia. Previté-Orton afirmou, na primeira metade do século XX, que Marsílio é “o mais radical dos teóricos sobre a Igreja e o Estado na Idade Média”¹⁴ e é digno de estar ao lado de italianos de grande notoriedade do século XIV, como Dante, Petrarca e Boccaccio. Gewirth publicou uma monografia fundamental sobre o DP, objeto de várias discussões entre os especialistas do pensador paduano¹⁵. Lagarde elaborou uma obra de referência sobre o DP, na qual ele procura mostrar que o DP tem um lugar importante no que ele denomina de nascimento do espírito laico¹⁶. Mme Quillet não só escreveu o seu *Marsílio*, como também traduziu o DP para o francês¹⁷.

Souza trouxe para o Brasil as obras do paduano e tem publicado excelentes estudos sobre os diversos temas do pensamento marsiliano. Antes de Souza, havia poucos trabalhos em língua portuguesa sobre esse controvertido pensador italiano¹⁸. De fato, ele traduziu não apenas o DP (1997) e o *Defensor Menor* (1991), mas também *Sobre a Translação do Império* (1998) e *Sobre a Jurisdição do Imperador em Questões Matrimoniais*¹⁹. Os seus trabalhos contribuíram significativamente para a presença definitiva do pensador paduano na comunidade dos medievalistas brasileiros.

Nos primeiros anos do século XXI, assistimos, no Brasil, à publicação de teses de doutoramento a respeito das idéias de Marsílio de Pádua. Vale registrar algumas delas. Cesar em seu trabalho afirma que o traço essencial do pensamento marsiliano consiste na sua concepção de discurso como valor político²⁰. No caso do discurso papal, este pode ser usado pelo clero com o objetivo de terem sob seu domínio os cidadãos cristãos. Daí,

¹⁴ “the most radical of the theorists on Church and State in the Middle Ages” (PREVITÉ-ORTON, 1935, p. 137).

¹⁵ Cf. GEWIRTH, 1951.

¹⁶ Cf. LAGARDE, 1970.

¹⁷ Na tradução em francês do DP, publicada pela J. Vrin, Mme. Quillet se encarregou também de fazer a introdução e as notas. Acerca de seu *Marsílio*, cf. QUILLET, 1970.

¹⁸ Não podemos deixar de mencionar o estudo do prof. GALVÃO DE SOUSA (1972). Este estudioso brasileiro do Direito defende a tese de que o DP antecipa as idéias do Estado totalitário, postas em prática a partir de 1917. Segundo ele, em última análise, encontramos no DP a caracterização essencial do totalitarismo, qual seja: o estado assume “(...) um controle completo, total, da atividade exterior dos homens e da sua vida interior – ou pelo menos um esforço para chegar a realizá-lo – desde o plano econômico até o cultural e o religioso” (1972, p. 196).

¹⁹ A respeito desta última, cf. *Estudos sobre Filosofia Medieval*. São Paulo: Leopoldianum/Loyola, 1984.

²⁰ Cf. CESAR, 2000.

segundo Cesar, o interesse de Marsílio “(...) pelo conflito mundial, do Papado contra o Império, reinos e cidades”²¹. Strefling, por sua vez, apresenta-nos a crítica de Marsílio acerca da plenitude do poder papal²². Em última análise, defende que a subordinação do sacerdote ao governante civil, propugnada pelo paduano, não é a melhor solução para o problema da relação entre o espiritual e temporal, uma vez que coloca em risco a liberdade da instituição eclesiástica. Tôrres estuda especificamente o conceito que o paduano, em suas obras, formulou sobre o Império, mostrando que a sua tese da mencionada subordinação, bem como suas afirmações a favor da monarquia régia eletiva, eram compartilhadas pela corte imperial²³.

Como havíamos dito anteriormente, a bibliografia marsiliana em nível internacional é bastante ampla. Além dos estudiosos que mencionamos anteriormente, há também Piaia, Grignaschi, Damiata, Nederman, Aznar, dentre tantos outros grandes nomes, que estudaram nas obras do paduano temas de interesse no campo das pesquisas medievais²⁴. Vale notar que um desses assuntos diz respeito à relação entre o *sacerdotium* e *regnum*. Trata-se de um tema fundamental na obra magna do paduano. Ao abordá-lo, Marsílio persegue, nas palavras de Souza, “(...) uma idéia maior que é a independência do Estado face à Igreja”²⁵. A esse respeito, segundo o medievalista argentino Bertelloni, a sua originalidade consiste no fato de “(...) ao mesmo tempo em que exclui o sacerdócio do *bene vivere* temporal da *civitas*, Marsilio o inclui sem tornar a incidir nas dificuldades da tradição”²⁶.

Uma leitura atenta do DP mostra-nos que as seguintes questões têm a ver com a mencionada relação:

(a) Há uma relação de identidade entre Igreja e Estado? (b) Se o sacerdote deve vivenciar a perfeição cristã, em particular, a pobreza evangélica, todos os cidadãos cristãos devem fazer o mesmo? (c) A propriedade destinada ao clero é um bem público? (d) A

²¹ CESAR, 2000, p. 134.

²² Cf. STREFLING, 2002.

²³ Cf. TORRES, 2003.

²⁴ Cf. por exemplo: PIAIA (1975), GRIGNASCHI (1979), DAMIATA (1983), NEDERMAN (1994), AZNAR (2007).

²⁵ SOUZA, 1983, p. 169.

²⁶ “(...) al tiempo que excluye al sacerdocio del *bene vivere* temporal de la *civitas*, Marsilio lo incluye sin reincidir en las dificultades de la tradición” (BERTELLONI, 2004, p. 718). “Así Marsilio logra integrar el sacerdocio en la *civitas* sin otorgarle la máxima jurisdicción, sin que la racionalidad de la *civitas* entre en contradicción con el carácter revelado del sacerdocio y, lo que es aún más importante, colocando una parte del sacerdocio cristiano dentro del espectro del *bene vivere* que cae bajo la jurisdicción del gobernante temporal, con lo cual queda reducido a una *pars inter partes* de la *civitas*” (BERTELLONI, 2004, p. 719).

distinção marsiliana entre atos imanentes e transitivos é-nos útil para o entendimento da mencionada relação? (e) Que valor prático possui o ofício sacerdotal para o Estado? (f) Os fiéis que fazem parte do clero estão subordinados à lei civil, como qualquer outro membro da comunidade política? (g) Por que o Estado deve se preocupar com o número de clérigos? (h) Há uma diferença essencial entre o bispo e o sacerdote? (i) O que representa o Concílio para a comunidade política? (j) Se o legislador humano convoca e preside o Concílio, qual o papel do Bispo de Roma no mesmo? (k) O saber teológico produzido no Concílio está dissociado da política? (l) O legislador humano pode dissolver o clero e constituir um outro?

A respeito das questões elencadas acima, procuramos verificar em nosso estudo as seguintes hipóteses: **(a)** Igreja e Estado são modos de designar a mesma coisa, qual seja, a comunidade perfeita dos fiéis; **(b)** Para se tornar um cidadão cristão, não é necessária a perfeição evangélica; **(c)** Torna-se um bem do Estado toda propriedade destinada ao clero; **(d)** A diferença que Marsílio estabelece entre ato imanente e transitivo fornece-nos luz para entendermos a relação que ele fixa entre o espiritual e o material; **(e)** Quando devidamente exercido, o ofício sacerdotal é bastante útil para a estabilidade da *civitas*; **(f)** Os sacerdotes, uma vez que pertencem à comunidade política, submetem-se à lei civil; **(g)** Um número excessivo de sacerdotes pode ser uma ameaça ao governo civil; **(h)** A diferença entre bispo, Papa e sacerdote é acidental; **(i)** O Concílio tem um valor prático para o Estado na medida em que soluciona os problemas doutrinários que podem afetar a ordem civil; **(j)** No Concílio, o Bispo de Roma exerce o papel de secretário e porta-voz; **(k)** Uma vez que a presença do governante civil se impõe no Concílio, a teologia gerada aí tem uma finalidade política; **(l)** O clero, ao se transformar em uma ameaça para o Estado, deve ser reestruturado no sentido de retomar a sua forma original, sem prejuízo para a paz política²⁷.

Para verificarmos essas hipóteses, percorremos o caminho da pesquisa bibliográfica, leitura e análise de textos referentes ao pensamento do paduano, especialmente no que diz respeito à relação entre Igreja e Estado. No entanto, a nossa análise se concentrou mais na sua principal obra, o *DP*, procurando explorá-la ao máximo em nosso estudo. A nossa investigação se dirige a um aspecto da teoria política marsiliana tal como apresentado e desenvolvido no *DP*, a saber: a relação entre o sacerdote e a cidade. Se recorremos ao

²⁷ As letras em negrito são as hipóteses correspondentes às questões identificadas com as letras em normal.

Defensor Menor (em diante DM), foi com o objetivo de melhor compreender certos conceitos que se encontram no DP e estão relacionados com o objeto de nossa pesquisa.

Neste nosso trabalho veremos que, segundo o paduano, a resposta correta para as questões “O que é o sacerdócio cristão?”, “Em que consiste, verdadeiramente, a *civitas* cristã?” e “Qual a relação entre ambos?” implica a descoberta do fato de que, na vida presente, só há um poder, o temporal, e apenas um governante, o príncipe. Quando o espiritual se torna uma fonte a mais de poder na comunidade política, gera-se o facciosismo, a guerra civil, a intranqüilidade. Veremos também que as limitações da sua teoria a respeito da relação entre o sacerdote e a cidade não colocam à sombra a riqueza de seu pensamento político, no sentido de que este nos impulsiona a pensar diferentemente a comunidade política.

Ao fazermos este trabalho, acreditamos que ele possa ser mais uma modesta contribuição ao estudo do pensamento político de Marsílio de Pádua no Brasil. Ele está dividido em quatro capítulos. No primeiro, tratamos de alguns aspectos importantes do contexto histórico que interessam à nossa pesquisa. No segundo, em que, para Marsílio, consiste o sacerdócio verdadeiro, seus ministros, suas atribuições. No terceiro capítulo, abordamos a *civitas* marsiliana, no tocante à sua organização social e política. Por último, no quarto, procuramos conhecer, na visão do paduano, o papel do sacerdote na comunidade política organizada, o Estado.

I. O CONTEXTO HISTÓRICO

O DP, sabemos, insere-se num dado momento histórico marcado por inovações no campo do conhecimento humano, conflitos sociais, religiosos e políticos. No entanto, há indiscutivelmente alguns acontecimentos que nos interessam destacar, se pretendemos compreender a posição de Marsílio a respeito do sacerdócio, da comunidade política e da relação entre ambos no DP. Ressaltamos os seguintes: a difusão das idéias acerca da plenitude do poder papal (1); a questão da pobreza evangélica (2); Ludovico IV e o Papado (3); Marsílio e sua obra magna (4).

1. A plenitude do poder papal

No último capítulo da primeira parte do DP, Marsílio menciona uma causa especial que perturba a comunidade perfeita dos fiéis. Essa “causa insólita da intranqüilidade”²⁸ é a plenitude do poder nas mãos dos bispos de Roma. Estes defendem a tese de que eles têm uma jurisdição coerciva universal sobre o clero, os príncipes, as cidades, os ofícios e cada pessoa do mundo inteiro²⁹. João XXII é o mais recente dos Papas, segundo o paduano, a difundir essa tese, “(...) princípio de todos os males que já ocorreram e que poderão vir a acontecer”³⁰. Antes, porém, de tratar da opinião desse Papa contemporâneo de Marsílio, vamos discorrer brevemente a respeito de alguns de seus antecessores que, juntamente com a corporação de seus clérigos, “(...) se empenharam em reivindicar para si o supremo governo”³¹. São eles Papas Inocêncio III, Inocêncio IV e Bonifácio VIII. Este último teve a colaboração de um dos grandes ideólogos do pensamento hierocrata: Egídio Romano.

O Papa Inocêncio III (1198-1216) teve o cuidado de utilizar para si o título de vigário de Cristo, diferentemente dos seus antecessores que se intitulavam apenas como vigários de Pedro. O Papa, ao usar um título que até então era exclusivo de Pedro, “(...)

²⁸ DP, I, 19/3, p. 196.

²⁹ Cf. DP, I, 19/8-9, pp. 200-201.

³⁰ DP, I, 19/13, p. 204.

³¹ DP, III, 1, p. 689.

favorece certamente o modelo piramidal da Igreja, segundo o qual o Papado se concebe de tal forma no ápice da pirâmide a ponto de correr-se o risco de situá-lo sobre e fora dela”³². De fato, ele reafirmou a idéia de que a Igreja é como o Sol, e o poder civil, como a Lua. Os dois luminares são criações divinas que exercem na Terra tarefas distintas: o primeiro clareia o dia, ou seja, a alma; o segundo ilumina a noite, o corpo. Este é inferior àquele, de modo que o papa é superior, não só dos bispos e cardeais, mas também das autoridades seculares. O governante civil é uma espécie de oficial ou vigário do supremo governante espiritual.

Inocência IV, Papa de 1243 a 1254, para se opor ao seu grande inimigo, o Imperador Frederico II, endossou a teoria da *plenitudo potestatis* papal em seu sentido amplo³³. Esse poder, segundo ele, o Sumo Pontífice o recebeu de Cristo quando este, ao fundar o *sacerdotium*, escolheu Pedro dentre os Apóstolos para ser o seu vigário na terra. O papa pode destituir o governo civil, pois, na condição de Vigário de Deus, herdou de Cristo a sua *potestas* plena. De acordo com Weckmann, Inocência IV defendeu que “(...) Cristo desde a eternidade é o Senhor natural e pode por direito natural depor Imperadores e reis (...)”³⁴. Sendo assim, não há por que o poder papal ser diferente do poder de Deus.

Outro Papa que acirrou o conflito entre o poder civil e a instituição eclesiástica foi Bonifácio VIII. Este designava Roma como *communis omnium Christiani populi nationum curia*³⁵. Em sua Bula *Sacrosanctae Ecclesiae*, de 1298, e posteriormente na *Unam Sanctam*, de 1302, ele defendeu que o Sumo Pontífice possui a plenitude do poder sobre todas as potências da terra. Do Vigário de Cristo emana a lei. Apenas ele é o intérprete da lei divina. Afirma a Bula de 1302: “(...) na mesma e única Igreja um só corpo existe e uma só cabeça, não duas cabeças, como se fosse algum monstro (...) – Cristo e o vigário de Cristo, Pedro, e o sucessor de Pedro (...)”³⁶. A comunidade dos fiéis é um organismo vivo, cujo corpo é

³² STREFLING, 2002, p. 44.

³³ Antes do século XIII, como bem disse SOUZA (1983, p. 139): a “(...) Plenitude de Poder nos documentos papais servia, a princípio, para descrever o poder conferido pelos pontífices romanos a seus legados junto às nações ou às dioceses, incumbidos de uma actividade especial, salientando o aspecto inferior dos mesmos”. A partir do século XIII, o seu sentido é ampliado, de modo que passa a se referir ao poder supremo do Papa nas esferas civil e eclesiástica. Cf. SOUZA, 1983, pp. 138-141, AZNAR, 2007, pp. 45-52.

³⁴ WECKMANN, 1993, p. 142: “(...) Cristo desde la eternidad es el Señor natural, y puede, por derecho natural, deponer emperadores y reyes (...)”.

³⁵ Apud CONGAR, 1999, p. 244.

³⁶ *Unam Sanctam*. In: ROMANO, 1989, p. 26. *De Ecclesiastica Potestate* “ (...) fue el fundamento teórico y casi literal de la *Unam sanctam* (...) (AZNAR, 2007, p. 50)”.

representado pela Igreja com sua estrutura vertical: leigos, sacerdotes, bispos e o Bispo de Roma.

É evidente a influência de Egídio Romano nas teses doutrinárias da *Unam sanctam*. Apesar de Egídio ter Tomás de Aquino como seu mestre, ele publica uma obra, *Sobre o Poder Eclesiástico* (em diante EP)³⁷, na qual adota a visão neoplatônica-agostiniana do mundo, ao invés da aristotélica-tomista – esta, diga-se de passagem, assumida em uma outra obra sua, *De regimine principum*, considerada o “Espelho dos Príncipes” mais lido e citado na Baixa Idade Média³⁸. EP é um manifesto a favor da teocracia Papal. Defende que, da mesma forma que a alma é superior ao corpo, o poder espiritual é superior ao poder público. Alma e corpo formam a mesma pessoa humana. Igualmente, os dois poderes da Cristandade estão unidos numa estrutura hierárquica natural. Em última análise, EP pretende demonstrar que o poder sacerdotal controla o político, uma vez que a salvação da alma só é possível através dele³⁹.

Egídio Romano possuía a convicção de que o poder de Deus se manifesta apenas no sacerdócio e o poder público, porquanto cuida da ordem e da paz do mundo material, existe para a Igreja exercer melhor a sua atividade. O seu pensamento político-teológico, assim como a doutrina de Bonifácio VIII, procurou ser coerente com a concepção de mundo que se construiu no medievo. De fato, a cosmologia medieval é extremamente hierarquizada. Para os medievais, o mundo segue uma ordem em forma piramidal, em que o inferior depende do superior e, entre um e outro, há o intermediário. O próprio Bonifácio VIII, sob a influência de Egídio, compartilhara dessa visão de mundo ao dizer, na mencionada Bula, que “(...) na ordem do universo, (...) as coisas inferiores ordenam-se às intermediárias e estas às superiores”⁴⁰. Uma discussão comum à época consistia em saber quem ocupa o topo da pirâmide: o Imperador ou o Papa? A Bula, na esteira de EP, argumenta na direção da segunda alternativa.

³⁷ Cf. ROMANO, 1989; cf. DE BONI, “Egídio Romano e o *De Ecclesiastica Potestate*”, introdução à edição brasileira da obra mencionada. Como tem dito AZNAR (2007, p. 49) a respeito de EP: “Obra de conteúdo teológico, no ofrece una base de discusión jurídica – muestra incluso cierto desprecio por los juristas – sino una doctrina cuya verdad intemporal nace de la eterna ley divina y sirve para cualquier relación entre poderes. Constituye la expresión más pura y desmedida del pensamiento hierocrático (...)”. Para DE LIBERA (1998, p. 454), EP constitui “(...) o horizonte epistemológico de meio século de filosofia política”.

³⁸ Cf. KANTOROWICZ, 1998, p. 94.

³⁹ Cf. BARBALHO, 1998.

⁴⁰ *Unam Sanctam*. In: ROMANO, 1989, p. 27.

Essas idéias hierocratas repercutiram negativamente na comunidade política. Filipe IV, a quem Egídio tinha dedicado o *De regimine principum* antes de sua subida ao trono francês, sentiu-se ameaçado pela doutrina do Papa. Com o apoio conquistado de todas as classes da França, procurou combatê-la⁴¹. O monarca francês tomou uma série de medidas para enfraquecer o poder papal. Uma delas consistiu em introduzir um maior número de bispos franceses no Colégio dos Cardeais, o que veio a ser um dos fatores importantes na transferência da sede papal para Avinhão. Embora nessa cidade francesa o Papado se mantivesse próximo à coroa francesa, e apesar das tentativas de Filipe IV em combater a teocracia papal, a administração pontifical continuou sua trajetória de unificação monárquica supranacional. Essa espécie de centralização monárquica se iniciou, sabemos, nos séculos XII e XIII, a partir de uma combinação de eventos protagonizados pelo próprio Papado: a codificação do direito canônico, maior controle sobre os bispos e centralização das finanças⁴².

Um dos Papas que trabalhou na centralização da administração pontifical e foi uma figura importante na disputa entre *imperium* e *sacerdotium*, é o francês João XXII (1316-1334). Com formação em direito e em medicina, Jacques d'Euse veio a se tornar o novo Papa em 1316. A eleição do novo pontífice, diga-se de passagem, foi realizada sob pressão de Filipe V, o Alto: o rei francês, segundo filho de Filipe IV, mandou prender numa igreja de Lyon vinte e três cardeais, a fim de que eles egessem o sucessor de Clemente V. A eleição de João XXII pôs termo a dois anos conturbados de sede vacante e deu início a um Papado marcado por fortes conflitos internos e externos.

⁴¹ Cf. ALLEN, 1923, p. 167.

⁴² Cf. LE GOFF, 1994, p. 135.

2. A questão da pobreza evangélica

Há dois acontecimentos que merecem ser destacados em nossa investigação, nos quais se envolveram em lados opostos João XXII e Marsílio. O primeiro está relacionado com a questão da pobreza evangélica como ideal de perfeição cristã. O segundo, a eleição de Ludovico da Baviera. Veremos que o paduano, quando aborda a questão da pobreza evangélica, demonstra interesses diferentes, não só aos de João XXII, mas também aos das Ordens religiosas e do clero secular⁴³. Ele se ocupou dela, nos capítulos 11, 12, 13 e 14 da segunda parte do DP⁴⁴. Antes de compreendermos, porém, a posição de Marsílio e do Papa, vamos a seguir tratar brevemente da disputa franciscana sobre a pobreza⁴⁵.

A Ordem fundada por Francisco de Assis suscitou no seu interior e fora dele discussões acirradas acerca da pobreza religiosa. Um dos fatores desencadeadores importantes foi a *Regra* (1210) do fundador da nova comunidade religiosa. São Francisco exigiu em seu *Testamento* que ela fosse interpretada em seu sentido literal, sem notas explicativas. No entanto, em oposição à sua vontade, a *Regra* sofreu diversas interpretações, teológicas ou jurídicas, dentro (*ad intra*) e fora (*ad extra*) da Ordem dos Menores.

As disputas *ad intra* deram origem a duas facções bastante distintas⁴⁶: de um lado, os Espirituais, frades franciscanos que se recusavam inexoravelmente a adotar qualquer alteração na *Regra*; de outro, os representantes da Comunidade, franciscanos que se integraram facilmente à estrutura jurídico-administrativa da Igreja e aceitavam sem dificuldades as glosas à *Regra* contidas nas Bulas papais *Quo Elongati*, de Gregório IX

⁴³ AZNAR, 2007, p. 233: “No se comprende en toda su dimensión el pensamiento de Marsilio, si se prescinde del papel que la pobreza evangélica juega en su exigencia de que el clero abandone el poder temporal. *Potestas y paupertas* no son en él temas extraños entre sí. La cuestión de que los bienes materiales anejos al poder político contradicen la pobreza que predica Iglesia impregna toda su obra y es objeto de análisis en cuatro de los capítulos más largos de *El defensor de la paz* (II, XI-XIV), que, pese a su extensión, han sido preteridos, cuando no repudiados expresamente, en la mayoría de las interpretaciones laicistas del pensamiento marsiliano”. Cf. O capítulo 3 de nossa investigação.

⁴⁴ Cf. SOUZA, 1994.

⁴⁵ Sobre a questão da pobreza evangélica, baseamo-nos fundamentalmente em dois estudos: SOUZA (1994) e AZNAR (2007).

⁴⁶ *Ad extra*, destacam-se dois mestres do clero secular: Geraldo de Abbeville e Guilherme de Santo Amor. O primeiro escreveu *Contra adversarium perfectionis christianae* (1269), cujo título nos dá uma idéia clara de sua posição. O segundo produziu *De periculis novissimorum temporum* (1256). Essas obras desencadearam a reação de dois grandes intelectuais Mendicantes: São Boaventura e Santo Tomás. Cf. SOUZA, 1994, p. 207; AZNAR, 2007, p. 235, n. 32.

(1223-1239), e *Ordinem Vestrum*, de Inocêncio IV (1243-1254)⁴⁷. Evidentemente, os Espirituais rejeitavam esses documentos pontifícios. Para eles, o fundador dos Menores já tinha deixado por escrito “(...) todos os preceitos, relativos ao estilo de vida minorita, particularmente aqueles acerca do uso extremamente limitado dos bens materiais”⁴⁸. A título de ilustração, Pedro de João Olivi (1249-1298), um líder dos Espirituais, dizia que é “(...) um pecado mortal, indesculpável, defender as transgressões da pobreza e os abusos cometidos contra a Regra”⁴⁹.

Não nos cabe aqui tratar em detalhes do partido dos Espirituais. A esse respeito continua atual o excelente estudo de Falbel (1995). As suas idéias gerais apontadas acima nos permitem, porém, contrastar com o partido oposto, a Comunidade, em particular com a posição moderada de São Boaventura. O Doutor Seráfico, em sua *Apologia Pauperum* (1296), ofereceu uma interpretação conciliadora, com o objetivo de trazer a unidade e, em consequência, o fortalecimento da Ordem⁵⁰. Para São Boaventura, é considerado perfeito quem renuncia livremente à riqueza por causa de Cristo. O cristão perfeito, ao não querer as coisas criadas, abre mão da *propriedade* dos bens materiais.

Esse tipo de renúncia, segundo São Boaventura, significa que ele tem sobre as coisas terrenas apenas *o simples uso de fato*, ou seja, ele pode usá-las, contanto que esse seu uso tenha como propósito a sua subsistência. Constitui heresia identificar *o simples uso de fato* com a *proprietat*, o poder de reivindicar. É herético, porque Cristo exigiu que os Apóstolos o imitassem e uma das coisas que devem ser imitadas é a renúncia à *propriedade*. A pobreza de Cristo, porém, não é uma opção que condena quem não a pratica. Ela caracteriza um dos estágios da perfeição cristã (superior ou sublime), que é diferente do inferior, no qual o cristão faz opção por uma pobreza relativa, isto é, recusa o poder de reivindicar os bens materiais para si próprio, mas não abre mão da *propriedade*

⁴⁷ SOUZA, 1994, p. 209: “As aludidas glosas procuravam adaptar a Ordem aos projetos apostólicos e políticos da Santa Sé e à realidade quotidiana, permitindo aos frades ter conventos com dispensas e celeiros bem abastecidos, sepultar mortos em suas igrejas, nestas haver cofres para receber as esmolas e ter procuradores que os representassem em litígios com terceiros ou administrassem os bens que lhes fossem ofertados, conquanto a Sé Apostólica se reservasse o direito de propriedade sobre os mesmos”.

⁴⁸ SOUZA, 1994, p. 208.

⁴⁹ FALBEL, 1995, p. 131

⁵⁰ Cf. AZNAR, 2007, p. 236.

em comum. Esse tipo de opção não é um pecado, pois “(...) Cristo praticou e aconselhou a pobreza absoluta, mas não a mandou como obrigação universal”⁵¹.

Se a pobreza relativa não é um pecado, a Ordem, ou as instituições religiosas em geral, podem adotá-la, desde que não percam de vista o ideal da sublime perfeição. É possível, sem perder a coerência, aceitar o pensamento de São Boaventura acerca da pobreza e a afirmação segundo a qual cada bem material, que os membros da Ordem adquirem, é de *propriedade* da Igreja Romana. Esta última parte da conjunção é uma tese defendida por Inocêncio IV e retomada pelo Papa Nicolau III (1277-1280) em sua Bula *Exiit qui seminat* (1279), na qual pode ser sentida a influência do pensamento do Doutor Seráfico⁵².

A *Exiit* – que, diga-se de passagem, teve a colaboração de Pedro João Olivi e do canonista Benedito Caetano, futuro Papa Bonifácio VIII – foi incapaz de resolver a disputa. A Bula papal foi elaborada com a intenção de ser a interpretação autorizada da *Regra* e “(...) se teve o efeito de calar momentaneamente os inimigos externos dos franciscanos, não satisfaz a todos os frades da Ordem, muito menos aos Espirituais”⁵³. Os excessos continuaram, tanto por parte da Comunidade (construção de igrejas suntuosas, celeiros e adegas) como por parte dos Espirituais (estilo de vida cada vez mais rigoroso e resistência crescente às ordens dos superiores)⁵⁴.

O conflito continuou em pontificados que se sucederam ao de Nicolau III. No entanto, foi no de João XXII que a disputa chegou a um nível de desacordo nunca antes alcançado. Um ano após assumir a Sé Romana, em 1317, João XXII condenou os Espirituais como hereges e, no ano seguinte, mandou quatro deles para a fogueira. Essas medidas extremas de caráter disciplinar e exemplar só contribuíram para aumentar a animosidade no partido dos Espirituais, ou fora dele⁵⁵. Em 1321, um partidário dos Espirituais, membro da Ordem Terceira dos Menores, afirmou publicamente que Cristo e os Apóstolos renunciaram à *proprietat*, seja no seu aspecto individual, seja no coletivo. Acusado de heresia por um inquisidor dominicano, ele foi defendido sem sucesso pelos

⁵¹ AZNAR, 2007, p. 236: “(...) Cristo practicó y aconsejó la pobreza absoluta, pero no la mandó como obligación universal”

⁵² A Bula endossa a idéia da necessidade de os membros da Ordem terem apenas sobre os bens materiais o *simples uso de fato* (cf. FALBEL, 1995, pp. 109-110).

⁵³ FALBEL, 1995, p. 110.

⁵⁴ Cf. SOUZA, 1994, pp. 209-210; AZNAR, 2007, p. 237; FALBEL, 1995, pp. 110-112.

⁵⁵ Cf. SOUZA, 1994, p. 210.

franciscanos, os quais recorreram aos argumentos de Nicolau III e apelaram a João XXII⁵⁶. Esse caso gerou uma disputa entre as duas Ordens Mendicantes.

O Papa se posicionou a favor dos dominicanos e defendeu a tese da revogabilidade dos decretos papais precedentes. Ao fazer essa defesa, evidentemente, João XXII pensava na *Exiit*: esta Bula podia servir de sustentação às idéias dos Menores, contrárias ao seu pensamento. Foi o que ocorreu no apoio maciço dos franciscanos ao Terciário mencionado anteriormente, assim como no capítulo geral da Ordem em Perusa (1322), cujos membros redigiram um manifesto no qual afirmam que Cristo e os Apóstolos “(...) nada possuíram em particular ou em comum graças ao direito de propriedade e domínio, isto é, por força do próprio direito (...)”⁵⁷. O Manifesto irritou João XXII a ponto de ele promulgar a Bula *Ad Conditorem Canonum* (1322), dois anos antes da publicação do DP.

Redigido sob a colaboração dos dominicanos, esse documento revogou a *Exiit*, ao afirmar basicamente que não se pode separar o uso justo de um bem da sua propriedade, de modo que constitui uma ficção jurídica e uma injustiça a Igreja Romana ser proprietária de algo que ela não tem direito de usar. Sendo assim, os bens doados à Ordem não são *propriedade* da Igreja, mas da própria instituição que recebeu a doação. Essa idéia se opõe à *Regra*: esta, lembremos, proíbe os Menores de serem proprietários das coisas materiais. A Bula *Ad Conditorem*, contra a vontade dos Menores, igualou a Ordem às demais Congregações religiosas, ao dizer que os Frades “(...) possuíam em comum o direito de propriedade sobre os bens materiais que tinham adquirido ou recebido como esmola”⁵⁸. Não é difícil imaginarmos a reação de insatisfação dos Menores. Estes encarregaram o seu confrade e procurador Bonagrazia de Bérgamo, antigo adversário dos Espirituais, a ter uma audiência com o Papa. João XXII o recebeu em 23 de março de 1323 e no mesmo dia da audiência, mandou prendê-lo.

No tempo que permaneceu preso, quase um ano, Bonagrazia produziu um escrito pequeno, *De Paupertate Christi et Apostolorum*, em defesa da Ordem. Sob a inspiração da *Apologia Pauperum*, ele estabelece dois momentos diferentes da vida de Cristo e dos Apóstolos: o anterior e o posterior à Ressurreição. No primeiro, eles exerciam o seu ministério na mais estrita pobreza, enquanto no segundo a Igreja Primitiva encarregou os

⁵⁶ Cf. SOUZA, 1994, p. 211; AZNAR, 2007, p. 237.

⁵⁷ *Apud* SOUZA, 1994, p. 212.

⁵⁸ SOUZA, 1994, p. 215.

Apóstolos de estarem à frente de uma determinada circunscrição eclesiástica e, por isso, são administradores dos bens doados, sobre os quais não exercem o direito de propriedade. No mesmo ano em que mandou prender o Procurador da Ordem, João XXII promulgou a Bula *Cum inter nonnullos* e, no ano seguinte, 1324, a *Quia quorundam mentes*, que condenam como herética a tese da pobreza absoluta de Cristo e dos Apóstolos⁵⁹.

Vale notar que a *Cum Inter* afirma que, de acordo com a Escritura sagrada, Cristo e os Apóstolos não só possuíram os bens, como também o direito “(...) quanto a vendê-los, doá-los e inclusive o direito de adquirir outros mais...”⁶⁰. Essa afirmação retrata o esforço do Papa em pôr fim ao incômodo debate acerca da pobreza evangélica e em acabar com as pretensões da Ordem de ser diferente, e num certo sentido encontrar-se acima das demais congregações religiosas porque se diz seguir a pobreza de Cristo e dos Apóstolos. Enfraquecida e sem apoio da Cúria, a Ordem atravessou uma crise de indisciplina e rebelião e alguns Menores, com medo de perseguição por parte da Igreja, refugiaram-se na Alemanha sob a proteção do Imperador Romano-Germano, Ludovico IV.

Sabemos que o debate sobre a pobreza evangélica à época era bastante intenso. Contudo, a inserção de Marsílio ocorre por motivos diferentes daqueles que se opuseram ou apoiaram a Ordem. Se ele dedica o longo capítulo 13 da segunda parte do DP para tratar do “estado da mencionada pobreza que se costuma denominar de perfeição evangélica”⁶¹, certamente não é com o propósito de ser solidário com os Menores perseguidos. Veremos que, se demonstra preocupação em recuperar a autenticidade do evangelho e, em particular, o ideal de pobreza cristã, ele o faz numa perspectiva diferente da do Papa e da Ordem. A sua perspectiva é política. A exemplo de muitos franciscanos, que discorreram sobre o assunto, o paduano faz uma interpretação literal das Sagradas Letras, recorre à tradição dos Santos Padres e, implicitamente, à própria *Exiit*. Contudo, ao proceder assim, ele procura se opor a João XXII e, contrariamente à teoria da plenitude do poder papal, sustentar a sua tese de que apenas o legislador humano cristão possui o poder soberano. A propósito, como bem afirma Souza, “nos capítulos relacionados à temática da pobreza, ele nunca cita outros

⁵⁹ Cf. SOUZA, 1994. pp 216-217; AZNAR, 2007, p. 238. No mesmo ano da promulgação da *Quia quorundam mentes*, João XXII canonizou Tomás de Aquino, a quem o Papa fez referências em suas Bulas que tratam da questão da pobreza.

⁶⁰ *Apud* SOUZA, 1994, p. 216.

⁶¹ Título do capítulo 13. Cf. DP, II, 13, p. 352.

textos pontifícios ou dos franciscanos em geral, para contrapor-los aos do Papa João XXII ou para fundamentar suas teses”⁶².

O ideal de pobreza que Marsílio define para o clero e o líder dessa corporação, o Papa, é de uma radicalização que não encontra precedente entre os Espirituais. Segundo ele, o clero deve livremente renunciar ao direito de propriedade individual e em comum; recusar o supérfluo e contentar-se com o minimamente necessário para viver. É verdade que essa atitude espontânea do sacerdote pode ser encontrada no ambiente dos Espirituais. Entretanto, diferentemente destes, o sacerdote deve se igualar de fato à situação dos pobres: ele sempre procura “satisfazer às necessidades quase presente”⁶³ e, concomitantemente, suportar a fome, a sede, o frio e demais adversidades da vida.

É evidente que Marsílio recusa a concepção de pobreza meritória praticada pelas Ordens monásticas e outras comunidades religiosas que se consideram pobres, porque abriram mão do direito à propriedade individual. Porém, possuem bens em comum. O que não tem nada de meritório nesse tipo de pobreza. Pois as pessoas dessas comunidades “(...) não estão dispostas a suportar as aflições e misérias deste mundo”⁶⁴. É importante ressaltar a afirmação de Marsílio segundo a qual “(...) as adversidades deste mundo são meritórias para aqueles que voluntariamente as suportam”⁶⁵. Por essa razão, ele também não aceita a idéia de pobreza praticada pelos Menores que renunciaram ao direito de propriedade individual e em comum, mas não se importam em morar e comer bem. Esses Frades não são os verdadeiros pobres por opção.

Tampouco eram meritoriamente pobres os membros da Ordem Terceira Franciscana, que podiam adotar um voto de pobreza que se conciliasse com suas atividades costumeiras na sociedade, como foi o caso do rei francês São Luís IX⁶⁶. Certamente, este monarca muito piedoso não era aos olhos do paduano o modelo de príncipe cristão. O governante não precisa ser pobre para seguir a Cristo. Alguém que ama a Deus, ou seja, possui caridade, não tem o dever de praticar qualquer espécie de pobreza. A riqueza ou o poder do príncipe cristão não comprometem o seu exercício de caridade.

⁶² SOUZA, 1994, p. 217.

⁶³ DP, II, 13/27, p. 370.

⁶⁴ DP, II, 13/25, p. 369.

⁶⁵ DP, II, 13/25, p. 368.

⁶⁶ Cf. SOUZA, 1994, p. 223; CONGAR, 1997, pp. 207-231.

Por outro lado, um clero rico e poderoso representa uma traição ao amor de Deus, pois Cristo e os Apóstolos foram extremamente pobres, embora tenham tido algum bem material. O modelo de cristão que vivenciou o estado de perfeição é o próprio Filho de Deus. Não há, segundo Marsílio, outro ser humano que se iguale a ele em matéria de perfeição cristã. O modo de viver de Cristo neste mundo foi coerente com o seu ensino a respeito do homem perfeito. Se não houvesse essa coerência, por que então alguém deveria imitá-lo? Se, portanto, o sacerdote ensina a perfeição e não a prática, qual cristão esclarecido procuraria segui-lo ou sentir-se-ia convencido do seu ensinamento?

É um fato, para Marsílio, que Cristo ensinou e praticou a pobreza meritória, assim como possuía algumas coisas materiais. Essa posse, porém, não implica afirmar que o Mestre tinha o direito de propriedade, como haviam defendido vários Mendicantes e o próprio João XXII. Ela consiste apenas na obtenção necessária de certos bens, a fim de que Cristo não morresse de fome, sede, ou frio. A ausência desse mínimo é a defesa do suicídio, pecado que a Nova Lei condena. Se Cristo possuiu dinheiro, este era proveniente de esmolas com destino certo: ajuda aos indigentes. Em suma, o conjunto das coisas materiais, embora bastante restrito, doadas ao Mestre e seus Apóstolos, eram reservadas para a manutenção mínima de suas vidas ou o socorro dos mendigos. Veremos pormenorizadamente que essa concepção da *via perfectionis* faz parte da estratégia marsiliana em redesenhar a estrutura do clero de modo que a comunidade política não seja mais uma vez ameaçada por ele. A seguir, tratemos de outro tópico importante que contribuiu também para a elaboração do DP.

3. Ludovico IV e o Papado

Ludovico IV, que se tornou Imperador sem a confirmação papal, era tido como um dos grandes adversários do Papa. João XXII mantinha à época relações conflituosas com o maior poder político da Europa medieval, o *imperium*. O Bávaro tinha ganhado do seu concorrente, Frederico de Habsburgo, aliado do pontífice, na discutível eleição imperial de 1314 e, em seguida, na guerra envolvendo os dois príncipes candidatos (1322)⁶⁷. Antes de os dois concorrentes decidirem a sucessão imperial pelo uso da força, João XXII promulgou a Bula *Si Fratrum* (1317), na qual notamos a influência do *Dictatus papae* e, sobretudo, das idéias hierocratas de Inocêncio III.

A *Si Fratrum* demonstra as pretensões hierocratas de João XXII. A sua tese central afirma que o Romano Pontífice tem e exerce a plenitude do poder sobre o Império. Ela se sustenta, de um lado, nas palavras de Cristo em Mt 16, 18-19 “(...) Tu és Pedro...Dar-te-ei as chaves do Reino dos céus (...)”. A sua interpretação de raiz hierocrata podia induzir a tal conclusão. De outro lado, a mencionada tese se fundamenta na decretal *Venerabilem*, publicada em março de 1202. Esse documento do Papa Inocêncio III, incorporado ao código canônico, sanciona a teoria relativa à *Translatio Imperii* dos gregos para os germanos, efetuada na pessoa de Carlos Magno em 800, mesmo ano em que o Papa Leão III o proclamou Imperador do Ocidente. Desse modo, João XXII pretendia mostrar na *Si Fratrum* que ele tem, de acordo com as Escrituras e o direito canônico, o poder sobre o Império.

Uma vez que Ludovico se fez indiferente à promulgação da mencionada Bula, João XXII resolveu atacá-lo de outro modo. O Sumo Pontífice confirmou o rei Roberto de Nápoles no cargo de vigário papal *in temporalibus* para a Itália; excomungou os líderes dos Gibelinos, que eram aliados de Ludovico IV. Em seguida, dois anos depois da *Si Fratrum*, em 1319, adotou o método praticado pelos príncipes para resolver determinados conflitos: a via das armas. Enviou o exército à Itália, sob o comando do cardeal Bertrando de Pouget, com o objetivo de derrotar os Gibelinos e enfraquecer o poder do Imperador, naquela região da Europa medieval. Em março de 1324, excomungou o Bávaro e seus partidários.

⁶⁷ Pelo fato de a eleição ter-se colocado em suspeição, os dois príncipes decidiram resolver o problema da sucessão imperial pela via das armas.

Em resposta a essa excomunhão Ludovico IV, em maio do mesmo ano, sancionou o *Manifesto de Sachsenhausen*. Este documento atacava João XXII em dois pontos: acusava-o de herege por causa de suas Bulas relativas à pobreza de Cristo e dos Apóstolos, e também de ter cometido o crime de lesa-majestade ao se intrometer nos assuntos do Império⁶⁸. Em vista das atitudes heréticas e criminosas do Papa, o *Manifesto* sugeriu a realização de um Concílio Geral. No entanto, não ocorreu a instalação da assembléia conciliar, e o Papa permaneceu no seu cargo. Em 1326, dois anos após a publicação daquele documento, o cardeal João Orsini, por ordem de João XXII, liderou um poderoso exército rumo à Itália em apoio aos Guelfos e Roberto de Nápoles, com o objetivo de liquidar definitivamente os Gibelinos e minar as bases de sustentação de Ludovico IV naquela região.

O Bávaro também organizou um poderoso exército e marchou em socorro a seus aliados. A Itália abrigava cidades-estados. As rivalidades entre as cidades italianas eram grandes. No interior delas e entre elas, não era incomum o conflito envolvendo facções para assumir o poder público. Além disso, tanto o Papado como o Império procurara exercer controle sobre as mesmas. A sua região norte encontrava-se sob o poder do Imperador. A região central era controlada pelo Papado, enquanto que ao sul as cidades eram invadidas constantemente por potências estrangeiras.

Uma forma de o Papado e o Império exercerem influência naquela porção da Europa consistiu no apoio a facções que tentavam ocupar o poder na Itália. Havia à época duas grandes facções rivais: os Gibelinos e os Guelfos. A primeira tinha o apoio de Ludovico IV e a segunda, de João XXII. Se o Papa apoiasse os Guelfos, ele conseguiria enfraquecer o poder do Imperador naquela região. O envio, portanto, de uma força militar imperial em apoio aos Gibelinos fez-se necessário para combater o exército do Papa.

Bem-sucedido nos combates que travou, logo Ludovico chegou a Milão e aí recebeu das mãos do bispo Guido Tarletti a coroa de ferro, símbolo da realeza romano-lombarda. Em seguida, acompanhado pelo conselheiro político, Marsílio de Pádua, Ludovico marchou

⁶⁸ Vale notar a seguinte passagem do *Manifesto*: “(João XXII) defendeu uma doutrina de asserções venenosas e heréticas afirmando que Cristo e os Apóstolos possuíram bens materiais em comum, da mesma forma que outro grupo qualquer os possuía. Tal afirmação é notoriamente herética, profana e contrária ao sagrado texto do Evangelho (...) e neste imutável fundamento, o almo pai Francisco, testemunha de Cristo, fundou a sua Ordem e a santa mãe Igreja aprovou e confirmou a *Regra* que Cristo lhe revelou e ele a compôs através da determinação de inúmeros Pontífices Romanos: Honório, Gregório IX, Alexandre IV, Inocêncio IV, Inocêncio V e Nicolau III e IV (...)” (*apud* SOUZA, 1986, p. 260).

em direção a Roma, sendo coroado nessa cidade Imperador do Sacro Império. No mesmo ano da sua coroação, em 1328, o Imperador instalou um tribunal, com o apoio de muitos clérigos seculares e religiosos de diversas Congregações religiosas, para julgar João XXII. A sentença condenatória saiu rápido contra o Papa. Nicolau Fabriano, frade agostiniano, perguntou aos participantes do julgamento qual deles poderia ser o advogado de defesa do réu. Todos responderam negativamente e demonstraram ser contrários à permanência do sacerdote francês no trono petrino. A acusação foi a mesma propugnada pelo *Manifesto de Sachsenhausen*: o Papa é herético, porque possui uma concepção de pobreza evangélica que se opõe à Verdade; e ele é um criminoso, porquanto ofende a autoridade suprema do Império.

Uma vez condenado por heresia, João XXII passou a ser considerado por seus inimigos como falso Papa e, por isso, devia ser destituído de seu cargo. O Bávaro cuidou de realizar uma nova eleição papal. Treze pessoas designadas pelo Bávaro elegeram o franciscano Pedro Corvara como o novo ocupante da cátedra de Pedro na cidade romana, recebendo o nome de Nicolau V. Evidentemente, a eleição do antipapa não ficou indiferente ao Papado sediado em Avinhão. O que Ludovico IV fez em Roma, nos primeiros meses de 1328, ordenando que se procedesse a uma nova eleição papal e, com essa medida, reafirmando o seu poder de Imperador do Sacro Império, representou uma grave provocação a João XXII. Este mandou a Roma uma poderosa força militar composta por homens do exército pontifício, guelfo e napolitano, obrigando o Imperador, juntamente com seus aliados, a fugir para Pisa, ao norte da Itália. No entanto, a permanência de Ludovico IV nessa cidade italiana não durou muito, pois a ofensiva dos aliados do papa prosseguiu em sua direção.

Nessa altura, o Imperador, acolhendo os conselhos de Miguel de Cesena, Geral dos franciscanos, acabou reformulando o documento de deposição de João XXII, dando mais ênfase ao aspecto relativo às heresias cometidas pelo Papa, e igualmente reparando o erro de ter investido Pedro Corvara como Bispo de Roma, um franciscano de reputação duvidosa. Miguel de Cesena, juntamente com Ockham e Ubertino de Casale, fez parte do séqüito imperial em maio de 1328. A contribuição do Geral dos franciscanos não impediu o avanço das tropas papais. Ludovico IV se viu forçado a retornar à Alemanha em dezembro

de 1329, depois de uma breve estada em Trento⁶⁹. Nesse seu regresso levou consigo os três franciscanos perseguidos pelo Papa e o próprio Marsílio.

Sentindo-se vitorioso no conflito com o Bávaro, João XXII assumiu uma atitude mais firme a respeito de suas discutíveis idéias teológico-políticas. Até ao final de seu pontificado, manteve-se em disputa com o *imperium*. Ludovico IV, após ter fracassado em sua expedição a Roma, tentou restabelecer sem sucesso as suas relações com o Papado. Um dos grandes empecilhos era Marsílio, que continuara sustentando suas posições radicais. Na correspondência entre o Imperador e João XXII, o paduano foi colocado como uma barreira nas negociações diplomáticas.

Ludovico IV exigia como condição para o restabelecimento da paz pouca coisa, se nos defrontamos com o DP, mas muito para o Papa: este tinha apenas que reconhecê-lo Imperador de direito e de fato. João XXII recusou essa exigência até a sua morte. Com o seu sucessor, também de origem francesa, Bento XII, Papa de 1334 a 1342, Ludovico IV retomou as negociações diplomáticas. Bento XII prontificou-se em aceitar a reconciliação, desde que o Imperador assumisse algumas condições impostas pela Cúria, dentre as quais a retirada de Marsílio da corte imperial⁷⁰. O Bávaro manifestou-se favorável. No entanto, o Papa tinha dúvidas acerca das reais intenções do Imperador. A sua desconfiança aumentou em 1337, quando Ludovico IV nomeou o monarca inglês Eduardo III vigário “para a recuperação dos direitos do Império”⁷¹. Filipe VI, rei francês, não gostou muito da idéia e interferiu nas negociações de paz, obrigando Avinhão a pôr fim à tarefa de reconciliação.

Os príncipes e bispos alemães uniram-se a Ludovico IV. Bento XII endureceu a sua posição em março de 1338, depois da tentativa do clero alemão em convencê-lo a reconhecer Ludovico IV como Imperador de fato e de direito. O Papa mandou dizer ao Bávaro que seria perdoado somente se abrisse mão de “todo poder, título e honra”⁷². Em julho de 1338, o Bávaro e os príncipes eleitores, com exceção do rei da Boêmia, reuniram-se na cidade de Rhens e declararam que o Imperador eleito exerce plenamente o seu ofício sem a confirmação do Papa. Em agosto daquele ano, Ludovico IV promulgou o decreto *Licet iuris*, no qual reconhece a origem divina do poder, mas afirma que a ocupação do

⁶⁹ Cf. AZNAR, 2007, p. 39.

⁷⁰ Cf. AZNAR, 2007, p. 41.

⁷¹ Cf. AZNAR, 2007, p. 41.

⁷² Cf. AZNAR, 2007, p. 41.

cargo imperial segue um antigo costume, cujas características básicas são as seguintes: o processo eleitoral se encarrega de eleger o ocupante do cargo; o candidato eleito torna-se legitimamente o soberano do *imperium*; e a confirmação da *Santa Sé* é dispensável.

Esses fatos contribuíram para fechar definitivamente o canal de negociação com a Cúria. Ludovico IV tentou inutilmente uma nova reaproximação no ano seguinte, estabelecendo um acordo com os franceses e impedindo que Eduardo III continuasse com o título de vigário imperial, depois que o monarca inglês invadiu a França com a ajuda do próprio filho do Imperador e dos príncipes renanos. As tentativas do Bávaro de selar a paz com o Papado pela via diplomática, demonstravam, ao contrário do que pensava Marsílio, que o Império tomava por legítimo um certo poder de julgar nas mãos do Papa.

A impossibilidade em que o Imperador se viu de retomar as negociações foi a oportunidade que o paduano esperava para recuperar o seu prestígio na corte imperial, até então perdido por causa da influência do grupo franciscano dissidente de Munique, liderado por Miguel de Cesena (Bonagrazia de Bergamo, Guilherme de Ockham). Associada a esse fato está a questão matrimonial envolvendo Margarida Maultasch e o filho do Imperador, Ludovico de Brandemburgo. A condessa austríaca era casada com o filho do rei João da Boêmia. Quando ela se casou com Henrique de Luxemburgo-Morávia, os dois tinham respectivamente 12 e 10 anos. Dez anos após o casamento sem filhos, em 1340, a condessa de Tirol pediu a Bento XII a sua anulação. O Papa recusou o seu pedido e, em 1341, ela decidiu se separar sem o consentimento da Cúria. Ela teve o apoio do Imperador, que desejava vê-la casada com o seu filho, a fim de ter o domínio sobre o Tirol. No entanto, o problema se agravou com o fato de que a avó paterna de Margarida era irmã do avô de Ludovico de Brandemburgo. O casamento, portanto, entre os dois envolvia laços de consangüinidade. Em razão disso, o Imperador teve que pedir ao Papa a sua aprovação, pedido que Bento XII recusou sem hesitação. Contrariando o veto da Cúria, o Imperador decidiu, em fevereiro de 1342, casar o seu filho com a condessa. A propósito, nesse mesmo ano, Marsílio concluiu provavelmente a sua obra *O Defensor Menor*, na qual ele sintetiza as principais idéias do DP, responde às críticas dos seus adversários, dentro e fora da corte imperial, e procura dar uma solução para o mencionado problema matrimonial⁷³.

⁷³ No último capítulo do DM, Marsílio procura responder às seguintes questões: “Por acaso um grau de afinidade qualquer, após a primeira geração, impede as pessoas de contraírem um casamento lícito? Tal impedimento estaria determinado pela lei divina ou somente pela lei ou pelo legislador humano? Enfim, a

O sucessor de Bento XII, o Papa francês Clemente VI, inconformado com ter no cargo imperial alguém insubmisso ao Papado, tomou medidas severas para combater Ludovico IV: por exemplo, intensificou o apoio aos Guelfos e promulgou a Bula *Prolixa Retro*, na qual exigia a retratação e a deposição do Imperador. Clemente VI conquistou antigos aliados de Ludovico IV e armou uma nova eleição imperial. O Bávaro, em resposta, procurou organizar uma força militar contra Avinhão. No entanto, morreu de apoplexia, durante uma caçada de ursos em 1347, quatro anos depois da morte de seu conselheiro político Marsílio de Pádua, e cinco anos antes do fim do pontificado de Clemente VI.

4. Marsílio e sua obra magna

Não há dúvidas de que Marsílio foi um adversário de Clemente VI, este Papa que o considerava como o maior herege que ele já conhecera⁷⁴. No entanto, a sua obra magna, *O DP*, foi concluída no pontificado de João XXII, precisamente em 1324⁷⁵. Em sua divulgação guardou anonimato. No entanto, após a Cúria tomar conhecimento da autoria, Marsílio refugiou-se na Corte imperial. O paduano não só se tornou conselheiro político, mas também médico pessoal do Imperador, uma vez que tinha adquirido formação e experiência em medicina antes do exílio.

A trajetória intelectual de Marsílio inicia-se em Pádua, cidade onde nasceu entre os anos 1275 e 1280⁷⁶. Pertencia à família dos Mainardini, da classe administrativa local. Tinha um irmão juiz, e o seu pai era notário. Apenas uma pequena parcela privilegiada de

quem ou a quais pessoas compete remover esse impedimento e conceder uma dispensa às pessoas que, tendo esse grau de consangüinidade, desejam contrair matrimônio, e ainda liberá-las dos castigos em que incorreriam, se vierem a fazer isso?” (DM, 1991, 16, pp. 106-110). O paduano redigiu também o *De Iurisdictione Imperatoris in Causis Matrimonialibus*, para tratar desse problema matrimonial, e o *Tractatus de Translatione Imperii*.

⁷⁴ A morte de Marsílio foi motivo de alegria por parte da Cúria. Clemente VI anuncia em 1343 o falecimento do paduano nos seguintes termos: “Luis de Baviera apoyó a los herejes Juan de Jandún y Marsilio de Padua, condenados por herejía, y los mantuvo junto a él hasta que murieron. Nos atrevemos a decir que no se ha conocido jamás mayor hereje que ese Marsilio. Por mandato de nuestro predecesor, Benedicto XII, hemos extraído más de doscientos cuarenta artículos heréticos de un libelo suyo” (apud AZNAR, 2007, p. 43).

⁷⁵ Continua incerto o início de sua composição. Especula-se que o DP tenha sido iniciado entre a morte de Henrique VII (1313) e a de Filipe IV (1314) (cf. AZNAR, 2007, p. 36).

⁷⁶ Cf. AZNAR, 2007, pp 29-36.

leigos paduanos ocupava a função de juiz ou de notário⁷⁷. Quando Marsílio nasceu, Pádua já possuía Universidade (criada em 1222) e, portanto, possuía uma cultura universitária que se alimentara da contribuição de seus mestres, geralmente franciscanos e dominicanos. Conheceu o humanismo nascente em sua cidade natal e se interessou pela cultura latina bastante difundida em Pádua. Conquistou a amizade de Mussato (1261-1329), poeta respeitado pelos cidadãos paduanos e discípulo do humanista Lovato Lovati (1241-1309). Teve como mestre na Universidade de Pádua o médico, filósofo e astrólogo Pedro de Abano, que publicou um trabalho de grande repercussão à época, *Conciliator differentiarum*, no qual ele procurou harmonizar a medicina árabe, o saber médico de Galeno e a filosofia peripatética.

Pedro de Abano o incentivou a continuar seus estudos de filosofia na Universidade de Paris, de onde conheceu João de Jandun, filósofo averroísta que se refugiou juntamente com ele na Corte imperial. O paduano participou ativamente do ambiente intelectual parisiense e chegou a ser reitor da Universidade de Paris. Seu reitorado durou pouco (entre dezembro de 1312 e março de 1313). Ensinou nessa Universidade Lógica e Metafísica de Aristóteles⁷⁸. Em 1316 foi nomeado por João XXII cônego. Em 1318 o mesmo Papa lhe concedeu o primeiro canonicato da Igreja de Pádua⁷⁹.

Se até então o paduano demonstrara simpatia pelo partido imperial, ele o fez de forma bastante discreta. O fato é que há evidências de sua participação política no ano seguinte, 1319, a favor do Imperador. Numa carta de João XXII, datada de 29 de abril daquele ano, o Papa afirma que Marsílio dirigiu-se a Carlos de la Marche como emissário de Cangrande della Scalla e Mateus Visconte –vigários imperiais, respectivamente de Verona e Milão – com o propósito de convencer o irmão do monarca francês a assumir a direção da Liga dos Gibelinos ao Norte da Itália⁸⁰. No DP, o médico paduano acusa “o atual pseudo-Papa de Roma”, João XXII, de ter perseguido, dentre outros príncipes, Mateus Visconte, morto em 1322, “(...) de ilustre memória, pessoa generosa, católico fervoroso,

⁷⁷ AZNAR, 2007, p. 30: “Los Estatutos de Padua certifican que solo podían ejercer el oficio de notario personas cultas y de fehacientes cualidades morales e intelectuales y que había que ser paduano de nacimiento, residir de continuo en la ciudad, haber pagado una estimable cantidad mensual de impuestos y poseer bienes inmuebles en el distrito por un significativo valor en el momento de la elección”.

⁷⁸ Cf. AZNAR, 2007, p. 36.

⁷⁹ Cf. AZNAR, 2007, p. 34.

⁸⁰ Cf. PINCIN, 1967, p. 35; AZNAR, 2007, p. 34.

nobre, respeitado, sério, e de boa reputação (...)”⁸¹. Vale notar nessa passagem do DP a antipatia que Marsílio demonstra claramente ter para com João XXII. O que o levou a contrair essa aversão e tomar a decisão de militar no partido dos Gibelinos? Há várias hipóteses até o presente momento, mas nenhuma delas é conclusiva⁸².

O fato é que o paduano repelira João XXII e o DP deixa isso bem claro. A sua obra magna se apresenta como adversária ao que ele denomina de “pseudo-Papa” ou, em termos gerais, à plenitude do poder papal. Marsílio estrutura o DP no sentido de mostrar que há uma ciência política, de base aristotélica, que é coerente com a Verdade ao tratar da relação entre sacerdócio e cidade, religião e política. Ela não pode furtar-se da tarefa de responder à seguinte pergunta, de grande importância para a tranquilidade social e a organização racional da convivência: que lugar ocupa o sacerdote na comunidade perfeita dos fiéis? Essa questão possui alguns termos – sacerdote, comunidade dos fiéis, comunidade perfeita – que precisam ser esclarecidos na perspectiva do paduano, caso queiramos dar-lhe uma resposta clara. Após o seu esclarecimento, veremos as conseqüências que podemos tirar dessa análise.

Para analisar esses conceitos, recorreremos ao DP em sua totalidade. Também lançamos mão do DM e de intérpretes do pensamento marsiliano com o propósito de iluminar determinados pontos de vista ou passagens do DP. Inicialmente, tomemos a seguinte premissa de Marsílio a respeito da importância da lógica dos termos: se não conhecemos claramente o que o termo significa, corremos o risco de errar em nosso raciocínio ou de sermos enganados com os argumentos incorretos dos outros⁸³. Uma coisa é alguém afirmar que o termo x tem o significado P, porque estabeleceu P para x. Outra coisa é porque P descreve o que de fato x denota. Se escolhemos o primeiro procedimento, de nada adianta racionarmos a favor da verdade, pois podemos dizer o que significa x e cada um considerar que está com a razão. No entanto, se optamos pelo segundo, ganhamos com o debate, uma vez que, ao dizermos o que de fato x designa, não temos como recusar a perspectiva correta, a não ser que não estejamos interessados em encontrar a verdade.

⁸¹ DP, II, 26/17, p. 595.

⁸² Algumas hipóteses: a sua estada em Paris; a influência de grupos religiosos anticlericais ou possivelmente as suas ambições pessoais (cf. AZNAR, 2007, pp. 35-36).

⁸³ A esse respeito, Marsílio menciona a seguinte passagem 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” (cf. DP, II, 2/1, p. 215).

Marsílio fica com a última opção. Ele se apresenta como o amigo da verdade – não só referente aos fatos ou ao significado próprio das coisas, mas também no que diz respeito ao Cristo, à Palavra. Um dos obstáculos, segundo o paduano, que impede a sua clara compreensão e transmissão está no fato de seus opositores, além de várias autoridades eclesiásticas e seus partidários, cometerem erros de raciocínio em seus sermões e textos escritos. Usam termos vagos para tratar de assuntos de difícil entendimento. Elaboram idéias fantasiosas a respeito do saber divino, do Verbo. Muitos fiéis as aceitam, ou por ignorância ou por medo da condenação divina. Ignorância, uma vez que “(...) não são versados em Filosofia nem estão familiarizados com os textos da Sagrada Escritura”⁸⁴. Medo, porque imaginam que, se não aceitarem as declarações dos sacerdotes, Deus pode castigá-los. É como se essas pessoas estivessem numa caverna, sem contato com a luz da razão e da Revelação.

A respeito da Revelação, vale notar que o seu conhecimento se assenta nas Sagradas Letras ou nos textos que corroboram as declarações bíblicas. Esta é uma premissa que Marsílio assume no DP⁸⁵. O crente, ao conhecer a sua fé, só deve aceitar como verdadeiras as palavras que estão nos textos que “(...) designamos por canônicos, isto é, os que estão contidos na Bíblia, e aqueles outros que deles *necessariamente decorrem* (grifo nosso)”⁸⁶. Se há uma afirmação sobre a fé sem ter sido consequência necessária das sentenças canônicas, deve-se descartá-la, por mais que o seu autor tenha vivido uma vida de perfeição e santidade. Existem, porém, passagens nas Escrituras de difícil interpretação. Essa dificuldade se resolve apenas no Concílio Geral, o qual impede os fiéis de terem divergências sobre o verdadeiro Deus. Ele constitui o único espaço em que os congregados resolvem, sob a inspiração do Espírito Santo, as dúvidas e os erros de interpretação doutrinária. E, o mais importante, assegura “uma crença comum nas interpretações bíblicas”⁸⁷. Veremos detalhadamente o pensamento marsiliano acerca do Concílio.

Com relação à razão, o paduano a opõe aos maus hábitos e às paixões. Ele dá valor ao conhecimento da lógica e da observação, em que se baseia a sua ciência política. A sua

⁸⁴ DP, II, 1/1, p. 210

⁸⁵ LAGARDE, 1970, p. 211: “La doctrine marsilienne des sources de la foi est, on le voit, ultra sommaire. Le dépôt de la vérité révélée est fixé dans un document incontestable et immuable à la portée de tous. Il doit être compris dans son sens littéral’. On ne fait aucun effort pour cerner le contour exact de ce document ni pour approfondir la portée de ce ‘sens littéral’, auquel Marsile lui-même n’est pas toujours fidèle”.

⁸⁶ DP, II, 28/1, p. 612.

⁸⁷ DP, II, 19/2, p. 469.

outra premissa é que a clara compreensão da comunidade perfeita dos humanos só é possível, se a investigação for racional, ou seja, se ela se fundamentar em proposições evidentes e recorrer a métodos corretos de análise⁸⁸.

A comunidade perfeita não constitui, porém, a única grande descoberta da humanidade. Os seres humanos encontraram a expressão maior e acabada da fé: Cristo. Uma premissa que Marsílio adota pode ser expressa na seguinte frase do Apóstolo: “Há um só Senhor e uma só fé”⁸⁹. A Verdade – termo que ele usa para se referir ao fundador do cristianismo – é uma só. Os membros da comunidade perfeita, ao conhecê-la, unem-se num só corpo. Unidos numa única fé, os cristãos conhecem o caminho da salvação, voltam-se para a prática do bem e, principalmente, vivem sob o regime da Nova Lei.

Cristo instituiu uma nova lei, a Lei Evangélica, para dar à humanidade a graça de se libertar do pecado original e conquistar a salvação eterna. Podemos interpretar essa sentença como premissa importante no DP. Veremos as conseqüências que Marsílio tira da afirmação de que o indivíduo, ao aceitar a Verdade, assume o propósito de observar a Lei de Cristo, caso pretenda fortalecer a sua alma contra o pecado e prepará-la para receber as bem-aventuranças no outro mundo. “A Lei Evangélica, diz Marsílio, é assim denominada porque, se a observarmos e recebermos os sacramentos que nela e por ela foram instituídos, obteremos a graça divina que nos fortalece”⁹⁰. Constitui o remédio perfeito das almas abatidas e revela o valor do perdão divino, já que ela “contém os preceitos referentes ao que se deve crer, fazer e evitar, bem como alguns outros conselhos”⁹¹. Voltaremos adiante a dizer mais coisas a respeito da mencionada lei. A seguir vamos tratar do ofício encarregado de transmiti-la e ensiná-la na comunidade perfeita.

⁸⁸ Cf. DP, I, 1/8, p. 73.

⁸⁹ Ef 4, 5. *Apud* DP, II, 18/8, p. 466.

⁹⁰ DP, I, 6/4, p. 98.

⁹¹ DP, I, 6/4, p. 97.

II. O SACERDÓCIO VERDADEIRO, SEUS MINISTROS, SUAS ATRIBUIÇÕES

O sacerdócio cristão, na opinião de Marsílio, possui uma natureza própria, diferente do que é praticado pelo clero. Veremos quais são as suas características efetivas; por que o sacerdócio cristão é o verdadeiro e quem o instituiu (1); a sua condição de *magister* e a *doctrina christiana* (2); o seu julgar (3); a coerência entre a palavra e a ação no exercício de seu ofício (4); e, por fim, não menos importante, o seu voto de pobreza (5). Antes, contudo, a seguinte observação se faz necessária: ao referirmo-nos ao “sacerdote”, não excluimos o “Bispo” ou o “Papa”, pois o paduano emprega esses termos como expressões equivalentes (cf. IV.2).

1. Quem instituiu o sacerdócio cristão e por que ele é o verdadeiro

No último capítulo da segunda parte do DP, no qual Marsílio expõe uma “causa insólita da intranqüilidade” (cf. I.1), encontramos de forma resumida o que tinha dito no sexto capítulo da referida parte a respeito de quem instituiu o sacerdócio cristão e por que ele é o verdadeiro. Afirma o paduano que o verdadeiro Deus se fez homem “(...) muito tempo depois da época em que Aristóteles viveu”⁹². Por que uma das Três Pessoas divinas assumiu a natureza humana? Esta questão tem resposta apenas através da Revelação imediata de Deus. É ineficaz, portanto, qualquer esforço da razão em procurar respondê-la. Isso posto, qual é então a resposta da Revelação? É a seguinte: os primeiros pais transgrediram a ordem divina e, a fim de reparar o erro que eles cometeram, Deus enviou o seu Filho⁹³.

Vale ressaltar que o erro que os primeiros pais cometeram e transmitiram a todo gênero humano deixou enferma a alma de cada ser humano. O remédio para curar essa enfermidade tornou-se conhecido com o ensinamento revelado por Cristo “(...) acerca do

⁹² DP, I, 19/4, p. 196.

⁹³ Cf. DP, I, 19/4, pp. 196-197; também DP, I, 6/2, pp. 95-96.

que os seres humanos devem acreditar, fazer e evitar com o propósito de alcançar a vida eterna e fugir da condenação futura”⁹⁴. Ainda em vida, o Filho de Deus escolheu pessoas dispostas a serem verdadeiros sacerdotes, ou seja, a exercerem o ministério do ensino da verdade. Esses companheiros de Jesus são os Apóstolos, “(...) cujos nomes são por demais conhecidos entre os cristãos e até mesmo pelos não-crentes (...)”⁹⁵. Através do Espírito Santo, eles receberam a autoridade de exercer o novo ministério ou ofício sacerdotal fundado pelo Filho de Deus.

Não há na história da humanidade, segundo Marsílio, uma espécie de sacerdócio idêntico ao de Cristo. Ao contrário deste, os outros foram instituídos pelos homens. Uma vez que o ofício sacerdotal cristão é uma instituição divina, ele é superior. Ele ensina a verdadeira religião. Os ensinamentos dos Apóstolos e demais sucessores legítimos são os mesmos deixados pelo Mestre fundador. Resumem-se num conjunto de preceitos e conselhos, bem como de alguns sacramentos, com o propósito de curar e salvar a alma humana. Eles estão contidos na Nova Lei ou Lei Evangélica que os Apóstolos escreveram de acordo com a vontade de Cristo.

Os verdadeiros sacerdotes são, portanto, ministros dos sacramentos e doutores da Lei Evangélica. No início do sexto capítulo da primeira parte do DP, Marsílio afirma em outros termos qual é a finalidade desse ministério sacerdotal. O verdadeiro sacerdócio tem por objetivo “(...) moderar os atos humanos imanentes e transitivos, dirigidos pela inteligência e vontade, através dos quais as pessoas se preparam para viver melhor no outro mundo”⁹⁶. Veremos em que consistem esses atos e qual a sua relação com a vida presente e futura. No entanto, atemo-nos por agora à expressão “moderação” (*moderatio*) que encontramos nessa passagem do DP. Um de seus significados é o “afastamento do excesso”. O crente afasta o que é excessivo em seus atos à medida que os submete à Nova Lei, ou seja, à *doctrina christiana*. Então, o verdadeiro ofício sacerdotal preocupa-se em ensinar como dirigir os atos imanentes e transitivos em conformidade com a Lei Evangélica, a fim de que o fiel conquiste a vida eterna. Se assim for, podemos dizer que a pessoa escolhida para exercer esse sublime ministério é um mestre (*magister*) que ensina a

⁹⁴ DP, I, 19/4, p. 197.

⁹⁵ DP, I, 19/4, p. 197.

⁹⁶ DP, I, 6/1, p. 95.

doctrina christiana àqueles que desejam regular os seus atos e salvar as suas almas. Vejamos a seguir em detalhes o sacerdote como *magister* e a *doctrina christiana*.

2. O sacerdote como *magister* e a *doctrina christiana*

Foi dito que há na comunidade perfeita cristã alguns indivíduos encarregados de ensinar a Lei Evangélica. Essas pessoas, além de abraçarem a nova fé, devem ser cidadãos com domínio de si e reconhecimento por parte de seus pares. Fiéis que não se deixaram vencer por sentimentos egoístas ou que dedicaram suas vidas a alguma atividade de notável interesse público. Esse comportamento cívico e racional está presente entre aqueles que formavam a corporação dos prelados na comunidade política pré-cristã. Para o sacerdócio, exigia-se que os candidatos tivessem um domínio sobre as paixões egoístas e que, de preferência, fossem “(...) cidadãos zelosos e estimados por todos que haviam exercido antes os ofícios militar, judiciário ou no conselho, e tinham deixado de exercê-los por causa de sua idade *provecta*”⁹⁷. São critérios, segundo o paduano, ainda válidos no sacerdócio perfeito⁹⁸.

Com essas qualidades, os doutores da Lei Evangélica e ministros dos sacramentos cristãos – como são chamados os novos sacerdotes – seguem o exemplo dos antigos, à medida que cultivam nos cidadãos a expectativa de receber um prêmio futuro, para quem pratica o bem, e a de um castigo futuro, para quem age mal. “Por esse motivo, afirma o paduano, muitos conflitos e violências não ocorreram nas comunidades, havendo, pois, no seu interior a paz ou tranqüilidade, bem como a vida suficiente almejada pelos seres humanos enquanto vivem neste mundo”⁹⁹. Portanto, o sacerdote é de grande utilidade, um *cittadino prezioso*¹⁰⁰ que não pode desaparecer na vida dos cidadãos.

⁹⁷ DP, I, 5/13, p. 93.

⁹⁸ Observa DAMIATA, 1983, p. 43: “Mentre per la precedente partecipazione alla vita civile richiama alla mente costumanze degli antichi greci e romani, per la saggezza e per la cessazione d’ogni attività profana il sacerdote di Marsilio preannunzia e giustifica la posizione che il prelado cristiano dovrà tenere nella *civitas* che il Padovano progetta”.

⁹⁹ DP, I, 5/11, p. 92.

¹⁰⁰ Expressão de DAMIATA, 1983, p. 43.

Embora as comunidades pré-cristãs não tivessem um conhecimento sobre a Lei Evangélica, elas orientavam os seus sacerdotes, cidadãos de boa reputação, a buscarem a tranquilidade. Marsílio reconhece que o novo sacerdócio é superior ao antigo, por ter sido instituído por Deus, na pessoa de seu Filho¹⁰¹. No entanto, para ele, isso não nos impede de vermos semelhanças significativas entre os dois, o cristão e o pagão. Ambos, por exemplo, aproximam-se em relação ao interesse nesta vida pela ordem e pela paz. São devotados cidadãos cumpridores da lei. No caso do sacerdócio cristão, o seu ministério se volta especificadamente para a Nova Lei: a Evangélica.

Se a Lei Evangélica revela a felicidade eterna, tornando-se a expressão perfeita da fé, que valor ela possui para o bem viver neste mundo, na comunidade política? Sabemos que ela, na visão de Marsílio, é transmitida aos fiéis através do ofício sacerdotal. Por ser uma *doctrina*, a exemplo das instruções que se originam da criatividade humana, o seu valor para a comunidade política reside em educar os seres humanos, não só para se preparar para ter uma vida melhor no outro mundo, mas também a viver bem neste mundo¹⁰². Assim, o sacerdócio tem o duplo papel de educar o ser humano para a vida futura (a felicidade eterna) e para a presente (fazer o bem e evitar o mal)¹⁰³.

O sacerdote é um educador ou formador da fé. Em relação à vida dos humanos neste mundo, quando ele afirma que a Lei Evangélica ordena “faze o bem e evita o mal”, o fiel deve interpretar esse imperativo no sentido de que o bom cristão, neste mundo, domina suas paixões, assume atitudes moralmente corretas e obedece as regras coercivas ou as

¹⁰¹ Nota com razão LAGARDE (1970, p. 189) que em DP “(...) Marsile a consacré de longues pages à nous montrer que le sacerdoce chrétien, à la différence du sacerdoce païen, n’était pas d’invention humaine, mais d’institution divine”.

¹⁰² Cf. DP, I, 6/9, p.99: “Neste ofício [o sacerdotal] se enquadram corretamente todas as doutrinas provenientes da criatividade humana (...). Tais doutrinas, em função da alma, preparam bem o homem, tanto para a vida neste mundo como para no outro”. Vale notar que, embora Marsílio não diga claramente quais são essas *doctrina* que, segundo ele, foram transmitidas por Aristóteles e outros sábios, elas estão perfeitamente associadas na *Política* ao caráter público e universal da formação das pessoas. Afirma o Estagirita (*Política* VIII, 1, 1337a 18-27): “Tendo toda a cidade um único fim, é evidente que a educação deve necessariamente ser uma e a mesma para todos, e que o cuidado posto nela deve ser tarefa comum e não do foro privado, como se tornou prática corrente (...). O exercício daquilo que é comum deve ser também realizado em comum. Tão pouco nenhum cidadão deve julgar-se útil por si próprio, mas sim em função da cidade, visto que cada um é uma parte dela, e o cuidado de cada parte deve, por natureza, reflectir-se na preocupação pelo todo”. A educação pública e universal dá atenção à relação entre as partes e o todo. Sobre o todo e a parte no DP, cf. OLIVIERI, 1982.

¹⁰³ DAMIATA, 1983, p. 44: “Naturalmente l’attività squisitamente spirituale del sacerdote sarà feconda anche per la vita terrena, perché inculcando egli verità e disciplinando appetiti contrari allo spirito, sospinge a sentire, pensare ed agire decorosamente quei cittadini, che per natura dopo il peccato originario sarebbero portati ad ogni sfrenatezza”.

prescrições legais da comunidade política. A lei divina não transmite apenas valores da outra vida, a eterna¹⁰⁴. Ela se coloca também na posição de “fonte e regra da moralidade”¹⁰⁵. Como regra neste mundo, não assume um caráter coercivo. Para o paduano, Cristo, o legislador da Nova Lei, declarou que os preceitos da vida presente, que dispõem sobre *potestas coactiva*, “(...) fossem ou deveriam ser determinados pelas leis humanas, e prescreveu a cada homem observá-los e obedecer aos príncipes que governam segundo tais leis, na medida em que não se oponham à lei de salvação eterna”¹⁰⁶.

Foi-se o tempo em que a lei divina se confundia com a humana. A Lei Evangélica superou a Antiga Lei. No Velho Testamento havia determinadas regras coercivas, semelhantes “(...) à lei humana, ou ao menos a uma parte da mesma”¹⁰⁷, dadas por Deus a Moisés para resolver as questões de litígio. Moisés tornou-se o primeiro príncipe dos judeus, o qual obrigou os seus súditos a observar os preceitos e os advertiu que quem violasse um deles seria punido. No entanto, aquelas normas religiosas identificadas com algumas leis civis não podem ser consideradas leis divinas, nem ser razão para os sacerdotes assumirem para si uma jurisdição coerciva. Moisés não foi um sacerdote, ao contrário de Cristo que proclamou o *Novo Testamento*¹⁰⁸.

De acordo com o *Novo Testamento*, os sucessores de Cristo possuem um ofício inferior ao do governo civil¹⁰⁹. Essa conduta do novo ministério sacerdotal, segundo Marsílio, tinha sido também apontada por Aristóteles, em sua *Política*: os sacerdotes, assim como os coregas e os arautos, são pessoas que não devem ser escolhidas como governantes da comunidade política, pois, no caso do primeiro, “o sacerdócio está mais acima dos

¹⁰⁴ Vale observar a definição de lei divina em DM, mais clara que em DP: ela é um “preceito imediato de Deus”; a sua causa eficiente imediata é Cristo, o próprio Deus; ela não surgiu por obra e decisão dos Apóstolos e Evangelistas, estes são apenas instrumentos da Verdade; ela “contém um preceito coativo a ser infligido àqueles que a transgridem neste mundo, sob a forma de uma pena ou castigo a ser aplicado na outra vida, não nesta” (DM, 1/2, p. 35).

¹⁰⁵ “fonte e regola della moralità umana”¹⁰⁵ (DAMIATA, 1983, p. 80).

¹⁰⁶ DP, II, 9/9, p. 313.

¹⁰⁷ DP, II, 9/9, p.313.

¹⁰⁸ DAMIATA, 1983, p. 83: “Si sarà notato come Marsilio riduca la legge divina in definitiva alla sola lege evangelica. La legge mosaica – intendendo genericamente per essa il complesso dei precetti che si tramandano nel *Vecchio Testamento* – attira poco la sua attenzione e il suo consenso. Talora ne parla come se si riducesse tutta a prescrizioni rituali, ormai obsolete con la proclamazione del *Nuovo Testamento*; alcune sue prescrizioni anzi vengono espressamente proibite dalla nuova fede; restano in vigore solo quelle relative alle offerte, ma in quanto norme religiose valgono solo in riferimento all’“altra vita”.

¹⁰⁹ Cf. DP, II, 9/8, pp. 311-312. Cf. também Mt 19, 28, o qual se encontra em DP, II, 9/7, pp. 311.

principados políticos”¹¹⁰. O que se encontra, para o paduano, “mais acima” é precisamente o mundo escatológico anunciado por Cristo, no qual a alma conquistou a sua salvação. Diferentemente deste mundo em que os cidadãos conquistam a vida suficiente. Neste último caso, ocorre toda sorte de disputas entre os homens. Compete ao governo civil cuidar desses assuntos, referentes ao viver suficiente, estabelecendo regras coercivas para assegurar a ordem social.

Os “educadores” da Lei Evangélica não atuam como Moisés na Antiga Lei. Eles são bons súditos do governo civil. Uma das coisas que eles ensinam é a caducidade de muitos preceitos da Lei de Moisés, como os que tratam das cerimônias e dos ritos: a sua observância, “aparente ou convictamente”¹¹¹, atrai sobre si o suplício eterno. Ensina, porém, que há validade em certos preceitos da lei mosaica que se identificam com as leis humanas e, por isso, os fiéis devem observá-los, caso não queiram ser castigados no outro mundo. “É por esse motivo que o transgressor da lei humana quase sempre peca contra a lei divina (...)”¹¹². Como se Cristo afirmasse aos membros de sua comunidade: “Uma condição necessária para você ter seu lugar nos céus é ser um bom cidadão, isto é, seguir fielmente as leis da *civitas*”.

¹¹⁰ *Apud* DP, II, 9/8, p. 312. Cf. ARISTÓTELES. *Política* IV, 15, 1299a 13-23: “Ora, nem sequer é fácil definir a que se deve dar o nome de magistraturas. Com efeito, se é verdade que a comunidade política necessita de uma grande variedade de gente habilitada, isso não obriga a presumir que são magistrados todos os eleitos ou sorteados para ocupar os cargos públicos, como, por exemplo, sucede logo à partida com os sacerdotes: é outro o tipo de função que os distingue das magistraturas políticas. O exemplo é extensível aos chefes de coro e emissários. Também os embaixadores acedem ao cargo por eleição. Ora, no que se refere aos titulares de cargos políticos, enquanto uns são eleitos de entre todos os cidadãos para desempenhar uma tarefa pública (como por exemplo os chefes militares), outros são eleitos de entre uma parte dos cidadãos (como por exemplo os inspectores das mulheres e os preceptores de infância). Outras funções são puramente administrativas (com efeito, muitas vezes acontece ter que se eleger inspectores das medições de trigo)”. Se o fato de haver eleição e um caráter público em muitos ofícios fossem a condição suficiente para a direção da comunidade política, a quantidade de soberano (ruler) seria diretamente proporcional ao número desses ofícios. A passagem da *Política*, à qual Marsílio se refere, mostra que isso não é verdade.

¹¹¹ DP, II, 9/10, p. 314.

¹¹² DP, II, 9/11, p. 315. AZNAR, 2007, pp. 155-156: “(...) hay preceptos comunes a ambas leyes, porque la ley divina incluye también mandatos sobre actos referidos a relaciones interpersonales, como la prohibición de matar o robar. En ese caso, un solo acto puede vulnerar a la vez las dos leyes y puede ser juzgado en esta vida por los tribunales temporales y por Dios en el juicio final; y ser castigado con penas distintas en cada vida, de suerte que Dios condene a su autor para la eternidad, aparte del castigo que se le haya infligido en la tierra. Marsilio sostiene, además, que Dios castigará en el juicio final las infracciones de la ley humana, porque la ley divina ordena obedecer la ley humana bajo pena en el otro mundo, aunque lo ordenado por ella no lo estuviera por la ley divina”. Ao se referir aos preceitos aprovados pelo Concílio Geral ou pela *Igreja Universal*, o paduano em DM (5/20, p. 57) afirma: “(...) os cristãos têm a obrigação de observar tais preceitos e estatutos humanos durante todo o tempo de sua vigência, considerando-se que os mesmos são leis humanas estabelecidas simplesmente para a utilidade comum das criaturas para determinada época, e nenhum cristão, sob pena de vir a pecar mortalmente, poderá agir ou ir contra as mesmas. É por esse motivo que afirmamos que tais preceitos devem ser observados como necessários à salvação eterna”.

Quando o sacerdote diz “Faze o bem e evita o mal” significa, neste caso: “segue os preceitos válidos da Antiga Lei e abandona os demais, os que não têm valor para a Nova Lei ou para o governo civil”. Se esses preceitos válidos são algumas leis civis, então estas não são hostis à “lei de salvação eterna”. A sua observância apenas não garante, porém, que o fiel tenha garantido definitivamente o seu lugar no céu. Esse bom cidadão, ensina o verdadeiro sacerdote, pode, porém, cometer atos que se opõem à lei divina, sem que se torne um transgressor das leis humanas. São os atos imanentes que ficam despercebidos aos olhos dos homens. Eles são conhecidos apenas pelo seu agente e por Deus. Não atrapalham a boa disposição da *civitas*, embora distanciem o fiel de Deus. Então, a Lei Evangélica é imperfeita? Não, pois é a Verdade. Ela é neste mundo uma simples orientação do que fazer ou evitar para conquistar a vida eterna. De fato, afirma Marsílio, “se por causa disso fosse considerada imperfeita, poderíamos dizer que ela igualmente o é porque não nos oferece informações a respeito das ciências que tratam ou das doenças do corpo, ou medem as magnitudes ou ensinam a navegar no oceano”¹¹³.

Se a Lei da Graça diz alguma coisa sobre a vida presente é em relação à futura, à riqueza de seus dons espirituais, às coisas celestes¹¹⁴. Ela não diz, porém, como a comunidade deve regular aqueles atos imanentes ou as questões de litígio ou os conflitos envolvendo a partilha de bens, nem proíbe os seus membros de tratar desses assuntos e de outros referentes à vida suficiente¹¹⁵. Com sarcasmo, o paduano demonstra que, se ela tratasse dessas questões, também teria que ser capaz de ensinar a medicina, a matemática, a ciência da navegação e as demais ciências.

Ela aponta para “as coisas de cima” ou “as coisas interiores”. Aqueles que foram encarregados de ensiná-la, os sacerdotes, devem deixar o saber das “coisas exteriores” ou das “coisas inferiores” para os “menos considerados da Igreja”. Esta expressão, segundo Marsílio, nunca foi atribuída aos mestres da Palavra¹¹⁶. O fato de estes serem os mais estimados por conhecerem as “coisas elevadas” não implica que sejam os melhores, por exemplo, para governar. Veremos que, para o paduano, a comunidade política ficou

¹¹³ DP, II, 9/13, pp. 316-317.

¹¹⁴ AZNAR, 2007, p. 155: “los actos humanos prescritos por la ley divina (mandamientos y prohibiciones, celebración de los sacramentos y principios morales que deben guardar los fieles cristianos) son de índole espiritual”.

¹¹⁵ Cf. DP, II, 9/12, pp. 315-316.

¹¹⁶ Cf. DP, II, 9/13, p.317.

prejudicada nas ocasiões em que tentaram exercer essa função. Se a lei divina trata de questões espirituais, isso não é razão para atribuir-lhe um valor coercivo nesta vida¹¹⁷. Ao contrário, o seu valor é “pedagógico” no mundo presente: ela educa o fiel a trilhar o caminho do bem; não o pune nesta vida, se ele se desviar para o mal, embora, paradoxalmente, o ameace de receber punição no juízo final, onde ela tem valor coercivo. O papel do mestre da Lei Evangélica – também denominado de pastor, presbítero ou bispo – é o de ser o “pedagogo” da Verdade, o de estudar e aplicar a arte de educar à *doctrina christiana*. Ele se ocupa na *civitas* em “(...) ensinar, repreender e convencer o pecador de sua culpa, exortá-lo para que se arrependa e incutir-lhe na mente o temor face ao julgamento ou sentença acerca de sua glória futura ou de sua condenação eterna, mas absolutamente não deverá constrangê-lo a fazer isso (...)”¹¹⁸.

Como esse “pedagogo” educa, sem imposição, um ensinamento em que há infundido o temor do juízo final? Vamos supor que um fiel se torne um herege. O pastor não o obriga a abandonar a heresia, impondo penitência ou exigindo dele a doação de seus bens materiais. Ao contrário, o mestre da Palavra se esforça em convencê-lo, através da sua sabedoria e de seu testemunho, acerca das implicações futuras do seu comportamento herético. Recorre aos ensinamentos dos santos e de outros estudiosos da Escritura para lhe mostrar que Cristo, na outra vida, pode lhe sentenciar uma pena eterna, caso persista na heresia. Depois de ouvir o conselho ou a repreensão, ou ambos, a pessoa que professou a heresia decide se continua ou não no mesmo caminho. A sua decisão, porém, é livre em relação ao sacerdote, mas não o é em relação à Lei Evangélica. O pastor pode ficar com a consciência tranqüila, quando se esforçou em convencê-lo sem constrangimento. Por outro lado, o crente pode ficar com a consciência “pesada” depois de ter entendido e recusado o seu ensinamento, uma vez que a lei divina o ameaça de punição no futuro.

¹¹⁷ Como já se observou em Marsílio, “la legge evangelica, nas palavras de Pincin, è quindi un insegnamento nella vita mundana, è legge in senso proprio nell’al di là” (PINCIN, 1967, p. 94).

¹¹⁸ DP, II, 10/2, p. 320.

3. O julgar do sacerdote

Vamos supor que um determinado fiel não violou apenas a lei divina, ao falsificar moedas, mas também a civil. O príncipe convoca os especialistas em cunhagem de moeda para analisarem o dinheiro falso. Depois de ter percorrido as etapas da investigação judicial, julga o réu culpado. Aplica a lei e o priva de seus bens. O espólio fica em poder do príncipe. Ele não é repartido entre os especialistas em assuntos monetários ou em questões espirituais, porque a sua apropriação pertence por direito a quem tem o dever de fazer justiça na terra, ou seja, ao governante civil (cf. IV.1).

O paduano diz ser um sonho fantasioso do sacerdote pretender ocupar um cargo que não lhe pertence de direito. Tão fantasioso quanto o desejo de um especialista em cunhagem de moeda possuir os bens espoliados do herege falsário¹¹⁹, mas é realista se ele se considera um médico das almas¹²⁰. Esta expressão aponta para um dos aspectos importantes de sua atividade: ele mostra a causa das doenças da alma – o pecado; e dá o remédio para a sua cura – Cristo. Revela que a alma “doente”, ao não admitir a enfermidade, ou seja, o fiel pecador, ao não reconhecer a culpa, tem grandes chances de receber uma punição na outra vida e de, neste mundo, ser excluída da comunidade dos fiéis.

No entanto, se a pobre alma se penitencia, isto é, toma consciência de seu pecado e, em seguida, caso seja possível, confessa-o abertamente ao sacerdote, então acumula benefícios, tais como: a sua reaproximação com Deus e a sua reintegração à comunidade dos fiéis. Com o sacramento da penitência a alma recebe o perdão de seus pecados, pesados ou leves, e nela se restabelece a graça divina, sem a qual “(...) as ações humanas não seriam meritórias para a vida eterna”¹²¹. O médico das almas diz aos seus pacientes como administrar o remédio, através do sacramento do perdão: só ocorre a “cura”, se houver, por parte da alma,

¹¹⁹ Cf. DP, II, 10/13, p. 329.

¹²⁰ A idéia do sacerdote como médico das almas refere-se exclusivamente ao sacramento da penitência. No DP, o seu autor comporta-se reservadamente em relação aos outros sacramentos. Não faz um comentário sobre o matrimônio, a confirmação e a extrema-unção; pouco diz sobre a ordenação; não trata a eucaristia como o mistério fundamental dos demais sacramentos. Sobre o batismo, nota LAGARDE, 1970, p. 204: “(...) est indispensable pour le salut, et cela justifie que le législateur ou le prince humain contraignent le prêtre qui s’y refuserait, à administrer ce sacrement essentiel”.

¹²¹ DP, II, 6/2, p. 273.

“(…) em primeiro lugar, contrição interior ou arrependimento do ato ou delito cometido, em segundo lugar, o propósito ou o ato de confessá-lo, revelando-o através dum sinal ou verbalmente a um sacerdote, **desde que seja possível encontrá-lo** [grifo nosso]. Caso isto não aconteça, basta que o pecador assim contrito e penitente tenha o firme propósito de confessar a sua falta a um sacerdote na primeira ocasião em que surgir a oportunidade de o fazer”¹²².

A primeira condição é um ato interior, individual. O pecador pode simplesmente fazer uma oração na qual pede a Deus perdão e se compromete a não mais cometer a falta arrependida. Ele não precisa se dirigir inicialmente ao sacerdote para confessar o seu pecado. A confissão é postergada para a ocasião em que a alma penitente puder encontrar o seu “médico”. Para o fiel receber o sacramento do perdão, exige-se dele apenas o arrependimento e o propósito de confessá-lo¹²³.

Vale notar que o sacerdote não perdoa os pecados. Apenas Deus tem esse poder e ele o exerce antes da intervenção do ministério sacerdotal. Para Marsílio, quem melhor mostra essa verdade é Pedro Lombardo, o Mestre das Sentenças. Este, segundo ele, prova a seguinte verdade: “(…) só Deus por si próprio perdoa os pecados”¹²⁴, com a condição de que, para o Senhor fazer isso, o fiel arrependido tenha a firme intenção de comunicar pessoalmente ao sacerdote o seu pecado em ocasião adequada. De fato, o presbítero tem um poder, o das chaves, que não é o de cura. O seu significado, Marsílio o dá nas seguintes palavras de Pedro Lombardo: o poder de ligar e desligar consiste em “(…) manifestar aos homens quem está ligado ou desligado”¹²⁵.

O “estar ligado” significa basicamente a (re)aproximação do crente com Deus; enquanto o “estar desligado” significa a separação do pecador da “unidade da fé”. Esta expressão é cara a Marsílio, que a toma emprestada do Mestre das Sentenças¹²⁶ para dizer que qualquer membro da comunidade de fé pode ser excluído do reino dos céus. O

¹²² DP, II, 6/5, p. 275. DPacis, II, 6/5, p.162: “(…) primum interior peccatoris contritio seu tristitia de commissio sive delicto. Secundo vero (...) propositum et actus confitendi delictum, ipsum per sermonem exprimendo seu significando sacerdoti, si sacerdotis facultas affuerit; quod si non adesset, in sic poenitente seu contrito sufficit firmum propositum confitendi delictum sacerdoti cum ipsius primum facultas affuerit”. Utilizamos “DPacis” para se referir ao texto em latim do DP, da edição de Previté-Orton.

¹²³ DM, 5/8, pp. 49-50: “(…) De acordo com a Escritura, não se pode comprovar absolutamente que se devem confessar os pecados aos sacerdotes, porque tal ação é necessária à salvação eterna. Certamente, a confissão é útil e proveitosa enquanto um conselho da Escritura Sagrada, não como um preceito”.

¹²⁴ *Apud* DP, II, 6/6, p. 277.

¹²⁵ *Apud* DP, II, 6/7, p. 278.

¹²⁶ Cf. DP, II, 6/3, p. 274.

significado de “unidade da fé” é diferente de “unidade com Pedro ou com o Bispo de Roma”. Segundo o paduano, esta última expressão, ao contrário da primeira, não tem fundamento nos textos canônicos. Ela pode significar erroneamente que Pedro e seus sucessores são os responsáveis pela unidade da comunidade dos fiéis, a exemplo do príncipe¹²⁷.

Marsílio refere-se ao comentário de Santo Agostinho sobre Jo 18, 34 para comprovar que Cristo, se carrega algum título de rei, então possui um sentido inteiramente oposto daquele que governa a comunidade política: ser rei é guiar os fiéis para a vida eterna a partir de seu ensinamento e testemunho. Este sentido de “rei” é figurado. Ele nos dá, segundo o paduano, uma idéia oposta à do governo civil. Ao contrário deste, ele se volta para a vida futura, ao reino dos céus. Há várias comparações que Cristo faz com esse reino espiritual e, afirma o paduano, “(...) raramente nos deparamos com alguma passagem em que Ele [Cristo] alude ao reino deste mundo, senão para nos ensinar a desprezá-lo”¹²⁸.

De fato, o reino dos céus congrega os justos, os crentes que praticaram o bem e evitaram o mal. A escolha desses fiéis merecedores obedece a um julgamento que ocorre fora do âmbito do governo civil. Esse julgamento é escatológico, onde se faz necessário um juiz, o qual não é o Papa ou algum outro sacerdote. É Cristo quem castiga ou recompensa os fiéis na vida futura. Nenhum crente tem a certeza na vida presente de que será um agraciado. Um fiel pode ser considerado justo diante de Deus e injusto perante o governo civil, e vice-versa.

Deus pode permitir ao crente passar pela experiência do sofrimento. Vamos supor que a provação consista em receber uma condenação injusta do príncipe. Por causa disso,

¹²⁷ Antes que ocorra essa separação da “unidade da fé” ou caso o pecador persista em seu pecado, o sacerdote pode entregá-lo a Satanás. Essa atitude, diferentemente da excomunhão, espiritual ou civil, “(...) consiste, segundo Marsílio, em suplicar e orar a Deus, por intermédio dos sacerdotes e do conjunto dos fiéis, a fim de que o pecador que semeou muitos desmerecimentos seja, com a autorização do poder divino, atormentado em sua carne, não em seu espírito, por Satanás” (DM, 10/2, p. 71). O tormento carnal do pecador significa a privação, por vontade divina, de bens, filhos ou outra coisa material que lhe provoque sofrimento, com o propósito de ele perceber o seu pecado, a exemplo de Jó (cf. DM, 10/2, p. 72). Podemos supor a seguinte oração, a título de ilustração: “Senhor, nosso Deus, nós te pedimos, se for da sua vontade, que o fiel perceba com a sua doença ‘os muitos desmerecimentos que semeou’ e se arrependa”. Para o paduano, os suplícios materiais são mais eficazes para a conversão do que os espirituais, e a excomunhão é um recurso que o príncipe deve saber usar com prudência. Vale notar que a conversão implica reintegração. Um pecador privado, por exemplo, de bens materiais é sinal de que não se converteu. Os crentes ou cidadãos não o olham como um *bom cristão*. Logo, se ele pretende se reintegrar à *civitas christiana*, deve reconhecer que pecou. Mas, se depois disso, ele continuar com a privação? Demonstra que o seu reconhecimento não veio do coração, ou seja, não foi sincero?

¹²⁸ DP, II, 4/6, pp. 236-237.

ele não pode considerar que tem garantida a sua entrada no reino dos céus. Nem pode esperar que o sacerdote se dirija ao príncipe e o ameace da seguinte maneira: “Se você não agir assim, não participará do reino dos céus”.

Nesta vida, só quem pode julgar coercitivamente o próximo é o governante civil, de acordo com as leis humanas. Para Marsílio, Cristo não pensou em estabelecer um novo governo dirigido por ele e seus ministros, ao descer da montanha com a intenção de educar os seus discípulos no caminho oposto aos prazeres deste mundo. A esse respeito o paduano menciona a seguinte declaração de Santo Agostinho: “Imaginar que Cristo tinha vindo a este mundo para reinar desde aquele momento como a multidão pensava, era como que arrebatá-lo, isto é, levá-lo indevidamente à força, e ter uma opinião errônea a seu respeito”¹²⁹. Para Marsílio, isso é muito evidente em Lc 12, 13-14: esta passagem dispensa as glosas dos santos. Cristo pergunta “quem me estabeleceu juiz ou árbitro da vossa partilha?”¹³⁰. Mas se a sua evidência aparece turva para os olhos de alguns cristãos, então que se recorra, observa o paduano, a Santo Ambrósio. O qual, ao comentar aquela passagem do Evangelho, mostra o verdadeiro ofício de Cristo, voltado exclusivamente para os bens espirituais do reino celeste.

Deus não deu ao sacerdote o governo civil. O que ele deu aos seus ministros, através de seu Filho, foi o poder para ministrar os sacramentos necessários para a salvação eterna, como do batismo e o da penitência. Este último sacramento nos chama a atenção, já que, para Marsílio, a alma recebe por meio dele o perdão dos pecados, pesados ou leves, e se restabelece a graça divina, sem a qual “as ações humanas não seriam meritórias para a vida eterna”¹³¹. Sem o auxílio divino, o fiel é incapaz de realizar ações favoráveis à salvação de sua alma. Quando o crente peca, o seu pecado impede que Deus derrame sobre ele a sua graça. O perdão vem para quebrar essa barreira.

Após a ascensão de Cristo aos céus, os seus sucessores, os sacerdotes, foram encarregados de ministrar esse sacramento, conhecido como poder das chaves. O poder de libertar o pecador do pecado pertence apenas a Deus – o único ser que não erra em suas sentenças. O sacerdote fica incumbido de sugerir ao pecador arrependido algumas penitências com a intenção de juntá-lo aos “fiéis em comunhão”. No entanto, ao contrário

¹²⁹ DP, II, 4/6, p. 238.

¹³⁰ Lc 12, 14. Cf. DP, II, 4/6, p. 238.

¹³¹ DP, II, 6/2, p. 273.

do Senhor, ele pode tomar essas sentenças eclesiásticas motivado por sentimentos perversos ou por um discernimento de valor questionável.

Ao invés de examinar as sentenças eclesiásticas atribuídas ao pecador para perdoar os seus pecados, Deus o acompanha intimamente e o deixa livre para fazer o exame de consciência. Para Marsílio, a relação de Deus com o pecador é direta, sem intermediários. A promessa de Cristo – a de premiar os bons e castigar os maus – seria inútil se Deus confiasse aos sacerdotes o poder da cura. O Sagrado Canon e o testemunho dos santos e doutores, que interpretaram corretamente o texto canônico, mostram claramente que só Deus tira a mancha do pecado na alma humana e a absolvição divina contrasta, não poucas vezes, com as sentenças eclesiásticas condenatórias¹³².

Exemplo desse descompasso é quando, em certas ocasiões, o sacerdote que ocupa o posto de Bispo de Roma, ao acreditar erroneamente que possui o poder da cura e preocupa-se com “a unidade da fé”, dirige-se aos crentes para comunicar que o seu governante não é um bom cristão e não se arrepende de seus erros. Segundo o paduano, ele faz isso para desestabilizar a comunidade política. Mente, com o propósito de impor a sua vontade pessoal, pois os fatos apontam ser a vítima uma pessoa correta que luta para impedir que aquela autoridade religiosa interfira no governo civil.

Marsílio lamenta que haja crentes com a falsa convicção de que o Papa e o seu clero têm, não só o poder de cura, mas também o de expulsar qualquer membro da comunidade dos fiéis. Isso porque essas pessoas desconhecem a natureza da função sacerdotal de “ligar e desligar”¹³³. “O ofício do sacerdote, afirma o paduano, é requerido no tocante ao penitente (...) para que, por seu intermédio, se mostre perante a Igreja a quem Deus absolveu ou reteve os pecados”¹³⁴. Portanto, o médico da alma não expulsa o “doente” da convivência dos fiéis. Como vimos acima, ele dá o seu diagnóstico e indica o remédio.

¹³² Cf. DP, II, 6, pp. 280-281.

¹³³ LAGARDE, 1970, p. 205: “En fait, c’est le sacrement de pénitence qui [Marsílio] a retenu surtout son attention, parce que c’est lui qui peut être la source d’une fausse juridiction. Marsile considère le pouvoir des clés comme la boîte à Pandore, dont sont sortis la plupart des abus qu’il reproche à l’Eglise de son temps: la plénitude de puissance, l’abusif usage de l’excommunication, la confusion du pouvoir sacerdotal avec l’autorité coactive des princes et juges de ce siècle, l’extension inconsidérée du pouvoir pontifical se réservant le jugement de certaines fautes”.

¹³⁴ DP, II, 6/7, p. 279.

Vamos supor que o crente cometeu um ato herético reprovável perante a lei civil¹³⁵. Caso fique comprovado o seu delito e ele venha a merecer uma punição na vida presente, o infrator é conduzido à justiça humana, na qual o juiz se encarrega de “(...) citar em juízo, conduzir a instrução do processo, julgar o acusado, absolvê-lo ou condená-lo a ser desse modo publicamente difamado e excluído da comunidade dos fiéis”¹³⁶. A indicação desse juiz não é da responsabilidade da corporação dos ministros eclesiásticos, o clero. Ela é da própria totalidade dos fiéis, a *civitas* cristã, ou do governante ou do Concílio Geral. Como funciona a escolha em uma dessas três instâncias, não importa saber no momento. O que vale observar é que o clero não exerce esse papel.

É verdade que alguns sacerdotes são convocados, mas, como teólogos, apenas com o propósito de auxiliar na atividade de investigação no que diz respeito à análise, baseada na Lei Evangélica, das infrações que merecem a excomunhão e das implicações da permanência do réu na *civitas* cristã. A atitude desses presbíteros é semelhante a do médico que, ao ser chamado, detecta a doença – por exemplo, a lepra – e as suas conseqüências para o indivíduo e a sociedade. Os ministros da Palavra são simples peritos da lei divina que conhecem muito bem as suas implicações teológico-políticas, mas, por força de seu ofício, não possuem a palavra final na investigação judicial contra o crente infrator. Como diz Marsílio:

“(…) do mesmo modo como não compete a um médico em particular ou somente a uma corporação dos mesmos instalar um julgamento ou instituir um juiz com poder coercivo para expulsar os leprosos, mas sim a totalidade dos próprios cidadãos ou à sua parte preponderante fazer isso (...), assim também, na comunidade dos fiéis, não compete a nenhum padre ou à corporação dos mesmos, instalar um julgamento ou nomear um juiz com poder coercivo para expulsar tais pessoas da comunidade, por causa de uma doença da alma, como seria o caso de um crime notório (...)”¹³⁷.

¹³⁵ TOSCANO, 1981, p. 135: “Marsilio accetta la punizione dell’eretico quando esso provoca un danno sociale. (...) Il legislatore non punisce (...) un individuo perché pecca contro la legge divina se il fatto non è contemplato dalla legge positiva”.

¹³⁶ DP, II, 6/12, p. 283.

¹³⁷ DP, II, 6/12, p.284. DPacis, II, 6/12, p. 170: “(...) Sicut non ad medicum quemquam, aut ipsorum tantummodo collegium, iudicium seu iudicem, cuius est coactiva potestas expellendi leprosos, statuere pertinet, sed ad civium fidelium universitatem aut ipsorum partem valentiorum (...), sic quoque propter animae morbum, ut crimen notorium, expellendorum a communi consortio iudicium aut iudicem, cuius sit horum coactiva potestas, ad nullum sacerdotem solum aut ipsorum tantummodo collegium statuere pertinet in communitate fidelium”.

Após ouvir os teólogos e ter provas suficientes que incriminam o réu, o juiz determina a sua excomunhão. O sentenciado não é mais um dos “fiéis em comunhão”. O sacerdote endossa a sentença condenatória para que ela possa repercutir na vida futura do acusado. Se ele a comunica aos seus fiéis, é porque antes ela já foi dada pela instância competente. O anátema do sentenciado implica, entre outras coisas, que o seu nome está excluído da oração da Igreja em favor da salvação das almas e ele pode vir a ser, muito provavelmente, punido no outro mundo com um suplício ou castigo¹³⁸.

Vale notar a legitimidade da sentença, pois tem o reconhecimento da totalidade dos fiéis, da qual se instituiu o juiz competente para esse tipo de julgamento. Esse modo de fazer justiça fundamenta-se, segundo Marsílio, nos textos canônicos. É o que prova Mateus 18, 15-17. Quando Cristo, nesta passagem da Lei Evangélica, usa a expressão “dize-o à Igreja”, ele não a utilizou no sentido de a pessoa se dirigir a um determinado membro da corporação dos presbíteros. Para o paduano, a sua mensagem aí é clara: se o termo “Igreja” significa a comunidade dos crentes, então é dela que deve partir o juiz¹³⁹. É o que prova também o Apóstolo em sua primeira Epístola aos Coríntios [5, 3-5] e Santo Agostinho em seu comentário à mencionada carta: o denunciador encaminha a denúncia à assembléia dos fiéis reunidos sem dissensão, a qual, por sua vez, pode indicar o juiz para julgar o caso¹⁴⁰.

O fato de certas acusações merecerem julgamento não implica necessariamente que todas tenham que passar pelo mesmo processo. É possível que a totalidade dos crentes conviva com certos tipos de infratores da Lei Evangélica, sem causar escândalo ou risco de influência negativa. Uma prova da falta de necessidade de submetê-los ao tribunal são as divergências sobre o assunto. Se os fiéis ficam divididos e toma-se a decisão arbitrária de julgá-los, a boa disposição da comunidade política fica ameaçada. Vamos supor que o clero resolva julgar por conta própria o príncipe. Se aquela corporação decide excomungar o governante, os súditos deste também são anatematizados. “E assim sendo, afirma Marsílio, o poder do príncipe, não importa quem seja, seria destruído”¹⁴¹.

¹³⁸ Cf. DP, II, 6/13, p. 287; II, 9/3, p.307.

¹³⁹ LAGARDE, 1970, p. 264: “L’Église marsilienne coinciderait donc avec toute cité ou tout royaume chrétien convenablement unifié sous un organe de gouvernement”.

¹⁴⁰ Cf. DP, II, 6/13, pp.285-286.

¹⁴¹ DP, II, 6/13, p.288.

Essa atuação do clero não reflete a verdadeira natureza da Igreja como comunidade perfeita cristã¹⁴². Ele não tem o poder de excomungar. O poder que ele possui é o de celebrar a Eucaristia¹⁴³; o das chaves, pelo qual mostra o que Deus julga ser a sua graça e o pecado dos seres humanos; o de substituir uma parte ou toda a pena que uma alma pecadora venha receber no purgatório, no futuro, por uma ação reparadora no mundo presente; o de privar dos sacramentos os fiéis infratores da Lei Evangélica e de receber de volta os crentes arrependidos. Em todos esses casos em que o presbítero atua legitimamente há uma preocupação com a salvação da alma. Em nenhum deles o sacerdote condena o pecador.

Marsílio compara a função do poder das chaves do sacerdote com a do clavígero. Este “portador das chaves do príncipe” exerce o seguinte ofício: o governo civil julga os seus cidadãos que infligiram as leis civis. Mas a sentença é cumprida, quando as portas da prisão se abrem ou fecham para o sentenciado. O clavígero realiza esse ato de abrir e fechar o cárcere após a justiça civil ter decretado a sentença de absolvição ou condenação. Ele é quem traz a chave, uma espécie de *oficial de justiça*. Mas, se ele resolve, por conta própria, soltar o condenado, este não tem a sua sentença anulada. Por outro lado, se ele tranca por vontade própria uma pessoa inocente, tal indivíduo foi vítima de uma injustiça, pois não foi julgado pela autoridade competente.

De modo análogo, apenas Deus, o Juiz Celeste, condena ou absolve o pecador. A ação do sacerdote de admitir, ou não, o fiel à comunhão dos sacramentos revela a todos os crentes “quem há de ser considerado como absolvido ou condenado por Deus”¹⁴⁴. O presbítero é um clavígero de Deus. Porém, se admite ou recusa quem não merece, ele o faz contra a vontade da justiça divina. Do mesmo modo que o “portador das chaves do príncipe”, ele é um ser humano sujeito a contrair sentimentos perversos ou enganosos. “Esta é, pois, declara o paduano, a razão pela qual o padre não exerce os direitos de algum

¹⁴² LAGARDE, 1970, p. 262: “(...) le but essentiel du *Defensor pacis* est d’organiser la paix au sein de la ‘communauté parfaite’ en y assurant la soumission du *sacerdoce* au *législateur*. La communauté est parfaite à partir du moment où il y a concordance entre l’ensemble des fidèles et l’ensemble des citoyens, dont on fait le législateur, car, à ce moment, disparaissent toutes les raisons qui peuvent s’opposer à la subordination total du sacerdoce au législateur et par conséquent à son intégration dans la cité. Bien plus, certaines fonctions ecclésiiales, qui reviennent logiquement à ‘l’ensemble des fidèles’, se trouvent du même coup transférées au législateur humain, puisque celui-ci est par définition ‘l’ensemble des citoyens’”.

¹⁴³ Cf. DP, II, 6/14, p. 288.

¹⁴⁴ DP, II, 7/3, p. 291.

poder, pois, se não fosse dessa maneira, a justiça e a promessa divinas às vezes poderiam malograr”¹⁴⁵.

Faz parte da justiça divina o ofício do ministério sacerdotal, à medida que ele se identifica à sua real condição, qual seja, a de zelador da saúde da alma. O presbítero, como já dissemos, é comparado ao médico. Compete a ele apenas fazer um prognóstico das “doenças” da alma, isto é, dar a sua opinião fundamentada na Lei Evangélica a respeito da conduta do fiel. Ao ouvir o parecer do ministro da Palavra, o crente pode ter medo do castigo divino e vir a praticar o bem. Igualmente, o médico, que trata da saúde do corpo, ao dominar a ciência médica, diz ao enfermo o que ele deve fazer para se livrar da doença. Ele não o obriga a tomar as medidas que considera necessárias para restabelecer a sua saúde. Apenas o aconselha, suscitando nele o sentimento de medo diante da enfermidade.

O “médico das almas”, como conhecedor da Lei Evangélica, esforça-se em convencer aos fiéis que há “(...) certos procedimentos que, se observados, conduzem a alma à vida ou à morte eterna, ou a uma pena temporal relativa à vida futura”¹⁴⁶. Ao agir assim, o sacerdote segue a Cristo. Segundo o paduano, no *Evangelho de Lucas* [5, 31], a atividade de Cristo neste mundo se compara à do médico. O que não ocorre no outro mundo onde Deus é o Juiz. Na vida futura, o Senhor então “(...) imporá, mediante um julgamento coercivo, as penas àqueles que neste mundo tiverem violado a Lei estabelecida diretamente por Ele”¹⁴⁷. Porém, um dos fatores perturbadores da ordem da *civitas* é o fato de o sacerdote se considerar juiz assim como Cristo o será na vida futura. O que não é verdade, segundo Marsílio, pois apenas Cristo é considerado juiz da lei divina, embora o seja na vida eterna.

Neste mundo, ao utilizar inadequadamente o significado de “juiz”, tal como é usado pelo príncipe, o sacerdote se afasta da natureza de seu ministério. O presbítero tem imprimido em sua alma a disposição para o *sacerdotium*, exercendo o poder de consagrar o corpo de Cristo e o de perdoar os pecados¹⁴⁸. O perdão dos pecados não implica o julgamento coercivo dos atos humanos. Se o mestre da Palavra pretende ser chamado de “juiz”, que o seja a exemplo do médico, como vimos acima. O seu dever consiste em aplicar a Lei Evangélica nesta vida, não como uma regra coerciva, mas como uma

¹⁴⁵ DP, II, 7/3, p. 292.

¹⁴⁶ DP, II, 7/4, p. 293.

¹⁴⁷ DP, II, 7/5, p. 294.

¹⁴⁸ Cf. LAGARDE, 1970, p. 195.

“doutrina especulativa ou prática, ou ambas”¹⁴⁹. Nesta vida, a lei divina é uma doutrina e o sacerdote o seu intérprete competente que usa o amor, e não qualquer recurso intimidador, para ensiná-la. Já no outro mundo, porém, é uma regra coerciva, e Cristo o único juiz que vai punir os seus transgressores com algum tipo de castigo.

4. A coerência entre a palavra e a ação

De acordo com o paduano, muitos santos – como São João Crisóstomo, Santo Hilário e Santo Ambrósio – deram testemunho do verdadeiro “julgamento” do sacerdote. Refere-se a Crisóstomo para mostrar que o presbítero é uma pessoa hábil na sua atividade de corrigir e educar os fiéis; o seu modo de aconselhar e repreender são decisivos para acolher o crente infrator; e se este decide permanecer no erro, o “médico das almas”, o mestre da Lei Evangélica, deve ter uma virtude muito importante para o seu ofício, a saber, a paciência¹⁵⁰. A propósito, Marsílio tira de Santo Hilário a seguinte lição: ser paciente é uma qualidade que só vem a tornar mais eficaz o ministério sacerdotal, pois, em se tratando da fé em Cristo, é da vontade divina que ela seja confessada e admirada livremente, sem pressão ou violência¹⁵¹.

Recorre, por sua vez, a Santo Ambrósio para sustentar a idéia de que a única arma legítima a ser usada pelo mestre da Palavra contra o pecador são suas lágrimas. Não é com prisões, torturas, ameaças ou qualquer outro instrumento secular intimidador que o ministro da Lei Evangélica conduz os crentes em direção à graça divina. É a sua dor, o seu sofrimento, os únicos meios de defesa de que ele dispõe para impedir o avanço do pecado¹⁵².

Enquanto os instrumentos de intimidação são sinais de arrogância, as lágrimas consistem num sinal de humildade. Esta virtude é imprescindível no ministério sacerdotal. Ela se enquadra no estado de perfeição que deve praticar. Vejamos a seguir como Marsílio descreve esse estado de vida evangélica. Inicialmente, vale observar que ele o fundamenta

¹⁴⁹ Expressão de Marsílio. Cf. DP, II, 9/3, p. 306.

¹⁵⁰ Cf. DP, II, 9/4, p.308, no qual Marsílio cita Crisóstomo.

¹⁵¹ Diz Santo Hilário: “Deus não exige uma fé sob coação”. *Apud* DP, II, 9/5, p. 309.

¹⁵² Cf. DP, II, 9/6, p. 310.

na história de Jesus, descrita no Novo Testamento: Cristo nasceu, viveu e morreu pobre¹⁵³. Nasceu numa manjedoura, “(...) isto é, onde ficam o gado e a forragem”¹⁵⁴. Já adulto, declarou que não tinha onde reclinar a sua cabeça, como demonstram Mateus [8, 20] e Lucas [9, 58]. Se nesta vida assumiu a condição de extrema humildade e de recusa às riquezas materiais, pretendeu demonstrar que a pobreza é um sinal de despojamento dos bens materiais; o exemplo e imitação da Verdade é o melhor modo de propagar o Evangelho¹⁵⁵.

O paduano reconhece que o valor da imitação no ensino é uma idéia antiga. Crisóstomo e Aristóteles compartilham do pensamento de que as palavras e as ações têm força quando se unem para revelar a verdade¹⁵⁶. É o que também diz Jesus quando aconselha aos Apóstolos seguir o seu exemplo: “Brilhe do mesmo modo a vossa luz diante dos homens”¹⁵⁷. Sêneca é outro sábio que concilia o ensino da sabedoria à vida. Ele afirma que “o que deve ser feito, deve-se aprender a fazê-lo com quem o faz”¹⁵⁸. No caso da Lei Evangélica, a eficácia de seu ensino pressupõe a sua vivência.

O distanciamento entre a pregação e a ação, principalmente se for praticado por aqueles que foram escolhidos como líderes da corporação dos perfeitos, é motivo para os fiéis levantarem dúvidas acerca do juízo final ou da crença do outro mundo. O crente poderia se perguntar: se o sacerdote é o médico das almas, que vive uma vida despojada e, portanto, distribui tudo que recebe ou possui aos pobres, então por que a realidade mostra o contrário? Isto é: por que há ministros da Palavra que oferecem dinheiro a quem não precisa, ficam com os bens dos fiéis que foram ofertados, adquirem inúmeros bens supérfluos, fazem banquetes? Enfim, por que existem sacerdotes que procuram viver uma

¹⁵³ DAMIATA, 1983, p. 66: “La povertà assoluta – ci lascia capire Marsilio – non è un fatto isolato nella vita di Cristo; né qualcosa di aleatorio o di precario, ma un atteggiamento che si connette intrinsecamente e saldamente alla sua missione di uomo-Dio”.

¹⁵⁴ DP, II, 11/2, p.331.

¹⁵⁵ Mme. Quillet chama-nos a atenção para o fato de que Marsílio “(...) va emprunter à l’image, semi-utopique, semi-réelle du Christ et de sa vie le paradigme de l’état du prêtre en ce monde, fidèle à ce mouvement qui anime l’ensemble de son ecclésiologie: la restauration du message évangélique dans sa pureté primitive. Ce recours a quelque chose d’audacieux à son époque, où l’image prédominante du Christ est celle de sa royauté: loin qu’il s’agisse d’un Christ en gloire ou en majesté, distribuant punitions et récompenses au Jugement dernier, nous retrouvons un personnage familier, humble et pauvre (...)” (QUILLET, 1970, p. 200). Veremos, porém, que essa imagem de Deus pobre e humilde não é para ser adotada pelo governante civil.

¹⁵⁶ Cf. DP, II, 11/3, pp. 332-333.

¹⁵⁷ Mt. 5, 16. Cf. DP, II, 11/3, p.333.

¹⁵⁸ *Apud* DP, II, 11/2, p.331.

vida de prazeres e vaidades se, como fiéis perfeitos, “(...) deviam se contentar em receber apenas a alimentação e o vestuário, ao exercerem o ministério da Palavra”¹⁵⁹?

Jesus mostrou que o estado perfeito é o da pobreza. Ele declarou, se alguém deseja ser perfeito, que venda seus bens e dê o seu valor aos pobres¹⁶⁰. Essa recomendação de Cristo torna-se uma condição necessária para o exercício do ministério pastoral: se o seu discípulo não é pobre, ele não consegue cativar mais pessoas a abraçar a verdadeira religião. Segundo Marsílio, “se a pessoa possuir riqueza e aspirar ao poder, ensinando aos outros desprezá-los, seus atos contradirão explicitamente as suas palavras”¹⁶¹. A coerência de vida é, portanto, um requisito indispensável para a eficácia do sacerdócio.

Os sacerdotes coerentes não processam os seus agressores; confiam na misericórdia divina; entregam ao ladrão os bens mais preciosos; doam todos os bens supérfluos, enfim, imitam a vida de Jesus. Marsílio, baseando-se numa obra de São Bernardo, afirma que, no sacerdócio, ao contrário do governo civil, não há pedras preciosas, vestes de seda bordadas com ouro, pessoas escoltadas por uma força militar e cercadas por serviçais¹⁶².

5. O voto de pobreza do sacerdote

A corporação de presbíteros tem o seu valor reconhecido somente se for pobre. O que significa o ministro da Palavra ser pobre? Esta questão, segundo o paduano, é respondida claramente através da definição de “pessoa rica” e “pessoa pobre”. Rico é um indivíduo que *possui licitamente* fortuna, em quantidade elevada ou suficiente, que esteja garantida no presente e no futuro. Pobre é uma pessoa desprovida de bens suficientes ou supérfluos para viver¹⁶³. A pessoa rica enquadra-se no seguinte conjunto de atributos: tem um poder de direito ou tem propriedade ou posse de bens, “designados por riquezas”¹⁶⁴.

Para entendermos o sentido de pobreza e de riqueza, precisamos, na opinião de Marsílio, analisar principalmente os termos “direito”, “propriedade” e “posse”. A partir

¹⁵⁹ DP, II, 11/4, p. 334-335.

¹⁶⁰ Cf. DP, II, 11/2, p. 332, em que há uma longa citação do Evangelho de Lucas [18, 18-23].

¹⁶¹ DP, II, 11/3, p.332.

¹⁶² São Bernardo, *De Consideratione*. Apud DP, II, 11/8, p.338.

¹⁶³ Cf. DP, II, 12/26-31, p. 349-350.

¹⁶⁴ DP, II, 12/2, p. 340.

da análise correta do termo “direito”, a sentença “o rico tem um poder de direito sobre sua fortuna” equivale a dizer que “ele possui *licitamente* a sua fortuna”. Pode significar também: “ele tem a sua riqueza sob o amparo da lei civil”. Ele faz o que quiser com seus bens de acordo com as normas coercivas da comunidade política. A propósito, para o paduano, a riqueza é necessária na *civitas*. O governo civil, ao abrir mão dela, torna-se fraco, gera insegurança e perda de autoridade¹⁶⁵.

A respeito dos termos “propriedade” e “posseção”, a sua análise correta mostra que os dois se equivalem quando afirmamos que “O rico tem a *posseção* de riquezas”. Esta sentença pode ser enunciada da seguinte forma: “o rico é *proprietário* de riquezas”. Pode significar também: “Ele possui poder (de direito) sobre sua fortuna” ou “ele tem a capacidade de reivindicar os bens que lhe pertencem (por direito)”. Vale notar, contudo, duas conseqüências importantes que Marsílio extrai da análise desses termos:

a) A pessoa que adquiriu seus bens de acordo com a lei pode usá-los da maneira que quiser, contanto que não viole as leis humanas. Por exemplo, o indivíduo, por livre vontade, pode renunciar a seus bens materiais, em parte ou na totalidade. Nem a lei civil nem a divina o obrigam a ficar com aquilo que ele não quer para si¹⁶⁶.

b) Se a pessoa renuncia à “capacidade de reivindicar” determinado objeto e proíbe qualquer outro indivíduo de exercê-la, tal objeto “(...) pode muito bem não fazer parte do patrimônio de ninguém. Portanto, pode-se usá-lo *licitamente*”¹⁶⁷. Veremos, a seguir, que essa renúncia é uma característica essencial do voto de pobreza de Cristo e de seus Apóstolos, bem como dos demais ministros da Lei Evangélica que os sucederam.

A renúncia ou o desprezo às coisas materiais encontra-se em declarações de Cristo, como a de “deixar sua casa e suas terras por causa do Senhor”, ou a de “se alguém toma de você o manto, dar-lhe também a túnica”¹⁶⁸. Para o paduano, esta última declaração é entendida com mais clareza se lemos, a seu respeito, o comentário de Agostinho e do Apóstolo. O Bispo de Hipona chama a atenção para o seguinte aspecto: se Cristo ordena

¹⁶⁵ DAMIATA, 1983, pp. 67-68: “(...) la ricchezza è considerata indispensabile per lo Stato e per l’uomo di Stato allo scopo di organizzare la difesa e di reprimere gli inquieti che non rispettano la legge che l’*universitas civium* si è data. Se al principe venisse meno la possibilità d’imporsi – e quindi mancassero le risorse economiche che gliela forniscono – egli assisterebbe alla degradazione della sua carica, oltre che alla rovina dello Stato: non sarebbe più un uomo che sa farsi valere esigendo il rispetto della legge, ma un predicatore, la cui unica arma è la parola”.

¹⁶⁶ Cf. DP, II, 13/3, p. 354.

¹⁶⁷ DP, II, 13/4, p.355.

¹⁶⁸ Mt. 19, 29; 5, 40. Cf. DP, II, 13/5, p. 356.

que seus discípulos não processem aquele que lhe tirou o necessário, então não faz sentido que também entrem em litígio com aquele que lhe tirou o supérfluo. São Paulo diz que, em nome de Cristo, é melhor para os seus discípulos padecerem uma injustiça, serem vítima da fraude, do que brigarem na justiça civil. Esse conselho do Senhor, segundo Marsílio, levanta a seguinte questão: “do que [adianta] processar alguém, mesmo tendo direito, com vista a reivindicar um bem temporal”¹⁶⁹?

Quem guarda o voto de pobreza, e, portanto, aplica aquela declaração de Cristo, abre mão do “poder de reivindicar”¹⁷⁰. O que não implica, porém, a renúncia ao “(...) direito de licitamente possuir um bem ou ao seu uso ou ao uso de fato de um bem ofertado”¹⁷¹. Ele não está proibido de ter o mínimo de bens para, por exemplo, proteger-se do frio, não morrer de fome ou de sede. Se ele abre mão desses bens, procura se matar. Ora, a rejeição de coisas desse gênero invalida o imperativo cristão “Não matarás”. Ao se recusar a tê-los, ele procura se matar. Logo, ele deve aceitar as mínimas coisas materiais para viver. Mas, o uso legítimo desses bens não implica que ele se tornou “proprietário”, ou seja, possuiu o “poder de reivindicar”.

Segundo Marsílio, o preceito de Cristo – para o qual é possível renunciar ao “poder de reivindicar”, mas não ao direito de uso – é perfeitamente praticável. Quem afirma o contrário comete uma heresia absurda¹⁷². Certamente, o alvo do paduano é João XXII e seus aliados. O Papa, em sua Bula *Ad Conditorem Canonum*, promulgada dois anos antes da publicação do DP, afirmara que alguém é perfeito na medida em que cresce na caridade. Ele não precisa renunciar à propriedade para alcançar a perfeição cristã. Se um fiel decide, porém, abrir mão dela, renuncia também ao seu direito de uso. De acordo com a *Ad Conditorem*, não é possível a pessoa separar o direito de uso do de propriedade, “(...) a menos que no futuro o usufruto possa subsistir em benefício do proprietário”¹⁷³. Essa inseparabilidade se aplica também aos bens fungíveis: a comida, a bebida e o vestuário. O crente tem o direito de usar o vinho do qual ele é proprietário. E ao fazer isso, ele não

¹⁶⁹ DP, II, 13/5, p. 356. A respeito dos comentários de Agostinho e do Apóstolo, cf. também DP, II, 13/5, p.356.

¹⁷⁰ SOUZA, 1994, p. 221: “Quem professa o voto de pobreza nesse grau é designado pelo Senhor como *perfectus*, de acordo com suas palavras, encontradas no Evangelho de Mateus [19, 21]: *Si vis perfectus esse, vade, vende et da pauperibus*”.

¹⁷¹ DP, II, 13/5, p.357.

¹⁷² PINCIN, 1963, p. 97: “Affermare che non si può aver una cosa e il suo uso senza averne il *dominium* significa negare che il consiglio evangelico si possa seguire; ciò è falso ed eretico”.

¹⁷³ SOUZA, 1994, p. 214.

acrescentará ou retirará nada à sua vida de perfeição cristã. Logo, a instituição religiosa possui o poder de reivindicar as coisas que ela tem o direito de usar. Sendo assim, ela tem poder coercivo.

Contudo, Marsílio percebe nessa doutrina de João XXII uma das grandes mentiras do Papado. Ela se opõe ao sentido autêntico do voto de pobreza de Cristo, fundamento da perfeição cristã. O cristão – em particular, o presbítero – que o adota em sua vida renuncia ao julgamento coercivo. Não basta o perfeito dizer: “Não quero ter propriedade” ou “Não quero fazer isso, porque vou acabar tendo propriedade”. Ele deve abrir mão de qualquer possibilidade de recorrer à justiça civil, quando alguém lhe toma um objeto. Igualmente, quando um indivíduo “(...) faz um voto de castidade ou de obediência, através desse ato, não apenas renuncia à prática de determinadas ações, mas também ao poder lícito de realizar aqueles atos (...)”¹⁷⁴.

Para Marsílio, constitui uma contradição imaginar uma pessoa que pratica a pobreza – ou a castidade ou a obediência – poder fazer licitamente o que é ilícito para esses votos. Depois de proferir o voto, ela não pode realizar licitamente determinados atos que, antes da profissão, eram considerados lícitos. No caso do voto de pobreza, após proferi-lo, o sacerdote passa a ter uma relação com a propriedade diferente da que existia anteriormente. Quando ele renuncia aos bens temporais, através da profissão daquele voto, ele pode utilizá-los licitamente somente se houver o consentimento de seus proprietários¹⁷⁵. Jamais pode licitamente ter o bem na condição de *dono* ou de alguém que tem o poder de reivindicar. De fato, observa o paduano, “(...) a lei permite às pessoas usar uma coisa alheia, mesmo que esta venha a se consumir, desde que tenham a anuência expressa do proprietário para fazer isso”¹⁷⁶. Em oposição à *Ad Conditorem Canonum*, de João XXII, Marsílio afirma que quem professa o voto de pobreza pode usar algo sem ser seu proprietário. O sacerdote, ao aceitar voluntariamente a pobreza de Cristo, não renuncia apenas a propriedade individual (tese de João XXII). Ele abre mão também da coletiva.

Sem o direito de posse particular e em comum, o mestre da Palavra domina o seu desejo imoderado de riqueza. A sublime pobreza consiste numa virtude que vem para

¹⁷⁴ DP, II, 13/7, p.358.

¹⁷⁵ LAGARDE, 1970, p. 243: “Puisque le droit de collation de bénéfices suit le droit de désignation [a um ofício], Marsile devrait conclure que seul le législateur ou le prince est maître de ces collations”.

¹⁷⁶ DP, II, 13/8, p. 359.

combater a ambição e o poder. E, por ser um ato voluntário em favor de uma causa nobre, é uma virtude meritória. Marsílio lembra São Basílio que, ao comentar a passagem “Bem-aventurados vós, os pobres, etc.”, do Evangelho de Lucas (6, 20), declara que a salvação não está necessariamente na privação dos bens materiais, mas no cultivo da mencionada virtude, pois muitos indivíduos que são vítimas desse tipo de carência “(...) são também extremamente ambiciosos em seus espíritos”¹⁷⁷. O caráter voluntário em si, porém, não é suficiente para tornar a sublime pobreza uma virtude meritória. É preciso que o fiel tome a decisão em cultivar esse hábito interior por amor a Cristo. Os crentes que assumem voluntariamente a pobreza por amor à Verdade e – nas palavras que Marsílio toma emprestadas de Jerônimo – “(...) com o propósito de poder anunciar o Evangelho, receberão o cêntuplo e possuirão a vida eterna”¹⁷⁸.

Essa espécie de pobreza, a meritória, que os sacerdotes pregam e vivenciam, jamais se identifica corretamente com um ato de caridade. O amor a Cristo, a caridade cristã, é o ato pelo qual o crente se volta para o Senhor, em oposição ao ato do infiel, o qual se afasta de Deus. Ele é um mandamento, e não um voto, que ordena ao crente aproximar-se do Senhor. Essa aproximação não implica necessariamente o afastamento dos bens temporais. A caridade tem a força de afastar a pessoa de um objetivo *r* e direcioná-la para o seu contrário, não-*r*. Ou seja, ela afasta o fiel do mal e o direciona ao bem supremo, o Cristo. Todo cristão deve tê-la. Já a pobreza virtuosa, diferente da caridade, consiste num voto, através do qual o crente decide voluntariamente distanciar-se, por amor a Cristo, de tudo que implica apego aos bens materiais para se acumular de bens espirituais. Porém, nem todo cristão a possui¹⁷⁹. Uma vez que a perfeição cristã baseia-se essencialmente na *summa paupertas* – e não na caridade, como preconizara João XXII na *Ad Conditorem*¹⁸⁰ –, poucos são os cristãos perfeitos.

Os poucos fiéis, em particular os sacerdotes, que professam a pobreza de Cristo assumem um novo modo de vida. O sacerdote pobre demonstra concretamente algumas atitudes coerentes com o ideal cristão de perfeição. Ele é uma pessoa desprendida dos bens

¹⁷⁷ São Basílio. *Apud* DP, II, 13/14, p. 362.

¹⁷⁸ Jerônimo. *Apud* DP, II, 13/14, p. 363.

¹⁷⁹ PINCIN, 1967, p. 98: “Egli [Marsilio] distingue accuratamente la povertà dalla carità, che è altra cosa. Afferma che la forma più alta di questa virtù consiste nel voto di rinunzia a ogni *dominium* per amore di Cristo. Chi fa così si avvicina alla carità divina, si espone a sofferenze e umiliazioni mondane, si mette in condizione di osservare i consigli di Cristo”.

¹⁸⁰ Cf. SOUZA, 1994, pp. 213-214.

materiais; tem disposição para enfrentar qualquer espécie de adversidade da vida presente; abre mão, sem constrangimento, dos prazeres e de tudo o que representa vaidade. A sua relação com os bens materiais lhe permite transitar na fronteira entre “o que é ilícito ter menos” e “o que é ilícito ter mais”. Se ficar no primeiro, é um suicida em potencial e não há preceito cristão que aprove esse seu comportamento. Se ele cai para o outro lado, é um avarento; e a caridade, da qual deveria ser exemplo, torna-se impraticável. Portanto, nenhum dos dois extremos lhe dá a perfeição cristã: nem “o que é ilícito ter menos”, nem o “que é ilícito ter mais”.

O modo pelo qual Cristo vivenciou a pobreza não implica, porém, que ele não tenha usado licitamente bens materiais. Ele possuía o que comer e vestir, como narram os *Evangelhos*¹⁸¹. Certamente, precisava se alimentar e vestir-se para exercer o seu ministério. Foi um ser humano e, nessa condição, necessitava de coisas materiais. Cristo, afirma o paduano, “se não os [alimentos] tivesse comido, podendo fazê-lo, teria pecado gravemente, expondo-se conscientemente ao perigo de morrer de fome”¹⁸². Por outro lado, os bens terrenos que ele possuía eram comuns, não só aos Apóstolos, mas também a todos os carentes sujeitos a perecer por indigência. Se ele os tivesse compartilhado apenas com os Apóstolos, não teria seguido integralmente o seu próprio conselho acerca da “perfeição do mérito”. Depois da sua ressurreição, os Apóstolos seguiram fielmente os seus passos no caminho da pobreza sublime: eles “(...) possuíram bens em comum, entre si e com os outros pobres”¹⁸³.

No entanto, o fato de Cristo ter possuído certos bens temporais não implica que ele tinha de certo modo alguma “propriedade”, isto é, o que para Marsílio os Evangelhos designam por “possessão”¹⁸⁴. O paduano não tem dúvidas de que Deus se fez homem. Mas, para ele, o fato de Cristo ter-se tornado humano não implica que essa sua condescendência seja ampla o suficiente para justificar a necessidade de ele ter alguma *posse* de bens materiais. “Marsilio, afirma Bernardo Aznar, não toma parte dessa concessão e insiste em que os Evangelhos apresentam Cristo sempre pobre (...)”¹⁸⁵. A leitura atenta dos *Evangelhos*

¹⁸¹ Cf. DP, II, 13/34, p. 375.

¹⁸² DP, II, 13/34, p. 375.

¹⁸³ DP, II, 13/35, p. 376.

¹⁸⁴ Cf. Lc 15, 33 e Mt 10, 9. Cf. também DP, II, 13/36, p. 376.

¹⁸⁵ “(...) no comparte esta concessión e insiste em que los Evangelios presentan a Cristo siempre pobre (...)” (AZNAR, 2007, p. 242). Sobre um breve resumo da doutrina da condescendência, da qual compartilha São

nos mostra que o Verbo rejeitou a retenção de alguma coisa, direito ou rendimentos. Ora, conseguem fazer esse tipo de renúncia apenas os perfeitos – em particular, os sacerdotes. Nem todos conseguem abrir mão da sua *propriedade*, assim como nem todos são capazes de renunciar ao casamento. A recusa à riqueza ou ao casamento são preceitos da vida cristã perfeita. Mas se preceitos não são proibições, então o fiel em geral, que não pretende ser perfeito, não está proibido de ser rico ou de se casar. A esse respeito, o paduano afirma:

“Não se deve igualmente inferir que, pelo fato de Cristo não ter casado, parece que teria condenado o estado matrimonial, e que semelhante argumento se aplicasse também a outras situações análogas, pois o próprio Senhor demonstrou muito bem a diferença que há entre os preceitos e as proibições que devem ser observados com vista a alcançar a salvação eterna. Mostrou também claramente o que é dispensável de ser cumprido, com igual finalidade, atos esses chamados pelos santos de preceitos e proibições relativos à sobreerogação”¹⁸⁶.

Existem, pois, regras para alcançar a vida futura, que todo crente deve seguir. Há outras que são dispensáveis, aplicadas apenas aos perfeitos, especialmente aos sacerdotes. Essas últimas estão compreendidas no âmbito da “sobreerogação”¹⁸⁷. De acordo com o paduano, os *Evangelhos* mostram que as regras indispensáveis para o fiel salvar a sua alma são os mandamentos. Basta o crente observá-los para conquistar a vida eterna¹⁸⁸. Se ele pretende ser perfeito, os mandamentos não são suficientes; são necessárias mais regras, como a da sublime pobreza, entre outras sobreerogações. Constituem preceitos evangélicos que Cristo deixou àqueles que procuram imitá-lo. Se o mestre da Palavra os segue, ele não age com a intenção de obrigar os demais a fazer o mesmo ou de condenar outros modos de vida diferentes. Se o sacerdote decidiu livremente ser pobre, os fiéis e a comunidade política não são obrigados a tomar a mesma decisão.

Boaventura, cf. SOUZA, 1994, p. 225; AZNAR, 2007, p. 242. DAMIATA, 1983, p. 66: “A Marsilio non piace troppo l’idea di Cristo che si conforma alla nostra infermità con il rischio di farsi proprietario. Nessun dubbio che egli fosse *condescendens*, ma per ammirare e celebrare la sua misericordia non dobbiamo discostarci dal Vangelo, che ce lo presenta sempre povero”.

¹⁸⁶ DP, II, 13/37, p. 377. DPacis, II, 13/37, p. 241: “Quoniam non sequitur: Christus non fuit coniugatus; ergo statum coniugatorum visus fuit damnare; similiter et in reliquis. Nam ipse sufficienter expressit differentiam inter ea quae sunt de necessitate salutis fienda vel omittenda, praecepta vel prohibita, et ea quae non sunt de necessitate salutis, apud sanctos vocata supererogationis”.

¹⁸⁷ Cf. DP, II, 13/37, p. 378.

¹⁸⁸ Cf. especialmente Mt 19, 17-21. Cf. também DP, II, 13/37, p. 378.

Os verdadeiros sacerdotes não estabelecem regras para a sua corporação que sejam também aplicadas na comunidade perfeita dos crentes. Ser perfeito não é ser legislador. Para Marsílio, se alguém deseja livremente fazer parte dessa corporação, siga as suas regras, mas não as transforme em obrigação para os fiéis que não pretendem ser perfeitos. De fato, tais regras estabelecem um caminho íngreme e estreito para se alcançar a perfeição. Por causa disso, poucos escolhem percorrê-lo. “Dizei-me, pergunta Marsílio, vos pedimos: quantos são atualmente os mártires por opção, quantas são as pessoas heróicas, quem procede como Catão, Cipião ou Fabrício?”¹⁸⁹

Vale notar a inclusão desses três aristocratas romanos na comunidade seleta dos “mártires por opção”. Catão (234-149 a.C), o Censor, era conhecido como uma pessoa austera e moralista; combateu o luxo de Roma e mostrou o perigo que a prosperidade de Cartago representava para a República. Cipião (236-183 a.C), o Africano, general romano, homem das letras e das armas, admirado por Cícero, derrotou Aníbal, general cartaginês, na famosa batalha de Zama em 202 a.C; ajudou a construir o Império e, acusado injustamente de ter aceitado suborno de Antíoco III, exilou-se na Espanha onde veio a falecer. Fabrício Lusino morreu aproximadamente em 278 a.C, era um cônsul romano conhecido por sua simplicidade e integridade. Três modelos da República, segundo o paduano, que deram exemplo de cidadãos corretos, austeros e patriotas. Viveram antes da manifestação da Verdade e sacrificaram suas vidas em favor da comunidade perfeita. Assim como poucos decidem fazer esse tipo de sacrifício, nem todos os crentes dispõem de seus bens materiais a fim de viver a perfeição cristã.

No caso da república cristã, vários fiéis são tidos como sucessores de Cristo, mas não são simples, nem íntegros, nem cidadãos leais. Para Marsílio, muitos ministros do Evangelho, os bispos ou presbíteros, que se dizem imitadores do seu Mestre e formam, portanto, a comunidade dos perfeitos, alegam que “é lícito aos perfeitos guardar bens temporais para suprir suas necessidades futuras”¹⁹⁰. Recorrem às Sagradas Letras para afirmar que Cristo e os Apóstolos eram pessoas prevenidas que guardavam dinheiro e

¹⁸⁹ DP, II, 13/39, p. 379. PINCIN, 1967, p. 98: “Se mi chiederanno chi può essere così perfetto da osservare una tale povertà – conclude l’autore [Marsilio] –, io dico che questa hanno voluta Cristo e pochi altri: la via *arta est et angusta* e pochi entrano per questa. E subito, portando esempi di ‘suoi’ eroi: del resto dimmi tu quanti siano in questi tempi i martiri volontari, quanti gli uomini eroici, quanti i Catoni, gli Scipioni e Fabrizi”.

¹⁹⁰ DP, II, 14/1, p. 380.

possuíam a propriedade sobre esses bens. Sem a “possessão”, alegam, poderiam ficar desimpedidos de cumprir um de seus deveres: a hospitalidade. Como poderiam, questionam, hospedar as pessoas, se não tivessem residências? Como lhes ofereceriam comida, se prescindissem da terra e da despensa? Se vivessem na austeridade, como garantiriam o futuro da pregação da Palavra? Quem os sucederia no ministério, se deixassem de ser proprietários?

Apresentam outros argumentos a seu favor. Afirmam que se uma pessoa livra a outra da morte, ela é o seu senhor e, por isso, fica com os seus bens. Igualmente, Cristo resgatou todos os homens da morte; portanto, todas as suas coisas pertencem ao Senhor. Argumentam também que o Apocalipse [19, 16] refere-se a Cristo como “Rei dos reis e Senhor dos senhores”. O rei ou o senhor é a pessoa que tem a propriedade sobre os bens materiais. Cristo, pois, foi proprietário e, por conseguinte, devem sê-lo também os seus ministros¹⁹¹.

Esses argumentos podem ser estruturados numa forma logicamente válida, mas não são sólidos. Possuem premissas falsas – como é o caso da tese de que Cristo, ao resgatar a pessoa da morte, fica com seus bens¹⁹². Os seus formuladores também desconhecem, ou não querem conhecer o verdadeiro significado do voto de pobreza e as suas efetivas implicações. Marsílio também recorre às Sagradas Letras e textos dos Santos para provar que a opção pela pobreza virtuosa traz, inevitavelmente, muitos desafios. A *Epístola aos Romanos* [8, 18] fala do sofrimento devido às privações a que o fiel perfeito está sujeito. Santo Ambrósio diz o mesmo: “Uma glória semelhante às vossas tribulações vos será dada

¹⁹¹ Cf. especialmente DP, II, 14/5, p. 384. AZNAR, 2007, p. 244: “Em efecto, la idea de *dominium* sobre bienes temporales era un argumento fundamental en el programa que la Curia pretendía justificar en los derechos de Cristo derivados de la redención de la humanidad (...)”. A segunda parte do *Sobre o Poder Eclesiástico*, de Egidio Romano, trata do “poder da Igreja em relação às coisas corporais”. Egidio formula o argumento da redenção da seguinte forma: “assim como todas as posses devem ser tributárias à Igreja, assim todos os possuidores devem sê-lo. Como os fiéis pela Igreja foram remidos do poder do diabo, devem reconhecer que são servos pertencentes à Igreja; e porque o servo lucra em benefício do seu senhor, devem reconhecer que a santa Mãe Igreja é senhora deles, das coisas que têm e das que lucram, são remidos pelos sacramentos e isentos da servidão do diabo” (ROMANO, 1989, p. 129).

¹⁹² Contra essa tese nota DAMIATA, 1983, p. 74: “Marsilio fa osservare che l’asserzione, assolutamente parlando, non corrisponde al vero neppure secondo le leggi civili. Chi redime uno, non diviene automaticamente suo padrone: può infatti rinunciare ad esserlo. È il caso di Cristo, che appunto – come sappiamo – rifiutò ogni possesso terreno, sia in riferimento alle persone sia in riferimento alle cose che queste hanno. Più precisamente e radicalmente ancora: la redenzione operata da Cristo ha un suo significato spirituale; la si distorce ed avvilisce, allorché la si abbassa ad un livello economico-politico”.

em recompensa”¹⁹³. *Provérbios* [19, 4] alerta para o distanciamento dos amigos que a pessoa, antes da profissão do mencionado voto, tinha conquistado¹⁹⁴.

Sabemos que, para Marsílio, as pessoas que observam a perfeição cristã, qualquer fiel investido de uma ordem sacra, “(...) devem se contentar apenas com o sustento cotidiano e com as roupas necessárias (...)”¹⁹⁵. Adquirem esses pouquíssimos recursos através das doações dos fiéis, desde que estes tenham condições materiais. Os ministros do Evangelho vivem como mendicantes: pedem com deferência, àqueles que recebem a Palavra, o alimento cotidiano e o vestuário. Quando defende a mendicância virtuosa para os sacerdotes, o paduano não demonstra interesse em participar da disputa franciscana acerca da pobreza. Embora suas idéias sobre a “sublime pobreza” sejam próximas ao “uso pobre” dos Espirituais, ele não levanta a bandeira dos partidos envolvidos na querela.

O DP não faz menção, direta ou indiretamente, à *Regra*, de São Francisco, referência obrigatória nos escritos franciscanos sobre a pobreza religiosa¹⁹⁶. Não fica do lado dos Espirituais, pois não se importa com a eclesiologia do joaquimismo e a questão do *usus pauper* abordada por Olivi, assuntos que eles valorizavam¹⁹⁷. Nem se posiciona a favor da facção moderada da Comunidade, já que esta sustenta teses que, para ele, são falsas: a Igreja tem um único chefe, o Bispo de Roma e ela tem o direito de propriedade (quando afirma que ela é a “proprietária” dos bens doados aos Frades Menores).

Portanto, a mendicância virtuosa a qual atribui Marsílio aos sacerdotes não encontra eco nas facções franciscanas que debatiam a questão da pobreza absoluta. A sublime pobreza no DP, “(...) não é a bandeira de uma Ordem ou de uma vanguarda espiritual, mas um princípio necessário para eliminar a pressão temporal da Igreja e obter o correto funcionamento das partes da *civitas*”¹⁹⁸. Quando Marsílio diz que a única lei que determina os fiéis de fazerem a doação é a divina, ele visa atacar o clero e o Papa que fazem exigências infundadas aos crentes.

¹⁹³ *Apud* DP, II, 13/25, p. 368. A respeito da passagem de Rm 8, 8, cf. DP, II, 13/25, p.368.

¹⁹⁴ Cf. DP, II, 13/25, p. 368.

¹⁹⁵ DP, II, 14/6, p. 385.

¹⁹⁶ Cf. LAGARDE, 1970, p. 333; AZNAR, 2007, p. 239.

¹⁹⁷ Sobre a influência do espiritualismo exaltado do abade cisterciense Joaquim de Fiore na facção dos Espirituais e a questão do *usus pauper* no pensamento de Olivi, um líder espiritual respeitado, cf. FALBEL, 1995, respectivamente pp. 49-77 e 125-145.

¹⁹⁸ “(...) no es la bandera de una Orden o de una vanguardia espiritual, sino un principio necesario para eliminar la presión temporal de la Iglesia y lograr el correcto funcionamiento de las partes de la *civitas*” (AZNAR, 2007, p. 243).

Segundo o paduano, a Nova Lei é clara: os próprios fiéis encarregam-se espontaneamente de lhes oferecer a alimentação e o vestuário decente, “(...) visto que é oportuno que determinado povo tenha um ministério específico do Evangelho e dos sacramentos”¹⁹⁹. A lei civil não os obriga, afirma Marsílio, de doar “(...) aos pregadores do Evangelho parte alguma de seus rendimentos, seja o dízimo ou outra qualquer”²⁰⁰. Igualmente, a lei divina não declara que os crentes devem contribuir no sustento dos ministros, caso contrário sofrerão sanções penais na vida futura. A esse respeito, o paduano lembra as seguintes palavras do Apóstolo: “cada um dê como dispôs em seu coração, sem pena nem constrangimento”²⁰¹.

Caso o Pregador exerça o seu ofício entre os pobres, onde não há recursos materiais, ele deve buscar uma maneira, honesta e coerente com o seu estado, de conseguir o seu sustento. Se tiver formação intelectual ou em outro ofício, pode, por exemplo, exercer o magistério ou alguma atividade artesanal. Para Marsílio, os primeiros pregadores, como o Apóstolo, procuraram trabalhar para não ser um peso entre os pobres. Com o tempo, porém, os ministros da Palavra passaram a receber alguma fonte de renda, em bens móveis e imóveis, podendo “(...) se sustentar suficientemente, ou melhor, muito bem”²⁰².

De fato, receberam muitos bens materiais, com o propósito de lhes garantir o sustento. Porém, devem ser perfeitos. Como resolver esse problema? O paduano o soluciona da seguinte maneira: se almejam a perfeição evangélica, devem abrir mão da propriedade sobre esses bens que os fiéis, no passado, lhes doaram. Quem assume a propriedade sobre os bens materiais eclesiais é o legislador ou alguns delegados escolhidos por ele ou os particulares que fizeram a doação. Esses indivíduos são os “patronos das igrejas”²⁰³.

São esses proprietários dos bens imóveis eclesiais que se encarregam da sua administração para fins de “(...) interesses públicos ou comuns e para a defesa da comunidade”²⁰⁴. Se decidem reivindicá-los, aliená-los ou utilizá-los em benefício próprio, violam, não só a lei divina, mas também a civil, uma vez que esta os incumbiu de proteger

¹⁹⁹ DP, II, 14/9, p. 389.

²⁰⁰ DP, II, 14/7, p. 386.

²⁰¹ 2Cor 9, 7. Cf. DP, II, 14/10, p. 390.

²⁰² DP, II, 14/7, p. 386.

²⁰³ Cf. DP, II, 14/8, p. 387.

²⁰⁴ DP, III, 2/27, p. 696.

o patrimônio eclesiástico contra a ação de gananciosos, defraudadores, vândalos e ladrões. Portanto, esses patronos podem licitamente utilizar os bens eclesiásticos para ajudar os pobres, sustentar e defender o Estado, sem a interferência do clero e sob o comando coercivo do legislador humano²⁰⁵.

Há, porém, um caso excepcional em que os ministros do Evangelho podem guardar uma determinada quantidade de bens básicos para o futuro: quando eles e o seu rebanho, a comunidade de fiéis, estiverem dominados pela intranqüilidade. A guerra impossibilita a atividade da pregação. Não há condições de os pastores exercerem o seu ministério na instabilidade. Nesse sentido, eles precisam poupar as suas vidas para, depois de ter cessado o conflito, voltar às suas atividades normais. A partir do momento em que a ordem se restabelece na comunidade dos fiéis, os pregadores do Evangelho voltam a seguir a regra comum da sua corporação “Não leves nada contigo”. Esta se aplica aos momentos de paz. Nos casos de perseguição, onde faltam as condições satisfatórias para o funcionamento do ofício ministerial, a utilização da regra geral implica a morte desnecessária dos mestres da Verdade²⁰⁶.

Se Cristo conservara alguns bens, afirma Marsílio, era “(...) porque as condições do momento e do lugar e outras mais assim o exigiam, ou ainda para ter com que ajudar os pobres (...)”²⁰⁷. Em nenhum momento de seu ministério, Cristo pretendeu se tornar proprietário de algum bem que tenha eventualmente guardado. Quando ele recebia um objeto, não se tornava o seu proprietário. Igualmente, os perfeitos, os seus imitadores: eles não têm propriedade sobre os bens que guardam para doação. Ao receberem de alguém um objeto, eles não passam a ter a sua posse. O Estado se encarrega de administrá-lo e controlá-lo.

Se os perfeitos, com o consentimento do príncipe, vendem o objeto doado com a intenção de adquirir dinheiro para ser distribuído aos pobres, o seu comprador passa a ser seu proprietário, embora os vendedores não o tenham sido. Alguém pode concluir que é um absurdo acontecer que o comprador torne-se “proprietário” de algo que foi vendido pelos perfeitos, uma vez que estes indivíduos não têm a “propriedade” sobre aquele bem. O

²⁰⁵ LAGARDE, 1970, p. 244: “Les droits des ‘patrons des églises’ sont donc reconnus, sous réserve du contrôle du législateur et du prince, qui vérifiera que les biens sont utilisés pour l’entretien des ministres et la sustentation des pauvres”.

²⁰⁶ Cf. DP, II, 14/15, p. 393.

²⁰⁷ DP, II, 14/16, p. 394.

paduano não vê absurdo aí. De fato, o bem vendido não tem dono privado, já que está nas mãos de pessoas que, em função do estado de perfeição que almejam, não têm patrimônio. Ocorre que a lei se encarrega de conceder o direito de propriedade sobre essas “coisas de ninguém” aos indivíduos que possuem ou desejam ter patrimônio.

Por outro lado, se os perfeitos – em particular, os mestres da Palavra – compram coisas, podem usá-las sem precisarem se tornar seus proprietários e sem violarem a lei civil ou divina. Adquiriram legalmente o direito de utilizá-los. Contudo, não é impossível imaginar uma situação em que a lei humana permite-lhes o “direito de propriedade”. Nada impede que uma lei civil contrarie a divina. O direito civil, ao contrário do divino, não considera ilícito o sexo fora do casamento. Em todo caso, se acontecer que o perfeito tenha legalmente patrimônio, ele “(...) comete um pecado mortal, ao transgredir uma coisa proibida pela lei divina, incorrendo também na condenação eterna”²⁰⁸.

Não esqueçamos que o perfeito não é *proprietário* das coisas materiais. Alguém pode, porém, consumir um objeto sem ter sido seu *dono*? Marsílio, ao contrário de João XXII, responde essa questão afirmativamente. Não há dúvida de que o perfeito, para comer o peixe, precisa tê-lo em suas mãos. No entanto, a sua relação sobre o animal aquático, ou sobre qualquer coisa material, distingue-se dos demais cidadãos no sentido de que ele fez “(...) um voto explícito de nunca reivindicar nada perante um juiz investido com o poder coercivo”²⁰⁹. Se alguém toma o peixe de suas mãos, ele não pode reivindicá-lo perante a justiça civil. E se ele tem o peixe para comer, é porque o obteve sem coagir os fiéis.

Vamos supor a seguinte situação que mostra a relação do perfeito com a coisa material fungível. O crente benevolente deu ao sacerdote o objeto consumível sem, contudo, renunciar à propriedade. O imitador de Cristo, o seu ministro, pode usá-lo sem causar violação à lei, civil ou divina. Ocorre que, a qualquer momento, ou o proprietário pode exigir a sua devolução ou o príncipe pode licitamente se apropriar dele, contanto que o presbítero não o tenha utilizado. Em todo caso, é evidente que o objeto fungível não faz mais parte dos bens do fiel benevolente, nem do Estado, à medida que é consumido com o seu uso, pois observa Marsílio, alguém não é proprietário de um bem material que, ao ser usado por ele, “(...) deixa de existir, gradual ou progressivamente”²¹⁰.

²⁰⁸ DP, II, 14/19, p. 398.

²⁰⁹ DP, II, 14/20, p. 400.

²¹⁰ DP, II, 14/20, p. 402.

Não é verdade, portanto, que o “o uso de bens fungíveis sem propriedade é impossível”²¹¹. Marsílio não tem dúvidas de que Cristo e os Apóstolos consumiram essas espécies de objeto, já que precisaram ter o mínimo necessário para viverem e exercerem o apostolado. Porém, não tinham a propriedade sobre essas coisas. Praticaram, pois, a sublime pobreza. Igualmente, os sacerdotes, que têm o dever de serem perfeitos, fazem uso das coisas fungíveis na condição de seu Mestre. Se eles precisam comer e se vestir, que não morram de fome ou de frio! Se, na busca da perfeição, o Apóstolo recomenda-lhes o cultivo da hospitalidade²¹², que não fiquem desanimados na falta de meios adequados!

Esse último imperativo merece um esclarecimento. Alguém pode equivocadamente interpretá-lo no sentido de que o perfeito deve possuir residências para cultivar a hospitalidade. No entanto, nada consta nos textos canônicos, segundo o paduano, que Cristo tenha se cumulado de bens para manifestar o seu firme propósito de ser hospitaleiro. Quando ele afirma “Apascenta minhas ovelhas” [João 21, 17], não recomenda aos seus ministros que é necessário fazerem reservas para o futuro, com a finalidade de acolherem os fiéis²¹³. Ocorre que vários presbíteros argumentam que se eles devem ser hospitaleiros, então é justificável a “propriedade” em seu ofício.

Mas, segundo Marsílio, os sacerdotes não possuem de direito os bens materiais que dizem ter, embora devam cultivar a hospitalidade. O patrimônio que alegam possuir, na verdade, é do governante civil. Se ele gera renda, é porque foi da vontade do príncipe ou do Imperador ou de outro legislador civil, com a finalidade de custear as despesas de conservação do templo, garantir a celebração do culto divino e sustentar minimamente os ministros do Evangelho. As residências em que moram podem servir para hospedar os fiéis, especialmente os indigentes, ou para outro propósito segundo a vontade do Estado. O fato é que os membros do clero são simplesmente usuários desses bens e, porquanto não são seus proprietários, não têm poder sobre eles.

Na visão do paduano, os falsos sacerdotes e bispos corrompem e ameaçam o destino da *civitas*. Não se comportam efetivamente como mestres da Palavra; são incoerentes; não guardam de fato o voto de pobreza; competem com o príncipe no julgamento dos fiéis; são

²¹¹ “use of consumable without ownership is impossible [4]” (Papa João XXII, *Ad Conditorem*, 1998). O número entre colchetes refere-se à edição de Lyon (1671) do *Corpus iuris canonici*, da qual Kilcullen e Scott se serviram, juntamente com a edição de Friedberg (Leipzig, 1879), para a tradução da Bula *Ad Conditorem*.

²¹² Cf. DP, II, 14/21, p. 402.

²¹³ Cf. DP, II, 14/21, p. 403.

insubmissos ao governo civil; manipulam os fiéis com suas falsas doutrinas. Eles se distanciaram da Verdade e ficaram cegos. Fecharam os olhos para a Revelação e a ciência política. Veremos a seguir, segundo Marsílio, o que esta ciência nos tem a dizer acerca da natureza da *civitas*.

III. A CIVITAS DE MARSÍLIO

Depois de conhecermos a concepção de Marsílio acerca do sacerdócio cristão, vamos neste capítulo conhecer o seu pensamento a respeito da política, da comunidade perfeita, a sua invenção e seus principais grupos sociais (1); da paz política e o ordenamento dos ofícios (2); da lei na *civitas* (3); da sua parte preponderante e o melhor regime de governo (4).

1. A invenção da comunidade perfeita e suas principais partes

Um dos capítulos do DP está voltado para as origens da comunidade política²¹⁴. Antes de tratar da invenção da *civitas*, da comunidade perfeita²¹⁵, Marsílio analisa as formas de associação pré-políticas que chegaram ao conhecimento humano através de Aristóteles, “o mais ilustre dos filósofos”²¹⁶. Inicialmente, a união entre o homem e a mulher constitui a primeira associação de humanos, a partir da qual a espécie humana pôde se expandir. A sua multiplicação permitiu que houvesse a construção de diversas habitações para as famílias. O que ocasionou a formação da primeira comunidade, conhecida como aldeia ou povoado.

²¹⁴ Cf. DP, I, 3, pp. 78-81.

²¹⁵ O termo “comunidade perfeita” pode ser substituído por “civitas”. Depois que Guilherme de Moerbeke traduziu a *polis* aristotélica por *civitas*, os intelectuais medievais utilizaram-se comumente dessa tradução. Marsílio não é uma exceção ao costume de usar a versão latina para *polis*. No entanto, o paduano recorria geralmente a outras expressões com sentido idêntico, como *communitas fidelium* ou *regnum*. Nesse tipo de comunidade só há um poder, o do legislador humano. Berti concorda com Gewirth quando este “(...) osserva che Marsílio usa il termine *regnum* in senso completamente nuovo rispetto a tutti i suoi predecessori. Questi, infatti, intendono solo il regime monarchico, mentre Marsílio intende qualsiasi regime, perciò il suo *regnum*, secondo il Gewirth, deve essere tradotto col termine moderno de ‘Stato’” (BERTI, 1979, p. 170). Alguns estudiosos do paduano têm dado diversas traduções para “civitas”: “estado”, “cidade” ou “comunidade política”. Há questões envolvendo o uso desses termos no DP que não nos compete aqui discutir. A esse respeito, cf. o interessante comentário de AZNAR, 2007, pp. 90-99.

²¹⁶ DP, I, 3/3, p. 79. Cf. ARISTÓTELES. *Política* I, 2, 1252a 24 – 1253a 37; 12, 1259a 36 – 1260b 24, cuja parte trata da cidade e da família (cf. também WOLFF, 1999). Vale notar o significativo papel que Aristóteles exerce na *Dictio* I do DP. Como bem afirma C.W. Previté-Orton a esse respeito: “For Marsilius, Aristotle is almost infallible, as he was indeed to most students of the day. A quotation from Aristotle serves as the strongest of arguments; he is the supereminent of the philosophers; Marsilius never thinks of contradicting him. The *Politics* especially forms the foundation of the first book of the *Defensor Pacis*. (...) Marsilius takes Aristotle as the ‘master of those who know’, as the most perspicacious and encyclopedic of observers and the surest of reasoners, not as an utterer of revelations from behind the veil” (PREVITÉ-ORTON, 1935, p. 147).

Enquanto na casa o mais velho exercia a autoridade, na aldeia a justiça como princípio de equidade seria o regulador do coletivo.

O princípio da autoridade do mais velho não conseguiu resolver os conflitos e a violência. A adoção da regra da equidade, por outro lado, pode ser considerada como um fato decisivo para a permanência do indivíduo em sociedade e a conservação da espécie humana. De fato, na casa, o chefe da família julgava segundo a sua vontade pessoal. Na aldeia, um só indivíduo encarregava-se do julgamento de seus pares, porém o sentimento pessoal não guiava essa sua ação, pois, a justiça política, consubstanciada no princípio de equidade, fornecia-lhe a direção de seu governo.

Embora houvesse descoberto esse princípio norteador, as primeiras comunidades careciam de uma estrutura social hierarquizada e regras fundamentais para o bom desempenho da vida social. Um indivíduo exercia a função de governante e de pastor de ovelhas²¹⁷. Posteriormente, a experiência e a razão mostraram que, se alguém ocupava o cargo político, não podia exercer outra função na *civitas*. A diferenciação e hierarquização tornam-se uma característica da comunidade perfeita, do *regnum* que almeja o viver bem²¹⁸.

Na cidade, os indivíduos procuram exercer alguma atividade que lhes proporciona viver bem. Vemos aqui e acolá pessoas que se entregam a diversas ocupações em busca da felicidade, constituindo grupos sociais, conjuntos de indivíduos diferenciados por sua função e condição. Para Marsílio, é uma verdade a afirmação de que o fundamento da cidade é o viver bem. Este pode se manifestar na realidade terrena ou na esfera espiritual. Porém, por ser de discutível comprovação, a vida sobrenatural não mereceu importância para os filósofos²¹⁹. Dedicaram-se, então, a estudar o viver bem na vida terrena e descobriram a sua relação intrínseca com a comunidade perfeita.

²¹⁷ Influenciado pela cultura cristã da qual fazia parte, Marsílio menciona como exemplo Abraão. Interessante pensar que essa figura bíblica tenha representado o exercício do poder político e religioso, bem como se encontra situada na fase rudimentar da comunidade política. Ele, portanto, é considerado um modelo superado.

²¹⁸ AZNAR, 2007, p.99: “Esta idea de *civitas* rectifica el naturalismo aristotélico, pues no entiende el paso de las comunidades primitivas o pre-políticas a la *civitas* como un proceso natural, sino como un descubrimiento humano, producto de la experiencia y del ejercicio de la razón”. O naturalismo aristotélico pode ser entendido através do seguinte raciocínio: a natureza humana impulsiona os humanos para o aprimoramento de suas faculdades; o aprimoramento das faculdades humanas ocorre apenas na política; logo, a natureza humana impulsiona os humanos para a política.

²¹⁹ Essa é a opinião do próprio paduano. A esse respeito, cf. DP, I, 4/3, p. 83; DPacis, I, 4/3, p. 12.

Igualmente, o paduano está convencido de que os seres humanos só conseguem neste mundo viver de modo suficiente através da política. De fato, os seres humanos criaram a comunidade perfeita para adquirir melhor os bens indispensáveis à sua existência. No entanto, essa criação não ocorreu de forma instantânea. As suas partes foram surgindo e se aperfeiçoando na medida em que a complexidade da vida social foi se tornando maior. Elas passaram a ter funções definidas e a manter crescentemente comunicação entre si. As suas funções, portanto, não são exercidas isoladamente. Elas se integram num único corpo, o político.

As partes do corpo político adquirem a sua própria identidade a partir das funções que exercem. Destacam-se a agricultura, o artesanato, as finanças, a força militar, o sacerdócio e o *principatus*²²⁰. As três últimas constituem as partes mais nobres da cidade. O governo, com todo o seu aparato, cuida do que é útil e justo ao bem comum. Ele regula as ações humanas decorrentes das paixões egoístas. Estas, sem um poder regulador, trazem conseqüências desastrosas para a comunidade política, na seguinte cadeia de seqüências: discórdia, divisão e o desaparecimento da comunidade política. A força militar cuida do cumprimento da lei e da segurança: impede a atuação de inimigos externos ou internos que podem sujeitar os cidadãos à servidão, cuja condição opõe-se à natureza mesma da comunidade política.

Quanto ao sacerdócio, a sua importância encontra-se no fato de que a religião – em particular, a Nova Lei – cultiva o sentimento de benevolência, a esperança da vida eterna para quem praticar o bem, e o medo do castigo divino para quem agir mal. Ora, segundo Marsílio, esses aspectos são positivos, uma vez que favorecem o ordenamento da comunidade política. “Por esse motivo, afirma o paduano, muitos conflitos e violências não ocorreram nas comunidades, havendo, pois, no seu interior, a paz ou tranqüilidade, bem como a vida suficiente almejada pelos seres humanos enquanto vivem neste mundo”²²¹. Portanto, o sacerdócio é um ofício de grande utilidade que não pode desaparecer na vida dos cidadãos. Embora as religiões pré-cristãs não tivessem um conhecimento verdadeiro

²²⁰ AZNAR, 2007, p. 104: “Para referirse al gobierno Marsilio emplea indistintamente *pars principans* y *principatus* en la parte 1^a. de *El defensor de la paz*; pero la expresión *pars principans* irá cediendo el paso a *princeps*, término que designa al gobernante de modo personal y será más frecuente en *El defensor menor*, donde se aplica al Emperador”.

²²¹ DP, I, 5/10, p. 92.

sobre Deus, elas orientavam os seus sacerdotes, cidadãos de boa reputação, a buscarem a tranqüilidade²²².

2. A paz da comunidade perfeita e o ordenamento de seus ofícios

Através da paz, os cidadãos conquistam a vida feliz e a liberdade. Com as contendas, eles tendem a cair na servidão e transformam-se em humanos infelizes. Marsílio compara a dissensão a uma terrível moléstia que contamina todo o organismo da comunidade política. Na ausência de cura, a doença pode levá-lo à morte. Para combatê-la devemos conhecer as suas causas. Em Aristóteles, segundo o paduano, podemos encontrar a descrição das razões comuns da violência que ameaça a tranqüilidade social. No entanto, veremos que, para Marsílio, nenhuma delas compara-se a uma causa desconhecida pelo próprio autor da *Política*.

A respeito do significado de paz política, a partir de uma analogia com o estado de saúde do corpo humano, Marsílio afirma que ela consiste no arranjo harmonioso das partes do organismo político. Um corpo saudável possui seus órgãos em perfeito estado de conservação e funcionamento. Cada qual exerce regularmente as suas funções vitais. O contrário da felicidade social assemelha-se a um corpo doente cujo mau funcionamento de suas partes interfere na boa disposição do conjunto. Ghisalberti tem razão quando diz que, para o paduano, “a discórdia, como situação de não-paz, é assimilada à doença, como disposição viciada, desequilibrada das partes do organismo animal”²²³. Um membro, ou parte, danificado prejudica todo o corpo.

Cada grupo social exerce a sua atividade em benefício do corpo, da comunidade política e, por isso, ela está submetida às leis civis. Se os membros de um grupo atuam contrariamente às suas funções habituais e públicas, eles colocam em risco a estabilidade da *civitas*. Os seus membros devem, pois, ser bem escolhidos. No caso do sacerdócio pré-cristão, a seleção obedecia aos seguintes critérios: candidatos tinham que ter uma

²²² A respeito da opinião de Marsílio, segundo a qual as religiões pré-cristãs carenciam do conhecimento verdadeiro sobre Deus, cf. DP, I, 5/14, pp. 93-94; DPacis, I, 5/13, p.21. Para o paduano, os adeptos dessas religiões seguiram o *ingenium humanum* ou os *falsos prophetas* ou os *doctores errorum*.

²²³ “La discordia, come situazione di non-pace, è assimilata alla malattia, come disposizione viziata, squilibrata delle parti dell’organismo animale” (GHISALBERTI, 1990, p. 70).

disposição para dominar as paixões egoístas e, de preferência, fossem “(...) cidadãos zelosos e estimados por todos que haviam exercido antes os ofícios militar, judiciário ou no conselho, e tinham deixado de exercê-los por causa de sua idade provectora”²²⁴.

Mas, coloca-se a questão: esses critérios continuam válidos após o advento do cristianismo, o qual instituiu o verdadeiro sacerdócio? Marsílio responde afirmativamente, pois, na verdadeira religião, deve haver indivíduos encarregados de ensinar os preceitos da lei cristã evangélica. Ora, apenas cidadãos com autodomínio e reconhecimento da comunidade política estão em condições de instruir e educar os seus pares acerca da vida futura, revelada pelo verdadeiro Deus. São indivíduos que não se deixaram vencer por sentimentos egoístas ou que dedicaram suas vidas em alguma atividade de notável interesse público, como a segurança e as ocupações do governo civil.

Os verdadeiros sacerdotes não apenas observam exemplarmente a lei divina em vista da bem-aventurança no outro mundo. Eles são doutores da Lei Evangélica e ministros dos sacramentos cristãos. A Lei de Cristo, conhecida também como Lei da Graça, mostra aos humanos, que buscam sentido para as suas vidas, como podem obter a salvação eterna. Coube ao Filho de Deus a tarefa de instituí-la para dar-lhes a oportunidade de se libertarem do pecado original. “A Lei Evangélica, diz Marsílio, é assim denominada, porque, se a observarmos e recebermos os sacramentos que nela e por ela foram instituídos, obteremos a graça divina que nos fortalece”²²⁵. É a expressão maior e acabada da fé que se manifestou no momento oportuno, muito tempo depois da queda da humanidade. Constitui o remédio perfeito que revela o valor do perdão divino. Merecem a felicidade eterna tanto os crentes que a observam quanto aqueles que a precederam e seguiram os primeiros preceitos.

A Lei Evangélica revela a felicidade eterna, tornando-se a expressão perfeita da fé. Nem por isso deixa de ter valor para o bem viver neste mundo, na comunidade política. Sabemos que ela, na visão de Marsílio, constitui o núcleo do ofício sacerdotal de instruir e educar os fiéis (cf. II.2). O seu valor para a comunidade política reside, porém, em acolher “todas as doutrinas moderadoras dos atos humanos”²²⁶, cujo principal instrutor ou educador foi Aristóteles. Vale notar o seu duplo papel de educar o humano para a vida futura (a eternidade) e para a atual (a comunidade política).

²²⁴ DP, I, 5/13, p. 93.

²²⁵ DP, I, 6/4, p. 98.

²²⁶ DP, I, 6/9, p.99.

Por outro lado, essa dupla função não sobrepuja a do guardião da constituição das leis da comunidade política. Marsílio o denomina de governante ou conselho. Encontra-se acima dos demais ofícios e forma o governo temperado quando a sua atividade se volta para a vida suficiente, segundo a vontade dos cidadãos. Quando toma a direção contrária – o egoísmo –, ele torna-se um governo corrompido. O paduano descreve os dois gêneros e, na esteira de Aristóteles, estabelece sua classificação²²⁷. Ele mostra uma característica comum a todas as espécies de governo temperado: a vontade ou consenso dos súditos ocupam o primeiro plano nas decisões do governante. Este elemento deu origem a cada uma delas.

No caso específico da monarquia real, tenha o monarca ocupado o trono através da eleição ou não, ela se fundamenta na vontade e consenso dos súditos, e estabelece leis civis favoráveis ao bem comum dos cidadãos. Porém, entre a monarquia real eletiva ou a não-eletiva, qual é a melhor? Marsílio faz opção pela primeira. Segundo ele, na eletiva, os cidadãos têm mais consciência de seus direitos e o monarca governa com atenção maior ao bem público²²⁸. O que nos chama a atenção não é o fato de ele ter defendido a monarquia eletiva, mas por ter apresentado um aspecto na sua argumentação a favor desse regime que será retomado em suas reflexões sobre a lei na comunidade política, com o propósito de atacar a plenitude do poder papal: a valoração da vontade dos súditos. Veremos a seguir que Marsílio faz da vontade do conjunto dos cidadãos um elemento fundamental da lei²²⁹.

²²⁷ A respeito dos diferentes regimes políticos, cf. DP, I, 8, pp. 104-106; ARISTÓTELES. *Política* III e IV, 1274b 29 – 1301a 14.

²²⁸ Apesar de Marsílio se declarar abertamente a favor da monarquia real eletiva, essa sua preferência não é convincente o suficiente para descartar a possibilidade de a república ser a melhor opção, uma vez que passagens do DP podem nos levar a concluir que essa espécie de governo temperado é a melhor alternativa – como, por exemplo, aquela em que o paduano afirma que, na república, cada cidadão, a seu modo, participa do governo, diferentemente dos outros regimes temperados (cf. DP, I, 8, pp. 104-106; I, 09, pp. 111-114).

²²⁹ A esse respeito, podemos ler em DM, 1/4, p. 36: “A lei humana é um preceito estatuído pelo conjunto dos cidadãos ou por sua parte mais relevante”. Cf. também DP, III, 3, p. 700: “Com efeito, que o primeiro cidadão, ou a parte primeira do regime civil, isto é, o príncipe, pouco importa se for apenas um ou se forem muitos, compreenda (...) que somente a ele compete a autoridade para dirigir (...) a multidão dos súditos, para castigar a todos, se isto for necessário, mas em consonância com as leis estabelecidas, e que não pode fazer nada diferente do que as mesmas preceituam, especialmente em se tratando de algo importante, e sem a anuência do legislador e da multidão que lhe está subordinada, nem provocar a ambos, porque é na vontade expressa do legislador que se estribam a autoridade e a força do principado”.

3. A lei na comunidade política

Posto que a comunidade política é uma sociedade humana legalmente organizada, o estudo da lei é indispensável à sua compreensão. As leis humanas são fundamentais na estruturação da *civitas*. Elas tratam do justo ou do útil, e do injusto ou do nocivo à comunidade dos cidadãos. A partir dela, efetua-se o julgamento dos atos humanos. Se o cidadão age corretamente neste mundo, é porque ele não se opôs às leis da vida presente, da *civitas*. O bom cidadão, igualmente o governante, “(...) não pode agir arbitrariamente e à margem das leis ao julgar ou fazer outras coisas”²³⁰.

As obrigações e costumes religiosos que ele assume para conquistar a vida depois da morte não definem o que é justo para comunidade perfeita. Ele pode pensar equivocadamente que o indivíduo correto é aquele que segue os mandamentos de Deus, mas a verdade é que no interior do corpo político o justo é aquele que, distanciando-se de seus sentimentos egoístas, segue as determinações da comunidade política referente ao viver bem neste mundo. Essas determinações ordenam ou proíbem fazer certas coisas. Se alguém não as obedece é punido. Constituem um tipo de regra que “(...) deve estar isenta de qualquer motivo perverso, pois não é elaborada para favorecer a um amigo ou prejudicar a um inimigo, mas para ter uma aplicação universal, quer dizer, a todo cidadão que age bem ou mal”²³¹.

A universalidade é, pois, um caráter determinante das leis que regulam a vida da comunidade política. Se alguém se considera virtuoso por causa de sua religião e prescinde da lei civil para viver é perigoso tanto quanto outra pessoa não-virtuosa que age também por capricho próprio. Em nome da virtude moral, o indivíduo pode fazer justiça com as próprias mãos e, com isso, trazer conseqüências negativas para a *civitas*, tais como: inutilidade da lei, conflitos passionais, guerras e enfraquecimento da segurança. Ao contrário, o julgamento de acordo com a lei distancia-se das paixões humanas, do amor e do ódio. Se um juiz comete injustiça em sua atividade, a falha pode estar nele, e não na lei justa. Ele pode ter agido por amor ou ódio, ou por ignorância. Essa falta, porém,

²³⁰ DP, III, 3, p. 701.

²³¹ DP, I, 11/1, p. 120.

desaparece, “(...) se reparada pela lei, porque nela está quase perfeitamente determinado o que é justo ou injusto, útil ou pernicioso, no que se refere a todas as ações dos cidadãos”²³².

Essa determinação da lei, porém, tem a sua marca no tempo. Não se fundamenta no mundo supra-sensível. O contexto histórico dos cidadãos tem um papel decisivo na formação do corpo legislativo. Toscano tem razão quando diz que, para o paduano, “uma lei é válida apenas historicamente, devendo num certo momento ser alterada ou revogada segundo a circunstância histórica”²³³. Esse processo de modificação ou anulação da lei é gradual, constitui-se de etapas. Se o cidadão virtuoso, por exemplo, um religioso, afirmar que a lei *x* é injusta, precisamos mostrar-lhe que a injustiça, caso seja comprovada pelos fatos, é consequência da própria ação dos humanos. Deve-se, então, recorrer novamente à experiência para dar a *x* o devido aprimoramento.

Nessa etapa encontra-se refletido todo aprendizado anteriormente adquirido a respeito da justiça civil. Segundo o paduano, salienta Toscano, “(...) não é possível definir uma lei de uma vez por todas. São necessárias várias gerações de homens para que o conteúdo da lei se aperfeiçoe”²³⁴. O aperfeiçoamento do corpo jurídico, em que o divino e as paixões dão lugar à observação e contribuição dos cidadãos, proporciona à comunidade política ter uma vida digna e segura. Quanto maior é a observação e a contribuição dos indivíduos interessados, o saber aproxima-se cada vez mais da verdade. Esse é um fato que leva qualquer crente esclarecido a concluir que “(...) se quisermos que as sociedades civis estejam bem organizadas quanto ao que é justo e útil à cidade, é necessário legislar. Por intermédio da lei, os julgamentos civis estão isentos da ignorância e da intenção escusa daqueles que julgam”²³⁵.

Tomemos um caso comum na comunidade dos fiéis (cristãos). Sabemos que o infrator da lei civil, o que cometeu alguma injustiça ou desordem, está sob uma única jurisdição legítima para a qual se deve dirigir para ser julgado, com a finalidade de se fazer justiça e restabelecer a ordem. Para Marsílio, o mestre da Palavra de Deus, o sacerdote, não é melhor que o arquiteto ou músico quando comete algum crime. Ele é pior. Um presbítero

²³² DP, I, 11/1, p. 121.

²³³ “Una legge è valida solo storicamente, dovendo presto o tardi essere alterata o abolita secondo le circostanze storiche” (TOSCANO, 1981, p. 93).

²³⁴ “(...) non è possibile definire una legge una volta per tutte. Sono necessarie più generazioni di uomini perché il contenuto della legge si perfezioni” (TOSCANO, 1981, p. 92).

²³⁵ DP, I, 11/3, p. 124.

infrator erra mais que qualquer leigo que viola a lei humana, pois o primeiro conhece melhor o caminho do bem e, por isso, encontra-se em condição privilegiada para fazer boas escolhas. A infração de um e de outro podem ser a mesma, mas o último recebe um castigo menor em relação ao primeiro.

O paduano nos dá alguns casos de violação da lei humana, que podem envolver, não só o leigo, mas também qualquer membro do clero: o adultério, a fraude, a heresia, o insulto, a calúnia, a traição e o homicídio²³⁶. Todos eles são carnisais e temporais, como afirma o Apóstolo na 1^a. Carta aos Coríntios [3 e 9] e na Carta aos Romanos [15]. Mas são muito mais, diz Marsílio, quando são cometidos pelos sucessores de Cristo, uma vez que o sacerdote, através do “(...) seu mau exemplo, oferece [aos leigos] uma ocasião e uma boa justificativa para agir mal”²³⁷. Essa influência negativa ocorre em todos os fiéis? Certamente, não. Há fiéis inteligentes e maduros que não se iludem com o mau exemplo do padre. Existem, porém, situações contrárias, em que as pessoas agem incorretamente, porque são atraídas por paixões ou sentimentos enganadores. Nada impede, portanto, que um fiel tome decisões irracionais e siga a atitude reprovável do sacerdote.

O cuidado com os atos que a pessoa realiza na assembléia de indivíduos legalmente organizada é uma orientação importante para evitar a condenação futura, se eles violam a Lei Evangélica; ou para impedir a pena presente, se transgridem alguma lei ou costume da comunidade política. Mas qual é, de fato, a natureza desses atos? Marsílio estabelece algumas classificações dos atos humanos. Inicialmente, divide-os em duas classes: a primeira corresponde às ações controladas pela mente humana; e a segunda, às ações que escapam desse controle. Nem todas as situações da vida humana demonstram que os seres humanos têm controle sobre os seus atos, desejos ou sentimentos. Os lapsos que as pessoas cometem são um exemplo (ao invés de alguém falar “Oi”, diz “Tchau”, etc). Não há como impedi-los. Ao contrário, no primeiro agrupamento das ações humanas o indivíduo pode impedir que determinados desejos ou sentimentos sejam atendidos. Ou seja, em relação aos atos controlados, ele pode “(..) dispor a alma de tal modo que ela facilmente não execute ou não receba ações (...)”²³⁸.

²³⁶ Cf. DP, II, 8/8, p. 300.

²³⁷ DP, II, 8/8, p. 301.

²³⁸ DP, II, 7/3, p. 296.

Os atos controlados são de dois tipos: ou podem ser executados no próprio agente ou têm seu efeito produzido fora dele. O primeiro é conhecido por atos imanentes, como é o caso dos sentimentos e pensamentos pessoais; o segundo, por transitivos, dos quais há aqueles, de um lado, que prejudicam um ou mais indivíduos e, de outro, os que não causam dano. Ao contrário da perseguição e do furto, as doações e as peregrinações são exemplos de ações transitivas inofensivas²³⁹. Marsílio observa, porém, que esses atos controlados submetem-se a um conjunto de hábitos e regras, “(...) segundo os quais eles são realizados de maneira conveniente e apropriada, de modo que por seu intermédio são proveitosos tanto para a obtenção da vida suficiente neste mundo, como para a consecução da outra, na futura”²⁴⁰.

Ora, das regras que regulam os atos humanos, merecem atenção as que estabelecem punição aos agentes que as transgridem. Esses fiéis são punidos ou no presente ou no futuro. É o caso das leis civis que castigam os que praticaram atos transitivos danosos ao viver bem; e da lei divina, dada por Cristo, que penaliza no outro mundo os atos controlados dos fiéis praticados indevidamente na vida presente. Observa Nederman que, para Marsílio, os atos transitivos são “o próprio objeto de regulamentação por parte das leis e dos governantes da comunidade política”²⁴¹; enquanto os atos imanentes, por serem essencialmente internos, (...) não são suscetíveis de inspeção pública e controle; eles são espirituais, no sentido de que não ultrapassam os limites da alma, por esse motivo são invisíveis à observação humana e são conhecidos apenas por Deus²⁴².

Embora a lei divina trate de certos atos transitivos, como aqueles que envolvem o pecado da luxúria, cabe à lei civil cuidar da sua regulamentação. Ambas as leis possuem um princípio ativo que as anima, um sujeito que ativa o seu funcionamento. No que diz respeito à lei divina, esse princípio ou sujeito é o juiz divino; e em relação à lei civil, é o juiz humano. O primeiro julga os atos praticados contra o bem futuro, na vida eterna; enquanto o segundo julga os atos humanos praticados contra a utilidade comum das criaturas humanas nesta vida. Se, por exemplo, o sacerdote pratica um ato transitivo que

²³⁹ Cf. DP, II, 8/4, p.297.

²⁴⁰ DP, II, 8/4, p. 297.

²⁴¹ “(...) the proper object of regulation by the laws and rulers of the political community” (NEDERMAN, 1994, p. 907).

²⁴² “(...) are not susceptible to public inspection and control; they are spiritual in the sense that they do not transgress the boundaries of the soul, hence are invisible to human observation and are known only to God” (NEDERMAN, 1994, p. 907).

causa a intranquilidade social e cria obstáculos para o desenvolvimento da vida suficiente, ele torna-se um transgressor da lei humana.

Sabemos que, para Marsílio, o fato de o padre ser um ministro de Deus não lhe dá imunidade para violar as regras coercivas da comunidade política. Para o paduano, se tomamos como referência a Teologia, os textos da fé [cristã], o presbítero é uma criatura de Deus que, como os demais seres humanos na *civitas*, submete-se ao governo civil. Se nos baseamos na Filosofia – ou seja, em Aristóteles – é entendido como a matéria ou o sujeito, o “paciente”, sobre o qual atua o seu agente apropriado, o príncipe, que foi instituído “(...) para fazer justiça, com vista a restaurar a igualdade ou proporção necessária para manter a paz ou tranquilidade e a convivência ou associação comum dos homens, e finalmente para alcançar a suficiência para a vida humana”²⁴³.

Não há, portanto, prerrogativa que livra os sacerdotes infratores do julgamento civil, apesar de alguns se tornarem juiz sem o consentimento do legislador humano. Esses casos de exceção, porém, ao invés de implicarem numa possível isenção jurídica, trazem conseqüências desastrosas para o governo civil. A respeito de seus efeitos negativos, vejamos a seguir um exemplo concreto que o paduano nos dá. O Papa Bonifácio VII toma algumas medidas para governar a *civitas*, privando o príncipe, ao contrário do que a Lei Evangélica ensina, de exercer o seu ofício. Duas dessas medidas consistem em desobrigar dos deveres civis, como o pagamento de impostos, determinados grupos religiosos, e incentivar muitos fiéis a receberem a tonsura²⁴⁴.

Ora, o aumento excessivo de clérigos e de privilégios a grupos religiosos pode motivar o ingresso de muitos membros da comunidade política nas Ordens religiosas, com a intenção de se verem livres, por exemplo, dos tributos. Se isso vir a ocorrer, poucos pagariam os impostos necessários para garantir “(...) os benefícios e vantagens da vida civil, como a paz e a proteção do legislador humano (...)”²⁴⁵. Mas, o que fazer para evitar esse possível desastre do governo civil? O legislador, inicialmente, deve ser o superior de todos os membros do clero; em seguida, deve controlar o número de ordenações sacerdotais e de postulantes das Ordens religiosas, bem como as atividades concernentes ao seu ofício. Medidas como essas impedem a realização de certos atos transitivos prejudiciais à

²⁴³ DP, II, 8/7, p. 299.

²⁴⁴ Cf. DP, II, 8/9, pp. 301-304.

²⁴⁵ DP, II, 8/9, p. 303.

comunidade política; ou seja, conseguem evitar que grupos religiosos sejam capazes de “(...) vir a se rebelar contra o seu poder coercivo, ou introduzir na vida pública de outra maneira elementos perturbadores, ou ainda, por sua preguiça ou insolência, privar a cidade ou o reino dos benefícios daquelas obras que se fizerem necessárias (...)”²⁴⁶.

Os tributos são necessários para garantir muitos benefícios à comunidade. Cristo não pregou a sonegação. Exigiu, pois, de seus ministros que pagassem ao governo civil a tributação devida. Essa exigência deve ser assumida, porém, não como algo feito sob coação, mas como algo para o qual se mostra a “reverência devida”. Este termo Marsílio tomou emprestado de São Bernardo para revelar a dignidade com que a tributação deve ser aceita pelos membros da comunidade política. Cristo, afirma o paduano, “(...) quis pagar o tributo, associando-se a Pedro dum modo especial, dentre os demais Apóstolos, ele que (...) ia ser o principal mestre e pastor da Igreja, a fim de que, apoiando-se nesse exemplo, nenhum dos outros pastores, mais tarde, se recusasse a pagar o tributo”²⁴⁷.

Em todo caso, independentemente do testemunho do Verbo encarnado, o fato é que ser sacerdote, ou bispo, não desobriga o cidadão de pagar os seus empréstimos ou impostos ou de ficar à margem da lei civil. O príncipe deve punir, por exemplo, a autoridade religiosa que não devolve o que pediu emprestado, embora, para Marsílio, nada conste na lei divina que Deus irá puni-la na outra vida porque ela deixou de honrar as suas dívidas²⁴⁸. Não importa o motivo do calote: esquecimento, doença, ou outro obstáculo, não eliminam o débito para com a justiça civil.

“Governar segundo a lei” equivale a “governar segundo a razão”. Essa equivalência é de vital importância na constituição perfeita da comunidade política. A lei, afirma Marsílio na esteira de Aristóteles, “(...) é a razão ou conhecimento sem a influência do apetite, isto é, desprovida de qualquer sentimento”²⁴⁹. O governante justo baseia as suas ações na lei e, ao fazer isso, age racionalmente. Ele não se apóia na fé, em sentimentos religiosos, nem em interesses pessoais. A ordem jurídica, da qual toma como referência para as suas decisões e ações racionais, está desvencilhada da ética subjetiva. Nem se fundamenta no modelo idealizado de homem que nunca se abateu ante suas paixões.

²⁴⁶ DP, II, 8/9, p. 303.

²⁴⁷ DP, II, 4/10, p. 242.

²⁴⁸ Cf. DP, II, 10/7, p. 324.

²⁴⁹ DP, I, 11/4, p. 125. Nesse parágrafo 4, Marsílio menciona explicita e abundantemente Aristóteles. Por exemplo, a seguinte passagem da *Política* III, 16, 1287a 32: “A lei é, pois, a razão liberta de desejo” [p. 259 da ed. portuguesa].

Para Marsílio, é falsa a idéia do governante que sempre resiste aos maus sentimentos. Os seres humanos cometem atos transitivos incorretos, como é o caso daqueles motivados pelo ódio e a avareza. O que não ocorre com a lei. Esta, como afirmou Damiata em seu estudo sobre Marsílio, “não conhece paixões nem interesses, exceto os do bem comum. Ignora simpatia e antipatia; inspira-se num critério geral que transcende o facciosismo das discussões e a cegueira que encobre um juiz desprovido de controle”²⁵⁰. Não faz sentido, portanto, para a razão, o ideal do homem virtuoso, irreduzível às investidas da paixão. Se o sacerdote é visto como a encarnação desse ideal, a comunidade política – especialmente a que acolheu a Verdade – deve ter guardados em sua memória exemplos de personagens bíblicos que eram considerados virtuosos, como os sacerdotes anciões em Daniel 13, 28, mas que se renderam à paixão. A esse respeito questiona o paduano: “Por isso, se os anciões e sacerdotes, de quem jamais se esperaria tal comportamento, sucumbiram aos desejos da concupiscência, o que então pode acontecer com as outras pessoas em geral, considerando-se, por exemplo, a cobiça e outras más inclinações a que se está sujeito?”²⁵¹.

De fato, Marsílio está convencido do destino trágico da comunidade política que possui em seu governo um príncipe considerado bom, o qual se põe no lugar da lei²⁵². Nessa situação, não há como possa se realizar satisfatoriamente um bom governo. A comunidade política que prescinde da lei (civil), não deposita confiança nela, torna-se insegura. A experiência nos mostra, segundo o paduano, que o governante que exerce o seu poder à revelia das leis constitutivas da comunidade política, tem pouca duração. Ao invés de ser um defensor da paz, torna-se causador de discórdias e guerras²⁵³.

Exemplo de defensor da paz, longe de serem os personagens virtuosos das Sagradas Escrituras, é Teopompo, que soube usar a prudência em consonância com a lei e, em

²⁵⁰ “(...) non conosce passioni né interessi, se non quello del bene comune. Ignora simpatie e antipatie; si ispira ad un criterio generale che transcende la faziosità dei contendenti e la cecità interessata di un giudice privo di controlli” (DAMIATA, 1983, p. 92).

²⁵¹ DP, I, 11/6, p.126.

²⁵² Marsílio rejeita a máxima, defendida por muitos juristas, “Melius est bonus rex quam bona lex” (*Apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 95). Como salientou Kantorowicz, ela “(...) é uma inversão total do que Aristóteles havia dito e pretendido dizer” (KANTOROWICZ, 1998, p. 95).

²⁵³ Vale notar a designação que Egídio Romano atribui ao príncipe: “Guardião da Justiça”. Esta expressão se encontra em sua importante obra *De regimine principum*, “espelho dos príncipes” de grande circulação à época (cf. KANTOROWICZ, 1998, p. 94). Ela acentua o aspecto material da lei, enquanto o DP dá ênfase ao seu aspecto formal.

consequência, aumentou o tempo de seu governo²⁵⁴. A criação do corpo legislativo, portanto, é inevitável, se a comunidade política pretende alcançar a tranqüilidade. Mas o que gera esse corpo? Se este estabelece a medida reguladora das ações civis, dos atos transitivos na *civitas*, os sacerdotes não são obviamente os responsáveis pela sua criação, ou seja, eles não são os legisladores. Qual é a sua causa, ou quem é o legislador, então? Marsílio, seguindo o Estagirita, responde:

“(…) é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembléia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporária”²⁵⁵.

Passagem significativa que merece nossa atenção. Nela, encontramos formulado o princípio da soberania popular: o povo é o alicerce do poder legislativo, ou seja, nas palavras de García Cue, “o povo em seu conjunto é o *legislator humanus*, o qual não representa uma parte da *civitas*, mas se identifica com ela mesma”²⁵⁶. Pilant afirma que “a doutrina de Marsílio acerca do legislador humano é uma das mais centrais, se não a central do ensinamento do *Defensor Pacis*”²⁵⁷. O povo ou o conjunto dos cidadãos é o legislador²⁵⁸.

²⁵⁴ Cf. DP, I, 11/8, p. 128. Essa menção de Teopompo por Marsílio é extraída de ARISTÓTELES. *Politica* V, 11, 1313a 20-30: “Por conseguinte, quanto mais restrita é a autoridade do rei, tanto mais tempo deve permanecer forçosamente intacto tal cargo. De facto, em tal caso, os reis tornam-se menos despóticos, com hábitos mais idênticos aos restantes cidadãos e menos causadores de inveja aos súbditos. Por esse motivo vigorou a realeza durante muito tempo entre os Molossos, e de igual forma entre os Espartanos onde o poder régio foi inicialmente partilhado por dois cidadãos. Mais tarde Teopompo tomou medidas para atribuir essa autoridade a um grupo de éforos. Apesar de privar a realeza do seu poder, aumentou-lhe a duração de modo que, em vez de lhe diminuir a importância, contribuiu para aumentá-la”.

²⁵⁵ DP, I, 12/3, p. 130. DPacis, I, 12/3, p. 130: “(...) esse populum seu civium universitatem, aut eius valentiorum partem per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregatione per sermonem expressam, praecipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub poena vel supplicio temporali”. Cf. ARISTÓTELES. *Politica* III, 1, 1274B 38: “(...) uma cidade é, por assim dizer, um composto de cidadãos” [p. 185 da ed. portuguesa]. ARISTÓTELES. *Politica* III, 2, 1276a 4-5: “dissemos que cidadão era todo o que participa numa magistratura indefinida [p. 191 da ed. portuguesa]”.

²⁵⁶ “El pueblo en su conjunto es el *legislator humanus*, que no representa a una parte de la *civitas*, sino que se identifica con ella misma” (GARCÍA CUE, 1985, p. 130). Na mesma passagem do DP, encontramos a limitação do mencionado princípio: o poder se apóia no povo, mas ele é exercido pela *valentior pars*. Esta expressão suscita questões interessantes como, por exemplo, saber se ela se refere à maioria quantitativa ou qualitativa. A esse respeito, cf. QUILLET, 1970, pp. 83-91; GARCÍA CUE, 1985, pp. 130-131; AZNAR, 2007, 177-183.

²⁵⁷ “Marsilius’ doctrine of the human legislator is one of the central, if not the central teaching of *Defensor Pacis*” (PILANT, 1990, p. 4481).

²⁵⁸ Para Marsílio, o povo, *populus*, compreende pobres e ricos, médicos, artesãos e sacerdotes, entre outros ofícios. Ao incluir o clero na definição de povo, observa Pilant, “(...) Marsilius destroys the argument that clergy are entitled to a separate and privileged treatment” (PILANT, 1990, p. 4490).

Contudo, o poder legislativo é exercido pela *parte ativa* da comunidade perfeita, da qual são escolhidas as pessoas mais prudentes e inteligentes para tratar das questões complexas da legislação civil²⁵⁹. O fato de o povo ser menos preparado não implica que esteja excluído do processo de elaboração do corpo de leis que são úteis à comunidade política. Ao contrário, diz o paduano, as regras formuladas pelo grupo de cidadãos designados transformam-se em lei civil depois de serem “(...) apresentadas à totalidade dos cidadãos reunidos, os quais terão a incumbência de aprová-las ou recusá-las, e se lhes parecer que algo deva ser acrescentado ou suprimido ou modificado ou ainda rejeitado totalmente, poderão externar isso claramente (...)”²⁶⁰.

Tanto a assembléia geral quanto o grupo de cidadãos encarregados de formular a lei procuram responder à seguinte pergunta: qual é a melhor constituição ou governo?²⁶¹ Por outro lado, na monarquia eletiva, a totalidade dos cidadãos transmite ao príncipe em forma de “*concessio* limitada e revogável” o poder²⁶². O príncipe deve ser eleito, mas a sua eleição é realizada pela “parte ativa” da sociedade, a mesma que exerce a função legislativa²⁶³. Não é verdade, portanto, que o Bispo de Roma, por mais que aparente a bondade e o cuidado habituais em relação ao povo, tem autoridade para confirmar ou aprovar a eleição do príncipe de Roma²⁶⁴. “Sobre a eleição, observa García Cue, Marsílio não encontra obstáculo em apresentar como equivalentes os termos ‘legislador’ e ‘príncipe’, já que este recebe seu título da vontade do povo”²⁶⁵.

Não há, portanto, equivalência entre legislador humano e sacerdócio. O clero, e em particular, o Papa, quando assume o papel da *parte ativa* ou do legislador, desestabiliza a

²⁵⁹ Essa “parte ativa” não é uma parte a mais, superior, da sociedade, mas se caracteriza por ser um conjunto de cidadãos de partes diferentes que vale tanto quanto a *civitas*. Marsílio, porém, não nos mostra claramente qual é a relação de proporção entre a quantidade e a qualidade dos elementos desse conjunto (cf. AZNAR, 2007, pp. 178-179).

²⁶⁰ DP, I, 13/8, pp. 143-144. Na verdade, por mais que sejam inteligentes e prudentes, as pessoas escolhidas não estão separadas do poder econômico e social. Vale observar também que a função de representante consiste basicamente em ser a revelação do representado ou a realização do que está colocado virtualmente pela política, mas não consta de trabalhar em favor do representado (cf. AZNAR, 2007, pp. 176-177).

²⁶¹ Cf. PILANT (1990), p. 4487.

²⁶² Cf. GARCÍA CUE, 1985, p. 133; KANTOROWICZ, 1998, pp. 77-99.

²⁶³ Sobre a eleição do monarca e, em particular, do príncipe de Roma ou Imperador, cf. AZNAR, 2007, pp. 193-199.

²⁶⁴ Cf. DP, II, 26/9, p. 581.

²⁶⁵ “Tras la elección, observa García Cue, Marsilio no encuentra impedimento en presentar como equivalentes los términos de legislador y príncipe, ya que éste recibe su título de la voluntad del pueblo” (GARCÍA CUE, 1985, p. 134). Outros termos equivalentes a “legislador humano” com os quais nos deparamos no DP: *universitas civium, legislator humanus fidelis supremus e Imperator* (cf. QUILLET, 1970, p. 85).

comunidade política. Nessa inversão de papéis, quando os presbíteros discutem, formulam e promulgam indevidamente as leis, pensam nos benefícios de sua corporação. O que não ocorre quando a lei civil é promulgada apenas pelo legislador civil. Este, ao impô-la para si mesmo, não se dirige a uma pessoa em particular ou a uma parte específica da sociedade, mas satisfaz a totalidade dos cidadãos. Se os mestres da Palavra tornam-se a parte preponderante e impõem ao conjunto dos cidadãos crentes o que deve ser considerado justo nesta vida, a maior parte aceitaria de má vontade ou rejeitaria de algum modo. Se eles criam leis, a sua formulação é distorcida.

A lei bem-formulada está vinculada ao sentimento comum dos indivíduos em pensar os benefícios sociais que ela pode trazer ao corpo político como um todo. Quando esse vínculo ocorre, dizemos que a totalidade dos cidadãos legisla para si mesma²⁶⁶. Neste caso, o todo é maior que a parte. Não é uma simples parte da comunidade política, como a do clero, mas “aquilo a que o conjunto global dos cidadãos aspira por meio da inteligência e do sentimento pode seguramente mostrar sua veracidade e salientar sua utilidade de modo mais preciso”²⁶⁷.

Se há alguma parte que procura ser maior que o todo, ela se distancia da verdadeira finalidade da comunidade política. Esta, como já sabemos, é o único modo pelo qual os humanos podem alcançar a vida suficiente e se afastar do seu oposto. Há indivíduos que não desejam a comunidade política, e isso põe em risco o destino da espécie humana se as pessoas desfavoráveis se tornam dominantes. No entanto, a maioria é favorável e sobrepõe-se à minoria não-propensa. Isso é possível graças ao fato de que a natureza comumente se encarrega de gerar um maior número de indivíduos em favor de sua associação. Portanto, afirma Marsílio, “se a multidão preponderante dos seres humanos (...) quer a permanência da sociedade política, então deseja igualmente tudo aquilo de que ela necessita para se manter, isto é, precisamente a regra sobre o que é justo e útil, estabelecida mediante um preceito denominado lei (...)”²⁶⁸.

²⁶⁶ Nem todos pertencem ao conjunto dos cidadãos. Estão excluídos os escravos, as mulheres e, obviamente, as crianças. A respeito do fato de Marsílio excluir as mulheres, Pilant aponta a seguinte razão: “Probably it is simply a sign of the times in which he wrote, as well as an emulation of Aristotle who regarded women as in some sense biologically deficient” (PILANT, 1990, p. 4489). No que diz respeito aos escravos, estes são os indivíduos que recusam a existência da comunidade política (cf. DP, I, 13/2, p. 137) ou os que possuem uma “(...) índole bárbara e servil, assim agindo por força do hábito” (DP, I, 9/3, p.109).

²⁶⁷ DP, I, 12/5, p. 132.

²⁶⁸ DP, I, 13/2, p. 138.

A mesma “multidão preponderante” que deseja a formação de uma sociedade legalmente organizada nesta vida tem capacidade de compreender as leis estabelecidas ou propostas, sugerir alterações ou a sua possível eliminação. Para exercer essa sua atividade, não precisa dominar o conhecimento jurídico. Igualmente, ela consegue compreender a construção de um imóvel ou de um navio sem possuir, no entanto, o conhecimento especializado da engenharia. A esse respeito, o paduano afirma que Aristóteles menciona “(...) inúmeras obras artísticas, dando a entender que tais exemplos se aplicam aos demais casos”²⁶⁹.

O fato de ela dar importância às leis e aos demais assuntos de interesse da *civitas* não impede de ser enganada ou manipulada. Marsílio vê no clero e, em especial, na Cúria romana, uma força perigosa de manipulação à medida que se afasta de seus verdadeiros propósitos e de sua origem. Esse afastamento comumente ocorre quando os seus membros se interessam em obter poder público. Motivados pela vontade de poder, eles podem afirmar que a multidão preponderante não tem papel significativo na política e o poder público fica nas mãos de poucas pessoas – portanto, a parte é maior que o todo –, utilizando como argumento a seguinte passagem do capítulo 1 de Eclesiastes: “O número de insensatos é infinito”²⁷⁰.

Neste caso, segundo Marsílio, o esclarecimento do termo “insensato” faz-se necessário: ou pode significar a pessoa que não dispõe de tempo para se dedicar à formação intelectual, mas é capaz de compreender os problemas ético-políticos da sociedade humana; ou pode se referir ao pagão que, apesar de ser considerado sábio, não abraçou a fé cristã, como mostra a seguinte declaração do Apóstolo em 1Cor [13, 19]: “A sabedoria deste mundo é loucura perante Deus”. Em nenhum desses significados torna justificável a ideia de a parte é maior que o todo, isto é, a de que há um seleto grupo que dispensa os demais na condução dos negócios públicos.

²⁶⁹ DP, I, 13/3, p.139.

²⁷⁰ Cf. DP, I, 13/4, p. 141.

“Portanto, aquelas pessoas que julgam que a multidão menos esclarecida prejudica a escolha e a aprovação do bem comum verdadeiro não dizem a verdade, porque, ao contrário, ela contribui para isto, se estiver unida aos doutos e aos mais experientes. (...) Uma pessoa não só compreende determinadas coisas, após ouvir a explicação de um semelhante, mas também pode completá-la em muitos pontos, o que por si mesmo jamais teria descoberto ou percebido”²⁷¹.

A união entre a multidão dos cidadãos e os sábios competentes na legislação civil é coerente com o princípio de que o todo é maior que a parte²⁷², ao contrário do fato de o clero assumir o papel daqueles sábios e pretender ser maior que a totalidade dos cidadãos. A corporação dos presbíteros, encabeçada pelo Bispo de Roma, dispensa os fiéis e elabora para si as regras que regulam as relações de posse, com o propósito de terem *direito* sobre os bens materiais. Os sábios e a multidão dos cidadãos não foram consultados. Os sacerdotes, portanto, agem contra a vontade do legislador civil e as suas regras não têm valor coercivo.

A propósito dos termos “direito” e “regra”, o paduano faz as seguintes observações. O primeiro equivale à “lei”, no sentido de ser uma regra necessária ou obrigatória²⁷³. Nesse caso, Marsílio reconhece que há o direito humano e o divino. Um ponto de semelhança entre os dois é a coercividade da regra. Uma diferença significativa é o seu âmbito de atuação: as penalidades da lei humana ocorrem nesta vida, enquanto as da lei divina são impostas no outro mundo. Isso significa, nas palavras de Strefling, que “a lei divina não pode ser considerada propriamente lei, uma vez que não está acompanhada de sanção terrena”²⁷⁴. As regras que os presbíteros criaram, portanto, não se enquadram em nenhum desses dois tipos de direitos. O termo “regra” pode ser sinônimo de “preceito”. Esta expressão, por sua vez, possui dois significados distintos: “preceito” pode significar ora como a vontade de seu instituidor, ora como a realização daquela sua vontade.

²⁷¹ DP, I, 13/7, p. 142. DPacis, I, 13/7, p. 59: “Unde non verum enunciant, dicentes minus doctam multitudinem impedire veri aut communis boni electionem et approbationem; quinimo adiuvat in hoc iuncta doctioribus et magis expertis. (...) Multa namque comprehendit homo post alterius dictionem et ad multorum complementum agere potest, ad quorum initia seu inventionem per seipsum pervenire nequisset”.

²⁷² AZNAR, 2007, p. 115: “De este principio se deduce que la totalidad ciudadana es activa, actúa conjuntamente y sabe discernir qué hay que hacer mejor que un grupo particular de ciudadanos”. Lewis assinala que “the relations between various kinds of wholes and their parts were also a frequent theme of mediaeval philosophical discussion” (LEWIS, 1963, p. 567, n.101).

²⁷³ Cf. DP, II, 12/3, p.340. DM,1/4, p. 35: “o direito é, porém, a mesma coisa que a lei”.

²⁷⁴ STREFLING, 2004, p. 625.

Em relação à “pessoa” que estabelece a regra (o legislador), preceito é a ação de ordenar, a ação do governo civil. Em relação à pessoa que deve segui-la, ele é a ação do súdito em atender à vontade do legislador²⁷⁵. Quanto ao primeiro sentido, a regra é a ordem civil para fazer algo, acompanhada de uma punição para quem a desobedece.²⁷⁶ Não há preceito, mas, sim, uma proibição, quando o legislador ordena não fazer algo, acompanhada também de um castigo para quem não a obedece²⁷⁷. De acordo com Marsílio, os teólogos têm o costume de usar o termo “proibição” para significar também os mandamentos, ou seja, a lei divina, ao afirmarem que os mandamentos “(...) devem ser cumpridos à risca para se alcançar a salvação”²⁷⁸.

O fato é que, na *civitas*, tanto os imperativos do “preceito” como os da “proibição” vêm acompanhados com alguma espécie de punição. Contudo, é fato também que o castigo não consta em todas as sentenças imperativas: “(...) por exemplo, fazer ou não um ato de liberalidade, e semelhantemente outros inúmeros casos”²⁷⁹. Os agentes humanos cumprem determinados imperativos sem se sentirem pressionados por algum tipo de punição. Marsílio classifica esses atos, que eles realizam, em dois grupos: de um lado, são meritórios na perspectiva da lei divina, compreendidos como conselhos, ao invés de imposição; de outro, são permitidos na perspectiva do legislador humano, compreendidos como permissões que foram dadas através de uma ordem do legislador. Para Marsílio, observa Tierney, “(...) a lei permissiva não obriga ou proíbe qualquer ação humana; melhor dito, ela é definida como uma área de livre escolha onde o indivíduo pode licitamente seguir a sua própria vontade”²⁸⁰.

Em resumo, o termo “direito”, “lícito”²⁸¹, pode ser substituído por: “preceito”, quando o legislador ordena fazer algo e pune quem não obedecer; por “proibição”, quando o legislador ordena não fazer algo e pune também quem desobedecer; por “permissão”, quando o legislador ordena fazer algo, ou não, sem coagir. “Lícito” pode também ser

²⁷⁵ Cf. DP, II, 12/3, p. 341.

²⁷⁶ Temos aí, para Marsílio, um preceito que pode ser entendido também como “decreto positivo”. Cf. DP, II, 12/3, p. 341.

²⁷⁷ O mesmo que “decreto negativo”, segundo Marsílio. Cf. DP, II, 12/3, p. 341.

²⁷⁸ DP, II, 12/3, p. 342.

²⁷⁹ DP, II, 12/4, p. 342.

²⁸⁰ “(...) permissive law did not compel or prohibit any human action; rather it defined an area of free choice where the individual could licitly follow his own will” (TIERNEY, 1991, p. 9).

²⁸¹ DP, II, 12/5, p. 343.

substituído por “legítimo”²⁸². Este termo, porém, carrega um outro sentido importante, qual seja: algo proibido que o legislador, em certas circunstâncias, torna permitido. A lei, por exemplo, proíbe que alguém utilize o bem de outra pessoa; acontece, porém, ser permitido, legítimo, que alguém use o bem que não é seu, desde que “(...) o proprietário consinta nisso, embora não o tenha expressamente autorizado”²⁸³.

Sabemos que o direito se divide em divino e humano. Em relação a este último, o paduano se detém na sua classificação em natural e civil. Analisa dois significados de direito natural. O primeiro foi definido por Aristóteles, em sua *Ética*²⁸⁴. Designa o “decreto do legislador” sobre aquilo que os homens, em sua quase totalidade, consideram bom e deve ser praticado, o qual se encontra nas diferentes comunidades humanas. Marsílio enumera alguns exemplos que os defensores dessa definição usam para se referir ao direito natural: cultuar a Deus, honrar os pais, educar os filhos até certa idade, fazer o bem e reparar corretamente as injustiças²⁸⁵.

Outra definição de direito natural é o “decreto da reta razão em acordo com a lei divina” sobre o agir humano. Nesse sentido, a lei natural é uma mediação entre a divina e a humana. A lei civil segue uma ordem natural que, por sua vez, decorre de Deus. Ora, segundo Marsílio, nem todo ditame da *reta razão* é reconhecido nas diversas comunidades humanas. E nem todo ato humano considerado correto pela lei divina possui o mesmo valor para a lei humana, e vice-versa. Marsílio não nos dá exemplos desses dois casos, pois os considera como questões bastante conhecidas²⁸⁶. Entretanto, ele os conduz à seguinte conclusão: para os crentes que endossam a lei natural, quando alguém analisa os atos a partir do direito divino e humano, principalmente quando eles colocam em divergência essas duas leis, “(...) sempre se deve considerar antes (...)”²⁸⁷ o direito divino.

²⁸² DP, II, 12/6, p. 343

²⁸³ DP, II, 12/6, p. 343.

²⁸⁴ Cf. DP, II, 12/7, p. 344.

²⁸⁵ Cf. DP, II, 12/7, p. 344. AZNAR, 2007, pp. 158-159: “(...) derecho es lo que el legislador prescribe y establece en forma de ley para la comunidad. El llamado *ius naturale* sería sólo el derecho universal en cuanto contenido aceptado y practicado por todos los hombres y naciones; es decir, las reglas de conducta en que han coincidido los diferentes pueblos y naciones a largo de la historia y que no son naturales en el sentido que lo son las leyes físicas que rigen la naturaleza, sino que constituyen un cuerpo de normas públicas y analizables jurídicamente, cosa imposible de hacer con la genérica ley natural”.

²⁸⁶ Cf. DP, II, 12/8, p. 344.

²⁸⁷ DP, II, 12/9, p.345.

Vamos supor que um ato x coloca em divergência as duas legislações, porque x não está de acordo com a lei natural. Esta é definida, segundo Marsílio, como os “ditames da reta razão que se inscrevem no âmbito da lei natural”²⁸⁸. Há sacerdotes que assumiram por si mesmos a posição de intérpretes autorizados do que eles denominam de “lei natural”, porquanto eles não vêem alguma diferença essencial entre lei divina e natural. Então, estabeleceram preceitos e proibições que impedem a realização de x por parte dos fiéis. Se a lei natural está acima da humana, então a posição que eles ocupam é superior a do legislador civil. Segundo o paduano, “esse modo de proceder suscita a discórdia na comunidade política e acarreta a guerra civil, porque não é possível que haja paz onde o clero se intromete no exercício da autoridade e do poder público”²⁸⁹.

Para o paduano, a denominação de lei natural ora corresponde à lei positiva humana, ora à lei positiva divina. Na comunidade política, o fato é que, sob o aspecto formal, só há um único tipo de lei neste mundo: a civil, que trata dos atos transitivos, como é o caso do uso ou do usufruto de um objeto. Ela consiste de preceitos, proibições ou permissões. O seu conhecimento se dá através da ciência dos atos civis. Essa ciência ensina o que é lícito e ilícito nesta vida²⁹⁰. O governo civil a utiliza para fazer justiça. É o caso de alguém – digamos, o príncipe – que reivindica para si um objeto que sabe que é seu de direito, mas outra pessoa – o Papa – o usufrui sem a sua autorização. O príncipe é o proprietário do objeto usado ilicitamente pelo Papa. A propriedade, nessa situação, consiste no “poder principal” do reclamante em exigir para si o objeto reclamado ou transferi-lo a outra pessoa mediante a sua autorização²⁹¹. O príncipe, portanto, possui poder sobre o objeto ou tem o direito de possuí-lo.

²⁸⁸ Vale lembrar a opinião que Marsílio tem acerca do significado de lei natural: esta, nas palavras de Tierney, refere-se a “(...) those parts of human law that were common to all nations or alternatively the dictates of right reason that came under divine law” (TIERNEY, 1991, p. 9).

²⁸⁹ AZNAR, 2007, p. 159: “Ese modo de proceder suscita la discordia en la comunidad política y acarrea la guerra civil, porque no es posible que haya paz donde el clero se inmiscuye en el ejercicio de la autoridad y del poder público”.

²⁹⁰ O terreno das coisas lícitas não compreende apenas o *ius* no sentido objetivo. Inclui também o *ius* subjetivo, o qual trata de ações imanentes ou transitivas realizadas por vontade livre, contanto que sejam reconhecidas pela lei objetiva (cf. DP, II, 12/10, p. 345). A esse respeito esclarece Tierney: o direito subjetivo, para Marsílio, corresponde “(...) a voluntary act, power, or habit in conformity with objective law. Such a right could be immanent in the person of right-holder or it could be ‘transient’, related to some external object; and then it could refer to a thing itself or something pertaining to the thing like use, usufruct, acquisition, retention, exchange” (TIERNEY, 1991, p. 9).

²⁹¹ Cf. DP, II, 12/13, p. 346.

Marsílio chama a atenção para o fato de uma pessoa, y, ser “proprietária” de um bem, z, no sentido de que y tem o poder de reivindicar z e, no entanto, z é usado por terceiros. Estes utilizam z, ou porque y deu permissão ou porque y desconhece o seu “poder principal” sobre z. Nesses casos, y continua dona de z e pode licitamente retomá-lo quando desejar. Uma pessoa rica, por exemplo, renuncia a uma parte da sua terra para que outros indivíduos possam utilizá-la. Embora ela demonstre que não é da sua vontade usar a terra, a lei civil garante esse seu direito de renúncia e lhe dá o poder de reivindicar aquela área quando alguém, sem a sua autorização, apropria-se dela. Igualmente, um príncipe muito generoso que pretende abrir mão de parte de seus bens: ele exerce um controle sobre os mesmos, apesar da sua disposição em “(...) renunciar a um direito que lhe tinha sido reconhecido como seu (...)”²⁹².

Há, porém, uma outra forma de poder, de “propriedade”, que as pessoas exercem em função da própria natureza humana. Identifica-se, segundo o paduano, com o “(...) poder orgânico de agir e de movimentar os órgãos sem nenhum impedimento”²⁹³. Nesse caso, “propriedade” se refere ao poder que o ser humano tem sobre seus atos. Ele tem, por exemplo, a capacidade de se locomover de um lugar a outro. Essa é a única propriedade que os ministros da Lei Evangélica possuem, pois as outras estão descartadas devido ao voto de pobreza que eles se comprometeram seguir.

“Propriedade” pode significar também “possessão”, quando se afirma que alguém tem o poder sobre um objeto ou o poder de reivindicá-lo. Marsílio nos dá um exemplo das Sagradas Letras: “(Abraão) era rico porque *possuía* ouro e prata” (Gn 12, 2) ou na expressão em que Deus diz a Abraão que lhe dará, assim como aos seus descendentes, “toda terra de Canaã em *possessão* eterna” (Gn 17, 8)²⁹⁴. O termo “possessão” refere-se também à utilização lícita de um objeto alheio quando, por exemplo, afirma-se em At (4, 32) que “ninguém considerava como seu um bem que possuía; mas tudo era comum entre eles”²⁹⁵. Nesse sentido, podemos afirmar que os sacerdotes *possuem* certos bens, ou seja, utilizam-os sem o poder de reivindicá-los; o que “possessão” não pode significar, embora seja usado especialmente pelo clero incoerente, é a apropriação indevida do objeto, “no

²⁹² DP, II, 12/15, p. 347.

²⁹³ DP, II, 12/16, p. 347.

²⁹⁴ Cf. DP, II, 12/17, pp. 347-348.

²⁹⁵ *Apud* DP, II, 12/19, p. 348.

presente ou no passado, não importa se esse objeto é utilizado por quem se apropriou dele ou por outrem”²⁹⁶. Se os sacerdotes afirmam que *possuem*, em relação a esse último significado, o objeto, eles usam algo ilicitamente.

O paduano reconhece que os termos analisados possuem um campo de significação muito amplo. Podemos perceber a variação de sentido a partir de quem os utiliza ou através das circunstâncias em que são usados. Porém, podemos nos deter, afirma Marsílio, nos significados mais conhecidos “(...) e que mais diretamente se relacionam com nosso assunto”²⁹⁷. Essa análise é feita, evidentemente, não só com os termos “direito”, “propriedade” e “posseção”. Em todo caso, ela nos dá uma idéia de como ocorre de fato a relação de posse na comunidade política. O direito civil é fundamental aí, mas há situações sobre as quais a lei não se aplica. Isso exige do príncipe prudência. Um governante prudente não se posiciona acima do *ius*. A ordem jurídica não deixa de estar a seu favor quando realiza ações prudentes que revertem em bem para a *civitas*. Ao realizar essas ações, o príncipe demonstra também estar interessado em implantar a justiça.

A esse respeito, Marsílio nos dá um curioso exemplo, o caso da prisão Tuliana, extraído da *Catilinária*, de Salústio. Cícero, ao não punir segundo a lei os conspiradores populares da República, evitou o derramamento de sangue e restabeleceu a ordem civil. Demonstrou prudência quando entregou “(...) os acusados aos carrascos, ordenando-lhes que os matassem no cárcere (...)”²⁹⁸. Essa mesma prudência o governo civil deve ter, quando líderes populares, como o Papa ou outro ministro da Palavra, pregam e praticam a desobediência civil. Como afirma o paduano, a razão de se ter essa área de indeterminação

“é que as leis humanas, segundo as quais o governante deve regular os atos humanos civis, na sua maior parte vinculam-se à esfera do agir, e, ao que parece, não é possível sempre determinar por seu intermédio todas as coisas, suas modalidades ou ainda as circunstâncias com as quais estão associadas, face à sua variação e diversidade, conforme os momentos e os lugares (...)”²⁹⁹.

²⁹⁶ DP, II, 12/20, p. 348.

²⁹⁷ DP, II, 12/33, p. 350.

²⁹⁸ DP, I, 14/3, p. 146.

²⁹⁹ DP, I, 14/4, pp. 146-147. DPacis, I, 14/4, p. 62: “(...) est, quoniam agibilia sunt, circa quae et de quibus plurimis sunt humanae leges secundum quas debet principans disponere civiles actus humanos; quodque non omnes aut ipsorum modos seu circumstantias, quibus involvuntur, possibile videtur semper simul lege determinare propter ipsorum varietatem et differentiam secundum regiones et tempora (...)”.

Além da prudência, o governante necessita de um outro instrumento importante: o aparelho militar. Na falta desse serviço público, declara Marsílio, “(...) as sentenças e as leis civis seriam inócuas, porque não seriam cumpridas”³⁰⁰. O número de indivíduos incorporados naquele aparelho consiste num contingente que seja capaz de garantir a segurança. A sua quantidade, porém, não pode exceder ao poder da coletividade ou de sua parte preponderante. Caso aconteça esse excesso, os cidadãos ficam enfraquecidos e correm o risco de haver um governante déspota, “(...) que pode ou violar as leis, ou governar à sua margem ou ir contra as mesmas (...)”³⁰¹.

4. A parte preponderante da *civitas* e o melhor regime de governo.

Sabemos que as leis humanas são fundamentais na comunidade política. Elas mantêm uma relação significativa com o governante. Um modo de esclarecer essa relação pode ser encontrado na análise da seguinte proposição de Marsílio: “(...) o ser capaz de gerar uma forma qualquer também o é para determinar-lhe o sujeito”³⁰². Em outros termos, cada ser criado ou produzido se constitui de elemento formal e material, ambos tendo o mesmo fundamento. No caso da legislação da *civitas*, a forma é regra coerciva; e a matéria, não é o seu conteúdo, mas o governo que põe em ordem os atos transitivos de acordo com a forma da lei. Ambos têm suas raízes no conjunto dos cidadãos. Este é o ser que produziu a forma e o sujeito da lei. Na relação favorável entre o governo e a lei há o consentimento dos cidadãos. Tomemos como exemplo a regulação dos ofícios públicos. O governo pode regulá-los segundo a lei vigente. No entanto, pode revogar uma determinada lei com o propósito de melhor ordená-los, desde que tenha a aprovação dos cidadãos. Leis e ofícios inadequados que prejudicam a *civitas* são como partes impróprias num organismo que lhe causam dano.

Leis e ofícios inconvenientes constituem fatos *escandalosos*. Marsílio acredita que, “(...) segundo o que está escrito no *Evangelho de Mateus* [XVIII, 7], é necessário que haja

³⁰⁰ DP, I, 14/8, p. 149.

³⁰¹ DP, I, 14/8, p. 149.

³⁰² DP, I, 15/2, p. 153. Cf. AZNAR, 2007, pp. 134-135.

*escândalos*³⁰³. No entanto, o fato de eles serem inevitáveis não implica que a comunidade política se renda aos seus ataques, por mais que sejam considerados um tipo de provação para purificar a alma do fiel. Há escândalos que atingem o poder público. Devem ser contidos, pois prejudicam o desempenho das partes da *civitas* e o conjunto dos cidadãos. É o caso de um eventual excesso de presbíteros, a ponto de o ofício sacerdotal vir a ser a parte preponderante³⁰⁴. Se isso acontecer, a comunidade política se vê impedida de se aperfeiçoar. A imprevisibilidade do surgimento de escândalos envolvendo os ofícios públicos e os seus efeitos danosos ao conjunto dos cidadãos impõem vigilância à instituição política.

“É por tais motivos que a atuação do príncipe no interior da cidade, à semelhança da atividade cardíaca no organismo vivo, jamais deverá ser interrompida. De certa forma, os grupos sociais, durante algum tempo, poderiam até mesmo interromper suas tarefas sem causar grande prejuízo às pessoas, aos demais grupos ou a toda comunidade. Tal é o caso dos soldados em época de paz e a mesmíssima coisa ocorre também com os demais”³⁰⁵.

O governante civil é o soberano, constitui o órgão central da comunidade política. É o coração que não pode ter a sua atividade interrompida. Outras partes, certas classes, podem até parar de funcionar. Mas ele, não. Deve-se conservar intacto e saudável. Um líder religioso, juntamente com seus seguidores, pode cessar de existir, sem causar problemas ao funcionamento do organismo político³⁰⁶. Mas o desaparecimento daquele órgão vital constitui a morte da *civitas*. Ele é único e não admite outro que seja capaz de fazer a mesma função.

De fato, a comunidade política se desestabiliza com mais de uma parte preponderante ou princípio ativo. Cada uma delas teria seus aliados e procurariam guerrear

³⁰³ DP, I, 15/7, p.157.

³⁰⁴ Cf. DP, I, 15/10, p. 159. Marsílio se surpreende com a grande quantidade de sacerdotes em seu tempo. O fato de o ofício sacerdotal ser necessário não implica, entretanto, que ele tenha o privilégio de conter em seu quadro um contingente elevado de ministros da Palavra.

³⁰⁵ DP, I, 15/13, p. 160. DPacis, I, 15/13, p. 74: “ Propterea numquam debet actio principantis in civitate cessare, quemadmodum nec actio cordis in animali, nam licet actiones aliarum partium civitatis aliquo tempore cessare possint absque nocumento singularis personae, collegii, vel communitatis, ut actio militaris tempore pacis, similiter quoque reliquarum partium”.

³⁰⁶ O fim de uma instituição religiosa não acarreta, evidentemente, o desaparecimento do ofício sacerdotal. Sabemos que, na visão de Marsílio, este é uma parte indispensável do todo. Como afirma Nederman, para o paduano, “a perfect human community requires priests to minister to the souls of its members, just as it requires farmers to feed it and soldiers do defend it” (NEDERMAN, 1994, p. 908).

entre si para assumir a direção. Os cidadãos, por sua vez, rebelar-se-iam contra essa situação. Ficariam impedidos de buscarem o que lhes é comumente útil, ou de formarem organizações sólidas. Os efeitos negativos dessa deformidade seriam a revolta, divisão, guerra e, em conseqüência, o fim eminente da *civitas*³⁰⁷. Assim como, afirma o paduano, “(...) nos organismos vivos a multiplicidade de princípios é não somente inútil mas também nociva, igualmente temos de admitir que, paralelamente, a pluralidade governamental também o é à cidade”³⁰⁸.

Não só nos organismos vivos há apenas um princípio ativo que gera as suas partes e controla o seu funcionamento. Para o paduano, o Filósofo nos mostra as associações humanas agrupadas em torno de um princípio unificador que favorece a organização de suas partes, enquanto aquelas que se sustentam a partir de vários governantes têm dificuldade de se constituírem num todo orgânico. Há, perguntemo-nos, a possibilidade de os humanos do mundo todo agruparem-se em torno de um único governante? Cada associação humana, identificada por sua posição geográfica e sua cultura, com governo próprio, precisa estar separada uma da outra ou se reunir numa única comunidade política com um governante supremo? Essas questões, nota Marsílio, merecem “(...) uma reflexão profunda, à parte do que está sendo agora examinado”³⁰⁹. Marsílio não descarta a sua importância. Porém, não é uma de suas grandes preocupações. A sua atenção é para com a autonomia política da *civitas* que se encontra ameaçada pelo Papado³¹⁰.

Importa perceber, neste momento, que, quando as partes se unem para viver bem, na tranqüilidade social, a comunidade política se constitui num todo orgânico. Não se trata de um conjunto indiviso de unidades fragmentadas. Marsílio se utiliza da imagem do animal para mostrar como se dá a unidade de seus elementos. Mas ele não nos esclarece acerca das tensões que podem ocorrer entre as partes e o todo, ou com as partes entre si, já que uma delas assume a primazia sobre as demais. Em todo caso, para o paduano, a comunidade

³⁰⁷ DP, I, 17/5, p. 185.

³⁰⁸ DP, I, 17/8, p. 186.

³⁰⁹ DP, I, 17/10, p. 187.

³¹⁰ Mme. Quillet tem razão quando afirma que o paduano “(...) est le théoricien de la *civitas humana perfecta*, particulariste et repliée sur elle-même, jalouse de son individualité et tout entière tournée vers l’accomplissement de son bien commun” (QUILLET, 1964, p.186).

perfeita é uma, à medida que seus membros reconhecem como soberano o governo civil, assim como o mundo tem sua unidade garantida a partir do Ser Supremo³¹¹.

Qual é o melhor regime de governo? É uma questão que a assembleia dos cidadãos, juntamente com seus notáveis, decide. Se Marsílio fosse um dos cidadãos consultados, ele defenderia a monarquia eletiva. Agora, se o príncipe deve ser escolhido através de uma eleição ou deve ser alguém determinado pela sucessão hereditária, são duas modalidades de escolha que ele reconhece serem bastante discutidas. O paduano fica com a segunda, a eletiva. Para ele, a experiência de governos monárquicos nos mostra que o dever de agir em favor do bem comum não passa necessariamente de um governante para outro. Em muitas comunidades políticas, que adotam a sucessão hereditária, um príncipe faz um bom governo, não porque sabe que o seu trono será deixado para seus herdeiros, mas devido ao fato de ele ter-se tornado sujeito da lei, homem virtuoso e preocupado em deixar à posteridade a imagem de um governante que se dedicou a zelar pela coisa pública. Ora, essas qualidades não se transmitem de pai para filho, de um sucessor para outro. E na monarquia hereditária acontece freqüentemente o príncipe se acomodar, já que não tem medo de ser repreendido ou substituído por seus súditos.

Os defensores da sucessão hereditária alegam, porém, que um príncipe eleito tende a se comportar como um rico emergente, podendo adquirir todos os vícios que a riqueza carrega consigo. Ele não possui domínio de si. Por isso, é suscetível de contrair para o seu governo várias “doenças” – como, por exemplo, a corrupção e a tirania. Já o príncipe herdeiro, ao contrário do eleito, recebe por herança de seus antecessores a preocupação com a coisa pública e a experiência do poder.

Na opinião de Marsílio, eles recorrem a Aristóteles para defender o seu argumento. Apóiam-se erroneamente na *Política* para afirmarem coisas que não foram ditas pelo Filósofo. Por exemplo, a afirmação de que a maioria dos indivíduos não se interessa em zelar pelo bem comum, mas se preocupa apenas com os seus bens pessoais³¹². Recorrem a outras obras do Estagirita – tais como a *Retórica* e a *Metafísica* – para justificar o comportamento descontrolado das pessoas pobres que se enriquecem ou as conseqüências

³¹¹ Cf. DP, I, 17/11, pp.188-189.

³¹² Cf. DP, I, 16/1, pp. 162-163.

perigosas com a mudança de governantes nos governos eleitos. São trechos persuasivos, reconhece o paduano, já que encontram acolhida no senso comum.

Quem duvida de que nem todos se importam com o bem público? Ou que indivíduos, ao se tornarem ricos, gastam mal o seu dinheiro? Ou que governos eleitos, quando são vulneráveis à mudança freqüente de governantes, ficam bastante debilitados? Ou que nem todo governante eleito cultiva o senso de justiça e a prudência? Daí, porém, não se pode concluir que apenas o regime hereditário garante a estabilidade do governo e a transmissão segura, de um príncipe a outro, do cuidado com a coisa pública, bem como da experiência política.

Conclusão falaciosa, adverte o paduano. De fato, monarcas eleitos não têm experiência política, mas a observação nos mostra que muitos se esforçaram em possuí-la e se tornaram prudentes e bons. Ao contrário de monarcas sucedidos por herança que, acreditando em ter os atributos do bom governante, fizeram um péssimo governo. Monarcas transformaram-se em déspotas, quando não aprenderam a adquirir a prudência ou os demais conhecimentos necessários para o exercício de seu ofício.

Se os eleitos realizam um mau governo e são tratados como imprudentes ricos, emergentes, precisamos ver em que ocasião isso ocorre. O próprio Aristóteles, afirma Marsílio, dá-nos uma compreensão do verdadeiro sentido da riqueza: a sua maior finalidade é a promoção do bem comum³¹³. Então, se eles assumiram o poder, devem fazer com que ele se volte para a coisa pública. E ao fazerem isso, são considerados prudentes. Caso contrário, comportam-se, sim, como novos ricos diante da abundância de riqueza: ficam obcecados pelo poder e menosprezam a coisa pública.

É verdade, por outro lado, que a eleição implica mudança. Esta, por sua vez, pode gerar questionamentos entre os cidadãos: será que o novo governante será prudente e bom? Ele vai criar benefícios à coletividade? As suas ações são boas ou ruins? Uma das características do mau governo é o nível elevado de descontentamento em relação à lei ou ao governante. Como a comunidade política reconhece que a obediência é tolerável? Curiosamente, Marsílio nos dá a seguinte resposta:

³¹³ Cf. DP, I, 16/15, p.170.

“O indicativo de que a obediência às leis e ao governo está **satisfatória** [grifo nosso], vemos-lo na administração eclesiástica em relação ao Papa Romano. De fato, os fiéis, na maioria das vezes, prestam-lhe uma obediência devida, até certo ponto **excessiva** [grifo nosso]”³¹⁴.

Para o paduano, a própria administração eclesiástica nos dá uma idéia do nível de aceitabilidade da obediência dos cidadãos para com o governo civil. Mas, claramente, em que consiste essa “obediência satisfatória”? Quando Marsílio expõe as razões da obediência excessiva ao Papado, talvez podemos encontrar a resposta para aquela pergunta. As causas de insatisfação por parte dos crentes em relação ao líder espiritual são basicamente quatro: Perseguição, medo, manipulação e “poder violento”³¹⁵. Então o nível de satisfação da obediência está na direção oposta. No caso da comunidade política, os cidadãos aceitam obedecer satisfatoriamente ao seu governante somente quando este não os persegue, nem lhes impõe medo, nem procura manipulá-los e nem exerce sobre eles um poder violento. No entanto, se o governo faz o contrário, a direção da *civitas* está na mão de um déspota. A esse respeito, Marsílio recorre novamente à experiência eclesiástica para, dessa vez, indicar claramente o aparecimento do tirano: “O príncipe, com freqüência, torna-se um déspota face à obediência irrestrita dos súditos, porque julga que ficará impune. Tal é o que vem acontecendo com alguns bispos que agem dessa maneira”³¹⁶.

A obediência sem limites e a impunidade formam o círculo vicioso do despotismo: se o tirano não é julgado, os cidadãos lhe prestam obediência incondicionalmente; se eles não reagem contra essa obediência excessiva, o déspota continua a agir impunemente. Como evitar o surgimento desse círculo difícil de ser quebrado? Certamente, uma das medidas para Marsílio é a criação de um sistema de eleição eficiente pelo qual seja possível a escolha do príncipe que irá, por exemplo, ficar à frente do Império. O paduano a esse respeito defende a instituição da eleição imperial sem a imposição do Papa. Os eleitores devem analisar detalhadamente cada candidato. Às vezes, um príncipe demonstra preocupação para com a coisa pública, mas, após uma análise crítica, esse seu comportamento é aparente. Há situações em que o príncipe descende de bons antecessores.

³¹⁴ DP, I, 16/16, pp. 171-172. DPacis, I, 16/16, pp. 82-83: “Signum autem sufficere obedientiam quae ad principatum et leges, est quod in ecclesiastica iconomia de Romano papa videmus. Ipsi namque subiecta multitudo quasi semper obedientiam debitam, et amplius debita praestat”.

³¹⁵ Cf. DP, II, 1/1, pp. 209-210.

³¹⁶ DP, I, 16/16, p. 172.

No entanto, percebe-se que se trata apenas de uma questão de parentesco sem implicações na vida pública. Pode ser alguém que recebe ordens do Bispo de Roma. Se for o caso, ele tende a seguir as orientações do clero e da Cúria. Essas e outras possíveis circunstâncias devem ser observadas, sempre com a perspectiva de risco mínimo. Pois, por mais que a escolha seja criteriosa, há a probabilidade, embora pequena, de o futuro eleito se transformar num tirano.

Caso aconteça que a escolha tenha sido judiciosa, mas o príncipe eleito posteriormente decide transgredir as leis civis e submeter-se às determinações da Cúria romana, ele deve ser julgado e punido? Vimos que, quando exerce sua função a favor do conjunto dos cidadãos, o governo civil se comporta como coração saudável que garante a vida do corpo político. Sabemos, porém, que o governante é humano, com inteligência e vontade própria. Pode ser influenciado por uma opinião enganosa – por exemplo, a do clero intrometido na política – ou ser dominado por sentimentos egoístas, assim como aquele órgão humano pode contrair alguma doença, prejudicando o seu funcionamento e o das demais partes que integram o organismo. O paduano nos lembra que o “(...) príncipe pode cometer uma falta grave ou leve, ocasional ou freqüentemente, e tal falta poderá estar ou não regulamentada pela lei”³¹⁷.

O paduano não aponta um caso concreto de falta leve. Afirma, porém, que a punição só deve existir em situações freqüentes desse tipo de infração. Se o príncipe for julgado nas poucas infrações leves que porventura possa cometer, não só a confiança dos cidadãos tende a diminuir para com ele, mas também podem surgir os seguintes efeitos negativos: ingovernabilidade, desordem, violência e o possível fim da comunidade política. Por outro lado, para as situações regulares de transgressão leve, a inevitável punição deve estar regulamentada em lei. A justificativa para a sua implantação encontra-se numa analogia que o paduano pede emprestada a Aristóteles, a saber: a falta leve regular é como a adição de dívidas pequenas. Estas são como partes de um todo, que é a riqueza. Se a mencionada soma não for contida, a fortuna, que representa o todo, tende a desaparecer. Igualmente, se as infrações leves não-ocasionais não forem refreadas, pode ocorrer o aniquilamento da comunidade política³¹⁸.

³¹⁷ DP, I, 18/4, p. 192.

³¹⁸ Cf. DP, I, 18/6, p. 193.

A atenção deve ser dada também às faltas graves, por mais que sejam ocasionais. Em relação às situações de violação grave, podemos mencionar o seguinte exemplo fornecido pelo próprio Marsílio: a tentativa do príncipe em desestabilizar a *civitas*. Sabemos que à época o Papa tinha aliados poderosos, inimigos de Ludovico IV e, portanto, segundo o paduano, da comunidade perfeita cristã. Dentre esses aliados havia príncipes. Sobre eles o castigo pode ser dado de acordo com a lei, caso estejam regulamentadas; ou pode ser dado através da sentença do legislador humano, ou seja, do Imperador, caso não estejam regulamentadas³¹⁹. Mas essas medidas punitivas se efetivam, segundo Marsílio, quando há ao menos um indivíduo responsável pela sua execução. Quem indica essa(s) pessoa(s) é o legítimo príncipe de Roma: Ludovico IV. Este também pode, ao invés de escolher as pessoas responsáveis pelo julgamento da autoridade política subversiva, julgá-lo diretamente. Em todo o caso, de modo indireto, ou não, ele deve, antes de julgar o transgressor, afastá-lo do seu cargo, “(...) a fim de que, na hipótese de haver muitos governantes, não sobrevenha consecutivamente uma revolta, um cisma e uma guerra intestina causadora de grandes males à comunidade. Ademais, o príncipe não está sendo corrigido enquanto tal, mas na condição de transgressor da lei”³²⁰.

Não pode existir mais de um legislador civil do *imperium*. Então, é inevitável o afastamento do príncipe ilegítimo. O uso da força às vezes é necessário para preservar ou restabelecer a tranqüilidade da comunidade política, o funcionamento correto do organismo político. E o principal sintoma de que ele está com “saúde” é a paz política. A respeito da tranqüilidade social, Marsílio dedica o último capítulo da primeira parte da sua obra magna para mostrar os seus efeitos benéficos. Sabemos que, através dela, os indivíduos podem trocar mercadorias, exercer suas tarefas, criar um sistema de convivência e assistência sociais, entre outras coisas úteis da vida suficiente. Ora, compete ao governo cuidar para que esses benefícios estejam protegidos e garantidos na comunidade política. E porquanto eles se relacionam com a boa disposição da *civitas*, o governante torna-se “a causa eficiente da tranqüilidade”³²¹.

Gera-se a *tranquillitas* a partir do “coração” da comunidade política. Curiosamente, Marsílio afirma que essa opinião é compartilhada não só pelo Filósofo, mas também pelo

³¹⁹ Cf. DP, I, 18/4, p. 192.

³²⁰ DP, I, 18/3, p. 191.

³²¹ DP, I, 19/1, p. 194.

próprio Apóstolo em sua 1ª. Epístola a Timóteo [1-2]³²². De modo que podemos ver aí dois testemunhos como que se dirigindo ao cidadão com a seguinte recomendação: “se você é cristão, ou não, então ouça o que tem a dizer, de um lado, o grande propagador do cristianismo e, de outro, o fundador da ciência política. Sem o primeiro, muitos não abraçariam a verdadeira fé; e sem o segundo, ninguém saberia como encontrar a paz na *civitas*. Ambos, porém, declaram que, se você for um empecilho ao governo justo, também o será para a paz”.

Ora, a causa da discórdia, da má disposição, que preocupa o paduano, é o exercício indevido do ofício sacerdotal. Os bispos e demais ministros da Palavra estão sujeitos a contrair vícios. Podem deixar de dar assistência espiritual aos seus fiéis, ou cometer outras ações incorretas. Se o príncipe subversivo é julgado, por que poupar o Papa herético do julgamento? É preciso conhecer claramente o papel do sacerdote na comunidade política, a sua relação com a cidade; caso contrário, ele continuará a fazer coisas que prejudicam a ordem e a paz.

³²² Cf. DP, I, 19/3, pp. 195-196.

IV. O SACERDOTE NA *CIVITAS MARSILIANA*

Neste capítulo vamos conhecer claramente o papel dos mestres da Palavra no julgamento civil (1); o significado de “bispo” e “Papa”, o qual constitui uma verdade incontestável e, por isso, deve ser aplicado na comunidade perfeita dos fiéis (2); que função o sacerdote ocupa em uma das assembléias mais importantes da *civitas* cristã, o Concílio (3); e a submissão de todos os sucessores de Cristo ao governante civil (4).

1. O papel do sacerdote no julgamento civil

Apesar de carregar na sua consciência o temor do juízo final, o fiel pode viver neste mundo transgredindo a lei divina³²³, já que o julgamento desse tipo de transgressão ocorrerá apenas na outra vida. Pouco importa, para o governo civil, se ele terá a sua alma salva na eternidade. Se ele se encontra numa determinada comunidade que proíbe a permanência de hereges em seu interior, ele pode se dirigir a outra em que há permissão. O que não pode acontecer é ele violar, tanto numa como noutra comunidade, a lei civil. Neste caso, ele passa a ser réu, e não apenas um discípulo rebelde ou uma ovelha desgarrada que necessita de mais cuidados de seu pastor.

Se alguém é acusado de ter quebrado uma das regras coercivas da comunidade, antes de receber a sua sentença tem o direito de defesa. Constitui-se um processo em três etapas: na primeira, procura-se conhecer melhor o assunto tratado na denúncia; na segunda, saber se a lei humana impede de realizar o ato denunciado; na terceira, investigar o nível de envolvimento do réu na realização do ato denunciado. Essas etapas se aplicam, não só a indivíduos acusados, por exemplo, de falsificar vasos de ouro; mas também aos casos de heresia regulamentados pela *civitas* cristã.

Inicialmente, o governante civil vai consultar os especialistas do assunto em questão, isto é, as pessoas que têm licença para exercer determinado ofício: no caso dos vasos de ouro, o ourives, o qual tem a obrigação de conhecer os metais; na questão da

³²³ Exceto aquelas que coincidem com a lei civil.

heresia, o sacerdote, o qual “(...) deve saber qual é a proposição ou doutrina herética para distingui-la da católica”³²⁴. Em seguida, ele consultará as leis civis para ver se há que proíbe o ato cometido. Finalmente, no último procedimento, ele vai atrás de testemunhas que comprovam a acusação, ou a inocência, do réu na falsificação dos vasos de ouro ou na imputação de heresia³²⁵.

O herege é processado se ficar provado que a lei civil proíbe a realização do ato que praticou. Ele será certamente punido nesta vida e, possivelmente, na outra. Portanto, pode vir a receber dois castigos³²⁶. Se, porém, ele realizou um ato que, para Deus, é um pecado mortal – mas, para o governo civil, é tolerável – esse seu ato não assume as características de um delito civil. A fornicação é um exemplo que Marsílio nos dá para ilustrar esse tipo de situação. O legislador humano não proíbe que as pessoas tenham relações sexuais, embora a atração pelos prazeres carnis não seja um sinal da graça divina. Nem por isso o ministro sacerdotal pode deixar de ensinar que o fornicador terá sua sentença garantida no outro mundo, caso persista em permanecer no pecado da luxúria. O castigo eterno perderá sua validade, se ele parar de fornicar, pois, nas palavras do paduano, “(...) removida a causa, o efeito também cessará”³²⁷.

O mestre da Palavra que se volta para o saber das coisas de Deus, no entanto, não preside o processo judicial contra o infrator da lei. Quem o preside é “(...) aquela pessoa a quem foi confiada a custódia da lei humana coerciva, isto é, o príncipe”³²⁸. Este, e não o presbítero, tem competência para exercer a justiça na terra, isto é, fazer com que os atos humanos não contrariem a lei humana. Para ele é encaminhado o herege que violou uma lei

³²⁴ DP, II, 10/5, p. 322.

³²⁵ Cf. DP, II, 10/6, pp. 322-323.

³²⁶ Se por liberdade religiosa entendemos a permissão de o fiel ensinar o que quiser a respeito da sua fé, Marsílio foi um de seus grandes opositores. O paduano segue a tradição medieval quando se posiciona a favor de repelir as doutrinas errôneas. Mme. Quillet tem razão ao criticar aqueles que vêem nele um pensador da liberdade religiosa: esta, segundo o paduano, é “(...) synonyme d’anarchie et de trouble” (QUILLET, 1970, p.144). A comunidade dos fiéis, assim como a Verdade, é universal. De fato, a sociedade marsiliana “(...) è una società cristiana, che non tollera la presenza di eretici (...)” (DAMIATA, 1983, p. 216): há os erros de fé intoleráveis em relação à *civitas*, que se opõem à lei civil, e devem ser julgados pelo tribunal civil; existem, por sua vez, aqueles erros insuportáveis para a fé, mas que não se opõem às leis humanas, e devem ser julgados pela consciência de cada fiel. Neste último caso, o sacerdote tem um papel importante, não no sentido de impor um julgamento coercivo, mas no sentido de educar o fiel, a exemplo do educador que se dirige àqueles que carecem de educação. O desempenho de sua atuação é uma questão de arte, e não de poder. O verdadeiro sacerdote não fica conformado com a posição equivocada do herege, mas, por outro lado, não usa a força para encaminhá-lo à direção correta da fé.

³²⁷ DP, II, 10/7, p. 324.

³²⁸ DP, II, 10/9, p. 325.

civil, o cidadão que falsificou o vaso de ouro, o sacerdote caloteiro, o cidadão que praticou ilegalmente o exercício da medicina e demais indivíduos que cometeram atos ilícitos tipificados em lei (da comunidade política)³²⁹.

Se o sacerdote fosse julgar coercitivamente os fiéis que violaram as leis de Deus ou as leis humanas, cada ofício criaria o seu próprio governo e, em consequência, “teria de haver um grande número de governantes proporcional à quantidade de ofícios existentes na cidade, contra os quais poderiam se cometer delitos”³³⁰. Para entendermos melhor a participação do sacerdote no julgamento civil, apresentaremos a seguir três situações concretas que exigem a participação do teólogo ou doutor da Lei Evangélica, do ourives e do médico numa comunidade perfeita cristã, onde eles são convocados nos casos em que a lei não é perfeita ou é omissa.

Nesses casos, quando ocorre uma heresia ou falsificação de vasos de ouro, o príncipe prudente consulta, respectivamente, os mestres da Palavra (os teólogos) e os especialistas em vasos de metal. Os teólogos tratam de informar claramente as diferenças entre as proposições ou atos heréticos e as proposições ou atos não-heréticos. Já os ourives lhe mostram as características fundamentais de um vaso de ouro genuíno. Igualmente, o governo civil fará o mesmo quando os leprosos resolvem viver juntos com as pessoas normais, mas são impedidos por uma lei humana que proíbe essa convivência social. Depois de constatar as limitações da lei que trata da questão, o sábio príncipe convoca o médico para se informar se a lepra é ou não uma doença, para depois dar a sua sentença.

O julgamento do médico consiste apenas em emitir uma opinião especializada sobre determinado assunto, no caso, a doença da lepra³³¹. Assim como o médico não possui

³²⁹ DAMIATA, 1983, p. 217: “È il *principans* – seguendo naturalmente le disposizioni del *legislator* – che pronunzia la sentenza e infligge la pena. Non certo arbitrariamente, sia perché giudica secondo la norma che ha ricevuto dalla *universitas civium*, sia perché prima di emettere il verdetto deve ascoltare il parere del sacerdote, che in quanto esperto di *lex evangelica* esprime la sua opinione sull’imputato”.

³³⁰ DP, II, 10/8. p. 325.

³³¹ Em DM, Marsílio recorre várias vezes à analogia do médico para mostrar a verdadeira natureza do ofício sacerdotal. Por exemplo, DM, 5/17, pp. 55-56: “(...) o médico do corpo, em razão de sua arte, desempenha um papel análogo ao do exercido pelo sacerdote. (...) Embora, efetivamente, alguém possa deter o hábito pelo qual seja capaz de ensinar e opinar a respeito dos sãos e dos doentes e igualmente agir em relação aos mesmos, contudo, se lhe faltar a licença ou o poder de ensinar e de agir por não lhe haver sido conferida pelo legislador humano ou príncipe, não lhe é permitido ensinar e tampouco exercer a medicina em relação aos doentes e sãos”. Esta passagem é uma das evidências que prova a seguinte tese marsiliana: “Les prêtres sont une partie de la communauté politique, assujettie, comme telle, et comme toutes les autres parties de cette communauté, à l’autorité juridictionnelle du prince” (QUILLET, 1970, p. 198). Cf. AZNAR, 2007, pp. 216-219.

competência para determinar legalmente a inclusão social do leproso, o sacerdote não tem a atribuição de sentenciar a exclusão, ou não, do herege da sociedade³³². O governante civil decide se os leprosos podem conviver normalmente com os cidadãos ou se o herege deve se retirar da convivência social ou dispor de seus bens ou sofrer outro castigo estabelecido em lei³³³. Na verdade, segundo Marsílio, o mestre da Palavra é o médico das almas que julga, ou seja, dá sua opinião acerca das questões de sua competência, no caso, a cura e a salvação da alma. Recomenda a seus pacientes, os fiéis que infringiram a Lei Evangélica, o uso do tratamento adequado para se livrarem da doença da heresia³³⁴.

Se ele pretende com isso ter o título de “juiz”, que o possua; contanto que a expressão tenha o significado de “pessoa que opina sobre um assunto relacionado com sua área de competência”. Nesse sentido, se o herege o ofende, ele não tem poder de prendê-lo, despojar os seus bens ou dar outro castigo, porquanto o sacerdote não é o guardião da lei, seja a humana, seja a divina. Os ministros da Verdade são *fiéis cidadãos* sem competência para punir. Eles têm razão quando afirmam que o herege é um infrator da lei divina, mas erram quando assumem o papel de guardião dessa lei e decidem fazer o que é da atribuição exclusiva de Cristo em outro mundo, a saber: castigar ou recompensar os fiéis. Se esse mesmo infrator da lei divina torna-se também da lei civil, ele atentou contra o seu guardião, o príncipe. Nesse caso, afirma Marsílio, cabe somente ao governo civil “(...) punir o delinqüente ou impor-lhe um castigo e, caso este incida sobre seus bens, terá de ser aplicado por quem o legislador estabeleceu que viesse a fazer, e na forma da lei”³³⁵.

³³² LAGARDE, 1970, p. 229: “Du fait que la théologie est plus digne que l’astrologie ou la médecine, va-t-on soumettre astrologues et médecins à l’autorité coactive des prêtres? Un prêtre serait-il cent fois supérieur aux autres, par la dignité de sa vocation et la vertu qu’il y applique, il n’en pourrait tirer aucune justification d’un droit à une supériorité de juridiction”.

³³³ Cf. DP, II, 10/9.10, pp. 325-326.

³³⁴ DAMIATA, 1983, p. 218: “L’uomo di Chiesa è come un medico, che vede la gravità del male e consiglia l’amputazione del membro malato, tuttavia non può costringere nessuno a subirla”.

³³⁵ DP, II, 10/11, p. 328. AZNAR, 2007, pp. 252-253: “El delito no es la discrepancia en el dogma, sino la sedición en que incurre el hereje que se obstina en hacer proselitismo contra la doctrina oficial. La contribución de Marsilio al ideal moderno de tolerancia es más bien escasa, pues admite la represión por parte del Estado, incluso en materia de religión, si es necesaria para defender la paz”.

2. Os significados de “Bispo” e “Papa”

A renúncia ao poder não ocorre apenas sobre as coisas temporais, mas também sobre as pessoas. A esse respeito, precisamos entender claramente a afirmação teológica de que, de fato, Cristo é o redentor dos homens. O Filho de Deus os resgatou da morte para o estado da vida futura, eterna. Não foi para o estado da vida presente. Daí por que, argumenta o paduano, “(...) a sua Redenção não lhe proporcionou o direito de exercer uma dominação sobre os homens e seus bens temporais aqui na terra”³³⁶. São dois estados bastante distintos.

A redenção de Cristo o torna Senhor, Juiz, na vida futura. É em vista do seu reino que o Verbo divino tornou-se carne, ou seja, assumiu a natureza humana e salvou as pessoas da morte. Nesse contexto teológico, pode-se ver Cristo como “Rei dos reis”. O maior de todos os pontífices é “rei” no sentido de que ele, mais do que qualquer outro santo, assumiu livremente o estado da mui excelsa pobreza ou de perfeição com o propósito de resgatar os fiéis para o reino eterno. A sua realeza não tem relação com o governo civil, ou seja, o Verbo divino não se comportou como um legislador humano ou príncipe.

Com efeito, Cristo não se tornou idêntico ao legislador ao criar um novo ofício, o ministério da Palavra, cuja instituição difere dos ofícios que se originaram a partir do governo civil e que têm em comum a função de “(...) obter a suficiência decorrente de suas atividades”³³⁷. O sacerdócio é diferente, no sentido de que Deus criou uma qualidade da alma em seu Filho, que se encarregou de transmiti-la aos seus Apóstolos, os quais, por sua vez, através da imposição de suas mãos, transferiram a nova inclinação da alma às pessoas que quisessem livremente dar continuidade à missão do Mestre³³⁸. Sabemos em que consiste esse novo caráter da alma que os mestres da Palavra adquirem por meio de uma convenção litúrgica que inclui a imposição das mãos, cantos e orações: trata-se do poder,

³³⁶ DP, II, 14/23, p. 405.

³³⁷ DP, II, 15/2, p. 408. A suficiência decorrente da atividade sacerdotal, da religião em geral, compreende a sua natureza instrumental, o seu emprego para “consolidar el ordenamiento social, porque puede gobernar el fuero interno vedado a la ley positiva e infundir con mayor eficacia el temor a la desobediencia” (AZNAR, 2007, p. 102).

³³⁸ PINCIN, 1967, pp. 98-99: “Ogni ufficio ha una causa in quanto *habitus* e una in quanto parte della *civitas*. L’*habitus* del sacerdote, detto *character*, viene da Dio attraverso un ministero che nel Nuovo Testamento ebbe origine da Cristo: è il potere di amministrare l’eucarestia e gli altri sacramenti e di legare e sciogliere dai peccati; questa è l’autorità ‘inseparabile’ o ‘essenziale’. Essa appartiene nella stessa misura a ogni sacerdote”.

ou capacidade, de ministrar os sacramentos eclesíásticos, como é o caso da Eucaristia e de “ligar ou desligar”³³⁹.

Marsílio não tem dúvidas de que essa disposição da alma no sacerdote foi instituída por Cristo e transmitida aos seus sucessores. Nesse sentido, ela não torna o bispo superior ao sacerdote³⁴⁰. Então, por que alguém é chamado de bispo? A resposta está nas primeiras comunidades cristãs. Nas cartas paulinas e nos *Atos dos Apóstolos*, segundo o paduano, o seu autor não faz uma distinção essencial entre os dois termos. Quando Paulo se dirigia aos presbíteros, ele usava a palavra “bispo” para “(...) lembrar-lhes a preocupação e a solicitude que deviam ter para com os fiéis”³⁴¹.

O Apóstolo prega que o sacerdote que deseja ser bispo, deve realizar ações louváveis³⁴². O sacerdote é bispo, no sentido de ser um pastor exemplar que cuida das necessidades espirituais de seu rebanho. Na Era Apostólica, o seu número era reduzido e, portanto, não havia preocupação em eleger um principal para cuidar dos assuntos pastorais e também da organização e direção dos co-sacerdotes. Posteriormente, com o aumento de presbíteros, o termo “bispo” passou a designar o sacerdote que supervisiona, não só os seus fiéis, tal como ocorria na Igreja Primitiva, mas também os seus pares³⁴³. Perdeu-se, portanto, o sentido originário do termo “bispo”.

De fato, em algum momento da história, ocorreu a hierarquização entre o bispo e o sacerdote³⁴⁴. O primeiro era escolhido dentre os presbíteros para ser o “superintendente” da comunidade dos fiéis, leigos ou não. Ao exercer essa função, o bispo não recebeu um poder idêntico ao do príncipe. Se supervisiona os leigos, ele o faz como os primeiros bispos da era apostólica, ou seja, como um pastor solícito a serviço de suas ovelhas. Por outro lado, se inspeciona os seus pares, ele o faz como um pai que zela por sua família, um pai espiritual que ensina a Palavra e dá exemplo de autenticidade e fidelidade: ele cuida “(...) dos outros

³³⁹ Cf. DP, II, 15/2, p. 408.

³⁴⁰ AZNAR, 2007, p. 220: “Por tanto, [Marsílio] sostiene que los obispos no tienen poder sobre los sacerdotes y que el obispo de Roma tampoco lo tiene, en virtud del sacerdocio, sobre los demás obispos, al contrario de lo que pretenden sus actuales sucesores”.

³⁴¹ DP, II, 15/5, p. 412.

³⁴² Cf. DP, II, 15/5, p. 412

³⁴³ Cf. DP, II, 15/6, p. 413.

³⁴⁴ LAGARDE, 1970, p. 197: “D’une manière ou d’une autre, s’établit ainsi une hiérarchie entre les prêtres. Elle est indispensable au bon ordre. On fait même grief au souverain pontife de l’avoir bouleversée, en donnant aux cardinaux ou à certains évêques le pas sur les patriarches. Mais cette hiérarchie est d’origine strictement humaine”.

padres, diáconos e demais ministros, do mesmo modo que, atualmente, o superior de um mosteiro exerce uma certa autoridade sobre os monges”³⁴⁵.

Ao presbítero ou bispo foram dadas funções que não formam parte dos atributos essenciais do sacerdócio. Estar à frente, por exemplo, da organização dos rituais do templo é uma tarefa que se impôs em decorrência da relação entre os sucessores dos Apóstolos. A propósito, Marsílio toma emprestada a seguinte frase de São Jerônimo: “Ora, além das tarefas relativas à organização eclesial, o que faz um bispo que um presbítero não possa fazer?”³⁴⁶. Com efeito, os sacerdotes e os seus superiores, os bispos, mantêm uma relação de igualdade no que diz respeito ao que é essencial ao seu ofício, a saber: o poder de ensinar a Palavra e ministrar os sacramentos da Nova Lei.

Marsílio recorre aos Evangelhos e às epístolas paulinas para provar que o ofício sacerdotal é idêntico em Pedro e nos demais Apóstolos. As palavras que expressam o poder de ministrar o sacramento da Eucaristia, “Fazei isto em memória de mim...”, são dirigidas a todos os Apóstolos, sem distinção. Igualmente, o poder das chaves e o de ensinar a Palavra. Nesse sentido, Paulo não é diferente de Pedro. O Apóstolo recebeu diretamente de Deus a sua missão, sem recorrer àqueles que eram considerados Apóstolos antes dele. Ele, antes de conhecer Pedro, recebeu de Deus o seu Espírito, do mesmo modo que os outros Apóstolos, para pregar a Nova Lei³⁴⁷. Nas Sagradas Escrituras, as evidências, segundo o paduano, são claras em mostrar que apenas Cristo, e não mais outra pessoa, escolheu determinados fiéis como Apóstolos. Elas demonstram, pois, que “Pedro não recebeu imediatamente de Deus um poder maior que o dos outros Apóstolos, poder esse que lhe assegurava uma preeminência sobre eles, e muito menos a jurisdição coerciva para estabelecê-los no ofício sacerdotal, para separá-los ou destiná-los ao ministério da pregação”³⁴⁸.

Para Marsílio, o fiel que ama a Verdade, ao conhecer a Nova Lei e ao compreender o significado verdadeiro de suas palavras, notará que nenhum pregador exerceu *poder* sobre seus pares. Quando havia problemas de interpretação da doutrina, os Apóstolos e fiéis mais sábios se reuniam e debatiam sem que a última palavra fosse dada a Pedro ou a outro

³⁴⁵ DP, II, 15/7, p. 413.

³⁴⁶ *Apud* DP, II, 15/8, p.415.

³⁴⁷ Cf. DP, II, 16/2-3, pp. 420-421.

³⁴⁸ DP, II, 16/4, p. 423.

pregador. A solução e a decisão eram tomadas em conjunto. O “colégio apostólico, afirma o paduano, tinha muito mais autoridade do que Pedro sozinho ou do que qualquer outro Apóstolo”³⁴⁹. O colégio apostólico não resolvia apenas os problemas doutrinários. Era responsável também pela distribuição das ofertas. Pedro não se encarregava, portanto, de repartir os bens doados e não tinha o poder de delegar algumas pessoas para realizar essa tarefa.

Pedro ficou à frente de sua comunidade de fiéis: a de Antioquia, mas não a de Roma. Os outros Apóstolos também se tornaram bispos, mas cada qual na condição de líder espiritual de seus fiéis, sem a interferência do Bispo de Antioquia na sua eleição e no seu episcopado. Pedro não os designou, nem os consagrou para ficarem à frente de uma determinada comunidade de fiéis. Muito menos tinha conhecimento dessas eleições episcopais³⁵⁰. A esse respeito, o paduano utiliza uma passagem da Epístola aos Gálatas que, segundo ele, é de uma clareza que dispensa as glosas: afirma que Tiago, Pedro e João deram as mãos a Paulo e Barnabé em sinal de comunhão, ou seja, em sinal de igualdade³⁵¹.

Marsílio reconhece que Pedro passou a ser chamado por alguns santos de “príncipe dos Apóstolos”. Mas o que eles queriam dizer com essa expressão? A resposta marsiliana para tal questão aponta para duas direções. Na primeira, se utilizaram o termo em sentido estrito, então eles estão contra os ensinamentos de Cristo. Na segunda, se eles o usaram em seu sentido amplo – o que é mais provável, segundo o paduano –, então estão em sintonia com a doutrina evangélica. Neste caso, o termo pode ter sido utilizado por Pedro ser o mais velho ou por receber conselhos e deliberações importantes do Mestre ou devido à sua fé. Vale notar que Marsílio compara essa relação entre os Apóstolos com a que ocorre entre os condes de seu tempo. Um conde não tem um poder maior que o outro no reino. No entanto, eles reverenciam os mais virtuosos dentre seus pares e nem por isso recusavam-se a ser súditos de seu monarca. De modo semelhante, entre os Apóstolos, o “rei” a quem eles deviam obediência era o seu Mestre, a Verdade³⁵².

Se o verdadeiro conhecimento da Era Apostólica causa estranheza a muitos fiéis, é porque, acredita o paduano, a tradição de textos não-canônicos ofuscou os seus olhos.

³⁴⁹ DP, II, 16/6, p. 424.

³⁵⁰ Cf. DP, II, 16/8-9, p. 427.

³⁵¹ Cf. Gl 2, 9; também DP, II, 16/9, p. 428.

³⁵² Cf. DP, II, 16/10, p. 429.

Pouco importa se seus autores são considerados santos. O fato é que ela está bem representada nas *decretais* humanas, onde se encontram declarações sem fundamento, como a do Papa Anacleto: este afirma que os Apóstolos manifestaram desejo de tornar Pedro o seu chefe por ser o mais virtuoso³⁵³. Para ver a sua inconsistência, Marsílio nos pede que aceitemos essa afirmação como verdadeira e, com um pouco de lógica, analisemos as suas conseqüências.

Se o critério é a perfeição cristã, então houve injustiça, pois nem todos os sucessores de Pedro foram mais virtuosos do que alguns sacerdotes que sucederam aos outros Apóstolos. Nesse sentido, os sucessores de Pedro não são melhores que os dos demais Apóstolos³⁵⁴. Se o critério é a cidade romana, da qual Pedro teria sido bispo, então há uma falsa interpretação da Lei Evangélica. De acordo com Marsílio, na capital do antigo Império Romano, já existia um bispo antes de Pedro. Paulo, que permaneceu por dois anos em Roma, tornou-se o principal pregador do Evangelho entre os gentios. Esta afirmação se sustenta na Sagrada Escritura³⁵⁵. Aí consta também que, na Urbe, o Apóstolo tenha se dirigido primeiramente aos judeus.

São lendas as afirmações que sustentam que Pedro tenha sido o primeiro bispo daquela cidade. Marsílio descreve uma lenda popular de que Pedro chegou antes de Paulo em Roma; os dois tiveram conflitos com Simão, o Mago; uniram-se para propagar e defender a fé cristã e, por causa disso, morreram juntos como mártires³⁵⁶. Segundo o paduano, essa história é de fonte apócrifa, pois *Atos* não faz uma menção à convivência entre os dois Apóstolos em Roma; e nem Paulo, em suas cartas, toca nesse assunto.

Marsílio reconhece que Pedro foi bispo em Roma, assim como o foi na Antioquia. Reconhece a validade da sucessão do trono petrino. Admite que os seus ocupantes eram respeitados, mas relaciona esse respeito ao prestígio da Urbe. Não aceita, porém, a afirmação de que Pedro tenha chegado naquela cidade antes de Paulo (a tese da precedência) ou a de que os outros Apóstolos, assim como os seus sucessores, estão subordinados à Sé romana (a tese da preeminência). Os cristãos “(...) podem muito bem salvar-se sem precisar crer que S. Pedro é o chefe da Igreja ou que a Igreja romana foi

³⁵³ DP, II, 16/12, p. 431.

³⁵⁴ Cf. DP, II, 16/14, p. 432.

³⁵⁵ Cf. DP, II, 16/15, p. 434, em que Marsílio menciona várias passagens das cartas paulinas a esse respeito.

³⁵⁶ Cf. DP, II, 16/16, p. 435.

colocada à frente das outras Igrejas”³⁵⁷. Para o paduano, não há evidências nas Sagradas Letras de que o Bispo de Roma tenha recebido o poder para “(...) instituir ou depor uma pessoa, nem muito menos quanto a atribuir [aos Apóstolos] um lugar ou um povo e enviá-los a anunciar a Palavra, nem quanto a interpretar a Escritura ou a doutrina católica, nem ainda a exercer a jurisdição coerciva sobre qualquer pessoa neste mundo (...)”³⁵⁸.

Se Pedro e seus sucessores não têm competência para nomear ministros eclesiásticos fora da esfera romana, então como ocorre a sucessão dos mestres da Palavra na comunidade dos fiéis em geral? Para responder a essa questão, vamos a seguir mostrar o que Marsílio compreende por eleição e missão sacerdotais na Era Apostólica. Em primeiro lugar, ele chama a atenção para o fato de que a pedra que sustenta a *ecclesia catholica* é a Palavra. O seu fundador deu a cada Apóstolo o sacerdócio, cujo ministério pode ser exercido em qualquer lugar do mundo. O fiel, ao receber o sacerdócio, tem a liberdade de escolher o lugar em que pretende realizar o seu apostolado.

O paduano observa que há casos excepcionais apontados pela Nova Lei, nos quais a Revelação divina encarrega o sacerdote de exercer suas funções num determinado povo. Cristo, por exemplo, revelou-se a Paulo e lhe pediu que fosse pregar o seu Evangelho aos pagãos. Mas na maioria dos casos, o envio se dá através de uma disposição humana. O Apóstolo também recebeu a sua missão através de uma decisão humana, quando, sobre ele e Barnabé, alguns Apóstolos estenderam as mãos³⁵⁹. Por Revelação divina, Paulo e os outros sacerdotes “(...) não receberam do Espírito Santo mais nenhuma graça além da que antes já haviam obtido”³⁶⁰.

Os Apóstolos são iguais em relação ao seu próprio ofício. Um deles era suficiente, e necessário, para indicar os seus sucessores nos casos em que os cristãos demonstravam incapacidade para escolherem o mais apto para o ministério episcopal, nas situações que apresentavam um número reduzido de fiéis ou um conjunto de crentes incultos³⁶¹. Este é um aspecto importante para o paduano: nas comunidades iniciantes, os crentes em geral não escolhiam os seus guardiães da fé. Se eles fossem encarregados das eleições episcopais, muitos fiéis incultos poderiam se tornar sacerdotes. Marsílio se utiliza curiosamente de uma

³⁵⁷ DM, 11/3, p. 80.

³⁵⁸ DP, II, 16/19, p. 437.

³⁵⁹ Cf. At 22, 17-18, 21; Gl 2, 9; também DP, II, 17/3, p. 441.

³⁶⁰ DP, II, 17/3, p. 441.

³⁶¹ Cf. DP, II, 17/6, p. 445.

passagem da Primeira Epístola aos Coríntios [3, 1-3], para afirmar que, na Era Apostólica, havia vários incultos que eram facilmente manipulados. Essas pessoas representam, para ele, os “homens carnais” mencionados naquela passagem bíblica. Portanto, não era apenas suficiente, mas também era necessário um Apóstolo no comando das nomeações eclesiásticas.

O fato de existirem crentes incultos, contudo, não implica que o conjunto dos fiéis não tenha importância nas ordenações eclesiásticas. Os Apóstolos, munidos de grande sabedoria e virtude, recorriam aos fiéis para “(...) consultá-los acerca dos hábitos da pessoa que havia de liderá-los”³⁶² espiritualmente. Um critério fundamental para um cristão ocupar um desses cargos é a sua conduta diante da lei – tanto a divina como a civil. Com o fim da Era Apostólica, ele não perdeu o seu valor, nem os crentes tiveram o seu papel diminuído nas eleições eclesiásticas.

Pelo contrário, o mencionado critério continua válido. A comunidade dos fiéis passa a ter um papel mais decisivo à medida que se aperfeiçoa, seja através da razão, seja através da Revelação. O depoimento da comunidade bem-organizada sobre os possíveis indicados tem muito mais benefício do que o de uma pessoa apenas. Para Marsílio, se na Igreja Primitiva o testemunho isolado de Pedro não tinha validade, muito menos terá o de um fiel – leigo ou sacerdote – perante o de uma comunidade com maior capacidade de discernimento³⁶³. Mas essa mesma comunidade de fiéis bem-organizada constitui também o conjunto de cidadãos que instituíram o príncipe e as leis humanas. Marsílio afirma que o legislador humano tem o poder de decidir se ordena ou não o fiel que lhe foi apresentado para o ministério episcopal.

O legislador humano sabe que o ministro da Palavra exerce uma função pública. Um sacerdote despreparado influencia negativamente, levando muitos fiéis a desrespeitarem as leis civis. O paduano aponta casos de sacerdotes que utilizam o confessionário para seduzir as mulheres mais jovens, virgens ou casadas. “Esse fato, afirma, é um prejuízo civil de enorme gravidade aos que refletirem cuidadosamente acerca do que poderá resultar de inconveniente”³⁶⁴.

³⁶² DP, II, 17/7, p. 446. Cf. DP, II, 17/7, p. 445.

³⁶³ Cf. DP, II, 17/10.11, pp. 448-449.

³⁶⁴ DP, II, 17/12, p. 452.

Mas, segundo o paduano, o dano maior ocorre em relação à lei divina. Nesse sentido, os prejuízos causados por um mau príncipe não são tão graves quanto os de um pastor incompetente. Este, por não saber conduzir corretamente o seu rebanho no verdadeiro caminho da salvação, leva-o para a morte eterna. Para o bem da comunidade dos fiéis, é correto que o legislador humano, sendo cristão, destitua essas pessoas de seus cargos, bem como seja o principal responsável pelas ordenações eclesiásticas. “Sem a sua autorização, afirma Marsílio, não é lícito a nenhum bispo ou presbítero designar ninguém”³⁶⁵ para os cargos eclesiásticos.

3. A função do sacerdote no Concílio

Vimos as atribuições que Marsílio dá ao legislador humano na comunidade perfeita dos fiéis. Vale destacar aqui o fato de que ele tem não só o poder de confirmar ou de destituir o ocupante do cargo eclesiástico, mas também o de administrar os bens eclesiásticos. Assim, ele tem a liberdade de designar pessoas para fazerem a sua distribuição entre os pobres. Ele se encarrega de cuidar para que os bens ofertados cheguem ao destino desejado pelo doador. Compete-lhe também, além de vendê-los, transferi-los, desapropriá-los em favor de uma boa causa; dar permissão para a construção do templo cristão, aceitar ou rejeitar a indicação de um sacerdote para assumir uma determinada Igreja; e possui competência para taxar as propriedades e as rendas eclesiásticas³⁶⁶.

Além dessas atribuições, há uma outra, não menos importante: o legislador humano cristão, somente ele, convoca o Concílio Geral, escolhe os seus participantes, preside às suas reuniões, bem como pune as pessoas que violarem as determinações conciliares³⁶⁷. Na estrutura hierárquica do Concílio, o legislador cristão é superior aos sacerdotes participantes. A unidade da fé não é um assunto reservado ao clero. O poder público não

³⁶⁵ DP, III, 2/21, p. 694. AZNAR, 2007, p. 255: “Si la ley divina no define cómo se debe elegir a un obispo, el asunto debe resolverse racionalmente. La elección del obispo de Roma es una institución humana, como el nombramiento de cualquier otro obispo, que incumbe al príncipe con la autoridad concedida por el legislador humano, con arreglo a la forma determinada por la ley”.

³⁶⁶ Cf. DP, II, 17/16.17, pp. 455-458.

³⁶⁷ DAMIATA, 1983, p. 224: “La collaborazione tra potere spirituale e potere civile nella *communitas perfecta* dei cristiani culmina nel Concilio generale, che ha il compito di risolvere le immancabili controversie che sorgono nella società cristiana, senza tuttavia possedere la forza per imporre le decisioni da esso prese, per cui è giocoforza il ricorso al *legislator fidelis* per metterle in atto”.

deve ser omissa, nem se sentir inferior quando o conjunto dos fiéis encontra-se em conflito por questões de fé. Para os crentes, é evidente a seguinte sentença do Apóstolo: “Há um só Senhor e uma só fé”³⁶⁸. Sendo assim, as disputas doutrinárias precisam ser resolvidas no Concílio.

Não é o Bispo de Roma, ou seja, o sacerdote, a autoridade que comanda o Concílio. Nem ele pune os hereges que desobedecem às determinações conciliares. Mas o legislador civil, que se encarrega também de estabelecer as regras para a eleição da Sé Apostólica. Ele ou o Concílio Geral sob sua direção é responsável pela nomeação dos ocupantes aos cargos eclesiásticos em todo o mundo³⁶⁹.

O sacerdote se torna legitimamente chefe das Igrejas e dos prelados por vontade do legislador cristão³⁷⁰. O paduano não tem dúvidas de que “(...) a única cabeça efetiva da Igreja e o fundamento exclusivo da fé (...) é o próprio Cristo”³⁷¹. No entanto, se a Igreja possui um único sacerdote na liderança do ministério pastoral, fica mais fácil e digno manter a unidade da fé³⁷². Por isso deve ser feita com cuidado a escolha desse líder que irá ocupar a *Santa Sé* e participará do Concílio Geral dos cristãos. O legislador deve então adotar alguns critérios de seleção. Marsílio aponta os seguintes: a pessoa que se destaca no Concílio, o testemunho de vida e o conhecimento da doutrina³⁷³.

O sacerdote escolhido como chefe dos demais deve exercer as suas funções em Roma pelas seguintes razões. É a cidade, segundo o paduano, que se distingue das outras por ter acolhido São Pedro e São Paulo; por ser admirada pelos outros Apóstolos; por sua Igreja ter estado à frente das outras há muito tempo; por ter abrigado santos e doutores da fé cristã; pela atenção que muitos de seus bispos deram às outras Igrejas; por ter um povo piedoso; por causa do hábito dos fiéis em reverenciar mais o seu bispo do que os outros; e

³⁶⁸ Ef 4, 5. Cf. DP, II, 18/8, p. 466.

³⁶⁹ Cf. DP, II, 21/11, p. 499.

³⁷⁰ LAGARDE, 1970, p. 197: “Puisqu’il [o sacerdote] s’agit de puissance de gouverner, ‘d’orienter et de diriger’ comme le prieur dirige ses moines, ou le capitaine dirige ses soldats (on parle même de l’*imperator*), il s’agit bien d’une juridiction, qui peut être coactive si le législateur humain le décide ainsi. Aucun prêtre n’a qualité pour s’arroger le droit de régenter les autres. Il doit attendre que le législateur humain le charge de cette mission”.

³⁷¹ DP, II, 22/5, p. 508.

³⁷² Cf. DP, II, 22/6, p. 511.

³⁷³ Cf. DP, II, 22/8, p. 512.

devido “(..) à autoridade coerciva que seu povo e seu Príncipe exerceram sobre todos os outros monarcas e nações do mundo (...)”³⁷⁴.

O Bispo de Roma tem seu lugar e função no Concílio. Compete-lhe propor a pauta da reunião; elaborar os seus relatórios e apresentá-los aos participantes; esclarecer às Igrejas os temas discutidos. Se pode punir aqueles que se recusam a aceitar as determinações conciliares, ele o faz por ser uma decisão conciliar, do legislador humano “(...) e não pelo fato de tal bispo possuir um poder coercivo para infligir um castigo pessoal e concreto em qualquer pessoa neste mundo”³⁷⁵. O Concílio prescreve aquilo que não foi determinado nem proibido pelas Escrituras. Esses preceitos humanos provenientes da assembléia conciliar devem ser observados por todos os fiéis cristãos “(...) durante todo o tempo de sua vigência, considerando-se que os mesmos são leis humanas estabelecidas simplesmente para a utilidade comum das criaturas para a determinada época (...)”³⁷⁶.

O Concílio é uma espécie de conselho dos notáveis em assuntos da fé cristã. Ele tem a função de resolver os problemas de interpretação do Livro Sagrado, esclarecer questões controversas a respeito da fé cristã, buscar a unificação da liturgia, apontar e rejeitar as doutrinas errôneas, comunicar a verdadeira doutrina, debater matérias de interesse comum dos fiéis e estabelecer determinações a serem seguidas por todos os crentes. O Concílio dá a interpretação correta de muitas passagens controversas da Bíblia. A sua ausência facilita a propagação de idéias falsas acerca da Verdade; as quais, por sua vez, colocam em risco a unidade da comunidade dos fiéis. A sua existência impede também que determinado “grupelho de homens de negócios”³⁷⁷ escolha o Bispo de Roma.

Quem participa dessa reunião, além do Papa e do legislador cristão, que trata de assuntos que atingem não apenas a vida futura, mas também a presente? Sacerdotes, que são os mestres da Palavra e estão encarregados de ensiná-la às pessoas; os conhecedores da lei divina; os leigos sábios e virtuosos. Representantes da Igreja latina e da grega são convocados pelo príncipe do povo romano³⁷⁸. Foi o que fez, segundo Marsílio, o Imperador Constantino I no Concílio de Nicéia; os Imperadores Valentiniano e Marcião no Concílio dos 630 bispos, o rei Receswinth no VII Concílio de Toledo, entre outros casos de

³⁷⁴ DP, II, 22/8, p. 513.

³⁷⁵ DP, II, 22/6, p. 510.

³⁷⁶ DM, 5/20, p. 57.

³⁷⁷ Expressão de Marsílio. Cf. DP, II, 24/9, p. 543.

³⁷⁸ Cf. DP, II, 20, pp. 478-487; também DM, 12/4, pp. 83-84.

convocação³⁷⁹. Desses governantes, destaca-se Constantino I por ter sido o primeiro Imperador do Império Romano a aceitar publicamente a Verdade e a dar à Igreja de Roma e ao seu Bispo a autoridade sobre as demais Igrejas. Ele foi ainda, afirma o paduano, “(...) o primeiro Imperador a autorizar os cristãos a se reunirem publicamente e a construir igrejas ou templos (...)”³⁸⁰.

Contudo, caso os fiéis não possuam um “legislador cristão que os reconduza à ordem e mantenha sua unidade de crença”³⁸¹, quem convocará o Concílio Geral de todos os fiéis cristãos para tratar das questões doutrinárias e da sucessão do Bispo de Roma? Esta questão, o paduano a responde apoiando-se nas Escrituras. Para ele, os livros canônicos não provam que havia dentre os Apóstolos um que recebeu de Cristo uma autoridade maior para convocar as assembléias conciliares. Mostram, porém, em que condições legítimas poderiam fazer a convocação. A primeira delas é o crente ter sido eleito por seus pares; a segunda, destacar-se nas qualidades virtuosas. Na hipótese de Pedro ser o responsável pela convocação, ele conseguiu fazê-la ou porque foi escolhido pelos outros Apóstolos ou porque o seu comportamento virtuoso os influenciou³⁸². Marsílio fica com a última alternativa:

“Como nas assembléias civis, os seus participantes muitas vezes concedem aos mais zelosos, estimados e aos mais idosos, um lugar especial ou o uso da palavra ou o direito a debate, e ainda outras honrarias, não porque seus concidadãos estejam subordinados à sua autoridade, mas exclusivamente por causa da reverência que aparenta ser devida às pessoas mais velhas e virtuosas, assim também, é muito provável, e de conformidade com o que diz a Escritura, que os demais Apóstolos tenham concedido essa honra a São Pedro”³⁸³.

³⁷⁹ Cf. DP, II, 21/2, pp. 490-491.

³⁸⁰ DP, II, 18/7, p. 466. DAMIATA, 1983, pp. 225-226: “(...) il *Defensor pacis* afferma che um Concilio in tanto è generale in quanto coinvolge tutti: in primo luogo certamente i chierici, dovendovisi discutere problemi di fede e di culto, di cui essi sono per professione maestri; poi i principi ed i governanti in genere, ai quali incombe l’obbligo di procurare le provviste sufficienti a tante persone riunite, designare alcuni rappresentanti dei loro paesi, costringere a presentarsi gli eventuali renitenti; infine i laici senza cariche pubbliche, come testimonia il fatto che ai primi concili della Chiesa prendevano parte anche gli imperatori con i loro funzionari e le loro consorti e come lo esige la nota impreparazione dottrinale di tanti chierici”.

³⁸¹ DP, II, 22/16, p. 521. Em DM notamos claramente que esse legislador cristão a quem Marsílio faz referência é o príncipe do povo romano: se o conjunto das províncias ou sua parte preponderante transferiu o poder de legislar ao povo romano e este, por sua vez, ao seu príncipe, então o poder de legislar ficará nas mãos do príncipe do povo romano até o momento em que “(...) o conjunto das províncias não revogar tal concessão feita ao povo romano e este não fizer a mesma coisa em relação ao seu Príncipe” (DM, 12/1, p. 81).

³⁸² Cf. DP, II, 22/13, p. 517.

³⁸³ DP, II, 22/14, p. 518. DPacis, II, 22/14, pp.352-353: “Sicut quandoque in civili congregatione studiosioribus, antiquioribus, et magis approbatis viris a suis concivibus, nulla sibi tamem auctoritate subiectis, sed propter solam reverentiam quae ampliori virtuti et aetati deberi videtur praerogativa sedendi,

Na falta do legislador cristão, o Concílio não fica impedido de ser convocado, pois, entre os fiéis há ao menos um que consegue – devido ao seu zelo, sua prudência, sua sabedoria e seu testemunho de fé – reunir outros crentes ilustres, clérigos e leigos, gregos e latinos, numa assembléia conciliar, sem se impor, contudo, como príncipe do povo romano. Esse caso excepcional aponta para o fato da necessidade da sua convocação nos momentos em que a *doctrina christiana* é ameaçada por falsas interpretações.

De fato, em relação ao problema das interpretações tendenciosas da doutrina cristã, Marsílio está convencido de que ele é resolvido, não pelo Papa ou por um teólogo eminente, mas através do Concílio Geral, pois os indivíduos isolados ou separados são incapazes de chegar à verdade³⁸⁴. Do mesmo modo que uma porção de pessoas em conjunto, e não um homem isoladamente, consegue soltar o navio de suas amarras, uma porção de fiéis cristãos reunidos em assembléia são capazes de “(...) esclarecer e definir alguma dificuldade quanto ao texto da Escritura (...)”³⁸⁵. A própria Escritura, segundo o paduano, mostra claramente que os Apóstolos e anciãos se reuniam com toda a Igreja, sob a inspiração do Espírito, com o propósito de dirimir as dúvidas referentes à doutrina³⁸⁶.

Por mais que o Bispo de Roma seja bem preparado espiritual e teologicamente e possua uma boa equipe de consultores, ele tem grandes chances de errar na solução dos problemas doutrinários. Diferentemente do Papa, o Concílio é infalível e o seu pronunciamento é o do Filho de Deus, não porque os seus participantes foram incumbidos de atender a vontade da Igreja local que representam, mas porque nele, a exemplo das primeiras assembléias conciliares, há efetivamente a assistência do Espírito de Deus³⁸⁷. Ele possui, portanto, o que Mme. Quillet denomina de “a chave da ciência”³⁸⁸.

O Concílio é a personificação da Igreja Universal. O Papa está abaixo dele. Apesar de congregar fiéis discípulos de Cristo, o clero não tem a chave da ciência, nem a chave do

loquendi, et deliberandi conceditur, et in aliis honorationibus defertur quampluribus; sic verisimile valde ac iuxta Scripturae seriem propter iam dictas causas ceteri apoltoli Petro deferebant”.

³⁸⁴ Cf. DM, 12/5, p. 84.

³⁸⁵ DM, 12/5, p. 84.

³⁸⁶ Cf. DM, 12/5, p. 85.

³⁸⁷ DP, II, 19/2, p. 470: “Ora, como a congregação dos fiéis ou o Concílio representa verdadeiramente por sucessão, nos dias atuais, a congregação dos Apóstolos, dos anciãos e do conjunto dos fiéis, é verdade, e bem mais seguro, que, nas definições acerca dos significados duvidosos de passagens da Escritura (...), a graça do Espírito Santo, guia e reveladora, está presente durante as deliberações do Concílio Geral”. Cf. também DP, II, 28/21, p. 640.

³⁸⁸ Cf. QUILLET, 1970, pp. 179-180; cf. também AZNAR, 2007, pp. 231-232.

poder (pertencente ao legislador humano). Mas o que acontece na realidade, segundo Marsílio, é justamente o contrário: o Bispo de Roma está acima do Concílio e o clero acredita que possui ambas as chaves. Imbuídos dessa falsa crença, tomam decisões equivocadas e heréticas: ao invés de nomearem os doutores da Sagrada Escritura para estarem à frente do rebanho, escolhem fiéis ignorantes, imaturos, indivíduos despreparados e, em alguns casos, criminosos. “Os bispos, afirma Marsílio, nossos contemporâneos, não sabem pregar a Palavra de Deus ao povo, nem combater as doutrinas eivadas de erros, propagadas pelos hereges”³⁸⁹.

Se essas pessoas possuem algum conhecimento, este se refere aos negócios – especialmente aos ilícitos. Ameaçam com a excomunhão os fiéis que não cumprem as suas determinações ou fazem oposição às suas decretais. O que é, para o paduano, uma heresia. Pois Cristo “(...) não desejou que os pecadores fossem excluídos da comunidade dos fiéis, exceto quando tivessem praticado crimes graves (...)”³⁹⁰. Preocupam-se mais em administrar os bens materiais do que em cuidar da saúde da alma de seus fiéis. Por isso, “(...) consideram os Doutores em Teologia como inúteis, porque eles são simples e permitiriam que a Igreja fosse dilapidada (...)”³⁹¹.

4. A submissão do sacerdote ao governante civil

Se os bens espirituais são mais elevados que os materiais, nem por isso colocam Cristo ou seus ministros acima da lei civil. O próprio Cristo, segundo Marsílio, deixou isso claro em sua declaração “dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt 17, 20-21): os cristãos, como membros da *civitas*, devem estar subordinados a César e, como seguidores da Verdade, respeitar o culto e os mandamentos divinos.

Os mestres da Verdade prestam um serviço de grande valor à comunidade ao divulgarem as coisas do reino celeste. Nem por isso devem exigir dinheiro em troca ou a isenção tributária. Cristo não permitiu que seus ministros deixassem de cumprir os seus

³⁸⁹ DP, II, 24/5, p. 540.

³⁹⁰ DP, II, 23/10, p. 534.

³⁹¹ DP, II, 24/7, p. 541.

deveres para com o governo civil³⁹². Para Marsílio, a Verdade ensina que esses deveres devem ser assumidos por seus mestres, não como uma coação, mas como algo para o qual se mostra a “reverência devida”. Este termo, Marsílio o tomou emprestado de São Bernardo para revelar o valor dos impostos na comunidade política³⁹³. Cristo, afirma o paduano, “(...) quis pagar o tributo associando-se a Pedro dum modo especial dentre os demais Apóstolos, ele que (...) ia ser o principal mestre e pastor da Igreja, a fim de que, apoiando-se nesse exemplo, nenhum dos outros pastores mais tarde, se recusasse a pagar o tributo”³⁹⁴.

Segundo Marsílio, a isenção tributária só ocorre, no regime monárquico, apenas entre os filhos do príncipe. Uma vez que o Verbo se encarnou na condição de súdito e, portanto, não pertencia à realeza deste mundo, não faz sentido que seus ministros tenham os privilégios dos filhos do príncipe. É verdade que Cristo usa em sua pregação o termo “filhos”, mas o seu conceito designa, observa o paduano, “(...) os naturais dos reinos, (...) não os filhos dos reis, pois, caso contrário, suas palavras não fariam sentido, dado que as proferiu no plural, se referindo tanto a Ele próprio quanto a Pedro, que, como é evidente, não eram filhos de tais reis”³⁹⁵. De fato, Cristo viveu neste mundo, sob o domínio do Império Romano. É evidente que ele ou Pedro não foram filhos do Imperador, quer entendamos a filiação no seu sentido biológico ou no seu sentido figurado. Filho de Deus e filho de César são termos que não mantêm uma relação de identidade. Eles não designam a mesma pessoa. Para Marsílio, a pretensão de muitos adversários da Verdade em interpretá-los como tendo a mesma referência, demonstra o desconhecimento acerca da história de Cristo.

Cristo, por exemplo, não questionou a autoridade de Pilatos, que era à época o vigário do Imperador Romano. Ao contrário, deu testemunho de submissão ao governo civil. No tribunal, quando Pilatos lhe pergunta “De onde és tu?”, o Filho de Deus cala-se. O

³⁹² QUILLET, 1970, p.201: “Même s’il [Cristo] a payé injustement le tribut, c’est pour bien signifier le caractère volontaire de sa soumission à l’autorité temporelle, quelle qu’elle soit, même injuste”.

³⁹³ LAGARDE, 1970, p. 231: “Le bon sens n’indique-t-il pas que l’on ne peut accepter les bienfaits de la protection séculière, sans en assumer les charges? Tout citoyen doit être prêt à défendre la patrie. Il doit de même être prêt à payer les tributs qui lui sont demandés. Du reste, les biens du clergé sont tous d’anciennes propriétés laïques. Or ils ont été transférés avec les charges qu’ils comportaient. En vendant ou en donnant un domaine au clergé, on ne peut le soustraire à l’obligation fiscale. Ajoutons que l’immunité des clercs a favorisé les pratiques simoniaques. La papauté appâte les candidats au sacerdoce ou les postulants aux communautés religieuses par la promesse d’une exemption fiscale aussi sordide que scandaleuse”.

³⁹⁴ DP, II, 4/10, p. 242.

³⁹⁵ DP, II, 4/11, p. 243.

vigário de César, então, lhe declara que tem poder para mandar crucificá-lo ou libertá-lo. Em seguida, Cristo afirma que esse poder vem do alto³⁹⁶. Ora, esse relato do Evangelho [Jo 19, 9-11] não só prova que o vigário do Imperador possuía o poder de julgá-lo, como também determina a origem divina do governo civil. Se este pode ser usado incorretamente é uma questão que não compete aos sacerdotes resolver. Para Marsílio, Santo Agostinho, pede ao crente que escute o que dizem Cristo e o Apóstolo: este também ensina que o governo civil é de origem divina; Bernardo declara o mesmo: o Filho de Deus reconhece que o poder de Pilatos vem de cima³⁹⁷.

Os Evangelhos de Mateus [20, 25-28] e de Lucas [22, 24-27] mostram um caso em que os Apóstolos discutem entre si sobre quem será o maior. Cristo intervém e afirma que o maior será o menor, ou seja, aquele que se propõe viver como servo: “(...) servir na esfera temporal, não para dominar ou para estar à frente da mesma”³⁹⁸, mas para ensinar e testemunhar a Verdade. Este serviço não necessita da força militar. Não há nada que proteger ou impor na atividade apostólica, no ensino da Palavra. A expressão “não será assim entre vós!” constitui uma regra fundamental para o exercício dessa atividade. Ela determina o seguinte: “Não imite o príncipe”; ou: “afaste-se dos negócios seculares”. O sacerdote, portanto, imita o seu Mestre quando não se envolve na mais secular das atividades, qual seja, “(...) o governo ou o julgamento coercivo dos atos contenciosos, visto ordenar e regular todos os negócios do mundo”³⁹⁹.

A verdadeira Tradição, segundo o paduano, ensina que os presbíteros, enriquecidos com os dons espirituais e motivados a distribuí-los livremente aos fiéis, dispõem-se a apartar-se das coisas materiais. As chaves do reino dos céus fecham as portas aos fiéis que faltam ao cumprimento do dever cristão. Se eles afirmam que elas representam o poder de

³⁹⁶ Segundo Marsílio, Cristo, ao dizer a Pilatos que o seu poder é divino, não pretendeu questionar o poder político, mas demonstrou que acata as decisões do governo civil e que este dura ou vive sempre e não morrerá jamais. KANTOROWICZ, 1998, p. 181 chama-nos a atenção para o fato de que era comum na Idade Média “a crença na continuidade do império *in finem saeculi*”. A propósito, Cino de Pistóia (1270-1337) – assim como o paduano, favorável ao partido dos Gibelinos – declara: “Tampouco é absurdo que o império devesse ser derivado de Deus e do povo: o Imperador vem do povo, mas o império é chamado divino a partir de Deus” (*Apud* KANTOROWICZ, 1998, p. 183). Do Deus eterno provém o aspecto suprapessoal do governo civil, enquanto do povo sempiterno origina-se o seu aspecto pessoal (o governante). Ora, assinala Kantorowicz (1998, p. 183), se seguimos o raciocínio de Cino de Pistóia, podemos nos perguntar qual a importância da cooperação da Igreja, já que atuam juntos sem o seu auxílio, de um lado, o Deus eterno, e, de outro, o povo sempiterno.

³⁹⁷ Cf. DP, II, 4/12, p. 246.

³⁹⁸ DP, II, 4/13, p. 247.

³⁹⁹ DP, II, 5/1, p. 251.

julgar os atos temporais, então os ministros da Palavra “metem a foice em seara alheia”⁴⁰⁰. Os deveres cristãos consistem no conjunto de preceitos morais que se fundamentam na Lei Evangélica e se voltam para os atos que os fiéis devem realizar para conquistar a vida futura. Não são objetos do direito civil. Se os crentes são cumpridores dos deveres civis, é uma questão que compete ao legislador humano decidir. O Apóstolo, nas palavras de Marsílio, “(...) não disse a um presbítero ou bispo: ‘institui’, como tinha feito no caso dos padres, muito menos ordenou que os atos civis fossem julgados pelos presbíteros ou bispos, antes, pelo contrário, ele os proibiu de fazer isso”⁴⁰¹.

Marsílio transcreve no DP um longo trecho do *De Consideratione* – cujo autor, São Bernardo, recorre às cartas paulinas – para dizer que os sacerdotes foram encarregados de exercer uma função eminente e sublime e, por isso, não se envolvem em questões temporais, as quais não possuem valor espiritual e ficam a cargo, numa expressão de São Bernardo, de “pessoas menos consideradas”⁴⁰².

Apesar de o cargo eclesiástico ser maior em dignidade, observa o paduano, os seus ocupantes devem se submeter ao governo civil. Para ele, o Apóstolo é claro a esse respeito. De fato, não existe poder que não tenha origem divina⁴⁰³. Se alguém se lhe opõe, torna-se inimigo de Deus⁴⁰⁴. A sua recusa implica a condenação divina. O governo civil, nas palavras de São Paulo que Marsílio toma emprestadas, “(...) é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal”⁴⁰⁵.

Para o paduano, o significado lógico de “todo” na expressão paulina “toda alma se submetta às autoridades constituídas”, significa as pessoas sem exceção. Uma proposição equivalente é a seguinte: “Cada pessoa dedica-se inteiramente a obedecer o legislador

⁴⁰⁰ São Bernardo. *Apud* DP, II, 5/2, p. 253.

⁴⁰¹ DP, II, 5/3, p. 254.

⁴⁰² Cf. DP, II, 5/3, pp. 254-255.

⁴⁰³ A propósito Toscano nota que, ao contrário da primeira parte do DP, na segunda Marsílio “(...) afferma che ogni potere deriva da Dio. Ciò sembrerebbe in contraddizione col potere assoluto riconosciuto al popolo nel primo discorso del *Defensor*, e com quello dei fedeli nel secondo. Per dissipare tale contraddizione è sufficiente tener presente il compito che il Mainardini si propone, cioè vuole dimostrare che la Chiesa non può avere alcun potere coercitivo” (TOSCANO, 1981, p. 132)

⁴⁰⁴ LAGARDE, 1970, p. 250: “Les princes sont envoyés par Dieu pour la punition des malfaiteurs. Cette qualité est rappelée spécialement lorsqu’il s’agit de confier au prince des tâches proprement spirituelles, telle celle de définir les conditions dans lesquelles un pontife doit être désigné. C’est la loi divine qui fait une obligation aux rois de retirer aux évêques romains le pouvoir abusif qu’ils se sont arrogé sur les choses sacrées. C’est par l’ordonnance de Dieu (bien que par décision du libre arbitre humain) que le juge coactif exerce sa justice sur tous les clercs”.

⁴⁰⁵ *Apud* DP, II, 5/4, p. 256.

humano”. Se alguém é perfeito no corpo de Cristo, a perfeição cristã está longe de torná-lo a parte preponderante. No caso do sacerdote, que pratica a perfeição cristã, se ele serve a um príncipe solícito, este deve ser tratado como um pai adotivo; se ele serve a um príncipe severo, este deve ser considerado como o tentador. Se ele prega e pratica a desobediência civil, coloca em perigo a ordem estabelecida por Deus. A esse respeito, o paduano afirma: “Isso, porém, é tão grave que as pessoas que se revoltam atraem sobre si a própria condenação”⁴⁰⁶.

Há um caso de desobediência civil tão grave quanto os outros. Vamos supor um príncipe que, ao contrário da ordem estabelecida por Deus, afirma que o seu poder é de origem divina, mas lhe é transmitido pelo Papa. Determina que os seus sucessores sejam confirmados pelo Bispo de Roma. Este caso, Marsílio o relaciona à seguinte declaração de Santo Agostinho: “(...) se o Imperador determina algo e Deus manda fazer uma coisa, é preciso antes obedecer a Deus e desprezar o primeiro”⁴⁰⁷. Temos aí um conflito entre a lei humana e a divina⁴⁰⁸. A quem obedecer quando a ordem divina é violada: a Deus ou ao príncipe que desobedeceu a uma obrigação divina⁴⁰⁹? Vale notar que essa questão não é colocada em termos de “autoridade religiosa ou temporal”. Marsílio trata-a no sentido de mostrar que, em tal situação, a submissão ao príncipe implica sujeição à corporação do clero, cujo chefe é o Bispo de Roma. Ela se caracteriza como rebelião contra Deus e, em conseqüência, como transgressão da ordem civil.

De fato, segundo o paduano, a ordem social implica a existência de um legislador humano que não se submete à instituição clerical. Ao contrário, o clero submete-se à

⁴⁰⁶ DP, II, 5/4, p. 258.

⁴⁰⁷ *Apud* DP, II, 5/4, p. 259.

⁴⁰⁸ Vale observar que Marsílio defende a superioridade da lei divina em relação à humana. A primeira, diferente da segunda, contém a verdade infalível (cf. DM, 13/6, p. 90). QUILLET, 1970, p. 145: “Dans le cas, par conséquent, où les deux lois sont en conflit, c’est toujours la loi divine qui l’emporte. La loi divine englobe la loi humaine et la dépasse, puisqu’on ne peut observer la loi humaine que dans les limites où elle n’est pas opposée à la loi divine. La loi divine cautionne aussi les actes humains et la loi humaine qui les régit; elle en garantit l’autorité dans son domaine d’application propre. D’une certaine façon, la loi divine fonde la loi humaine: elle en est, en tout état de cause, la *causa remota*, de la même façon qu’elle fonde de manière médiate l’autorité du prince”. O caráter absoluto da lei divina não implica a existência de duas autoridades, a religiosa e a temporal. Pelo contrário, ela reforça a tese de que só há uma única autoridade na comunidade humana, a autoridade civil, pois: o Concílio, sob o comando do Príncipe, encarrega-se de dar a interpretação autorizada da lei divina; as decretais papais e o direito canônico são leis humanas que podem se opor às leis divinas e, portanto, desrespeitar a autoridade civil, já que podem contrariar a interpretação do Concílio; o Príncipe como defensor da paz tira da lei divina o que é útil para a melhor disposição da comunidade política (cf. AZNAR, 2007, pp. 156-157).

⁴⁰⁹ Neste caso, a determinação divina de o príncipe ficar encarregado de retirar toda a coercividade da autoridade religiosa.

vontade do príncipe. Se ele recusa obedecer ao governante, bom ou mau, essa sua desobediência acarreta penalidade. Se o presbítero é bom, não há o que temer diante do príncipe mau. Este é um instrumento de Deus. É sinal de sacrifício, para que o sacerdote possa aperfeiçoar o seu ministério. A esse respeito, Marsílio menciona a seguinte passagem da Glosa: “(...) se o príncipe é bom, não castiga o que procede bem, mas o ama, se é mau não prejudica o homem de bem, mas o purifica”⁴¹⁰.

O Papa, como homem de bem, ao testemunhar o seu sacrifício em obedecer ao governante mau, torna-se modelo de imitação para todos os fiéis; em especial, para os sacerdotes. Não porque essa sua fidelidade é um mal necessário, mas, ao contrário, por ela ser um bem indispensável. O Bispo de Roma, assim como todo o clero, é um súdito *fiel* a Deus e ao seu príncipe. E o é, por exemplo, no pagamento de impostos. O dinheiro arrecadado é usado para o aperfeiçoamento da *civitas*. Se o sacerdote paga o seu tributo, serve ao príncipe; se serve ao governo, serve a Deus. A esse respeito, Marsílio argumenta que o Apóstolo não sonou, nem matou, não roubou ou não cometeu outro tipo de infração. São Paulo admitiu um único tribunal, o de César, no qual aceita ser julgado. Esse ministro exemplar de Cristo suportou com coragem a sentença do governante. Ele não cometeu o grave delito de recusar aquilo que foi dado ao príncipe “através da suprema ordenação de Deus”⁴¹¹.

Os mestres da Palavra, a exemplo do Apóstolo, possuem apenas as lágrimas como arma contra o mau governante⁴¹². Não quebram o juramento de obediência ao príncipe. Segundo o paduano, ao invés de eles terem o poder armado, guardam palavras de sabedoria acerca da Lei Evangélica. O príncipe, ou os fiéis em geral, se desejar, ouve do doutor ou pastor eclesiástico o que este tem a dizer sobre as coisas de Deus. Escuta apenas o que lhe proporciona alegria, sinal da graça divina, para que possa livremente se distanciar do pecado⁴¹³.

Sabemos que, para Marsílio, o príncipe não tem obrigação em ouvir o sacerdote. Mas é o inverso. Um argumento que ele usa para sustentar essa sua tese é a sua referência à *Primeira Epístola* de Pedro para afirmar que é da vontade de Deus a sujeição de todos os

⁴¹⁰ *Apud* DP, II, 5/4, p. 259.

⁴¹¹ DP, II, 5/9, p. 270.

⁴¹² Cf. DP, II, 5/4, p. 262.

⁴¹³ Cf. DP, II, 5/6, pp. 264-265.

fiéis ao príncipe, enviado por Ele para punir os malfeitores e louvar os benfeitores⁴¹⁴. Ora, afirma o paduano, “dado que esses malfeitores podem ser sacerdotes e leigos cometendo toda espécie de transgressões (...), resulta necessariamente que todos devem estar submissos ao julgamento coercivo dos reis, duques e dos demais governantes seculares (...) que foram investidos com autoridade para tal mister, pelo legislador humano”⁴¹⁵.

É transgressão o Papa desvincular-se das obrigações civis, desobedecer ao príncipe e não admitir ser julgado. É um equívoco, segundo Marsílio, o clero defender que o seu líder espiritual, o Papa, possui o poder civil que lhe foi dado, direta ou indiretamente, por Deus. Se algum bispo ou sacerdote governa uma comunidade, é porque o legislador humano lhe concedeu por tempo determinado. Trata-se, pois, de uma concessão política, que não sofre a ingerência da corporação eclesiástica⁴¹⁶. O legislador humano, observa o paduano, “sempre conserva o direito de revogá-la, ocorrendo motivos razoáveis, cuja avaliação plena é da competência do mencionado legislador, **especialmente nas comunidades cristãs** [grifo nosso]”⁴¹⁷.

⁴¹⁴ Cf. DP, II, 5/8, p. 268;

⁴¹⁵ DP, II, 5/8, p. 269.

⁴¹⁶ LAGARDE, 1970, p. 194: “(...) Marsile, après avoir proclamé que le Christ interdisait à ses ministres tout pouvoir coactif, admet que le prêtre puisse exercer de tels pouvoirs, s’il les tient d’une délégation du législateur humain. Ce n’est donc pas l’autorité qui est incompatible avec le sacerdoce. Mais toute autorité doit lui venir du prince terrestre”.

⁴¹⁷ DP, II, 5/10, p. 271.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como temos observado, à medida que Marsílio estabelece em que, para ele, consiste o *sacerdotium*, qual a sua proporção e a sua relação com o *regnum*, o poder público adquire de fato uma feição secular, anticlerical, mas ele não se encontra acima da Verdade. Este termo, com sua letra inicial maiúscula, era bem conhecido na Europa medieval: Deus plenamente revelado em Cristo. Afirmar que o Estado encontra-se sob o abrigo do Deus revelado não implica que o clero – em particular, o Bispo de Roma – assuma a direção da comunidade política. O paduano delimita o campo de atuação do sacerdócio o suficiente para caracterizar um ofício público que – apesar de ser uma simples corporação de ministros da Verdade, válida e eminente – é perigoso se não exerce verdadeiramente o seu papel na *civitas*.

Sabemos que o sacerdócio, para Marsílio, não é um ofício a ser desprezado no ordenamento dos serviços públicos essenciais à comunidade política, especialmente quando esta reconhece o evento Cristo. A *civitas* que acolhe a Palavra deve inevitavelmente aceitar o fato de que o Filho de Deus deixou sucessores para dar continuidade à sua atividade nesta vida. Uma questão que se impõe a respeito do mencionado ofício público consiste em saber quem são considerados os sucessores de Cristo e como eles exercem a sua atividade.

Vimos que o paduano valoriza o comportamento racional do sacerdote. Fazer prevalecer o sentimento sobre a razão constitui uma ação que ofusca o entendimento da função do cargo público. O homem público passional não consegue pensar claramente acerca de seu papel na *civitas*. O sacerdote é um servidor do Estado. Ele procura servir à *ecclesia*, à cidade perfeita dos fiéis. De acordo com Marsílio, o ministro da Verdade é um servidor público que demonstra sabedoria acerca das coisas divinas e dedicação à sua cidade. A esse respeito, a procedência dos candidatos ao sacerdócio não pode ser menosprezada. Eles devem ser oriundos de grupos sociais que tenham dado prova de fidelidade à comunidade perfeita dos fiéis. O seu amor à Igreja, entendemos, ao Estado, bem como a sua conduta racional, orientam-lhes a ensinar melhor o preceito evangélico “Faze o bem e evita o mal”. Conhecemos a preocupação de Marsílio em dar um significado claro para essa expressão. Significa “obedeça à lei, civil ou divina, e ao seu governante”.

Em relação às leis do Antigo Testamento, são levadas em conta apenas aquelas que são válidas como preceito civil; o restante é descartado.

O ministro da Palavra, “súdito fiel” de seu príncipe, aplica em sua vida, e influencia na dos outros, o sentido daquele preceito. Se considera o governante mau, o sacerdote deve continuar com o mesmo nível de obediência. Porque, de acordo com o que explanamos, uma das coisas que ele imita da vida de Cristo é a sua humildade. Vale notar que, nesse caso, governante ruim não é sinônimo de regime de governo ruim. Pode se ter um bom regime com um dirigente que, ao seguir as leis da sua cidade, confisca os bens materiais do clero. Os membros dessa corporação podem vê-lo como agressor. Nesse caso, o que os sacerdotes têm que fazer não é incitar a multidão a combater o governo civil, nem reivindicar a restituição dos bens confiscados. Simplesmente deixam levá-los e continuam a obedecer-lhe, pois essas atitudes aprimoram o estado de perfeição que almejam.

A humildade de Cristo e a sua pobreza são qualidades necessárias do sacerdócio cristão. Conforme vimos, o paduano classifica os atributos cristãos em dois níveis: de um lado, aqueles necessários aos sacerdotes e dispensáveis aos fiéis em geral; de outro, aqueles necessários a todos os fiéis, inclusive aos sacerdotes. Para ser cristão, basta amar a Deus e obedecer à lei divina – como seguir o imperativo “Faze o bem e evita o mal”. Para Marsílio, esse amor a Deus é a caridade divina, a aproximação do crente à Palavra. Ter caridade, portanto, não significa adotar a pobreza virtuosa. O fiel rico pode perfeitamente ser “caridoso”. O poder do príncipe não o impede de ter caridade. O governante não deve assumir a sublime pobreza. Se ele a adota em sua vida, os súditos não o respeitariam. Riqueza e poder político são, portanto, inseparáveis.

Ao contrário, a sublime pobreza que o ministro da Palavra deve livremente tomar para si impõe-lhe respeito, aproxima o Verbo dos fiéis. A pobreza evangélica implica uma nova relação com a propriedade, que é de interesse da cidade. Ela não desmerece o valor da riqueza, nem se torna uma exigência para alcançar a vida futura. Ela é inútil, assim como nociva, para a vida presente, se for uma oposição para acabar com a riqueza. A ausência desta coloca em risco a tranqüilidade e o bem viver da cidade.

Diferente da riqueza, a pobreza de Cristo não é um valor universal para o Estado. Ela não tem valor para o “insensato”, no sentido que Marsílio dá a este termo: pessoas que não abraçaram ainda a Verdade. É impensável o não-cristão assumir o modo de ser pobre

propagado por uma religião que não é a sua. Se ele resolve imitar Cristo em sua pobreza, é porque já foi antes batizado. Se ele recebeu o batismo – ou seja, tornou-se cristão –, não precisa ser pobre como Cristo. Entre os pagãos isso não é sinal de sabedoria, mas de loucura. E entre os cristãos comuns, pobres e sem formação intelectual, a decisão de eles ficarem mais pobres não tem a mesma repercussão de um cristão rico e sábio que resolveu abraçar a pobreza evangélica.

Não podemos ver o “sublime” da pobreza vivenciada pelos perfeitos apenas na perspectiva teológica. Ou seja, apenas como algo acima da capacidade humana que só foi possível de ser alcançado por vontade de imitar a humanidade de Cristo neste mundo. Mas, também na perspectiva política: “sublime” pode significar algo excelente para o legislador civil na medida em que concentra poder e consegue captar recursos para a cidade. Uma vez que o cristão rico e sábio encarregou o governo civil de administrar os bens materiais, o seu ato de viver a pobreza de Cristo não é só meritório, mas também lícito. O Estado só tem a ganhar com esse gesto, pois os bens doados não são divididos com o clero, mas destinados aos cofres públicos.

Para Marsílio, se Cristo valorizou os atos transitivos, foi porque eles são necessariamente úteis na vida presente e seguem regras estabelecidas pela cidade. O fato de certos atos exteriores serem tratados no Antigo Testamento não implica que o sacerdote deva assumir o lugar do governo civil. A Nova Lei superou a Antiga. Essa superação iluminou a questão dos atos a que o sacerdote deve dar atenção. O Verbo demonstrou, através de seu testemunho, que nem todo ato exterior é computado como ponto a favor da salvação da alma.

Não há, para o paduano, atos bons em si mesmos. Quando o fiel realiza um ato interior ruim para Deus, o sacerdote não tem o poder de julgá-lo, de atribuir-lhe uma punição. Esse julgamento quem o faz é o próprio Deus na outra vida. Se alguém afirma que há ato bom em si mesmo, é porque ele acredita que são bons independentemente da lei. Porém, o seu valor é relativo ou ao direito divino ou civil. Com relação ao primeiro, há atos imanentes que violam regras consignadas nas Sagradas Letras e geram conseqüências apenas para o agente infrator. O seu julgamento só ocorrerá como foi prometido no Livro

Santo, ou seja, no Juízo Final, cujo tribunal é presidido por Deus. Esses atos não fazem mal à cidade, pois o único prejudicado é o seu agente.

Se o seu agente, porém, resolve ocultá-los, torna-se impossível a sua revelação. Um desejo proibido oculto, evidentemente, não será conhecido, a não ser que a pessoa o confesse. Uma vez que o sacerdote é servidor público leal e pode receber a confissão, esta consiste num instrumento eficaz de vigilância e controle da *ecclesia fidelium*. Se o ministro do Verbo ouve a confissão, a sua única função é de servir de escuta para, em seguida, comunicar aos demais fiéis que o pecador arrependido se reaproximou de Deus. A nosso ver, posto que o príncipe pode perfeitamente fazer parte dos crentes, a saber, da “boa notícia” e o sacerdote foi escolhido entre aqueles que demonstraram possuir qualidades cívicas, podemos suspeitar que, na *civitas* marsiliana, ele vigia sutilmente o comportamento dos crentes para saber se há uma conduta repreensível para a cidade.

Se na *civitas* marsiliana levarmos em conta as condições do príncipe e do sacerdote, podemos perceber que não é fácil, como o é para o presbítero, o julgamento do governante infrator. No caso do sacerdote infrator, o seu julgamento difere do príncipe e dos demais cidadãos. Conforme vimos, o próprio Deus constitui o princípio ativo das leis que regulam os atos imanentes e os transitivos que comprometem a vida futura. Ora, posto que Cristo reaparecerá depois, na eternidade, o julgamento desses atos fica postergado. E já que os seus ministros não têm tal princípio, eles não se igualam ao príncipe sob esse aspecto. São, portanto, cidadãos comuns que podem também desejar mal ao próximo, furtar, matar, ser avarento, imaginar ou sentir coisas que se opõem ao bem comum da cidade.

Para Marsílio, não só Deus, mas também o governante da comunidade perfeita dos fiéis julgará com mais severidade o padre infrator. Quando o sacerdote herético realizou ações transitivas de natureza herética, que estão regulamentadas pelas leis da cidade, submete-se à justiça civil. Se for condenado, a sua pena no presente não pode ser menos severa que a de um leigo que cometeu o mesmo ato. Lembremos, porém, que uma cidade perfeita, segundo o paduano, é aquela que acredita na Verdade e confia no seu governo civil. Podem ocorrer casos de heresia em que não se pode julgar o réu de acordo com a lei. Isso acontece quando a lei deixa de dizer alguma coisa sobre essas questões heréticas. Marsílio não nos dá claramente um exemplo a esse respeito. No entanto, insiste na tese de que o príncipe convoca o sacerdote, afinado com o pensamento do Estado, para

acompanhar o caso como uma espécie de consultor teológico. A diferença agora é que, ao invés de usar a lei, o governo civil se serve fundamentalmente da prudência no julgamento.

Uma vez que a virtude da prudência dá ao governante um saber que o faz prever ou evitar os possíveis perigos da cidade, os ministros da Verdade são ouvidos para esclarecer o problema teológico levantado pela heresia, contanto que esse “problema” tenha implicações políticas. Ora, o que faz com que um príncipe se interesse por uma heresia que escapa à lei? Acreditamos que o motivo está no fato de que ela se volta para a vida presente, referente à vida pública, aos atos transitivos prejudiciais à cidade. Se a heresia estivesse relacionada com a eternidade, o governante estaria olhando para o alto, dedicando-se às coisas de cima. Esse tipo de coisa Deus resolve no Juízo Final.

Para Marsílio, o príncipe deve usar a prudência ao condenar alguém influente, por exemplo, o Papa. Se o príncipe dá uma sentença que repercute negativamente na *civitas*, no sentido de acirrar ainda mais o conflito, o seu governo pode ficar ameaçado com uma possível guerra civil. Portanto, a sentença deve ser pesada, mas deve ser dada de modo que repercuta positivamente, no sentido de desarmar e desalojar sutilmente os opositores da paz civil. É bom o príncipe que não causa escândalos. Se por “causar escândalos” entendemos como sendo “gerar instabilidade social”, então o bom príncipe produz a ordem da cidade. Onde há “escândalos” para o Estado deve existir lei e força militar para coibi-los.

O fato de o Papa ser essa pessoa que ameaça a ordem social não implica que ele deva ser isentado do julgamento civil. O que o distingue do sacerdote é a sua capacidade de liderança e a sua conduta moral. No entanto, há um aspecto da conduta moral e da liderança do bispo em geral que nos chama a atenção. O fato de ele ser exemplar está relacionado também com o seu comportamento diante do governo civil. Sabemos que, para Marsílio, Cristo deu testemunho a esse respeito. Não é diferente para os seus imitadores. Se o legislador civil realiza um ato transitivo lícito que magoa o bispo, este não pega nas armas ou mobiliza os crentes contra o soberano. A sua reação deve ser em nível interior. Entristecer-se, por exemplo.

Podemos ver aí uma razão para o sacerdote possuir o domínio de si. Este, sabemos, é um critério válido na escolha do ministro da Verdade. Mas não o único. Há também: a caridade, a pobreza evangélica, a castidade, o “patriotismo”. E um componente não menos importante: a inteligência. Este critério não pode ser menosprezado. O presbítero é um

educador ou um pregador da Palavra. Isso implica que ele deve conhecê-la muito bem, ser um teólogo competente. O seu conhecimento teológico, porém, é limitado. Ele não pode sozinho resolver os problemas de interpretação doutrinária. Há o colégio apostólico ao qual ele deve recorrer nessas situações.

Segundo Marsílio, o Concílio trata basicamente das seguintes questões: os problemas de interpretação bíblica, assuntos litúrgicos, a distribuição das ofertas e a sucessão do Bispo de Roma. Ele é composto pelo legislador cristão e outros fiéis, como o Bispo de Roma, alguns sacerdotes e leigos sábios. Vimos que o legislador cristão não só convoca os membros do Colégio, mas também supervisiona as regras das eleições episcopais. Agora, vale notar o papel do Bispo de Roma no Colégio. Ele exerce a função de secretário e de porta-voz. O paduano não diz claramente por que o Bispo de Roma, e não outro participante, deve exercer essas funções.

Pensamos que a justificativa é política e pragmática, mas não teológica. Certamente, o motivo está no fato de a Sé romana ter conquistado prestígio e admiração. Ela tem um valor prático que, segundo Marsílio, não pode ser negligenciado: a cidade romana tem abrigado fiéis ilustres (por exemplo: São Paulo e São Pedro), possui um povo que mais demonstra reverência ao seu bispo, é solícita com as outras cidades cristãs e, não menos importante, o seu legislador exerce uma influência decisiva no mundo civilizado. Sendo assim, é prudente ter o seu bispo como porta-voz do Colégio que comunica a todos os fiéis as decisões conciliares. Em outras palavras, o legislador seria imprudente, se não atribuísse ao Bispo de Roma uma posição estrategicamente relevante no Colégio.

O sacerdote escolhido para ocupar o cargo episcopal na cidade romana deve ser alguém de confiança do legislador: um teólogo de boa reputação, que tenha demonstrado claramente não só fidelidade à Verdade, mas também ao governo civil. Acreditamos que o Concílio, presidido pelo legislador, ao eleger o Bispo de Roma, valoriza um modo de pensar Deus em detrimento de outros. A teologia que o eleito defende não é circunscrita a um pequeno número de crentes. Por ser a do Colégio, ela deve ser tomada como a “verdadeira” e, portanto, aceita por todos os fiéis, não importa a cidade em que eles estejam. Uma vez que o sacerdote eleito é “um homem de fé e da cidade”, a comunicação que ele estabelece constitui uma via de acesso pela qual o legislador exerce a sua influência

sobre os seus súditos. O ensino teológico correto é aquele que se fundamenta, não só nas Sagradas Letras, mas também nos documentos conciliares.

Uma determinada doutrina teológica pode ser considerada errônea, não porque contrariou o pensamento do Bispo de Roma, mas o do Colégio, em consequência, o do Estado. O Colégio tem na sua presidência alguém que tem o poder de prender, o único que possui a força militar. Não é fácil, pois, o participante se opor às suas opiniões ou resistir às suas influências. Para que isso não ocorra, devemos pressupor uma condição ideal: o legislador é uma pessoa que não se deixa dominar pelas emoções. O que nem sempre ocorre: se um participante apresenta um ponto de vista defensável e, no entanto, acirra os ânimos do legislador, este dificilmente o levará em consideração nas suas decisões. Então, qualquer assunto tratado no Colégio deve ser feito de modo que não afronte o legislador. Acreditamos, portanto, que não há liberdade de pensamento na *civitas* marsiliana.

Como exercer o pensamento livre diante de alguém que tem o “poder de julgar”? Vale lembrar que a única arma do sacerdote são as lágrimas. A tendência nessas situações é acatar as decisões do mais forte. Se assim for, os resultados do Concílio são conquistados menos por saber teológico em si do que por política. O legislador quer resolver os conflitos. A melhor solução para ele é aquela que soluciona as disputas subjacentes ao problema teológico, ou seja, aquela que atrai os amigos e afasta os inimigos⁴¹⁸.

O saber teológico comunicado é inseparável da política. O que a unidade da fé representa senão o pensamento do legislador? Se o Bispo de Roma assegura a unidade dos crentes devido ao mencionado valor prático da cidade romana, então o Colégio deve ter cuidado ao escolher o sucessor da Sé Romana. Deve ser alguém que não gere “inimizade”, isto é, não crie inimigos para o legislador. Por isso, este precisa estar à frente da eleição episcopal. Se os critérios de seleção aprovados beneficiam o legislador cristão é porque eles favorecem a união dos súditos crentes em torno dele, ou seja, têm a força de dirimir os possíveis conflitos e a de fortalecer os laços de amizade entre governante e governados.

⁴¹⁸ A propósito, vale observar a seguinte sentença de Aristóteles a respeito da amizade, a qual é coerente com a posição do DP: “A amizade, afirma o Estagirita, parece também manter as cidades unidas, e parece que os legisladores se preocupam mais com ela do que com a justiça; efetivamente, a concórdia parece assemelhar-se à amizade, e eles procuram assegurá-la mais que tudo, ao mesmo tempo que repelem tanto quanto possível o **facciosismo** [grifo nosso], que é a inimizade nas cidades (*Ética a Nicômacos*. Brasília: ed. UNB, 1992, Livro VIII, 1155a, p. 153)”. Marsílio não tem dúvidas da importância dessa *amizade* na vida pública. A amizade pela qual o paduano se interessa é a que une os cidadãos em torno do governo civil.

Pode ocorrer o caso de o legislador não ser cristão, embora a cidade da unidade da fé continue sendo Roma. Então, quem preside o Concílio? O DP não mostra claramente as situações concretas que caracterizam a ausência de um legislador cristão. Em todo caso, o DP nos permite admitir a seguinte suposição: antes do legislador não-cristão pode ter existido ao menos um que foi batizado e que governou da forma como deveria fazer, como governante que se espelhou no DP. De modo que o *modus operandi* do Concílio ficou sedimentado. Sendo assim, o critério para alguém presidir é o seu comportamento virtuoso. Esse “comportamento virtuoso” ocorre especialmente entre as pessoas idosas, nas quais podemos geralmente encontrar com mais facilidade os seguintes atributos: persistência, domínio de si, prudência, sabedoria e o “florescimento” da amizade política.

No entanto, não podemos esquecer que o verdadeiro sacerdote almeja o ideal de perfeição. Este implica o cumprimento do voto de pobreza. Ao aceitar a sublime pobreza, ele desenvolve o hábito de agir com humildade, de ver as coisas materiais sem desejar possuí-las, de estar motivado em agir a partir da imitação do Cristo. Ora, se esses hábitos se fortalecem na personalidade do presbítero, este não tem condições de assumir o mencionado cargo. Sabemos que a humildade e a sublime pobreza, para Marsílio, são um desastre no poder. O perfeito não tem direito de reivindicar qualquer coisa que alguém possa lhe tirar e, insistimos, a sua única arma são as suas lágrimas. Então, não é esse sacerdote que ocupará aquele caso excepcional.

Por outro lado, se os mencionados hábitos não se fortalecem nele, mas outros de interesse da cidade, o seu ideal de perfeição fracassa, a autenticidade de seu sacerdócio fica questionada e os fiéis tendem a desanimar diante de um sacerdócio que não é verdadeiro. Alguém assim na presidência do Colégio é um perigo, o povo não lhe depositaria confiança e a ordem da cidade poderia ficar ameaçada. Portanto, em situações onde não é possível o legislador, deve presidir um leigo bem preparado, intelectual e politicamente, alguém que demonstre dedicação à coisa pública, sabedoria, riqueza e “caridade” cristã.

Existe um aspecto da concepção marsiliana do herege semelhante ao que encontramos no modelo eclesial que o paduano ataca. Neste, o herege escandaliza a Igreja, enquanto, na visão de Marsílio, ele procura desestabilizar a comunidade perfeita dos fiéis, o Estado. Se alguém toma, por exemplo, a sentença “todo poder vem de Deus”, esta precisa ser compreendida nos seus devidos termos. A sua interpretação nem sempre é clara. Logo,

ela é uma das expressões canônicas que exige a intervenção do Concílio, isto é, do Estado, no sentido de dar uma interpretação aceitável universalmente, coerente com os ensinamentos do Verbo. Entendemos, porém, que a compreensão do Colégio é da vontade soberana do dirigente da cidade. Esse seu valor é incutido no coração dos fiéis pobres por parte dos mestres da Verdade. Nesse sentido, o presbítero é uma espécie de emissário, um cidadão encarregado da missão pública de fazer escutar, não só a voz de Deus, mas também a do governante da *civitas*.

Esse emissário, sabemos, almeja a vida perfeita cristã. O estado de perfeição concebido por Marsílio é uma forma de impedir que o sacerdote, num mundo medieval marcadamente religioso, adquira bens temporais. Marsílio sabe que poder e propriedade são inseparáveis. Se a *civitas* dá oportunidade ao clero de ter posse, a tendência, segundo o paduano, é ele possuir cada vez mais coisas materiais, a ponto de competir com o príncipe. O DP não pretende mudar radicalmente apenas a estrutura do clero, mas também a do Estado. Ocorre, porém, essa reforma somente se os fiéis em geral compartilharem do mesmo ponto de vista a respeito da *civitas* cristã, da Nova Lei e do sacerdócio cristão, preconizado pelo paduano. O governante cristão precisa então investir na educação religiosa, não só de seus sacerdotes, mas de toda a comunidade política.

A nosso ver, o pensamento marsiliano se depara nesse ponto de reflexão com um problema prático decisivo que questiona a viabilidade de seu ideal de *civitas*: como reeducar a multidão de fiéis que se acostumaram com uma espécie de ensinamento religioso oposto ao que ele entende por Verdade? Essa nova formação do fiel não ocorreu no mundo medieval profundamente religioso. É muito improvável que isso aconteça no nosso, em que a pluralidade religiosa é um fato incontestável.

Contudo, somos da opinião de que há um aspecto desse novo ensinamento religioso que não difere do convencional, seja à época de Marsílio, seja em nossos dias, a saber: a verdadeira fé é uma só e a sociedade deve zelar por ela. Esse suposto zelo serviu e ainda serve de motivo para o clero ou leigos intervirem na política de um modo bastante suspeito. Em nome da verdadeira fé ou de Deus, pessoas inocentes são perseguidas, presas ou assassinadas, o avanço das pesquisas científicas é interrompido e países são invadidos. É verdade que o paduano demonstra no DP indignação ante o fato de pessoas serem perseguidas por um clero que ele considera avarento e corrompido. Porém, na suposição de

existir um clero moralmente correto e formado nos moldes do DP, permanece o suposto pensamento único a respeito da Verdade. Pensar diferentemente na *civitas* marsiliana é tão perigoso quanto no Papado de João XXII. Vimos que se o fiel possuir o desejo de dizer o que pensa e o seu pensamento for oposição ao da *civitas*, ele muito provavelmente teria a sua vida prejudicada. Acreditamos que, porquanto o fiel realizou esse seu desejo, o governante civil poderia prendê-lo, alegando razões de segurança. Contra a ordem social seria qualquer oposição ao modo dominante de pensar a Verdade.

Segundo Marsílio, o governo civil deve se preocupar com a disseminação de seitas ou de movimentos “sectários” que podem influenciar negativamente os membros da *civitas*. “Negativamente” significa “o modo de agir contra o bom ordenamento da comunidade política”. Essas tentativas revelam não só o afastamento do clero de sua origem (a Verdade), mas também apontam para o fato de que ele recebeu “má formação”. Nesse caso, na opinião do paduano, o legislador cristão pode dissolvê-lo e constituir um outro que seja *autêntico*, que corresponda à Verdade. Ele não só pode fazer esse tipo de intervenção, como também pode impedir a ordenação do presbítero ou a nomeação do bispo. Na *civitas*, como já dissemos, só há um princípio. A admissão de dois implica a assunção de uma dualidade geradora de confusão, de conflito. Uma vez que a comunidade política tem o seu princípio ativo – sendo este, ao mesmo tempo, legislador e cristão – a formação do clero e a sua composição devem dar-se de modo que, de seus quadros, não saiam sacerdotes a reivindicar o poder, a ser mais um príncipe.

A dualidade poder espiritual-poder temporal é perigosa para a comunidade política. É por isso que, pensamos, o paduano rejeita a dualidade lei natural-lei positiva. A justificativa da lei civil está sustentada no seu legislador e no propósito de alcançar o bem comum dos cidadãos. Uma vez promulgada, ela tem valor coercivo. Há toda uma discussão acerca do legislador marsiliano. Mas há consenso de que ele não é representado pelo clero, assim como não se espelha na lei natural. Se “natural” for compreendido como “algo intrínseco, pertencente à coisa mesma, cuja revelação se dá através da razão”, então não há lei natural⁴¹⁹. Pois, para Marsílio, a *civitas*, ao elaborar as suas leis, se pergunta se elas são úteis à vida suficiente ou à comunidade perfeita dos fiéis. Não há uma lei imutável em si

⁴¹⁹ Se “natural” for compreendido como “as regras coercivas comuns às comunidades políticas”, então Marsílio admite a existência da lei natural e a dualidade “lei natural e lei positiva” não constitui um problema político.

mesma. Existem leis promulgadas que devem ser obedecidas. “Faça o bem e evite o mal” não é uma lei natural, mas uma das revelações que Cristo mostrou aos seus fiéis.

Portanto, vimos o esforço de Marsílio em apresentar vários argumentos que, segundo ele, comprovam que o suposto poder espiritual é injustificável, gerador de intranqüilidade. Os inimigos da verdade, segundo o paduano, sustentam erroneamente a tese de que há dois governos, o espiritual e o temporal, quando existe de fato apenas um, o poder civil. Governo espiritual e temporal são expressões que confundem os fiéis, encobrem a visão deles, a ponto de não perceberem o poder efetivo, qual seja, o do soberano, do príncipe.

Esse esforço de Marsílio, porém, tem o seu preço. Igreja e Estado tornam-se uma coisa só. O pecado não consiste apenas em fazer oposição à Palavra, mas também à comunidade política. O conhecimento de Deus se dá a partir da “unidade da fé”. Esta, por sua vez, mistura-se à “união cívica”, já que *ecclesia* se confunde com a *civitas*. Tal limitação do seu pensamento político, assim como outras que conhecemos, não ofusca o fato de ele suscitar modos diferentes de pensar a política, embora, paradoxalmente, na sua concepção de cidade, o pensar diferente seja considerado suspeito.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

I. FONTES

1. *DEFENSOR PACIS*

a. Edição

The Defensor Pacis of Marsilius of Padua, C. W. Previté-Orton (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

b. Tradução

MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas de J.A.C.R. de Souza. Introdução de J.A.C. R. de Souza, F. Bertelloni & G. Piaia. Petrópolis:Vozes, 1997.

2. *DEFENSOR MINOR E DE TRANSLATIONE IMPERII*

a. Edição

The Defensor Minor, C.K. Brampton (ed.), Birmingham, Cornish Brothers, 1922.
MARSILE DE PADOUE, *Oeuvres Mineures. Defensor minor, De translatione Imperii*, C.Jeudy e J. Quillet (ed.), CNRS, 1979.

b. Tradução

MARSÍLIO DE PÁDUA. *Defensor Menor*. Introdução, tradução e notas de J.A.C. R. de Souza. Petrópolis: Vozes, 1991.

MARSÍLIO DE PÁDUA. “Sobre a Translação do Império”. Tradução, e notas de J.A.C.R. de Souza. In: *Veritas / Porto Alegre*, v.43, n.3, set. 1998, págs. 703-723.

II. ESTUDOS

ALLEN, J.W. “Marsilio of Padua and medieval secularism”. In: HEARNshaw, F.J.C. (ed). *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*. London: G.G. Harrap & Co., 1923.

ARISTÓTELES. *Politica* (ed. bilíngüe). Intr. de Mendo Castro Henriques; trad. e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: VEGA, 1998.

AZNAR, B. B. *Religi3n y Poder*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

BARANI, F. “O concetto di laicit3 come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da padova”. In: *Medioevo*. Padova, 1979, v. 5, págs. 259-278.

BARBALHO, J.O. “A fundamenta33o metaf3sica da hierocracia em *Sobre o poder eclesi3stico* de Eg3dio Romano”. In: *Intinerarium*, ano XLIV, n3 161, maio-agosto, 1998.

BLACK, A. *El pensamiento pol3tico en Europa, 1250 – 1450*. Cambridge: University Press, 1996.

BERNARDO DE CLARAVAL. *De Consideratione*. Dispon3vel em <http://www.mercaba.org/DOCTORES/BERNARDO/DE_CONSIDERATIONE_04.htm#Cap3tulo%203>.

BERTI, E. “Il *Regnum* di Mars3lio tra la *Polis* aristotelica e lo *Stato* moderno”. In: *Medioevo*. Padova, 1979, v. 5, págs. 165-181.

BERTELLONI, F. “Los limites de la pol3tica y su compromiso 3tico en la teor3a pol3tica medieval”. In: COSTA M.R.N. e DE BONI L. A. (orgs). *A 3tica Medieval face aos Desaf3os da Contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

CESAR, Floriano J. “Causa singularis discordie e situa33o italiana no *Defensor Pacis* de Mars3lio de P3dua”. In: *Patristica et Mediaevalia*. Buenos Aires, v. 18, 1997.

_____. *Papado, Imp3rio e o Pensamento de Mars3lio de P3dua*. S3o Paulo: USP, 2000. Tese (Doutorado em Filosofia)

CONGAR, Yves. *Igreja e Papado*. S3o Paulo: Loyola, 1997.

CROSBY, Alfred W. *A mensura33o da realidade*. S3o Paulo: UNESP/Cambridge, 1999.

DAMIATA, M. *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Mars3lio da Padova*. Firenze: edizioni Studi Francescani, 1983.

_____. “Funzione e concetto della povert3 evangelica in Marsilio da Padova”. In: *Medioevo*. Padova, 1980, v. 6, págs. 411-430.

DE BONI, L. A. *Idade M3dia: 3tica e Pol3tica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

- DE LIBERA, A. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Loyola, 1998.
- FALBEL, N. *Os Espirituais Franciscanos*. São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1995.
- GALVÃO DE SOUSA, J.P. *O totalitarismo nas origens da moderna teoria do Estado: um estudo sobre o Defensor pacis de Marsílio de Pádua*. São Paulo: Saraiva, 1972.
- GARCÍA CUE, J.R. “Teoria de la ley y de la soberanía popular en el ‘Defensor Pacis’ de Marsilio de Padua”. In: *Revista de Estudios Políticos*, 43, 1985.
- GEWIRTH, A. Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. I. In: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951.
- GHISALBERTI, Alessandro. “L’aspirazione alla pace come fondamento della politica in Marsilio de Padova”. In: *Homo Sapiens, Homo Humanus*. Firenze: Atti del XXVII-XXX Convegno Internazionale Del Centro di Studi Umonistici, 1990.
- GRIGNASCHI, M. “L’Ideologia marsiliana si spiega con l’adesione dell’autore all’uno o all’altro dei grandi sistemi filosofici dell’inizio del trecento?”. In: *Medioevo*. Padova, 1979, v. 5, págs. 201-222.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LAGARDE, G. de. *La Naissance de L’esprit Laique au Déclin du Moyen Âge: Le Defensor Pacis*. v. 3. Louvain-Paris: ed. Nauwelaerts, 1970.
- LE GOFF, J. *A Civilização do Ocidente Medieval*. v. 1. Lisboa: Estampa, 1994.
- LEWIS, E. “The ‘positivism’ of Marsiglio of Padua”. In: *Speculum*, vol. 38, n. 4, 1963.
- NEDERMAN, C.J. “Character and Community in the Defensor Pacis”. In: *History of Political Thought*, n. 3, 1992.
- _____. “Tolerance and Community”. In: *The Journal of Politics*, n. 4, 1994.
- OLIVIERI, L. “Il Tutto e la Parte nel *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova”. In: *Revista Critica di Storia della Filosofia*, 37, 1982.
- _____. “Teoria aristotelica dell’opinione e scienza politica in Marsilio da Padova”. In: *Medioevo*. Padova, 1979, v. 5, págs. 223-235.
- PAPA JOÃO XXII. *Ad Conditorem Canonum*. Trad.: J. Kilcullen & J. Scott. 1998. Disponível em< <http://www.humanities.mq.edu.au/Ockam/wadc.html>>.

PIAIA G. “Sulla filosofia politica di Marsilio da Padova”. In: *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 64, 1972.

_____. “Alberto Pighius e la confutazione del ‘Defensor pacis’ di Marsilio da Padova. In: *Medioevo*. Padova, 1975, v.1, págs. 173-202.

_____. “Democrazia o totalitarismo in Marsilio da Padova”. In: *Medioevo*. Padova, 1976, v. 2, págs. 363-376.

PILANT, Denny. “The Concept of the Legislator from the *Defensor Pacis* of the Marsilius of Padua”. In: *Estudios de Ciencia Política Comparada*, v. 16, 1990.

PINCIN, C. *Marsilio*. Torino: Edizioni Giappichelli, 1967.

POPPI, A. “Appunti sullo stato e la persona nel *Defensor Pacis*”. In: *Medioevo*. Padova, 1980, v.6, págs. 347-354.

POTESTÀ, G.L. “Marsilio e Ubertino da Casale”. In: *Medioevo*. Padova, 1980, v. 6, págs. 449-466.

PREVITÉ-ORTON, C.W. *Marsilius of Padua*. In: *Annual Italian Lecture*, maio, 1935.

QUILLET, J. “L’organization de la société humaine selon le Defender Pacis de Marsille de Padoue”. In: *Miscellanea Mediaevalia*, 3, 1964.

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

ROMANO, Egídio. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad.: Cléa P.B.G. vel Lejbman & Luis A. De Boni. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.

ROSEN, George. “The Historical Significance of Some Medical References in the Defensor Pacis of Marsilius of Padua”. In *Studhoffs Archiv*, v. 37, 1953.

RUBINSTEIN, Nicolai. “Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del trecento”. In: *Medioevo*. Padova, 1979, v. 5, págs. 143-162.

SOUZA, J.A.C.R. “As Teses do Defensor Pacis, II, XII”. In: *Revista da FCSH*, Vol. 7, 1994.

_____. “Marsílio de Pádua e a ‘Plenitudo Potestatis’”. In: *Revista de Portuguesa de Filosofia*, vol. 39, 1983.

_____. “As idéias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial”. In: *Franciscan Studies*, 46, 1986.

_____. J.A.C.R. (org.). *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995a.

_____. “As Raízes da Hierocracia no *De Institutione Regia* de Jonas de Orleans”. In: SOUZA (org). *O Reino e o Sacerdócio*, 1995b.

_____. “A teocracia imperial no fim da alta idade média”. In: SOUZA (org.). *O Reino e o Sacerdócio*, 1995c.

_____. “O poder papal no *De Consideratione*”. In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 60, n. 3, 2004.

_____. “A composição e a organização da sociedade civil segundo Marsílio de Pádua”. In: *Sociedade civil: entre miragem e oportunidade*. Coimbra: Faculdade de Letras, 2003.

STREFLING, S. *Igreja e Poder*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

_____. “O conceito de lei em Marsílio de Pádua”. In: COSTA M.R.N. e DE BONI L. A. (orgs). *A Ética Medieval face aos Desafios da Contemporaneidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TIERNEY, B. “Marsilius on Rights”. In: *Journal of the History of Ideas*, n. 1, 1991.

TÔRRES, M.R. *O Conceito de Império em Marsílio de Pádua*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. Tese (Doutorado em História Social).

TOSCANO, A. *Marsílio da Padova e Niccolò Machiavelli*. Ravenna: Longo Editore, 1981.

VASOLI, C. “La ‘Politica’ di Aristotele e La sua utilizzazione da parte di Marsílio da Padova”. In: *Medioevo*. Padova, 1979, págs. 237-257.

WECKMANN, Luis. *El Pensameiento Político Medieval y los Orígenes del Derecho Internacional*. México: ed. FCE, 1993.

WOLFF, Francis, *Aristóteles e a Política*. São Paulo: Discurso editorial, 1999.

