

A medieval manuscript illustration featuring three figures in profile, facing right. The central figure is a woman wearing a prominent red headscarf and a brown robe. To her left is a man with a grey beard and a simple headband, wearing a light-colored robe. To her right is another man with a grey beard and a headband, wearing a dark blue robe. The background is a textured, aged parchment-like surface.

Sérgio Ricardo Strefling

A Filosofia Política na Idade Média

DISSERTATIO
FILOSOFIA

A FILOSOFIA POLÍTICA NA IDADE MÉDIA

SÉRIE DISSERTATIO INCIPIENS

A FILOSOFIA POLÍTICA NA IDADE MÉDIA

Sérgio Ricardo Strefing



Pelotas, Brasil. 2016

SÉRIE DISSERTATIO INCIPIENS

A Série Dissertatio Incipiens é um repositório digital do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas que tem por objetivo precípuo a publicação de obras filosóficas de professores/pesquisadores cuja qualidade, o rigor e a excelência na argumentação filosófica seja publicamente reconhecida.

Introdução à Filosofia

Robinson dos Santos

Elementos de Lógica

Eduardo Ferreira das Neves Filho

Elementos de Sociologia

Organização: Flávia Carvalho Chagas

Elementos de EAD

Keberson Bresolin

Filosofia Medieval Uma breve introdução

Manoel Vasconcellos

ÉTICA - Elementos Básicos

Carlos Adriano Ferraz

Direito e Moral em Kant

Evandro Barbosa

Elementos de Filosofia Antiga

João Hobuss

Fundamentos da Educação

Kelin Valeirão

Fundamentos Psicológicos da Educação

Organização: Ana Lúcia Almeida e Kelin Valeirão

Metodologia e Prática de Pesquisa em Filosofia

Evandro Barbosa e Thaís Christina Alves Costa

Formação Docente e Ética profissional

Kelin Valeirão

A Filosofia Política na Idade Média

Sérgio Ricardo Strefing

Catalogação Na Publicação:
Bibliotecária Kênia Moreira Bernini – CRB-10/920

S914f Strefling, Sérgio Ricardo
 A filosofia política na idade média / [recurso eletrônico] Eduardo
Sérgio Strefling – Pelotas : NEPFIL online, 2016.
112p. - (Série Dissertatio-Filosofia ; 12).

Modo de acesso: Internet
<<http://nepfil.ufpel.edu.br/incipiens/index.php>>
ISBN: 978-85-67332-29-1

1. Responsabilidade. 2. Ética. 3. Moral. 4. Filosofia moderna. I. Título.

CDD 170

Série Dissertatio Incipiens

Sumário

Introdução	06
Bloco I AS RAÍZES DA POLÍTICA MEDIEVAL NA ANTIGUIDADE	10
1. Primeira unidade – aula 1	10
1.1 Objetivos da unidade	10
1.2 O Império Romano e o poder do Imperador	10
1.3 O Cristianismo e o poder do papa	16
2. Segunda unidade – Aula 2	26
2.1 Objetivos da unidade	26
2.2 As perseguições aos cristãos e os editos imperiais	26
2.3 O cesaropapismo e a definição de Gelásio I	29
2.4 A Cidade de Deus de Santo Agostinho	33
Bloco II FATOS E DOCTRINAS NA TEOCRACIA DA ALTA E DA BAIXA IDADE MÉDIA	38
3. Terceira unidade – aula 3	38
3.1 Objetivos da unidade	38
3.2 A constituição denominada Doação de Constantino	38
3.3 O papado de Gregório VII e as Investiduras Leigas	41
3.4 A teoria das duas espadas em São Bernardo de Claraval	46
4. Quarta unidade – aula 4	50
4.1 Objetivos da unidade	50
4.2 A política do Papa Inocêncio III (1198-1216)	50
4.3 A disputa entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Felipe IV da França	54
4.4 O conflito do Papa João XXII e o Imperador Luís da Baviera	61
Bloco III A FILOSOFIA EM DEFESA DO DUALISMO POLÍTICO	65
5. Quinta unidade – aula 5	65
5.1 Objetivos da unidade	65
5.2 Autonomia e subordinação dos poderes em Santo Tomás de Aquino	65
6. Sexta unidade – aula 6	73
6.1 Objetivos da unidade	73
6.2 A distinção dos poderes em João Quidort	73
Bloco IV A FILOSOFIA EM DEFESA DO MONISMO POLÍTICO	80
7. Sétima unidade – aula 7	80
7.1 Objetivos da unidade	80
7.2 A plenitude do poder em Egídio Romano (1243-1316)	80
7.3 O império universal em Dante Alighieri (1265-1321)	86
8. Oitava unidade – aula 8	92
8.1 Objetivos da unidade	92
8.2 A origem do estado laico em Marsílio de Pádua	92
Referências utilizadas neste livro e indicadas para estudo	106

Introdução

O presente livro constitui-se numa apostila que tem como escopo ser o roteiro básico para orientar as aulas, o estudo e a pesquisa na disciplina Seminário de História da Filosofia Medieval no Curso de Licenciatura em Filosofia na modalidade de Educação a Distância da Universidade Federal de Pelotas. Agradecemos à CAPES, que proporcionou essa publicação.

O título *A Filosofia Política na Idade Média* faz jus ao tema que será desenvolvido durante o seminário. Evidentemente, fez-se mister elegermos alguns autores, entre os diversos, que compõe o período que a tradição acadêmica convencionou chamar de Idade Média.

Entendemos que para melhor aproveitamento deste material de estudo e acompanhamento do seminário é *conditio sine qua non* que o aluno tenha as informações oferecidas na disciplina de História da Filosofia Medieval. Não apresentaremos biografias completas nem desenvolveremos toda a complexidade que envolve cada obra política que será citada, mas apresentaremos as principais ideias que compõem o pensamento político do medievo.

Nosso estudo terá como objetivo principal situar o estudante no contexto histórico-político do medievo e identificar os principais problemas, entre eles, a relação entre Igreja e Estado e a legitimação do poder. A partir desta identificação, pretendemos analisar as doutrinas que se tornaram filosofia política e como tal influenciaram a modernidade e pós-modernidade. Nosso estudo contemplará a problemática concentrada na Europa Ocidental, ou no ocidente latino cristão, mas, oportunamente, entendemos ser relevante considerar as tradições judaicas e islâmicas, como também a relação entre oriente e ocidente, desde a antiguidade até nossos dias.

A Idade Média só produziu livros sobre o pensamento político a partir do século XIV, embora as ideias políticas fossem discutidas em escritos de outros assuntos nos séculos anteriores. Destaca-se João de

Salisbury, que escreveu *Policraticus*, na década de 1160, no qual ele não faz nenhuma referência ao Estado feudal onde viveu e trabalhou, preferindo falar de uma *res-publica* imaginária. Também Santo Tomás de Aquino, no século XIII, discutiu intensamente a lei na *Summa Theologica*. Quando a *Política* de Aristóteles chegou ao Ocidente numa tradução latina no século XIII, essa situação começou a mudar. O assunto tornou-se interessante como nova disciplina e, desde logo, apresentou uma dificuldade: deveria ser classificada como teórica e, por conseguinte, uma das ciências superiores, ou como uma ciência prática, inferior? A tentativa de caracterizar a política para fins de ensino está clara em dois dos primeiros empreendimentos que foram redigidos sobre o pensamento político: a *Monarquia* de Dante e o *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua. Dante e Marsílio escreveram dentro de um mundo urbano, onde as cidades cresciam cada vez mais. Desse mundo, surgiram pensamentos sobre os direitos dos cidadãos e seu poder para escolher e demitir seus líderes, o que dava ao pensamento político um timbre mais moderno no final do século XIV. Tratava-se de novamente tentar responder às questões fundamentais acerca da natureza da sociedade que Aristóteles discutiu na *Política*. O homem é um animal social? A *civitas* ou o *regnum*, que hoje chamamos de Estado, tem sua origem na natureza ou é fruto da necessidade de *dominium* para garantir a tranquilidade civil e proporcionar a vida suficiente? Essas questões unem-se ao problema da relação entre Igreja e Estado. Na tentativa de legitimar o poder e definir os limites das intuições é que se solidifica uma filosofia política fecunda no século XIV, e esta lançará luzes para a modernidade, onde encontraremos as concepções contratualistas e republicanas. Da mesma forma, o problema da relação ente Religião e Estado, do repeito à liberdade de expressão e das culturas milenares nos dias atuais, só poderá ser bem compreendido à luz dos grandes debates iniciados justamente no período medieval. Inclusive, as origens das universidades, com seu imenso valor cultural e científico, encontram-se nos séculos XII e XIII. Sem dúvida, a diversidade e o amadurecimento do debate político (SOUZA, 2009) se devem a escritos brilhantes como as contribuições de Abelardo e a querela dos Universais (LEITE, 2001); a utilização do método racional ao lado da compreensão da fé nos sofisticados textos de Santo Anselmo (VASCONCELLOS, 2003) e toda

a produção oriunda da recepção, tradução e utilização das obras de Aristóteles no Ocidente (DE BONI, 2007).

Desenvolveremos nosso trabalho em quatro blocos; estes estão divididos em oito unidades, que correspondem às aulas de vídeo-conferência e às tarefas de estudo. O primeiro bloco apresentará elementos que deram origem ao problema político medieval, como a estrutura do Império Romano e o advento do Cristianismo. O segundo bloco abordará fatos e doutrinas que consolidaram os rumos do medievo, como as investiduras leigas, a teoria das duas espadas e a relação entre império e papado. O terceiro bloco tratará de alguns escritos relevantes que caracterizam uma filosofia em defesa da distinção e do reconhecimento de dois poderes: o temporal e o espiritual. No quarto bloco, estudaremos autores que, de modos diversos, oferecem estratégias argumentativas em favor de um único poder legítimo.

O texto deste manual apresenta muitas expressões latinas. Essas expressões aparecem para que não se perca o seu sentido original e também para que se facilite a pesquisa. Todas elas, porém, são antecedidas pela versão portuguesa. Durante o curso e conforme a indicação das referências, o acadêmico será encaminhado para leituras de aprofundamento, sendo este livro apenas de caráter propedêutico.

BLOCO I

AS RAÍZES DA POLÍTICA MEDIEVAL NA ANTIGUIDADE

1. Primeira unidade – aula 1

1.1 Objetivos da unidade

Identificar as raízes do problema político medieval, a saber, as relações entre Império Romano e Cristianismo. Caracterizar o poder do Imperador Romano. Fundamentar a origem e o significado do poder do Papa.

1.2 O Império Romano e o poder do Imperador

A Civilização Romana nasceu no centro da Península Itálica, por volta do século VIII a.C. Os historiadores consideram que Roma teria sido fundada em 753 a.C. Progressivamente, os romanos foram conquistando toda a Península Itálica e os arredores. Roma apresentou três períodos na sua evolução política: a Realeza (753 a 509 a.C.), a República (509 a 27 a.C.) e o Império (27 a.C. a 476 d.C.).

Nos primeiros dois séculos de nossa era, encontramos em toda a parte do mundo que contorna o Mar Mediterrâneo uma única realidade política que se impõe sobre todas as regiões. Trata-se do Império Romano (*imperium-dominium*) de Roma. Os impérios são perecíveis e se torna quase impossível para nós, que vivemos numa época diferente, compreender tudo o que realmente significou o Império de Roma. Certo

é que os impérios posteriores não experimentaram um sentimento de tal plenitude, pois este foi único na sua ordem, imenso e invencível. Trata-se do Império nascido da Loba (de acordo com conhecida lenda, uma loba teria amamentado Rômulo e Remo, os fundadores da cidade) destinado a uma solidez eterna (ROPS, 1988).

Os pacientes esforços dos rústicos latinos tinham atingido completamente o seu objetivo de domínio das regiões que envolviam o Mar Mediterrâneo, a ponto de denominá-lo *mare nostrum* e, dessa forma, impedir disputas ao seu redor. O Império atingiu três milhões de quilômetros quadrados e possuiu cerca de 60 milhões de habitantes. Roma vive em uma idade de ouro nestes dois primeiros séculos e, como todas as potências da terra, percorre no tempo uma curva semelhante à das vidas individuais. Os esforços, os trabalhos e os sacrifícios levados a cabo durante gerações seguidas acabam erguendo a sociedade a um ápice de perfeição, em que todas as virtualidades da raça se tornam realidade. Trata-se de um período de grandes realizações, dos gênios e das obras-primas; é um momento em que, perante o mundo, certos agrupamentos humanos se erigem alternadamente em testemunhas e guias. Estes tempos reais durarão por não muito mais que dois séculos. Roma vive um momento de dominação que se caracteriza pela plenitude de suas virtudes e poder, mas também pelos vícios possíveis à condição humana (ROPS, 1988).

O Império Romano em sua maior extensão no tempo do Imperador Trajano (98-117 d.C.) chegou a abranger quase seis milhões de quilômetros quadrados, estendendo-se do Atlântico até ao sul da Rússia e à Pérsia. Unificado pela língua e pela cultura helenística, pelo sistema administrativo e por uma admirável rede de estradas, todo o mundo mediterrâneo chegou a constituir, nessa época, uma civilização única. Veremos que este aspecto, se por um lado facilitou a expansão do cristianismo nascente, ao mesmo tempo permitiu as perseguições oficiais estendidas a todo o Império e entrou em parte a sua aceitação pelos povos vizinhos, inimigos de Roma (ROPS, 1988).

A vida religiosa dos romanos foi bastante influenciada pela religião

dos gregos e dos etruscos. E, à medida que dominavam outros povos, os romanos conheciam novos deuses e novos cultos, que passavam a ser permitidos em Roma. Havia o culto familiar e o culto público. Através do culto familiar, eram venerados os antepassados da família, considerados protetores do lar. O culto público consistia na adoração de vários deuses, a maioria dos quais eram deuses gregos com nomes latinos: Júpiter, Marte, Quirino, Juno, Vênus, Minerva, Diana, Netuno etc. A religiosidade era formalista, pois os gestos e as palavras eram cuidadosamente preparados, e contratual, pois o culto consistia numa espécie de contrato entre homens e deuses, em que os sacrifícios garantiam recompensas (VILELA, 1978).

A arquitetura romana, além de grandiosa, visava sempre à utilidade política. A basílica, mais tarde adotada como modelo dos tempos cristãos, é talvez a criação mais original da arquitetura romana; era um edifício que servia como local de reunião para comerciantes e também para ouvir discursos de oradores e leituras de poesias. O aperfeiçoamento do direito foi uma das maiores contribuições dos romanos aos séculos posteriores. Depois da elaboração da “Lei das Dozes Tábuas”, o Direito Romano continuou se desenvolvendo até atingir seu máximo esplendor durante o apogeu do Império. Dividia-se em Direito Civil (*Jus Civile*), Direito dos Povos (*Jus Gentium*) e Direito Natural (*Jus Naturale*) (SOUZA, 1976).

A primeira fase do Império inicia com o governo de Otaviano, que não aboliu completamente a forma republicana, mas reduziu o poder do Senado, centralizando o poder em suas mãos. Tem-se aí a fase chamada Principado, caracterizada pelo fortalecimento do poder imperial, fundamentado na necessidade de garantir a ordem contra as revoltas de escravos e camponeses. Segue-se a fase dos Césares, os doze sucessores de Augusto César e, posteriormente, o período chamado dos Antoninos, devido ao nome do Imperador Antonino Pio. Durante o governo de Marco Aurélio (161-180), os povos bárbaros começaram a ameaçar as fronteiras do Império. Nos governos de Nero e Diocleciano, aconteceram as maiores perseguições aos cristãos, uma vez que o cristianismo já havia conseguido um grande número de adeptos. Entre

os últimos imperadores destacaram-se Diocleciano (284-305), Constantino (306-337) e Teodósio (379-395). Sobre esses imperadores, veremos informações mais adiante quando tratarmos das perseguições aos cristãos e dos editos. Após apresentarmos algumas características do maior Império da Antiguidade, veremos a figura e o poder do Imperador Romano que, de certa forma, será o espelho para os governantes civis da Idade Média (SOUZA, 1976).

Otaviano Augusto foi o gênio que criou a Roma imperial, pois desde a sua juventude, numa intuição prodigiosa, ele compreendeu que a crise que Roma sofria havia quase um século, e que a sacudia em terríveis convulsões, não era apenas uma crise de regime, como as rivalidades entre os homens e entre os partidos fariam pensar, mas uma conjuntura decisiva da sua história, e que impunha reconsiderar sobre bases novas a própria definição da romanidade. Uma vez que Roma se tornara demasiado extensa, cosmopolita, era necessário modificar os seus princípios, sair dos estreitos moldes da cidade tradicional e fundar um Império que fosse um vasto conjunto de nações, no qual a Cidade Eterna continuaria sem dúvida a assumir as primeiras funções de iniciativa e de superintendência, mas já não pretenderia encerrar na sua estrutura o universo inteiro.

O Imperador Otaviano, pretendendo realizar este plano grandioso, precisou desconsiderar as antigas formas legais da República. Infelizmente, as maiores realizações da história fazem-se quase sempre contra a liberdade. Ele a confiscou, porém, instruído pelo exemplo de seu tio Júlio César, soube salvar as aparências, que são, aliás, aquilo que os homens mais apreciam. O primeiro imperador torna-se o “senhor do universo”, mostrando-se também “senhor de si mesmo”. Vencendo o que havia nele de áspero e de suspeito, transformou o seu próprio caráter, alcançou uma grandeza serena e até uma grande generosidade, e mereceu a homenagem que um historiador da época imperial, quase sem exagero, lhe havia de prestar: “Não há nada que os homens possam pedir a Deus, que Augusto não tenha proporcionado ao povo romano e ao universo” (Veleio *apud* Rops, 1988, p.110).

O governante romano referia-se a si próprio como o *princeps*, significando o cidadão principal, termo que levou a instituição a designar-se como principado. A função de Otaviano Augusto como *princeps* foi um dos elementos mais importantes do ponto de vista da fundação do seu poder. O principado não é uma instituição criada por Otaviano; pertence à história da República Romana. A princípio, o termo *princeps* designava qualquer cidadão com influência social, uma influência baseada no número e na qualidade dos seus clientes, ou seguidores, que lhe deviam lealdade (*fides*). Aos poucos, a clientela de um *princeps* aumentou em importância e proporções, transformando o exército da República em sua clientela pessoal. A transição da Roma Republicana para a Roma Imperial foi marcada organizacionalmente pela criação de um monopólio quase total da posição de *princeps* pela concentração de todos os meios pelos quais uma clientela poderia ser criada nas mãos de um único governante (VOEGELIN, 2012).

Com a expansão do principado a grandes partidos políticos e contingentes militares, surge o juramento de lealdade ou fidelidade de toda a cidadania enquanto clientela. Otaviano recebeu, em 32 a.C., o juramento da Itália e das províncias ocidentais, tornando-se o “senhor da guerra” (*belli dux*) do povo. O juramento de fidelidade tornou-se um costume anual e uma instituição necessária para subir ao trono imperial. O poder do Imperador funda-se numa relação de fidelidade dos cidadãos. Recusar-se a isso é trair o Império.

Entre os poderes e honrarias ligados à posição do *princeps*, o nome *imperator* merece particular atenção porque, no final do século I, tornou-se a designação oficial do governante romano; o título de imperador excedeu em dignidade, no mundo ocidental, o antigo título de rei (*rex*). Voegelin nos chama a atenção para a importância do *imperator* no sentido de que, mais do que um título, tornava-se um nome, conforme decretou o Senado, após a vitória de César, em Munda no ano de 45 a.C: “Enquanto o título acabava com o *imperium* [que tinha a princípio, duração limitada], o nome podia ser dado por toda a vida e, no caso de César, transmitido a seus herdeiros. A denominação não significava novos poderes ou um *imperium*, mas atribuía honras

especiais e permanentes devidas a um *imperator*. Esse dispositivo elevaria o governante acima do nível de outros magistrados, cobrindo uma posição monárquica com um nome republicano. O equivalente nos textos gregos, *autokrator* [aquele que governa sozinho; senhor absoluto], exprime as implicações melhor do que o nome romano” (2012, p.249).

Ao juramento de fidelidade da clientela ou dos súditos correspondia, por parte do *princeps*, a obrigação de proteger a república contra os perigos internos e externos. Voegelin nos lembra que, com o intuito de viabilizar o cumprimento das obrigações do *princeps* como um protetor, uma imensa lista de poderes discricionários foi decretada por Otaviano em 29 a.C. Esses poderes foram renovados para si e seus sucessores e quase o dispensavam da lei da república. Permitiam ao *princeps* recorrer às medidas especiais que considerasse de interesse público. Esse poder ilimitado de cuidado e proteção da república (*cura et tutela rei publicae*) foi a base jurídica a partir da qual o principado evoluiu para monarquia absoluta do tipo oriental. Tem-se aqui uma transferência de poderes para o *princeps* através de uma lei formal, uma *lex* do povo, a *Lex de império*, mais tarde chamada de *Lex regia*. Aqui se fundamenta a origem do poder do Imperador, uma vez que essa *lex* implicava a construção jurídica da transferência do poder do povo para o *princeps*. Embora na situação imperial romana essa transferência não fosse o aspecto mais importante da instituição, tornou-se decisiva na teoria política da Idade Média para a discussão sobre a atribuição do poder político, enquanto uma delegação do povo (2012, p.250).

Por fim, queremos lembrar o aspecto divino do Imperador. Ainda na Roma republicana, houve a influência de elementos de culto dos governantes orientais. A heroificação de personalidades excepcionais era estranha a Roma, mas os romanos receberam honras divinas no Oriente, e, no tempo de César e Otaviano Augusto, a heroificação dos governantes, após as respectivas mortes, foi aceita sem resistência. Merece atenção o que nos diz Voegelin:

César tornou-se o *Divus Julius* [Júlio, o Divino] e Otaviano

era, em 40 a.C., o *Divi Filius* [Filho do Divino]. O próprio *princeps*, no entanto, não era considerado um deus durante a vida, mas, um ser entre homem e Deus, uma entidade rodeada por uma aura de divindade que não emanava da sua pessoa, mas do seu ofício. A deificação do imperador vivo envolveu idas e vindas. Caio Calígula insistiu na sua divindade pessoal; Cláudio regressou à tradição de Augusto; Nero o seguiu no início do seu reinado, mas depois identificou-se com o deus sol. Domiciano (81-96 d.C.) parece ter sido o primeiro imperador que, na parte final do seu reinado, preferiu a designação *Dominus et Deus* [Senhor e Deus]. (VOEGELIN, 2012, p.250)

Na sucessão de imperadores hispânicos, sírios e ilírios, o culto ao *sol invictus*, como Senhor do Império Romano, tornou-se central para um paganismo unificado, companheiro e protetor do imperador. Nas moedas de Aureliano, aparece a fórmula de estilo imperial de *deus et dominus noster*, o deus vivo e senhor; e, ao mesmo tempo, começa o uso de falar do imperador, nas inscrições, como *dominus noster* [nosso senhor].

1.3 O Cristianismo e o poder do papa

O cristianismo não é somente uma doutrina, mas um modo de vida ou de costumes de homens e mulheres que se denominam cristãos, o qual influenciou profundamente o que chamamos de civilização ocidental nestes últimos dois milênios da história. O cristianismo tem sua herança no judaísmo, porém faz constante referência a seu fundador, Jesus de Nazaré, filho de Maria e de José, que nasceu em Belém, viveu ocultamente durante uns trinta anos em Nazaré, pregou a aproximação do Reino dos céus e morreu crucificado em Jerusalém. Ninguém que leve a sério os dados históricos duvida da existência do homem Jesus de Nazaré. Trata-se do Jesus histórico, cujo registro de nascimento, durante o governo do Imperador Romano Otaviano Augusto, constitui marco central de nossa história e é ponto de referência para datarmos nossos importantes acontecimentos. A mensagem de Jesus de Nazaré constitui-se num *ethos* característico de grande parte da humanidade. Ao pensar em cristianismo, estamos falando de um nível moral do qual podemos discordar, mas não podemos negar a sua existência. Contudo, o cristianismo é a plenitude de toda a revelação divina dos que acreditam

em Jesus como o Cristo, o Messias, o Salvador, o Filho de Deus. Ele é o Verbo encarnado, quer dizer: Ele é o próprio Deus que se fez carne humana e veio habitar entre nós (João 1). Ele nasceu, morreu e também ressuscitou. O cristianismo não é uma religião de autolibertação do homem, mas uma religião de salvação do pecado pela graça de Jesus Cristo. Entramos no nível metafísico. Trata-se do Cristo da fé.

Se não podemos provar racionalmente a divindade de Jesus ou a existência de Deus, também não podemos provar a não divindade de Jesus ou a não existência de Deus. Isso porque não conhecemos tudo, a realidade na sua totalidade ultrapassa nossa capacidade de conhecer todas as coisas. Faz-se mister diferenciar racionalidade de razoabilidade, como também racionalidade de supra-racionalidade, e esta não deve confundir-se com irracionalidade. A filosofia que reflete sobre o cristianismo como movimento que influenciou a política deve ser um conhecimento aberto e não fechado a todas as possibilidades, tanto físicas como metafísicas. Tanto em Platão como em Aristóteles encontramos uma racionalidade aberta para as substâncias supra-sensíveis e eternas.

Não pretendemos aqui apresentar todos os temas que caracterizam o cristianismo nem analisar os diversos textos bíblicos cujas interpretações influenciam diretamente a vida política, como por exemplo, as palavras de Jesus “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22,21); “Meu reino não é deste mundo” () e a orientação de São Paulo “Submetam-se às autoridades, pois toda a autoridade vem de Deus” (Epístola aos Romanos 13), mas nos concentraremos num dos aspectos relevantes para o problema político que é a autoridade e o poder do Papa.

Em primeiro lugar, devemos lembrar que o Papa é aquele que ao longo da história do cristianismo foi paulatinamente reconhecido como o que tem o primado na Igreja. De início, devemos perguntar: o que significa a expressão “primado”? Inicialmente, deve-se dizer que significa simplesmente a proeminência que um ostenta sobre os demais. Os tratadistas distinguem três classes de primado: de honra, de ordem ou

direção e o de jurisdição. O primado de honra significa ser o primeiro entre os iguais; por isso, alguém que detém esse primado pode presidir e falar em primeiro lugar. É o caso do decano do colégio de advogados, cardeais, médicos ou professores. O primado de ordem ou direção acrescenta o direito de assinalar a ordem do dia e dirigir as deliberações; é o caso, por exemplo, do presidente do Senado. O primado de jurisdição é o exercício do poder supremo para reger ou dirigir os demais súditos, incluindo a possibilidade de legislar, julgar e castigar o não cumprimento da lei (PARDO, 1990, p. 29).

Em segundo lugar, convém lembrar o que significa a expressão pontifício. Pontifício é aquilo que é relativo ou pertence ao pontífice. Os dicionários de línguas nos oferecem diversos significados desse termo, como, por exemplo, a dignidade sacerdotal da antiga Roma. Porém, o relevo é dado ao papa, que possui este título desde o século V, chamado de Pontífice romano ou sumo pontífice. Também os bispos são considerados pontífices. Chamamos também de pontífice a pessoa mais notável de certas classes ou grupos (MICHAELIS, 1998, p. 1662). Cabe aqui lembrar a raiz desse termo, que vem do latim *pons* (nominativo), *pontis* (genitivo) e *ponte* (ablativo) significando algo que permite passar ou atravessar (SARAIVA, 2006, p. 916). Em português, escreve-se ponte ou ponti, e exprime a ideia de ponta (pontagudo, ápice) ou ponte (passagem). Ao papa, desde o século V, e aos bispos, até hoje, se atribui o título de pontífice (MICHAELIS, 1998, 1662). Mas, afinal, o que significa o primado pontifício? Estamos falando de uma função específica do Papa, nomeado também de o Bispo de Roma, o chefe da Igreja católica, o sucessor do apóstolo Pedro, o vigário de Cristo na terra, o santo padre, o patriarca do Ocidente, o Chefe do Estado do Vaticano. O primado do Papa é de natureza jurídica. O papa não é apenas o primeiro entre iguais. Antes, em virtude de sua primazia, ele tem o direito de estabelecer exigências que, na obediência da fé, devem ser executadas. Seu poder se estende a todos os membros da Igreja. Ele pode tomar decisões que ponham obrigações sobre toda a Igreja e sobre cada qual em particular (SCHMAUS, 1983, p. 169).

A Igreja, com sua vida, sua liturgia e sua organização, surgiu

primeiro da Tradição e não nasceu dos livros do Novo Testamento, que simplesmente ainda não existiam. Evidentemente que não encontramos nos primeiros anos da vida da Igreja (metade do século I da nossa Era, anos 30 d.C.), ou seja, no período apostólico, um exercício e uma explicitação do primado pontifício que correspondam exatamente às normas jurídicas atuais. Mas o reconhecimento da liderança do Apóstolo Pedro é manifesto desde a investidura do primado por parte de Jesus. Uma coisa é o princípio e outra muito diferente são as consequências de toda a índole que derivam do mesmo, e que só o tempo pode fazer descobrir progressivamente. Isso ocorre com todos os princípios ou dogmas da Igreja; por exemplo, houve uma evolução progressiva na compreensão da Santíssima Trindade, verdade de fé fundamental para o cristão.

Os apóstolos receberam de Jesus a ordem de ensinar tudo quanto ele lhes comunicara ou revelara. Jesus disse: “Ide, e ensinai!” Foi o que fizeram. Jesus não lhes ordenara escrever ou ensinar por escrito. Mediante a pregação e o magistério, com exemplos e instituições, os Apóstolos começaram a transmitir aquelas coisas que viram e ouviram de Jesus. Não esqueçamos que a Igreja inicia no evento de Pentecostes, nem o próprio Jesus lhes deixara mensagens por escrito. O Evangelho ou o Novo Testamento foi primeiro simplesmente pregado ou anunciado pelos Apóstolos. Deste anúncio pregado oralmente nasceu a Igreja. A primeira geração de cristãos simplesmente não dispunha de um Novo Testamento escrito. O magistério vivo dos Apóstolos e dos que os ajudavam nessa missão valia para eles. E para que o Evangelho se conservasse inalterado e vivo na Igreja, os Apóstolos deixaram como sucessores os bispos, presbíteros e diáconos. Essa transmissão viva, realizada na fé, é chamada de Tradição. Ao lado dela existem os fatos, principalmente os martírios sofridos pelos cristãos dos três primeiros séculos de cristianismo. Além do Apóstolo Pedro, crucificado de cabeça para baixo, provavelmente no ano de 67, mais de 20 papas, sucessores de Pedro, foram martirizados entre outras centenas de sacerdotes e milhares de leigos (WOLLPERT, 1998, p. 13). Os paramentos (vestes litúrgicas) vermelhos usados nas solenidades do Espírito Santo e festas dos santos mártires lembram justamente o fogo ou a luz, chama da graça

e o sangue derramado pelos mártires (testemunhas) da fé cristã (ROPS, 1988, p. 98-100).

No começo da vida da Igreja, só havia essa grande Tradição. Segundo os entendidos na história da primitiva Igreja, os Evangelhos escritos de Mateus, Marcos, Lucas e João só apareceram uns 30 ou 40 anos depois de Pentecostes, fazendo então parte da Tradição cristã. Nem querendo, os Apóstolos podiam ser como alguns cristãos de nosso tempo, que postulam que tudo se prove só pela Bíblia, pois a Igreja já era uma realidade viva antes do Novo Testamento escrito. Por isso, os Apóstolos transmitindo aquilo que eles próprios receberam, exortam os fiéis a manter as tradições que aprenderam seja oralmente, seja por carta (cf. 2Ts 2,15) e a combater pela fé o que se transmitiu uma vez para sempre (KLOPPENBURG, 2001,p. 37-38).

Se é verdade que o primado pontifício encontra suas raízes na Tradição oral que vem dos Apóstolos e nos fatos da história, não é menos verdade que o mesmo se fundamenta nos escritos do Novo Testamento que compõem as Sagradas Escrituras.

Comparando os quatro Evangelhos e os demais livros do Novo Testamento com outros livros da Antiguidade, verificar-se-á sua posição absolutamente privilegiada e única do ponto de vista da crítica textual. Não há outro livro que possa apresentar uma tradição literária igual em antiguidade, em publicidade, em universalidade e em constância. O quadro externo no qual os evangelistas enquadram a vida de Jesus é histórico e harmonioso com todos os outros documentos da história e da arqueologia. A Tradição apostólica deu à Igreja os elementos necessários para discernir os escritos que constituem a lista dos Livros Sagrados. Essa lista se chama cânon (palavra grega que significa “regra”). Este cânon das Escrituras Sagradas compreende ao todo 73 escritos, ou seja, 46 livros do Antigo e 27 livros do Novo Testamento. A Igreja acredita que Deus escolheu homens dos quais se serviu fazendo-os usar suas próprias faculdades e capacidades para que, agindo Deus neles e por eles, escrevessem tudo e só aquilo que Deus quisesse. Faz-se mister compreender que, para os cristãos, a maior revelação é o fato de

Deus se fazer homem para falar ao homem e revelar o homem verdadeiro. Acreditam na palavra de Deus, nas Escrituras Sagradas, mas, mais do que isso, acreditam no Deus encarnado na pessoa de Jesus Cristo. Nesse caso, a verdade não é apenas uma ideia, mas é uma realidade (KLOPPENBURG, 2001, p. 45-49).

Na 39ª carta pascal de Santo Atanásio, do ano 367, se menciona por primeira vez a coleção completa dos 27 escritos do Novo Testamento, nem mais, nem menos, exatamente como os temos hoje. Alguns sínodos, como o de Roma no ano 382, sob o Papa Dâmaso, o de Hipona, do ano 393, os de Cartago dos anos 397 e 419, simplesmente confirmam o cânon atual. Também a ratificação do II concílio de Constantinopla, uma carta de Inocêncio I (417), o Decreto Gelasiano (século V) e o Trulano (682) têm a mesma lista, nem mais nem menos. Evidentemente que se o primado do bispo de Roma tem seus pressupostos na história e na tradição oral, mais ainda encontra seu fundamento no Novo Testamento, considerado para os fiéis como a palavra divinamente inspirada (KLOPPENBURG, 2001, p. 49-50).

Vejamos agora, a promessa do primado, o significado do nome de Pedro, a oração de Cristo por Pedro, o papel deste com respeito aos demais, a investidura do primado e a transmissão do mesmo, conforme a narrativa bíblica do Novo Testamento. Uma leitura do Evangelho interessada na situação de Pedro adverte como o conjunto dos fatos prepara e subentende a instituição do primado. São aspectos particularmente significativos: Pedro encabeça sempre a lista dos Doze (Mt 10; AT 1,13), detendo o primeiro lugar no seio do colégio apostólico; Pedro vem a ser o porta-voz autorizado dos Doze (Mc 10,28; 11,21; Mt 14,28; 15, 15; 16, 15s; 16, 22; 26,33; Jo 6,68; 13,6 etc); junto com Tiago e João, é testemunha privilegiada da ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,37), da transfiguração (Mt 17,1), da agonia (Mt 26,37); Jesus trata Pedro como a nenhum outro apóstolo, pregando desde a sua barca (Lc 5,3), hospedando-se em sua casa (Lc 4,38), ordenando que venha a seu encontro andando sobre as águas (Mt 14,28), pedindo que pesque um peixe que contém o pagamento do imposto de ambos (Mt 17,27), lavando seus pés antes que os demais (Jo 13,6), lhe reservando sua

primeira aparição (Lc 24,34; Mc 16,7; cf. 1Cor 15,5). No seio do colégio apostólico, aparece como protagonista: Pedro é citado 195 vezes em Mc, nos outros três Evangelhos, 130 vezes, enquanto que João, o mais citado depois de Pedro, o é somente 29 vezes. Sem querer exagerar a importância desses textos, é difícil não discernir neles a intenção de indicar uma missão especial de Pedro. As passagens de especial significado para o primado são as seguintes: Mt 16, 18s; Lc 22, 31s; Jo 21, 15-17 (SANTOS,1997, p. 29).

Em Mateus (16,16-19), temos o clássico texto bíblico da promessa do primado de Pedro:

Simão Pedro, respondendo, disse: ‘Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo.’ Jesus respondeu-lhe: ‘Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim o meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do inferno nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado nos céus e o que desligares na terra será desligado nos céus. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p.1869-1870).

Segundo McKenzie (1984), essas palavras são ditas a Pedro como resposta à sua profissão de fé, e esta é atribuída pelo próprio Jesus a uma revelação divina. Nem a palavra grega *Petros*, e, ao que parece, nem o seu correspondente aramaico *Kepha* (“rocha”) eram usados como nome de pessoa antes de Jesus ter chamado assim o chefe dos apóstolos para simbolizar o seu papel na fundação da Igreja. Essa mudança de nome pode ter ocorrido mais cedo (cf. Jo 1,42; Mc 3,16; Lc 6,14). Para a Sagrada Escritura, mudar o nome de alguém é impor-lhe uma nova personalidade, é dar a entender que daí em diante está incorporada à pessoa uma missão. “Tu és Pedro”, considere-se aqui a imagem empregada: a rocha, a mudança de nome, sempre tão significativo na Bíblia, o jogo de palavras, em aramaico e grego apresenta muita força no contexto do Antigo Testamento (MACKENZIE, 1972, p. 237).

No Evangelho de Lucas (22,31s), encontra-se a oração de Cristo por Pedro e o papel deste com respeito aos demais:

Simão, Simão, eis que Satanás pediu insistentemente para vos peneirar como trigo; eu, porém, orei por ti a fim de que a tua fé não desfaleça. Quando, porém, te converteres, confirma teus irmãos. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 1972)

Após o relato da ressurreição de Jesus, o Evangelho de João (21,15-17) apresenta o texto que a tradição católica reconheceu como a investidura do primado:

Depois de comerem, Jesus disse a Simão Pedro: ‘Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes?’ Ele lhe respondeu: ‘Sim, Senhor, tu sabes que eu te amo’. Jesus lhe disse: ‘Apascenta os meus cordeiros’. Uma segunda vez lhe disse: ‘Simão, filho de João, tu me amas?’ ‘Sim, Senhor’ disse ele, ‘tu sabes que te amo’. Disse-lhe Jesus: ‘Apascenta as minhas ovelhas’. Pela terceira vez disse-lhe: ‘Simão, filho de João, tu me amas?’ Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntara ‘Tu me amas?’ e lhe disse: ‘Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo’. Jesus lhe disse: ‘Apascenta as minhas ovelhas’. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1985, p. 2040)

A transmissão do primado acompanha a duração da Igreja neste mundo, pois a Igreja, enquanto una, santa, católica e apostólica, nunca se concebeu sem o ministério petrino (serviço de Pedro) de fundamento, de guia, de unidade, de confirmação na fé. Como todos os elementos essenciais na Igreja devem ser perenes, também o ministério de Pedro, através de uma ininterrupta sucessão, deve estar na Igreja, presente e operante até o fim. Outros textos revelam que os demais apóstolos não se opõem ao primado de Pedro, senão que o aceitam com normalidade, como se aceita a autoridade de um chefe ou cabeça legítimo. Veja-se a eleição de Matias (At 1,15), a pregação do Reino (At 2,14), as primeiras conversões (At 2,37), o comparecimento ante o Sinédrio (At 4,8; 5,29). Em todas estas circunstâncias, Pedro se conduz como chefe e cabeça do colégio apostólico. Por outro lado, encabeça a lista dos apóstolos (At 1,13), e sempre nominalmente, ainda no caso em que os demais apóstolos sejam designados só globalmente (At 2,14; 2,37; 5,29). Mesmo Paulo não é uma exceção: quando fala dos Doze, põe sempre a Pedro em lugar de destaque (1Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5), e sobe a Jerusalém para encontrar-se com ele (Gl 1, 18-19). É também muito significativo o fato de que Paulo chame-o pelo nome arameu de Cefas

que Jesus impôs e vinculou à sua missão. Mas o mais característico é a atitude adotada por Paulo frente a Pedro por ocasião do incidente de Antioquia (Gl 2, 11ss). De um lado, Paulo não se crê com direito a atraiçoar a missão que recebeu de Cristo com respeito aos gentios; mas, de outro lado, julga essencial a aprovação dos demais apóstolos e muito especialmente de Pedro (SANTOS, 1997, p. 42-43).

Entende-se a patrística como o conjunto que reúne os grandes debates intelectuais e o desenvolvimento de teses na teologia cristã imbricadas com a filosofia. Este período, que inicia na era pós-apostólica, século II, vai até o século VII. Apenas citaremos, indicando o nome e o ano provável do nascimento e morte ou apenas da morte, em ordem cronológica dos diversos Padres da Igreja que fizeram evidentes referências ao primado do bispo de Roma. Alguns foram presbíteros, bispos e papas, outros foram leigos. São eles: Clemente Romano (92), Inácio de Antioquia (cerca de 110), Irineu de Lião (177), Tertuliano (197), Cipriano (248), Atanásio (298), Eusébio de Cesaréia (265-340), Basílio (330-379), Ambrósio (340-397), Optato de Milevi (320-385), João Crisóstomo (358-407), Jerônimo (350-420), Agostinho (354-430), Sirício (399), Inocêncio I (407), Bonifácio I (422), Celestino (432), Pedro Crisólogo (451), Leão Magno (461) e Gelásio I (496). Esses testemunhos do período da patrística são sóbrios, porém são importantes, uma vez que demonstram a consciência de que a Igreja de Roma gozava de uma situação especial para a unidade. As famosas expressões *Ubi Petrus, ibi ecclesia* (onde está Pedro, está a Igreja) de Ambrósio, e *Roma locuta, causa finita* (Roma falou, já está decidido) de Agostinho, resumem bem o espírito que estava presente no epistolário desse longo período que une o mundo antigo ao que chamamos de medievo (HAMMAN, 1977, p. 280-291).

O papado, enquanto exercício do cargo espiritual e pastoral do bispo de Roma, dever ser identificado com o exercício do primado desde o século I. Evidentemente que, nos primeiros séculos, o papado apenas significa uma referência à unidade, reconhece-se que o bispo de Roma está na Igreja que preside na caridade (Inácio de Antioquia, ano 110). A partir do Edito de Milão (313) e da carta definitiva de Gelásio I (492), é certo que existe um poder temporal dos papas, pois estes estavam

envolvidos nas questões éticas e políticas. No entanto, o papado como o poder temporal e político de coroar reis e imperadores surge somente com a doação de Pepino, o Breve, no ano de 754 e a coroação de Carlos Magno no natal do ano 800, onde se origina o Estado Pontifício. Esse poder é enfraquecido nos próximos séculos por vários fatores, entre eles, a questão das investidas, onde ambiciosas famílias romanas querem o papado em suas mãos. Em resposta a isso, surge um papa forte e reformador, este foi Gregório VII. Diferente do que às vezes se pensa, o papado vai, em todos os séculos, enfrentar oposição; por exemplo, o exílio de Avinhão, que ocorrerá no século XIV.

A partir da tradição bíblica e patrística que conferem a Pedro o supremo pastoreio de todos os fiéis, os teóricos da hierocracia, ampliando a dimensão e a esfera do mandato petrino, defenderão a tese segundo a qual o Papa, na condição de vigário de Cristo e de sucessor e herdeiro de São Pedro, é o monarca do mundo de *iure et facto* (direito e fato) entre os cristãos e apenas de *iure* sobre os infiéis. O texto evangélico alusivo ao poder das chaves serviu de fundamento para os hierocratas afirmarem também a supremacia do Papa sobre o Imperador, uma vez que ao Papa está confiado o ingresso dos fiéis no Reino celeste, independentemente da sua posição hierárquica sócio-política. Como qualquer homem, os chefes temporais desejam alcançar a mesma meta sobrenatural e, como tal, suas vidas estão confiadas ao Supremo Pastor da Igreja. Vê-se, portanto, que faz sentido a afirmação do Papa Leão Magno (440-461), nas origens do medievo, de que a Sé Apostólica era um principado (*principatus*) e que ele detinha a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*).

O pensamento filosófico-político, como em todas as épocas, acompanha os fatos e os registros de homens que influenciam e dão passos decisivos à história. Para entender-se a origem e o desenvolvimento da filosofia política medieval, faz-se necessário conhecer o contexto de seu surgimento.

2. Segunda Unidade – Aula 2

2.1 Objetivos da Unidade

Relacionar liberdade, autoridade e poder no contexto das perseguições à Igreja. Demonstrar a importância da liberdade de consciência diante dos Editos de Milão e Tessalônica. Identificar a distinção dos poderes na carta do Papa Gelásio I. Analisar a importância da vida e do pensamento de Santo Agostinho para o Ocidente. Compreender a mensagem da obra *A Cidade de Deus*.

2.2 As perseguições aos cristãos e os editos imperiais

A sangrenta perseguição aos cristãos por parte do Império Romano surpreende porque parece contradizer sua habitual política tolerante. As religiões do tempo identificavam-se com os diferentes povos e não era raro acolher no próprio Panteão (templo dedicado a todos os deuses), divindades de outros povos. O próprio Imperador Septímio Severo tinha em sua capela, em Roma, uma representação de Cristo. Os cristãos, contudo, recusavam taxativamente toda a tentação de sincretismo. Cristo é o único Senhor, a ele somente se devia dirigir o culto de adoração. Nesse ponto, os cristãos são inflexíveis. O cristianismo tinha consciência de ser uma religião não nacional, mas universal e monoteísta em sentido absoluto. Os cristãos tinham uma ideia bem clara da nítida separação entre o poder público e a convicção religiosa e exigiram a proteção dos direitos da pessoa humana e sua liberdade de consciência. Não se tratava de uma estratégia, impensável num grupo reduzido sem passado e sem grandes perspectivas futuras, mas de uma consciência lógica daqueles que propunham uma religião universal formada por membros que se convertiam pessoalmente, rompendo com toda a classe de laços familiares, sociais e culturais. Eles certamente sentiam-se romanos, amavam sua pátria e respeitavam as autoridades legítimas, mas eram conscientes de que não se podia exigir deles nada que fosse contra a sua consciência (DUÉ, 1999, p. 38).

Muitos são os dados e os documentos escritos sobre as diversas perseguições contra os cristãos, que aconteceram durante mais de três

séculos. Alguns períodos foram brandos, outros foram violentos e decisivos para o assassinato em massa, como por exemplo, as perseguições pelos seguintes imperadores romanos: Nero (64), Domiciano (81), Trajano (98), Marco Aurélio (161), Severo (202), Décio (250), Valeriano (257) e Diocleciano (303). Na coletânea *Atas dos Martírios*, lemos relatos sobre a morte dos cristãos, entendida como o dia do verdadeiro nascimento (*dies natalis*) para a vida eterna. Destacamos casos como: o diácono Santo Estevão (primeiro mártir), São Pedro e São Paulo e os demais Apóstolos, Santa Inês, Santa Cecília, São Jorge, São Sebastião, São Cosme e São Damião, São Lourenço, Santa Luzia, e outros. Entre os escritos, citamos a afirmação de Tertuliano (século II) “o sangue dos mártires é semente de novos cristãos”. O mártir, conforme o sentido da própria palavra, é aquele que testemunha a sua fé. É o cristão que não nega a sua adesão a Jesus Cristo. O mártir passa a ter um valor imenso pela ligação com Cristo, o mártir dos mártires, a verdadeira testemunha.

Esta proliferação dos mártires leva o Imperador Constantino, além de outras causas, a proclamar a liberdade de culto aos cristãos e a todos que desejam seguir outra religião. Eis o texto do EDITO DE MILÃO ou Edito de Tolerância, proclamado pelo Imperador Constantino (Ocidente) e pelo Imperador Licínio (Oriente) em 313.

Nós, Constantino e Licínio, Imperadores, encontrandonos em Milão para conferenciar a respeito do bem e da segurança do império, decidimos que, entre tantas coisas benéficas à comunidade, o culto divino deve ser a nossa primeira e principal preocupação. Pareceu-nos justo que todos, os cristãos inclusive, gozem da liberdade de seguir o culto e a religião de sua preferência. Assim qualquer divindade que no céu mora ser-nos-á propícia a nós e a todos nossos súditos. Decretamos, portanto, que não obstante a existência de anteriores instruções relativas aos cristãos, os que optarem pela religião de Cristo sejam autorizados a abraçá-las sem estorvo ou empecilho, e que ninguém absolutamente os impeça ou moleste. Observai, outrossim, que também todos os demais terão garantia a livre e irrestrita prática de suas respectivas religiões, pois está de acordo com a estrutura estatal e com a paz vigente

que asseguremos a cada cidadão a liberdade de culto segundo sua consciência e eleição; não pretendemos negar a consideração que merecem as religiões e seus adeptos. Outrossim, com referência aos cristãos, ampliando normas estabelecidas já sobre os lugares de seus cultos, é-nos grato ordenar, pela presente, que todos que compraram esses locais os restituam aos cristãos sem qualquer pretensão a pagamento... *[as igrejas recebidas como donativo e os demais que antigamente pertenciam aos cristãos deviam ser devolvidos. Os proprietários, porém, podiam requerer compensação.]* Use-se da máxima diligência no cumprimento das ordenanças a favor dos cristãos e obedeça-se a esta lei com presteza, para se possibilitar a realização de nosso propósito de instaurar a tranquilidade pública. Assim continue o favor divino, já experimentado em empreendimentos momentosíssimos, outorgando-nos o sucesso, garantia do bem comum. (VALLS; PALOMINO, 2003, p.42-43)

Poderia se questionar se era possível manter naquele momento essa liberdade e o que dela necessariamente se deduzia, isto é, a clara e absoluta separação entre religião e política, entre a Igreja e o Estado. Na verdade, os imperadores e os políticos não mantiveram essa atitude. Durante a controvérsia ariana, os imperadores impuseram sua vontade, nem sempre de acordo com a ortodoxia, e no ano 380, o Imperador Teodósio impôs a todos os cidadãos a religião cristã. O destinatário da perseguição mudou, antes eram os cristãos, agora, os pagãos. Eis o texto do EDITO DE TESSALÔNICA, proclamado por Teodósio Augusto ao povo da cidade de Constantinopla, em 380.

Queremos que todos os povos governados pela administração da nossa clemência professem a religião que o divino apóstolo Pedro deu aos romanos, que até hoje foi pregada como a pregou ele próprio, e que é evidente que professam o pontífice Dámaso e o bispo de Alexandria, Pedro, homem de santidade apostólica. Isto é, segundo a doutrina apostólica e a doutrina evangélica cremos na divindade única do Pai, do Filho e do Espírito Santo sob o conceito de igual majestade e da piedosa Trindade. Ordenamos que tenham o nome de cristãos católicos quem sigam esta norma, enquanto os

demais os julgamos dementes e loucos sobre os quais pesará a infâmia da heresia. Os seus locais de reunião não receberão o nome de igrejas e serão objeto, primeiro da vingança divina, e depois serão castigados pela nossa própria iniciativa que adotaremos seguindo a vontade celestial. (VALLS; PALOMINO, 2003, p.48).

Inicia-se aqui um longo processo entre o monismo e o dualismo político dentro de uma única sociedade humana, onde cada poder deverá preservar a sua autoridade para salvaguardar a sua liberdade. Veja-se que o papado fundamenta-se também em fatos históricos que só poderiam ocorrer dessa forma (DUÉ, 1999, p. 38-39).

2.3 O cesaropapismo e a definição de Gelásio I

Por cesaropapismo entende-se a teoria de governo segundo a qual os poderes régios e sacerdotais se combinam para serem exercidos por um único governante leigo. A ideia promanou do conceito do imperador romano clássico como chefe da Igreja e do Estado, uma vez que era cultuado como uma divindade. O primeiro imperador cristão, Constantino (306-37), tentou controlar a Igreja promulgando os princípios religiosos a serem observados por seus súditos como dogmas e nomeando e demitindo pessoalmente os dignitários eclesiásticos. Apesar das promulgações do Concílio de Calcedônia (451), essa política foi mantida pelos imperadores Zenão (474-91) e Justiniano. Embora na Idade Média a autoridade papal fosse largamente aceita no Ocidente, os imperadores bizantinos continuaram exercendo o papel dual como chefe do Estado e da Igreja e isso, em parte, foi responsável pela ruptura com a Igreja romana (LOYN, 1991, p. 87).

Nesse sistema político chamado de cesaropapismo, o chefe de Estado (César) tem a competência para decidir sobre a doutrina, a disciplina e a organização da sociedade cristã, exercendo poderes que, segundo a tradição cristã, competem à maior autoridade religiosa (Papa). O governante civil unifica as funções imperiais e pontificais em sua pessoa. Trata-se de uma subordinação da Igreja ao Estado, o que levou mais tarde aos conflitos que exigiram a distinção dos limites de ambas as instituições.

A doutrina do cesaropapismo baseia-se no imperialismo bizantino, que se caracteriza por usurpar a autoridade conciliar e o poder papal sobre a Igreja, na qual a política secular e religião são entidades indissolúveis, em que o sagrado é parte do temporal, em que o Imperador ("chefe de Estado") é chefe da Igreja. Essa concepção do cesaropapismo, surgida nos impérios romano e bizantino, aparecerá no império carolíngio e no sacro império romano-germânico, e também, após o século XVI, nos países em que predominará o cristianismo protestante.

Gelásio I (494-498) foi o primeiro papa a refrear o cesaropapismo quando este ainda estava nas raízes, e seu pontificado foi marcado por fatos significativos. Primeiramente, convocou um sínodo ao qual compareceram 70 bispos. O trabalho principal dos padres sinodais consistiu em catalogar e classificar todos os livros canônicos da Sagrada Escritura, os livros apócrifos da igreja primitiva e os livros proibidos, escritos por hereges, desde as origens do Cristianismo até aquela ocasião. O sínodo romano também confirmou, novamente, as decisões tomadas pelos quatro Concílios Ecumênicos. Nesse mesmo ano, o imperador Anastácio enviou à Itália alguns legados para tratar com Teodorico assuntos de interesse do Império. Esses legados tinham ordem expressa de não se avistarem com Gelásio, devido às relações tensas entre Igreja e Estado por causa de monofisismo e do cisma ariano. O sumo pontífice soube das ordens imperiais e fez chegar aos ouvidos de Fausto, o Irineu, embaixadores de Anastácio, o seu descontentamento por aquele gesto do imperador. Eles, ao regressarem a Constantinopla, informaram Anastácio das queixas do papa. Quando regressaram novamente à Itália, disseram pessoalmente a Gelásio que o imperador havia tomado aquela atitude porque o papa não lhe havia comunicado sua eleição ao papado. Esses fatos levaram o santo padre a escrever a conhecida epístola ao imperador, objeto ainda hoje de inúmeras interpretações (SOUZA, 1995, p. 84).

O Papa Gelásio, com o escopo de limitar as pretensões dos imperadores bizantinos, o denominado cesaropapismo, explicita e define os respectivos campos de atuação dos poderes espiritual e temporal que

ainda não tinham sido definidos oficialmente pela Igreja. O Papa lembra que os imperadores pagãos haviam posto sobre suas cabeças, ao mesmo tempo, a coroa dos Césares e a faixa dos Pontífices, e, como conhecedor da fraqueza humana, pretendeu equilibrar numa ordem prudente as diversas autoridades. Com esse objetivo, Gelásio I discriminou as funções e os deveres de cada uma dessas forças, atribuindo a cada qual o seu papel próprio e a sua dignidade específica. Desde o advento de Cristo, nenhum imperador podia mais ostentar o título de Pontífice, nem Pontífice algum reivindicar a púrpura real; mas os imperadores deviam dirigir-se aos Pontífices quando estivesse em jogo a vida eterna, e cumpria aos Pontífices recorrer à proteção dos imperadores no tocante a assuntos da vida temporal. Cada qual se instalaria nos limites de seu respectivo domínio e nenhum dos dois pensaria em anular o outro.

As definições do Papa Gelásio não pretendiam uma separação dos poderes, mas uma distinção que implicava um estreitamento de relações entre as duas forças independentes e uma coordenação entre as suas respectivas atividades. Vejamos o conteúdo da Carta do Papa Gelásio I dirigida Imperador Anastácio no ano de 494, que surge devido à heresia monofisista e pela necessidade de resolver a indiferença do Imperador em relação ao Papa.

(...) Augusto imperador, são principalmente dois os poderes através dos quais se governa o mundo: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Destes dois, é mais grave o peso dos sacerdotes, pois estes deverão prestar contas na ocasião do julgamento divino, inclusive pelos próprios reis da humanidade. Na verdade, tu sabes, filho clementíssimo, que em razão de tua dignidade és o primeiro de todos os homens e o imperador do mundo, todavia sê submisso aos representantes da religião e suplica-lhes o que é indispensável para tua salvação. Com efeito, no que se refere à administração dos sacramentos e à disposição das coisas sagradas reconhece que deves submeter-te à sua orientação e não seres tu quem deva governá-lo, e assim nas coisas da religião deves submeter-te ao seu julgamento e não querer que eles se submetam ao teu. Ora, no tocante ao governo da administração pública, os próprios sacerdotes, cientes de que o poder te foi conferido pela vontade divina, obedecem às tuas leis, pois no que se refere às coisas do mundo não lhes agrada seguir orientação diferente. (...) Tanto mais, por acaso, não se deve prestar obediência à cabeça da Sé Apostólica, a quem a

mesma divindade quis que todos os sacerdotes lhe fossem submissos e a veneração da Igreja sempre honrou como tal? Como Tua Piedade sabe, nada pode colocar-se, graças a recursos puramente humanos, acima da posição daquele a quem o chamado de Cristo preferiu a todos os outros e a quem a Igreja reconheceu e venerou sempre como seu primado. (GELÁSIO apud SOUZA, 1995)

O Papa Gelásio I respeita a autoridade do Imperador, mas também exige reciprocidade. Por isso, corajosamente e fiel ao que julga ser o mandato de Cristo, como papa, zela pela ortodoxia e unidade eclesial e, por isso, corrige o Imperador Anastácio que se considera cristão. Como se viu, a carta do papa define as posições, ou seja, em matéria temporal, fica o bispo subordinado ao príncipe, em matéria espiritual, era o príncipe que se subordinava ao bispo, que por ele respondia diante do tribunal de Deus. Ora, por seu próprio peso, essa responsabilidade espiritual do sacerdote conferia-lhe uma singular e eminente autoridade, que é cuidadosamente ressaltada por Gelásio. Dos sacerdotes distribuidores dos mistérios divinos, os príncipes esperavam os meios de salvar-se, baixavam diante deles a cabeça em sinal de respeito.

A visão política que predomina nesse momento é de um mundo soberanamente governado por duas forças bem distintas em suas funções e papéis, ainda que se mantenham coordenadas; duas forças independentes em seus respectivos domínios; duas forças igualmente necessárias à ordem divina, mas, apesar disso, de desigual dignidade — sendo uma a autoridade (*auctoritas*) sagrada dos Pontífices e a outra o poder (*potestas*) dos reis.

Os postulados gelasianos referentes de modo específico às relações entre Igreja e Estado estão enunciados nos conceitos *auctoritas* e *potestas*. Em nossa língua e na terminologia jurídica atual, esses termos são sinônimos. Entretanto, em latim e conforme o Direito Romano, cada um deles tinha um significado particular. *Auctoritas* designava a própria fonte do poder, una e indivisível, enquanto *potestas* significava uma fração da autoridade proveniente da mesma e exercida por alguém. O supremo mandatário romano era detentor da *auctoritas*, enquanto, por exemplo, os governantes das províncias, os duces, os praetores, e até

mesmo os reis bárbaros, exerciam somente a *potestas*. Numa sociedade nova, alicerçada na cultura romana e no Cristianismo, ocorreram algumas alterações importantes. O sumo pontífice recebeu diretamente de Cristo, na pessoa de São Pedro, a autoridade para dirigir a Igreja, depositária da revelação salvífica. O imperador, indubitavelmente, exerce um poder cuja origem é divina, mas que lhe foi concedido mediatamente pelo desígnio da Providência, de modo que em razão da origem (mediata e imediata), o poder imperial é inferior espiritualmente em dignidade à autoridade pontifícia (SOUZA, 1995, p. 87).

Durante séculos, essas definições representariam uma valiosa base de referência. Evidentemente, as definições do papa Gelásio têm suas raízes na tradição patrística, na qual se sobressaem os nomes de Santo Ambrósio, São João Crisóstomo, ao lado do de Santo Agostinho. Foi à luz dessas definições gelasianas que foram discutidas as tomadas de posição doutrinárias e a futura ação do papado em sua relação com os príncipes temporais. A teocracia pontifícia, objeto de tantas controvérsias, teria sua extensão medida e a sua legitimidade avaliada pelo parâmetro dessas definições, mais ou menos corretamente interpretadas e mais ou menos solicitadas. Não é por menos que, para alguns autores, Gelásio será considerado como o pai da hierocracia medieval; para outros, como o primeiro autor que soube precisar e distinguir com exatidão os âmbitos de atuação da Igreja e do Estado.

2.4 A Cidade de Deus de Santo Agostinho

Rops nos relata que, em fins do ano 410, chegou à África uma terrível notícia, que causou grande desespero. Roma acabava de ser saqueada pelos bárbaros. A grande capital do mundo tinha sido forçada pelos bandos de um chefe godo, Alarico, e agonizava sob seus ultrajes. Logo começaram a desembarcar refugiados que contavam os mais terríveis pormenores do que acontecia em Roma: incêndios, massacres, torturas, ruínas sobre ruínas. Agostinho (354-430), bispo de Hipona, no norte da África, ao tomar conhecimento dessas desgraças, não apenas lamenta, mas, como cristão, procura compreender tudo no contexto do plano de Deus. Agostinho reagiu à notícia do drama de acordo com o seu temperamento e a sua fé, isto é, como pensador, como escritor e

como cristão; mas reagiu igualmente no sentido do seu gênio, ultrapassando o episódico e vislumbrando nele o futuro. Outros caíram no pessimismo de um mundo que se acaba. Mas Agostinho reagiu com otimismo. A queda de Roma não era o fim do mundo, mas o anúncio do fim de um mundo. Era uma catástrofe como muitas outras, análoga à queda de Tróia. As civilizações, ao fim e ao cabo, revelam-se mortais como os homens. Para Agostinho, o importante é interpretar os fatos da história segundo o amor de Deus, que tudo criou por amor, por isso não deve o homem apenas lamentar, mas construir o amanhã.

Santo Agostinho é um autor que normalmente reage e escreve suas obras estimulado por uma polêmica. O maniqueísmo deu origem ao *Livre-arbítrio*, o pelagianismo, ao *Tratado sobre a graça*. Assim, a queda do Império o fez empreender a sua grande obra de filosofia da história intitulada *A Cidade de Deus*. Neste momento, os cristãos estavam sendo acusados como culpados pela decadência de Roma, uma vez que negaram os sacrifícios aos deuses romanos. Agostinho, durante treze anos, apesar dos trabalhos da sua vida episcopal, não descansou. Em 426 conclui a obra, somando vinte e dois livros.

O próprio autor explicou a organização da obra em suas *Retratações*. A primeira parte, que abrange os livros I-IX, é uma defesa do cristianismo contra as acusações pagãs. A segunda parte, consistindo nos livros XI-XXII, é um debate construtivo do sistema cristão de política. A primeira parte subdivide-se nos livros I-V, com o argumento de que os deuses pagãos em nada contribuem para a felicidade terrena, e nos livros VI-X, que trazem o argumento de que eles não trazem salvação na eternidade. A segunda parte está subdividida em grupos de quatro livros que discutem as origens da *civitas dei* e da *civitas* terrena, o decurso terreno de ambas e o fim da história.

A história corre em dois planos: é a história sagrada da humanidade expressa nas seis eras simbólicas, e é a história das almas boas e más, a começar pelo Reino de Deus no estado dos anjos, passando pela queda dos anjos, a separação entre as almas humanas boas e más, e terminando com o reino das almas justas com Cristo no fim do mundo depois de as

almas más serem condenadas ao castigo eterno. Nem a *civitas Dei* nem a *civitas terrena* podem, portanto, ser identificadas com qualquer das instituições empíricas da história. A Igreja permanece na unidade sacramental, reunindo lado a lado eleitos e perversos; e o império continua o império. Embora o império como tal, a *res publica*, ou o Estado não tenham uma relação específica com a *civitas terrena*, existe, contudo, uma relação específica entre a Igreja e a *civitas Dei*. A Igreja não é a própria *civitas Dei*, mas a sua representante militante na terra e na história. A Igreja é o reino de Cristo como ele é agora, embora nem todos os membros da Igreja histórica sejam membros da Igreja final. Com esta interpretação, Agostinho preservou a função mundana da Igreja, salvando-a do destino de se tornar uma seita (VOEGELIN, 2012).

Deixemos que o próprio Agostinho, na obra *A Cidade de Deus* (Livro XIV, capítulo 28), nos explique a pertença dos homens a estas duas cidades:

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor próprio, levado ao desprezo a Deus, a terrena; o amor a Deus, levado ao desprezo de si próprio, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela se ensoberbece em sua glória e esta diz a seu Deus: *Sois minha glória e que me exalta a cabeça*. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas vêm-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta, servem em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos, obedecendo (AGOSTINHO, 1990, p. 169).

O bispo de Hipona compartilhava com a teoria política clássica a compreensão central de que nossa realização virá apenas em uma cidade verdadeira, em comunicação com os outros em meio à liberdade e à justiça. Mas a grande questão era a seguinte: o que significa esta cidade verdadeira e como participar dela? Nesse sentido, Santo Agostinho diverge de seus predecessores. Ele responde que só podemos ser verdadeiramente humanos na cidade de Deus. A cidade terrena é apenas

meio para exercitarmos uma cidadania que só será verdadeira quando participarmos da graça divina (BRETT, 2008).

Santo Agostinho baseando-se em Platão, mas empregando a terminologia da lei romana, analisa a própria justiça em termos de *dominium*, quer dizer, a legítima dominância do superior sobre o inferior. O superior que é legitimamente dominante sobre todas as coisas é Deus, logo, a justiça da criatura de Deus, e, portanto, seu inferior, o homem, deve começar com um reconhecimento de Deus como mestre legítimo. O homem foi criado nessa justiça, mas afastou-se de Deus, por ocasião da queda, e negando a sua própria condição natural, caiu na injustiça, através de sua presunção de absoluta autonomia ou ilegítima dominação. Nesse afastamento de Deus, tem-se a antiga esfera da política, a antítese da dominação é a injustiça e a corrupção. Portanto, o único estado de verdadeira justiça é a cidade de Deus, pois a verdadeira justiça é encontrada somente naquela comunidade, cujo fundador e governante é Cristo (BRETT, 2008).

O objetivo da política não deve ser apenas tornar uma cidade justa, mas a busca da verdadeira paz. Agostinho não despreza a política humana e a paz construída pelas leis coercivas e garantida pelos exércitos. Mas ele aponta para a única paz verdadeira, que é uma sociedade perfeitamente ordenada e perfeitamente harmoniosa, na fruição de Deus e de uns e outros em Deus. Em *A Cidade de Deus*, Livro XIX, capítulo 13, enfatiza:

A paz da cidade é a ordenada concórdia entre governantes e governados. A paz da cidade celeste é a ordenadíssima e concordíssima união para gozar de Deus e, ao mesmo tempo em Deus. A paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde. (AGOSTINHO, 1990, p. 402)

Entendemos que não há no pensamento de Agostinho a proposta de um sistema político ou defesa de um regime teocrático. Mas existem no seu pensamento ético-político elementos para relacionar o aspecto

religioso com o aspecto político. A sabedoria cristã e o poder político podem coexistir eventualmente em um só sujeito, a pessoa do governante cristão, mas ainda nesse caso devem permanecer como coisas distintas, que cooperam entre si quando isso é possível, mas que não se fundem uma na outra. É significativo que na obra *A Cidade de Deus* se mencione a Constantino e Teodósio, os mais famosos imperadores do cristianismo antigo, destacando muito mais as suas virtudes privadas do que as suas virtudes públicas. Toda a imensa obra de Agostinho e em especial *A Cidade de Deus* serão referências para se pensar o comportamento virtuoso dos homens tendo em vista a salvação que se dá pelo amor. O homem foi feito para amar. Tudo deve ser amado, porém é preciso distinguir o que deve ser utilizado (*uti*) e o que deve ser fruído (*frui*). O amor deve evoluir do desejo (*cupiditas*) para a virtude (*caritas*). Essa fundamentação ontológico-ética do bispo de Hipona influenciará o pensamento político da cristandade e terá interpretações diversas.

BLOCO II

FATOS E DOUTRINAS NA TEOCRACIA DA ALTA E DA BAIXA IDADE MÉDIA

3. Terceira unidade – aula 3

3.1 Objetivos da unidade

Reconhecer a importância histórica do Império Carolíngio. Identificar a dupla influência política da Constituição Doação de Constantino. Avaliar a questão das Investiduras. Analisar a alegoria das duas espadas para compreender o contexto político do medievo.

3.2 A constituição denominada *Doação de Constantino*

*O Papa Paulo I (757-767) não anunciou a sua eleição ao imperador de Bizâncio, mas somente ao rei dos francos. Os imperadores romanos do Oriente, que se consideravam também senhores da Igreja do Oriente, haviam deixado de oferecer proteção ao papado e aos territórios pontifícios, de sorte que uma aproximação do papado com os francos se fazia mister. Neste contexto surgirá a famosa *Doação de Constantino* (*Donatio Constantini*).*

A situação jurídica insegura existente na Itália já exigia, a partir do sétimo século, uma nova definição das relações da Igreja com os reinos. Pepino, o Breve, rei dos francos, foi ungido pelo papa Zacarias em 751 e depois intitulado “protetor de Roma” pelo papa Estevão II. Pepino doa a Santa Sé os territórios da península italiana, desde Parma até a Apúlia.

Tem-se aí a influência do papado em questões internacionais e o início do Estado Pontifício.

Carlos Magno, filho de Pepino, recebera do papa Leão III, no Natal de 800, a coroa de imperador. Inicia-se uma nova fase, que será chamada de Império Carolíngio ou Sacro Império Romano. Entende-se que aqui acontece a translação do império (*translatio imperii*), ou seja, o antigo império romano pagão é, por graça de Deus, transferido para o novo império cristão. Sendo necessário obter clareza sobre a nova concepção do direito acerca da posição do papa entre os impérios do Oriente e do Ocidente, surge, então, a falsificada doação constantiniana.

A constituição *Doação de Constantino* é um documento composto de duas partes. A primeira parte, chamada *Confessio*, trata de como o imperador Constantino foi instruído na fé e curado da lepra pelo papa São Silvestre (310-335). A segunda parte constitui propriamente a *Donatio*, por meio da qual o imperador Constantino concede ao papa e aos seus sucessores uma série de privilégios e, sobretudo, a doação do domínio temporal sobre o Império do Ocidente. Deveria ela, na forma de um documento, regulamentar a posição do papa no Ocidente. Há incerteza, entre os historiadores, relativamente à data dessa falsificação, oscilando as opiniões entre 750 e 800. A doação constantiniana emerge literalmente pela primeira vez nas falsificações pseudo-isidorianas, surgidas pelo ano 850 no Reino ocidental dos francos, e alcançou significado decisivo para toda a Idade Média. Veja-se a parte do texto que se refere à doação:

(...) Nós doamos, a partir de agora, ao nosso pai Silvestre, o nosso palácio imperial de Latrão (...), o colar, as vestes, o cetro, os ornamentos, enfim, as demais insígnias do nosso poder imperial. (...) E, para que a Sé Pontifícia não seja inferiorizada, mas, pelo contrário, a fim de que a sua glória e poder sobressaia à dignidade do Império terreno, damos e legamos ao bem-aventurado Silvestre, não apenas o nosso palácio, mas todas as províncias, cidades e territórios da Itália e do Ocidente (...), e julgamos oportuno transferir para o Oriente o nosso Império, na magnífica cidade de Bizâncio, e lá edificar uma cidade que terá o nosso nome, e exercer sobre o mesmo a nossa jurisdição e autoridade, pois não é justo, de modo algum, que o imperador

terreno a exerça onde o imperador celeste estabeleceu a suprema autoridade religiosa e a preeminência do Sacerdócio. (SOUZA, 1997, p.91)

Por um tempo, tanto em Roma como em Bizâncio, este documento serviu como fundamentação jurídica do Estado Pontifício, assim como do primado do Papa e da supremacia papal sobre os reinos do mundo. Na verdade, admitiu-se a autenticidade deste documento até Nicolau de Cusa, na primeira metade do século XV, que o considerou falso. O núcleo do documento é a lenda do Papa Silvestre, datada do quinto século. De acordo com esta, o Imperador Constantino constituiu o Papa Silvestre I como soberano, uma vez que ele mesmo transferira a sede do seu governo para Bizâncio. Além disso, nela se refere que Constantino elevou Roma como igreja do apóstolo Pedro acima de todas as outras igrejas, conferindo aos cardeais-presbíteros romanos o *status* de senadores. O autor da *Donatio Constantini* fora certamente motivado pelo anseio de, com base na lenda de Silvestre, consolidar a situação já existente desde a queda do Império Romano do Ocidente, em 476, no sentido de atribuir-se ao papa a condução do Ocidente, não apenas na esfera eclesiástica, mas também no plano político. Devido à situação de incerteza reinante, foi sendo, no transcurso do tempo, mais e mais aceita pelo povo romano.

Bertelloni afirma que numerosas são as análises possíveis da origem histórica da *Donatio Constantini* e diversas são as concepções políticas que dessas análises podem-se tirar. No entanto, parece claro que o propósito da doação foi, primeiramente, confirmar o primado do bispo de Roma; segundo, assegurar sua soberania sobre o Império Ocidental e, em terceiro lugar, garantir que o Império Oriental declinasse sua rebeldia político-religiosa frente ao Papado. Trata-se de um documento jurídico que consagrava as aspirações papais ao exercício de uma soberania total. Tem-se aí uma primeira expressão da doutrina que séculos mais tarde será formulada através da teoria da plenitude do poder (*plenitudo potestatis*) papal, ou seja, a *potestas in temporalibus* e *in spiritualibus*. A Constituição Constantiniana foi a primeira expressão formal do propósito do Papa de converter-se em soberano absoluto (Bertelloni *apud* Souza, 1995, p.123).

A luta entre o Império e o Papado não foi somente uma luta política, mas também uma luta de pressupostos filosóficos. Tratava-se de duas cosmovisões opostas que se enfrentavam, de uma luta entre dois princípios sobre os quais se apoiavam cada uma dessas cosmovisões. O princípio bizantino era a história e o princípio papal era a Cristandade. O princípio bizantino considerava que o Império devia submeter-se ao Imperador por razões históricas e o princípio papal considerava que a Igreja toda devia submeter-se ao Papa, por motivos doutrinários. Acontece que temos aí um mesmo corpo identificado no binômio Império-Cristandade e que é disputado por dois governos (ULLMANN, 1971, p.110).

Para definir brevemente a evocação da *Doação de Constantino*, teríamos que cunhar um termo que invertesse a união do poder temporal e espiritual; em vez de césaropapismo dever-se-ia falar de um “papo-cesarismo” (VOEGELIN, 2012, p. 70). É interessante observar que a *Donatio Constantini* é um documento preparado para fundamentar a superioridade do poder pontifício sobre o poder do imperador, uma vez que é um documento para justificar a teocracia pontifical, mas que se tornou a base argumentativa do cesaropapismo, quando no final do século XIII surge a doutrina do *Romgedanke* com resquícios da idealização do Império Romano e na qual se confirma a ideia de que primeiro existiu o Império “laico” e apenas depois, o papado espiritual. Portanto, o papado deve tudo ao Império (BERTELLONI, 1982, p.21).

3.3 O papado de Gregório VII e as Investiduras Leigas

Henrique IV, rei da Alemanha, descalço e envolto em miseráveis vestes de lã, implorou durante três dias, em janeiro de 1077, o perdão do Papa Gregório VII. Por causa de sua revolta contra a cúria apostólica, o Papa o havia excomungado solenemente, depois de ter pronunciado a sua deposição e desobrigado os seus súditos de juramento de fidelidade. O Papa perdoou-lhe, quebrando o anátema, não sem antes ter recebido certas garantias, aliás, falaciosas. Mas isso não é mais que um episódio, a que se seguirão acontecimentos mais graves.

Acontece que os príncipes alemães opõem a Henrique IV um anti-rei, Rodolfo da Suábia. Os dois rivais apelam para a arbitragem pontificia. Efetivamente, Gregório VII crê que lhe incumbe decidir qual dos dois deve com justiça reinar. Enquanto o Papa investiga a situação, Henrique e Rodolfo recorrem às armas. Saindo vencedor em janeiro de 1080, Henrique acredita poder intimidar o Papa Gregório e, por isso mesmo, sempre lhe desobedece na questão das investiduras.

Sob a designação de investidura leiga compreende-se o ato concessivo de um feudo com bispado ou abadia por um soberano leigo. A enfeudação se efetivava mediante a entrega do anel e do báculo, símbolos da dignidade episcopal. A investidura leiga remonta ao Reino dos francos. Muitas sedes episcopais “estavam entregues a leigos cobiçosos e clérigos intrusos, dados à imoralidade e ao desejo de ganho, para mero gozo profano”, escreveu Bonifácio ao papa Zacarias. A investidura leiga tornara-se, nos séculos X e XI, prática amplamente tolerada. Não raro a simonia entrava em jogo. Cargos eclesiásticos eram vendidos e comprados. Hildebrando, partindo do pensamento reformista de Cluny, na condição de conselheiro dos papas, havia chamado a atenção sobre o lado sombrio dessa prática. Depois de se tornar papa, em 1073, como Gregório VII, proibiu, em 1075, a investidura leiga simoniaca, exigindo a deposição de quantos por tal meio houvessem alcançado um cargo eclesiástico. Contra tal medida do papa levantaram-se protestos categóricos: interesses vitais do Império estavam envolvidos na questão. Os bispos possuíam a maior parte das propriedades do Império como feudos. E sobre os bispos se fundamentava em grande parte o poder efetivo do rei, na Alemanha. Por esse motivo, o rei alemão não poderia simplesmente renunciar ao seu direito de intervir no processo de provimento de funções assim relevantes (WOLLPERT, 1998, p.344).

No mês de março de 1080, o papa Gregório fulmina ao rei Henrique com uma segunda sentença de excomunhão e de deposição, ao passo que Rodolfo é reconhecido pelo Papa como rei da Germânia. Em 1084, Henrique vinga-se do Papa e marcha para Roma com a finalidade de expulsar o Papa Gregório e substituí-lo pelo antipapa Clemente III para

deste receber a coroa imperial. Um ano depois, morre no exílio, em Salerno, mas indomado e ainda despedindo anátemas em nome da Santa Igreja Romana, esse grande pontífice, Gregório VII que funda a Cristandade da chamada reforma gregoriana.

Assim, a doutrina gregoriana ganhou forma e desenvolveu-se progressivamente. A sua inspiração jamais deixou de ser exclusivamente religiosa, independentemente da extensão de suas repercussões temporais e políticas. O Papa Gregório tem o sentimento de ser o responsável espiritual pela salvação deste mundo, na sua qualidade de sucessor de Pedro, príncipe dos Apóstolos. Esse sentimento por nada poderia ser abalado ou enfraquecido, pois é ele que alimenta a prodigiosa energia do pontífice. Gregório ressentia-se com intensidade de todas as violações da lei de Deus e da sua justiça; toda a sua razão de ser está em impor o respeito a elas; é da sua missão sobrenatural, compreendida dessa forma, que os acontecimentos farão brotar, pouco a pouco, a sua doutrina (CHEVALLIER, 1982, p. 193).

Para resolver a questão das Investiduras, o Papa Gregório redigiu para si próprio, em 1075, os *Dictatus Papae*, que é uma espécie de manual ou roteiro sob a forma de 27 sentenças, enumeradas sem encadeamento lógico e cujo conjunto oferece um esquema de governo da Igreja pelo pontífice romano. As proposições conhecidas como *Dictatus Papae* tiveram como objetivo principal guiar, mediante princípios convincentes, o trabalho dos canonistas, desvinculando a Igreja da estrutura política medieval de vassalagem. Trata-se de todo um programa para conseguir a liberdade da Igreja (*libertas Ecclesiae*) diante da intromissão do poder temporal.

1. Que a Igreja Romana foi fundada unicamente por Deus. 2. Que somente o Pontífice Romano tem o direito de ser chamado universal. 3. Que somente ele pode nomear e depor bispos. 4. Um delegado seu, mesmo que inferior em grau hierárquico, tem precedência relativamente a todos os bispos reunidos em sínodo e pode decretar uma sentença de deposição contra eles. 5. O Papa tem o direito de destituir os ausentes. 6. Não se deve estar em comunhão ou permanecer na mesma casa com aqueles que foram excomungados pelo Pontífice. 7. Só a ele é lícito

promulgar novas leis, de acordo com as necessidades do momento, reunir novas congregações, converter um canonicato em abadia e vice-versa, dividir um bispado rico e unir vários que sejam pobres. 8. Só ele pode usar a insígnia imperial. 9. Todos os príncipes devem beijar só os seus pés. 10. O seu nome deve ser recitado em todas as igrejas. 11. O seu título é único no mundo. 12. É-lhe lícito destituir o Imperador. 13. Também lhe é lícito, conforme as necessidades, transferir bispos de uma sé para outra. 14. Só ele tem o poder de ordenar que um clérigo de qualquer igreja vá para onde lhe aprouver. 15. Aquele que é sagrado por ele pode governar qualquer igreja, sem se subordinar a ninguém, e não pode receber de bispo algum qualquer grau hierárquico superior. 16. Nenhum sínodo poderá ser considerado geral se não for convocado por ele. 17. Nenhum livro ou capítulo pode ser considerado canônico sem a sua confirmação. 18. Ninguém pode revogar as suas sentenças; só ele próprio pode fazê-lo. 19. Ninguém pode julgá-lo. 20. Ninguém pode censurar quem apela para a Sé Apostólica. 21. As causas de importância maior de qualquer igreja devem ser-lhe apresentadas, para que ele as julgue. 22. A Igreja Romana, segundo testemunha a Escritura, nunca errou e jamais errará. 23. O Romano Pontífice, escolhido conforme a eleição canônica, será indubitavelmente santificado pelos méritos do bem-aventurado Pedro, segundo afirma Santo Enódio, bispo de Pavia, em consenso com muitos Santos Padres, conforme está escrito nos decretos do Papa Símaco. 24. É lícito aos subordinados, de acordo com a sua ordem e autorização, fazer acusações. 25. Ele pode depor e nomear bispos sem a necessidade de convocar um sínodo. 26. Quem não estiver em conformidade com a Igreja Romana não pode ser tido como católico. 27. Que o Papa tem autoridade para absolver súditos de homens injustos de seu juramento de fidelidade. (VALLS; PALOMINO, 2003, p.83-84)

Os decretos do *Dictatus Papae* do sínodo de 1075 produziram forte reação por parte de Henrique IV, que julgava estar sendo lesado nos seus direitos. Em janeiro de 1076, durante um sínodo em Worms, Henrique IV proclama a deposição do papa. Proclama que é rei pela graça de Deus, chama o papa de Hildebrando, de falso monge e não de Gregório VII e lembra-lhe que não obedece nem a S. Pedro, que ordenou que os apóstolos obedecessem aos reis. Henrique age como um verdadeiro hierocrata ao lançar o seu *Decreto de destituição de Gregório VII pelo rei Henrique*:

Henrique, rei, não por usurpação, mas pela piedosa

disposição divina, a Hildebrando, não já apostólico, mas falso monge (...) O bem-aventurado Pedro, legítimo Papa, ensinou igualmente: Temei a Deus, honrai o rei. Tu, porém, que não temes a Deus, transgrediste a sua lei em mim personificada. (...) Eu, Henrique, rei pela graça de Deus, juntamente com os nossos bispos, dizemos-te: desce de onde estás, pois foste condenado pelos séculos. (SOUZA, 1997, p. 48)

A grande novidade sobre o poder papal no pontificado de Gregório VII foi a deposição do Imperador. Até mesmo Nicolau I, que desde a época carolíngia afirmava a superioridade do papa sobre o imperador, não chegava até esse ponto. Gregório exercia em sua plenitude o poder de Pedro de ligar e desligar, que não foi uma simples maneira teológica de falar, uma simples fórmula entre outras; mostrava suficientemente a sua ação diante desse rei da Germânia, Henrique IV, que acreditara poder desprezar as ordens pontifícias em matéria de investiduras. Lembrava-lhe com rudeza Gregório VII que lhe cumpria acolher essas ordens como se emanassem dos lábios do próprio Apóstolo Pedro. Eis a Sentença de deposição do rei Henrique IV pelo papa Gregório:

Oh bem aventurado Pedro, príncipe dos Apóstolos (...) Por tua graça, Deus me deu o poder de ligar e desligar no céu e na terra, para honra e defesa da tua Igreja e em nome de Deus onipotente, Pai, Filho e Espírito Santo, por meio do teu poder e autoridade, retiro do rei Henrique, filho do rei Henrique, o poder sobre todo o reino da Germânia e da Itália, porque ele ergueu-se contra a tua Igreja com inaudita soberba e liberto a todos os cristãos do juramento de fidelidade que lhe tiverem feito ou que venham a fazer e os proíbo de o servirem como rei. É justo castigar aquele que procurou diminuir a dignidade da tua Igreja, fazendo-o perder as honrarias que devia ter. Como ele me desdenhou e se recusou a obedecer às leis cristãs e não quis voltar ao Senhor, a quem desprezou, unindo-se aos excomungados, além de ter cometido muitas iniquidades e desprezado as minhas admoestações, como bem podes testemunhar, o fiz para sua salvação, porque se afastou da tua Igreja e a tentou dividir. (SOUZA, 1995, p.50)

A teoria da plenitude de poder papal (*plenitudo potestatis papalis*) marcava aí um momento forte. Na primeira de suas duas cartas a Hermann de Metz, datada de 25 de agosto de 1076, justificava Gregório

VII a sua ação e, ao mesmo tempo, esclarecia os fundamentos dessa supremacia. Sua fonte essencial era Santo Agostinho, adaptado à época. Seu tema principal, que antes intencionalmente desprezava, é a superioridade do Sacerdócio sobre o poder temporal, superioridade tão grande como a do ouro sobre o chumbo, segundo a expressão de Santo Ambrósio. Tanto para Gregório como para Ambrósio, o imperador César está na Igreja e não acima da Igreja. Isso significa que os pecados estão, portanto, sujeitos às sanções eclesiásticas. Estas podem ser tanto temporais como espirituais. Mas, anteriormente, nenhum teórico das relações entre o espiritual e o temporal chegara até essa sanção temporal suprema, que é a deposição do Imperador. Ela assinalava a transposição de um limiar: uma superioridade teórica transformava-se numa supremacia de fortes consequências práticas, que virtualmente podia ir até um poder jurídico irrecorrível, ou seja, até a soberania. Nesse sentido, é significativa a *Carta de Gregório VII a Herman*:

(...) Mas voltemos à questão principal. Porventura a dignidade real, instituída por leigos, ignorantes das coisas divinas, não está subordinada àquela que a Providência de Deus onipotente estabeleceu para sua honra e gratuitamente ofereceu ao mundo? (...) Quem ignora que os reis e os príncipes descendem de pessoas desconhecedoras de Deus? Quem não sabe que se exaltam a si próprios relativamente aos semelhantes, através do orgulho, do saque, da traição, do assassinato, em suma, graças a toda a espécie de crimes, instigados por Lúcifer, príncipe deste mundo? Quem desconhece que tais pessoas são cegas, movidas pela avaréza, e que são igualmente escravas do orgulho e de uma presunção intolerável? (...) Quem pode descrever de que os sacerdotes de Cristo devem ser considerados como pais e mestres dos reis, dos príncipes e de todos os fiéis? Não se consideraria loucura digna de compaixão se um filho tentasse subjugar o seu pai, ou se um discípulo ousasse dominar o mestre, ou ainda a pessoa que tenta submeter ao seu controle, por meio de laços iníquos, justamente quem pode ligá-la e desligá-la, não só na terra, mas também no Céu? (SOUZA, 1997, p.55-56)

3.4 A teoria das duas espadas em São Bernardo de Claraval

Na obra de São Bernardo *De consideratione ad Eugenium Papam*, composta no ano 1145 para um irmão da sua própria ordem cisterciense que havia chegado a papa com o nome de Eugênio III, temos um

espelho do Papa. São Bernardo escreve numa época em que já haviam cessado as lutas do período gregoriano e tinha sido consolidado firmemente o princípio da direção da Igreja por parte do Papa. O espírito de renovação e de reforma parece ter sido debilitado também em Roma, e o papado como liderança espiritual é ameaçado no sentido de converter-se em um papado de pura regulamentação jurídica.

São Bernardo dá uma contribuição progressiva às ideias dos canonistas que compõe o pensamento político medieval. O abade de Claraval tem como principal objetivo definir e relembrar o verdadeiro papel do Papa no interior da Igreja e faz isso em várias etapas de sua obra. Com expressões fortes do Antigo e do Novo Testamento, o Sumo Pontífice é apresentado como alguém de poder incomparável entre os homens, pois ele é o sucessor de Pedro.

(...) Quem és tu? Tu és o grande Sacerdote, o Sumo Pontífice. Tu és o primeiro dentre os bispos, o herdeiro dos Apóstolos. Tu te comparas a Abel no primado, a Noé no governo da arca, a Abraão no patriarcado, a Melquisedeque no sacerdócio, a Aarão na dignidade, a Moisés na autoridade, a Samuel por tua função de juiz, a Pedro no poder, a Cristo na unção. (...) Tu és o único pastor, não apenas de todas as ovelhas, mas também de todos os pastores. Perguntais como o posso comprovar? Mediante as palavras do Senhor: ‘Pedro, se tu me amas, apascenta as minhas ovelhas’ (...) tu foste chamado à plenitude do poder. (BERNARDO *apud* SOUZA, 1995, p.91)

A carta de Bernardo teve como escopo principal não a defesa de uma preeminência política do Papa sobre a Cristandade; tal é, por exemplo, o conteúdo do capítulo VI do Livro I, em que Bernardo insiste com Eugênio III (1145-1153), seu antigo discípulo, para que reconheça a competência própria dos príncipes seculares no tocante ao julgamento dos litígios temporais. Ao contrário, seu autor quis definir, ou melhor, relembrar qual é o verdadeiro papel do Sumo Pontífice no interior da Igreja, chamando o Papa à consideração ou revisão (*consideratio*) acerca desse assunto e de outros problemas com os quais estava envolvido, incompatíveis com o seu status e que o afastavam de sua missão principal” (SOUZA, 1997, p.69).

Chamamos a atenção que nessa mesma carta de Bernardo há um texto sobre o significado das duas espadas citadas no Evangelho. Esta interpretação de Bernardo sobre as duas espadas servirá para que os hierocratas (defensores do poder hierárquico sacerdotal) façam formulações e interpretações de caráter político. Sobre a alegoria dos dois gládios, o ponto de partida é o trecho do Evangelho segundo São Mateus (26, 50-52), em que Jesus diz a Pedro: “Embainha tua espada”, combinado ao do Evangelho segundo São Lucas (22,38), no qual são os apóstolos que lhe dizem: “Senhor, eis aqui duas espadas”; responde Jesus: “Basta”.

Há duas espadas, simbolizando os dois poderes, o espiritual e o material. As duas estão na posse dos Apóstolos e, portanto, de Pedro e, por conseguinte, da Igreja. Mas, ao contrário da outra, a espada material não deve ser utilizada por Pedro e, portanto, também não pela Igreja com suas próprias mãos. Ela, na verdade, pertence-lhe e pertence também à Igreja; e toda vez que for necessário arrancar da espada, ela o será, a uma ordem, a um sinal de Pedro, da Igreja, mas não por Pedro, não pela Igreja. Nesse sentido, S. Bernardo tece algumas considerações para orientar espiritualmente o Papa Eugênio III:

(...) Mas se alguém nega que essa espada é tua, parece-me que não presta atenção às palavras de Deus: ‘ Mete a tua espada na bainha.’ Portanto, ela é também tua e deve ser desembainhada talvez por indicação tua, mas não pela tua mão. Se a espada não te pertencesse, então, quando os discípulos disseram ‘Eis aqui duas espadas’, o Senhor não teria respondido: ‘Basta’, mas são demais. (BERNARDO *apud* SOUZA, 1995, p.91)

A alegoria das duas espadas não significou na sua origem um confronto entre Igreja e Império, pois à Igreja pertencem as duas espadas, sendo que ela permite ao Estado usar a espada material e cumprir a sua missão que diz respeito a esta vida terrena e também à vida sobrenatural. Nesse caso, o Imperador era considerado como um ministro da Igreja numa determinada esfera de competência. Portanto, a alegoria dos dois gládios amarra o poder secular ao poder religioso e isto se dá num contexto em que a sociedade é a cristandade e tem uma só autoridade suprema que é o Papa.

E continua Bernardo a distinguir e definir:

(...) Ambas as espadas, a saber, a espiritual e a material, pertencem à Igreja. Mas a material deve decerto ser brandida em favor da Igreja, e a espiritual pela própria Igreja. Aquela pela mão do sacerdote, esta pela mão do soldado, mas por indicação do sacerdote e por ordem do rei. (...) Brande por agora a espada que [Deus] te deu para percutir [a espiritual]; e percuta com golpes que tragam a salvação, se não a todos, se não a muitos, pelo menos àqueles que pudeses. (BERNARDO *apud* SOUZA, 1995, p.92)

Os defensores da hierocracia utilizaram essa alegoria das duas espadas mediante uma transformação sutil do seu significado de origem, expressa na substituição das palavras espada material (*gladius materialis*) por espada temporal (*gladius temporalis*). A par da expressão espada temporal (*gladius temporalis*), aparece a de espada secular (*gladius saecularis*), embora a primitiva expressão, espada material (*gladius materialis*), se mantivesse nalguns textos juntamente com essas outras.

Os textos de São Bernardo consolidam uma corrente de pensamento político religioso que, há séculos, estava em busca da sua fórmula. E é a mesma corrente de um pensamento que agora tomou de fato consciência de si mesmo, que traduz a reivindicação para a Igreja de Roma da plenitude de poder sobre toda a Igreja Universal que aqui se confunde com a sociedade humana. Todavia, a sabedoria do doutor e a caridade do pastor que caracterizam São Bernardo o levam a criticar as preocupações excessivamente temporais da Santa Sé. Ele afirma que o papa possui a plenitude de poder, mas esta o pontífice deve usar na condição de pastor e não como imperador. Bernardo critica ao Papa Eugênio quando este parece suceder ao Imperador Constantino e não ao Apóstolo Pedro. Neste período (entre 1095 e 1291), aconteceram as Cruzadas medievais, que foram expedições empreendidas pelos cristãos para libertar do domínio muçulmano o Santo Sepulcro de Cristo em Jerusalém. A complexidade desse tema requer um projeto de história mais ambicioso

4 Quarta unidade – aula 4

4.1 Objetivos da unidade

Analisar o significado das metáforas sobre os poderes na Carta do Papa Inocêncio III. Identificar as causas dos conflitos entre império e papado no século XIV. Salientar a ideia central da bula *Unam Sanctam*. Distinguir os partidos gibelinos e guelfos.

4.2 A política do Papa Inocêncio III (1198-1216)

A doutrina da *plenitudo potestatis*, reivindicada para o sucessor de Pedro, com suas implicações de hierocratismo e absolutismo monárquico, conquista pouco a pouco terreno durante o século XIII, entre os teólogos e canonistas, incluindo, naturalmente, os papas. Inocêncio III, cujo pontificado assinala precisamente a transição do século XII ao XIII, é o representante típico de uma posição que quer ser conciliadora e síntese. Detentor de formação teológica abrangente, com notáveis conhecimentos de direito canônico e lúcido discernimento da realidade, Inocêncio sente-se penetrado profundamente da convicção da origem divina da vocação para o papado. Chamou-se a si mesmo “servo de Deus” e “representante de Cristo”, a quem fora transmitida a plenitude do poder. Procurou o equilíbrio entre uma concepção eclesiológica dominada pelo ideal cristológico e místico de S. Bernardo e Hugo de S. Vitor e pelas aspirações de realizar na terra a Igreja Universal, entendida, em última instância, como a totalidade de todos os crentes e de todas as comunidades locais na unidade mais estreita do reino e do sacerdócio sob a direção do Vigário de Cristo, Rei também e Sacerdote.

Com Inocêncio III, a reivindicação papal da *plenitudo potestatis* dá um grande passo adiante. Sem pôr em dúvida o direito divino dos bispos, enquanto sucessores dos apóstolos, Inocêncio, no entanto, atribui

a Pedro, em virtude de um encargo direto de Cristo, a posição de cabeça da Igreja, independente de seus companheiros no apostolado, e recebe a *plenitudo potestatis*. Aplica a si mesmo o título de Vigário de Cristo, precisando o termo de sucessor de Pedro. Essa insistência em vincular o poder papal com sua origem em Cristo favorece certamente o modelo piramidal da Igreja, segundo o qual o papado se concebe de tal forma no ápice da pirâmide que se corre o risco de situá-lo sobre e fora dela. Esta tendência não significou em Inocêncio III uma tentação meramente abstrata, senão que o levou a fazer suas concessões, o que se confirma, quando se analisa sua doutrina sobre o âmbito do poder papal, que, em última instância, desconhece todo limite, seja *in spiritualibus*, seja *in temporalibus*.

Ao intitular-se, por exemplo, Vigário de Cristo, e não mais Vigário de Pedro, como o tinham feito Gregório VII e seus predecessores, introduziu na terminologia eclesiológico-política um conceito lapidar, dado que a frase paulina *Omnis potestas a Deo* (Rm 13,1), desde então, nos círculos hierocráticos durante o medievo, sempre irá significar que, na Sociedade Cristã, todo poder vem de Cristo e, por extensão, que todo poder vem do Vigário de Cristo. De fato, o papado tenderá a ampliar o seu vicariato em vários aspectos: quer se transformando progressivamente a si próprio na fonte de todo o poder, ao se atribuir uma *plenitudo potestatis* não só no plano espiritual, mas também no secular, quer modificando sutilmente interpretações de passagens da Sagrada Escritura relativas ao primado pontifício” (SOUZA, 1997, p. 112).

O pensamento político deste papa revelado em seus sermões e em suas cartas constituiu-se em decretais de Direito Canônico. A seguir, vejam-se alguns pontos de suas obras.

O Papa, em sua *Decretal Solitae de Inocêncio a Aleixo II de Constantinopla*, dirige-se ao Imperador tratando-o como seu filho e, respondendo a este, baseia sua argumentação em três pares de binômios, cujos termos estão relacionados entre si: Sumo Pontífice/Imperador; espiritual/temporal; alma/corpo. O santo padre visa a ressaltar a

preeminência do Sacerdócio pelo fato de seus ministros desempenharem uma tarefa cuja natureza é espiritual e, assim, mais excelsa, conforme a essência da alma para seu proveito (SOUZA, 1997, p.106).

Não negamos que o Imperador está acima, porém só daqueles que lhe estão subordinados temporalmente. Ora, o Sumo Pontífice igualmente está acima na esfera espiritual, mais digna do que a secular, como a alma o é em relação ao corpo. (SOUZA, 1997, p.130)

O Papa recorre também à passagem do Antigo Testamento para justificar a preeminência do poder sacerdotal sobre toda a cristandade. Esses seus comentários farão parte do vocabulário dos futuros hierocratas.

(...) David, embora tivesse recebido o diadema régio, mandava em Abiatar, não tanto pela dignidade real, mas pela autoridade profética. No entanto, o que foi legal na época do Antigo Testamento, agora sob o Novo Testamento é diferente, pois Cristo, que se fez sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedeque, ofereceu-se como hóstia a Deus Pai sobre o altar da Cruz. Por sua morte, ele redimiu o gênero humano e realizou isto na condição de sacerdote, não como rei, e principalmente o que diz concerne à missão daquele que é o sucessor do Apóstolo Pedro e Vigário de Jesus Cristo. (SOUZA, 1997, p.130)

O Papa ainda usa a simbologia dos astros sol/lua para comparar a Igreja com o Império e declarar que este recebe a luz da Igreja.

Além disso, deveríeis saber que Deus fixou duas grandes luminárias na abóboda celeste, a maior para presidir ao dia e a menor para presidir à noite. Ambas grandes, mas uma delas maior, visto a palavra céu designar a Igreja, conforme diz a Verdade: O reino dos céus é semelhante a um pai de família, que saiu de manhã cedo para contratar trabalhadores para a sua vinha. Entende-se, então, por dia o espiritual e por noite o secular, conforme o testemunho profético: o dia segreda uma palavra ao dia, e a noite abre uma estrada à noite. Deus fez, portanto, duas grandes luminárias na abóbada celestial, isto é, na Igreja Universal, quer dizer, Ele instituiu duas grandes dignidades, que são a autoridade pontifícia e o poder real. Mas a que dirige os dias, isto é, as coisas espirituais, é maior, e a que preside à noite, pelo contrário, é menor, a fim de que se saiba quão grande é a diferença que existe entre os pontífices e os reis,

à semelhança do que se passa com o sol e a lua. (SOUZA, 1997, p. 130)

Gregório VIII apela na condição de pai que recebeu do próprio Cristo tal missão de orientar, cuidar e corrigir, e quem não reconhece isso se afasta da Igreja. Na mesma carta, continua:

Por isso, não deveríeis considerar molesta a nossa exortação, mas sim acatá-la, lembrando-vos que o pai corrige o filho a quem ama, da mesma forma que Deus censura e pune aqueles que ama. Na verdade, cumprimos um encargo do ofício pastoral quando insistimos, exortamos e corrigimos, tentando conduzir, não só os demais fiéis, mas também os imperadores e reis, oportuna e inoportunamente, segundo o que agrada a vontade divina. Com efeito, na pessoa de São Pedro foram-nos confiadas as ovelhas de Cristo, de acordo com as suas próprias palavras: ‘Apascenta as minhas ovelhas’, não tendo feito distinção alguma entre essas ou aquelas ovelhas, a fim de comprovar que a pessoa que não reconhecer Pedro e os seus sucessores como pastores e mestres não faz parte do seu aprisco. Aliás, é por demais sabido que o Senhor, dirigindo-se a Pedro e, na pessoa dele, aos seus sucessores, disse: ‘Tudo o que ligares na terra, será ligado nos céus’, nada excetuando do seu poder ao dizer tudo (...). (SOUZA, 1997, p.130-131)

Na *Decretal Venerabilem*, Inocêncio III oficializa a teoria da *Translatio Imperii*, segundo a qual se considera que foi o Papa Leão III que transferiu o Império dos gregos para os germânicos, na pessoa de Carlos Magno (800-814). Dessa forma, Inocêncio III considera que o Império ficava sob a autoridade (*auctoritas*) pontifícia, perspectivado como um benefício (*beneficium*) eclesial. Assim, o Imperador ficava na condição de beneficiário da Igreja e, portanto, deveria ser um defensor da Igreja (*advocatus et protector Ecclesiae*).

Reconhecemos, por isso, como nosso dever para com os mesmos, aos quais legalmente pertence, por antigo costume, o poder e o direito de elegerem alguém como rei, o qual mais tarde será elevado à dignidade imperial, principalmente considerando que receberam esse direito e poder da Sé Apostólica, que transferiu o Império Romano dos gregos para os germanos na pessoa do magnífico Carlos. (SOUZA, 1997, p.130)

Em outra passagem da *Decretal Venerabilem*, o Sumo Pontífice

atribui-se o direito de decidir sobre uma questão de diversas dimensões: sócio-econômica e jurídico-política. Solicitado pelo conde Guilherme, em 1202, sobre a questão do direito dos filhos adulterinos e bastardos, Inocêncio III retoma o argumento metafísico da superioridade dos seres espirituais sobre os materiais e fundamenta juridicamente o direito da Santa Sé de legitimar esses filhos que poderão até vir desempenhar tarefas espirituais sendo consagrados para o serviço religioso. O Papa responde a essa questão, apelando mais uma vez para a autoridade que entende possuir.

Paulo, com o fito de explicar o que é a plenitude de poder, escrevendo aos Coríntios, diz o seguinte: ‘Não sabeis que julgaremos os anjos, quanto mais as coisas do mundo?’ Ora, as incumbências seculares costumam ser regularmente executadas por quem exerce o poder temporal. Às vezes, porém, e em circunstâncias excepcionais, por outrem. (SOUZA, 1997, p.136)

O Sumo Pontífice, em outra obra denominada *Decretal Novit ille*, cita o Apóstolo Paulo e ainda reforça a origem divina do poder papal dado por Cristo a Pedro e na pessoa dele aos seus sucessores, quando deixa claro que cabe ao papa corrigir e castigar qualquer cristão que peca mortalmente. A missão do pontífice é a de conduzir o pecador para a virtude e para a verdade e assim lhe propiciar os meios para alcançar a vida eterna. Isto justifica o direito do Pontífice interferir politicamente tanto no Império como nos reinos, pois é seu dever corrigir e ajudar.

É por demais sabido que podemos e devemos corrigir qualquer pessoa de acordo com o que atestam claramente ambos os Testamentos (...) O Apóstolo, exortando-nos também a corrigir os perturbadores, ainda fala o seguinte: ‘refuta, ameaça, exorta com toda paciência e doutrina’ (...) e tal se infere igualmente das palavras que o Senhor dirigiu ao Profeta, que era um dos sacerdotes de Anatót: ‘Eis que te constituí sobre os reinos e nações para arrancares, destruíres, edificares e plantares’. É evidente que todo pecado mortal deve ser arrancado, destruído e extirpado. Ademais, quando o Senhor entregou a Pedro as chaves do reino dos céus, disse-lhe: ‘Tudo o que ligares na terra será ligado nos céus e tudo o que desligares na terra será desligado nos céus’. (SOUZA, 1997, p.137)

4.3 A disputa entre o Papa Bonifácio VIII e o Rei Felipe IV da França

A universalidade do papa, de acordo com os dados da Bíblia, da prática do Cristianismo primitivo e de Gregório Magno, era essencialmente religiosa. Mas, no século XII, o aspecto político-secular se firma fortemente na plenitude de poder do papa. Prevalece o objetivismo sobre o subjetivismo, ou seja, aquilo que o papa promana é norma segura e obrigatória para todo cristão. A partir de Gregório VII, a evolução do papado concentra-se na ideia do poder que se sobrepõe sobre todos os outros campos. Trata-se, conforme os canonistas do século XIII, do poder absoluto do papa na esfera temporal. Compreendia a supremacia papal sobre as potências políticas do Ocidente e o poder de depor dos cargos e benefícios em toda a Igreja.

O Papa Bonifácio VIII, eleito após a renúncia do monge eremita Celestino V, que era considerado o Papa Angélico, será o último que tenderá a exercer a plenitude do poder dentro da concepção dos canonistas do século XIII. Vendo periclitar o poder papal, Bonifácio VIII, jurista e formado na linha canonista, interpõe-se energicamente. Age com inteligência e com idealismo, mas também com violência. Governou a Igreja com a mentalidade do século XII, não reconhecendo que no século XIV os tempos haviam mudado. A influência dos espirituais (parcela da ordem franciscana que tinha uma interpretação radical sobre a pobreza) criou uma concepção nova de Igreja, na qual o poder temporal do papa é questionado dentro da própria Igreja. O Papa Celestino V era monge eremita e incapaz de enfrentar os problemas do mundo de então, por isso, em cinco meses de pontificado, renuncia. Como sucessor, vinha eleito um homem do outro extremo: jurista, autoritário, consciente dos poderes papais. Acontece que a linha espiritual dentro da Igreja e o nacionalismo em diversas partes do mundo progrediram. O Império perdia expressão e surgia, com todo vigor, a França como a nova potência política da Europa. No campo das ciências, começa a difusão da filosofia de Averróis. O franciscano Duns Scoto critica a doutrina tomista e cria um novo modo de pensar. Aos

poucos, corre perigo a harmonia entre ciência e fé, entre razão e revelação.

Temos aqui a grande luta entre Bonifácio VIII, apoiado na concepção medieval da supremacia papal, de um lado, e Felipe IV, cognominado o Belo, rei da França, dentro da concepção moderna da autonomia nacional, do outro lado. A disputa entre eles será dura e fará estremecer a Cristandade, marcando a passagem para uma nova era.

Nessa época, França e Inglaterra estavam em guerra pela disputa de um território. Ambas ficaram prejudicadas, assim como também o clero, que se sentiu afetado com as cobranças de impostos e por isso apelou ao Papa contra tais abusos. Bonifácio VIII levou o assunto a sério, colocando todo o peso do seu pontificado nessa questão. Em 1296, com a *Bula Clericis laicos*, proibia a ambos os reis a taxação dos bens eclesiásticos, pois esta estava reservada ao Papa. A Inglaterra cedeu sem dificuldades. A França, porém, inicia uma luta dura contra o papado. O Pontífice queria dar continuidade à política hierocrática de seus antecessores no que dizia respeito ao governo da Cristandade (*Ecclesia/Christianitas*).

Para a perpétua lembrança do acontecimento. O tempo mostrou-nos que os leigos sempre foram excessivamente hostis para com o clero, e isto comprova-se de modo evidente face ao ocorrido nos nossos dias, pois, não contentes com o que lhes diz respeito, desejam obter o que lhes está proibido e extravasam a sua ganância. Tampouco atentam diligentemente em que se lhes proíbe igualmente exercer qualquer poder sobre o clero, bem como sobre as pessoas eclesiásticas e os seus bens. Antes pelo contrário, os leigos impõem pesados tributos aos prelados e às suas igrejas, e ainda ao clero secular e regular, fazendo-os pagar os impostos e taxas. (...) É nosso desejo pôr um fim a tais atos ilícitos. Por isso, tendo ouvido os nossos irmãos, os cardeais, decretamos, pela autoridade apostólica, que os prelados e as pessoas eclesiásticas, religiosas ou seculares, de qualquer estado, condição ou ordem, que aos leigos pagarem, prometerem ou consentirem em fazê-lo, dizimos, contribuições ou tributos, sem prévia autorização desta mesma Sé Apostólica, incorrerão na sentença de excomunhão. (SOUZA, 1997, p. 179)

Filipe, o Belo rebateu a medida papal, proibindo a saída de ouro e

prata da França. Com isso, dava um golpe gravíssimo nas finanças do Papa e, ao mesmo tempo, reunia ao redor de si o consenso da população francesa, descontente com os altos impostos da Igreja. O rei sentia-se amparado por toda a nação e tinha ainda para socorrê-lo a classe política e legista, entusiasmada com o césaro-papismo de Justiniano. Propugnavam uma linha pauperística e espiritual para a Igreja, reservando para a hierarquia uma função puramente religiosa. Da questão prática das taxas, a controvérsia passava para o plano geral dos princípios, até culminar na negação do primado pontifício como o fará Marsílio de Pádua.

Após a promulgação da *Clericis laicos*, surge um opúsculo anônimo com o título de *Disputatio inter clericum et militem*. Trata-se do diálogo que acontece entre um clérigo e um soldado do rei. O soldado indaga ao clérigo sobre o que ele entende por lei, revelando nitidamente o pensamento dos juristas do Rei, que considera não poder alguém legislar sobre assuntos que não são da sua competência política específica. Por isso, não cabe ao Papa legislar sobre o pagamento de impostos que diz respeito ao clero francês. O texto da *Disputatio inter clericum et militem* nega ao Papa o poder de legislar fora do âmbito espiritual e transfere o mesmo para o Rei. Trata-se de um texto longo com ideias sobre o direito, bens temporais e a história de Carlos Magno e o reino da França. Citaremos um passo importante, onde o soldado refuta os argumentos do clérigo:

Assim, está escrito no Evangelho de Lucas (12, 12-13) o seguinte: ‘Alguém na multidão disse a Jesus: Mestre, dizei a meu irmão que reparta comigo a herança. Ele respondeu: Homem, quem me estabeleceu juiz ou árbitro sobre vossa partilha?’. Portanto, ouvistes claramente que Cristo declarou não ter sido constituído juiz ou árbitro sobre os negócios temporais. Logo, no estado de humildade Ele não possuiu nem procurou obter para si um reino temporal e no cargo que confiou a Pedro não incluiu as chaves dos reinos da terra mas as do céu. E ainda consta no Antigo Testamento que os pontífices dos hebreus foram submissos aos seus reis e que também foram destituídos por eles, o que não está acontecendo com os vossos. A fim de que saibais com certeza que o Vigário de Cristo foi escolhido para dirigir o reino espiritual e não o temporal, ouvi o não menos claro testemunho do próprio Paulo. Ele diz o seguinte: ‘Todo Sumo

Sacerdote, tirado dos homens, é constituído em favor dos homens, em suas relações com Deus, não para exercer um domínio terreno, mas que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados' (Hebreus 5,1). Portanto, é evidente que Cristo não governou reino temporal algum e tampouco confiou a Pedro. (SOUZA, 1997, p. 182-183)

Apesar de o Papa Bonifácio canonizar o Rei S. Luís IX, parente de Felipe, e proclamar o ano de 1300 como o primeiro jubileu da História cristã e Roma ter um período de paz e de grandeza com os milhares de peregrinos que buscavam indulgências, a luta com a França ressurgiu. O problema de fundo não fora solucionado. Felipe IV continuava a cobrar as taxas e apropriar-se dos benefícios eclesiásticos. Chegou, por fim, a prender um bispo, com o objetivo de submetê-lo a julgamento. Atrás desta trama estava Guilherme de Nogaret e mais alguns ministros do Rei.

Com a prisão do Bispo Bernardo Saisset, acusado de heresia, blasfêmia, simonia e de conspiração contra o Rei da França, Bonifácio viu nesses acontecimentos mais um desrespeito à sua autoridade. Exigiu que o Rei libertasse Saisset e, não sendo atendido, lança a Bula *Salvator mundi* onde proíbe definitivamente ao clero o pagamento de qualquer imposto.

Nada adianta, e o Papa agora sente que não pode silenciar. Com uma nova Bula, *Ausculata Fili*, chamou a atenção do Rei com tom verdadeiramente paternal. A Bula recrimina uma série de atos praticados por Felipe, o Belo, e ainda numa fundamentação de cunho neoplatônico, argumenta contra as concepções políticas expressas no opúsculo em forma de diálogo entre um clérigo e um soldado que defende o rei. Não se pode deixar de apresentar algumas partes do texto que, com tom solene, irônico, mas com o objetivo de orientar e governar, são expostas pela pena de Bonifácio VIII.

Ao nosso diletíssimo filho em Cristo, Filipe, ilustre rei da França. Ouve, ó caríssimo filho, os preceitos de um pai e presta atenção aos ensinamentos do mestre, que exerce a função de vigário na terra d'Aquele que é o único Mestre e Senhor. Coloca respeitosamente no teu coração a advertência da Santa Mãe

Igreja, e trata de agir de acordo com a mesma, fazendo o bem, para que, arrependido, voltes reverentemente para Deus, de quem, como se sabe, te afastaste por negligência ou em razão dos maus conselhos que recebeste, e conforma-te à sua e à nossa vontade fielmente. (...)Tu entraste na arca do verdadeiro Noé, fora da qual ninguém pode salvar-se, isto é, a Igreja Católica, a pomba, a imaculada, a única esposa de Cristo, cujo primado pertence ao seu vigário, o sucessor de S.Pedro, o qual, tendo recebido as chaves do reino dos céus, se considera igualmente como instituído por Deus juiz dos vivos e dos mortos, e a quem compete, visto estar à frente do Sólido da Justiça, pela sua autoridade extirpar todo o mal. (...) Por isso, filho caríssimo, ninguém te persuada de que não tens nenhum superior, de que não estás subordinado ao Sumo Sacerdote da hierarquia eclesiástica, pois quem pensa deste modo é um ignorante e, ao dizer isso, pertinazmente assemelha-se a um incrédulo que não faz parte do rebanho do Bom Pastor. (...) Se quiseres e tiveres interesse, poderás comparecer pessoalmente ou enviar embaixadores fiéis e bem instruídos sobre a tua opinião a tal respeito. Nós, porém, não deixaremos de agir na tua ausência e (...) consideraremos mais cuidadosamente e ordenaremos de modo mais adequado o que convier à realidade e à correção dos assuntos acima referidos, para a tua tranquilidade e o teu bem-estar, como para a execução de um bom governo e prosperidade desse reino (...). (SOUZA, 1997, p.184)

O Rei não se impressionou com a Bula, e o Papa convocou, em Roma, um concílio de bispos franceses para tentar convencê-lo a mudar de atitude. Os ministros do Rei, porém, lançaram uma paródia da Bula Papal *Ausculat Fili*, falsificando-a e insultando gravemente o Sumo Pontífice. Formaram-se logo duas alas: uma em defesa do Rei e outra em defesa do Papa. A polêmica continuava.

Em 1302, Bonifácio VIII lançava a *Unam Sanctam*, explicitando toda a sua autoridade dada por Deus. Aos reis caberia apenas um poder de execução. Na conclusão, declarava que a submissão ao Sumo Pontífice era necessária para a salvação de toda criatura. Esta Bula não era dirigida diretamente contra Felipe IV, mas tinha a intenção de esclarecer de uma vez por todas a posição do papado diante do mundo. O papa tem autoridade sobre toda a Igreja, fora da qual não há salvação. Tem-se aí a linha das teorias papais da Idade Média, onde o temporal está submisso ao espiritual. Eis o texto:

Somos obrigados pela fé a acreditar, e acreditamos firmemente e confessamos com sinceridade, que a Santa Igreja Católica e Apostólica é única, e que fora desta Igreja não existe salvação (...) Esta Igreja, que é una e única, possui um só corpo e uma só cabeça, não duas, como se fosse um monstro, a saber, Cristo e o vigário de Cristo, Pedro e o seu sucessor, pois o Mestre disse ao próprio Pedro: ‘Apascenta as minhas ovelhas’. Disse as minhas ovelhas em geral, e não estas ou aquelas em particular. Por esse motivo, subentende-se que o encarregou de cuidar de todas. Daí, se os gregos ou outros dizem que não foram confiados a Pedro e aos seus sucessores, é mister que confessem igualmente que não pertencem às ovelhas de Cristo, porque o Senhor diz no Evangelho de João que há um só rebanho e um só pastor. (...) Logo, se o poder secular erra, será julgado pelo poder espiritual; se o poder espiritual inferior se desvia, será julgado pelo superior, mas, se este errar, apenas poderá ser julgado por Deus e não pelos homens, pois o Apóstolo afirma: ‘O homem espiritual julga tudo, mas não é julgado por ninguém’. (...) Por tudo isso, declaramos, estabelecemos, definimos e afirmamos que é absolutamente necessário, para a salvação de toda a criatura humana, estar subordinada ao Romano Pontífice. (SOUZA, 1997, p.203)

O conflito entre Felipe e Bonifácio talvez pudesse ser resolvido com uma negociação por meio da qual ambos estivessem dispostos a ceder. O Papa, porém, queria uma submissão pura e simples e mantinha a ideia de excomunhão. Nos seus discursos, comparava o Papa com o sol e o Imperador com a lua e afirmava que assim como a lua não tem claridade senão a que lhe advém do sol, também o imperador recebe o seu poder do papa. Bonifácio, deste modo, perde também o apoio do Imperador nas suas controvérsias com os reis.

Diante das ameaças de excomunhão e tentativas de enfraquecer a França, Felipe, o Belo reage com dureza e envia um grupo armado liderado por Nogaret para prender o Papa, que se encontrava em Agnani. No dia 7 de setembro, Nogaret, com um exército que contava com o reforço dos Cardeais Colonna, atacou de surpresa a cidade. Alguns cardeais, por traição, se encarregaram de abrir as portas do palácio papal. Os sobrinhos do Papa, porém, organizaram rapidamente a resistência. Bonifácio quer negociar, mas Nogaret radicalmente pede a renúncia do Papa e ataca o palácio pontifício. Nesse momento trágico,

Bonifácio mostra sua grandeza e, paramentado, aguarda no trono os seus agressores, onde diz: “Quero morrer mártir pela Igreja de Deus”.

Há uma lenda narrando que o Papa foi esbofeteado pelo ex-cardeal Colonna no momento em que o intimaram a renunciar. Bonifácio responde intrépido com a negativa, oferecendo antes a cabeça para ser cortada. Os invasores roubaram os bens do palácio pontifício e depois de três dias foram expulsos pelos cidadãos de Agnani. O Papa voltou para Roma e, um mês depois, veio a falecer. O atentado ao Papa não deixou de impressionar o mundo cristão. Mostrava a que ponto podia chegar a arrogância de um Estado nacional moderno. O Papado, que outrora foi arrogante, agora fora humilhado. Começa o declínio da supremacia do Papa e o término da Idade Média.

Após a morte de Bonifácio VIII, é eleito Bento XI que teve um breve pontificado. Com a morte deste, sobe ao trono de São Pedro, um francês que se vai chamar Clemente V. Felipe, o Belo consegue levar o Papa Clemente para a França onde este passa a residir em Avinhão. O papado passa a ser submisso ao rei francês, permanecendo em Avinhão durante setenta anos, daí os historiadores chamarem esse período de “Exílio de Avinhão”, comparado com o exílio babilônico dos israelitas. Esses acontecimentos entre os papas e a França se refletirão em novos conflitos entre João XXII e Luís da Baviera.

4.4 O conflito do Papa João XXII e o Imperador Luís da Baviera

Após a morte do papa francês Clemente V, que tinha sucedido Bonifácio VIII, não foi fácil eleger outro papa. Clemente V deixara tão má fama que Dante, na sua *Divina Comédia*, o coloca no inferno. Depois de mais de dois anos de sede vacante é que o conclave, constituído predominantemente por franceses, elege João XXII, que ocupará o trono pontifício por 18 anos, até aos 90 anos de idade.

O primeiro problema que João XXII teve de enfrentar foi o dos espirituais, que se haviam dado mal com o jurista Bonifácio VIII e que não tiveram solução com Clemente V. João XXII, como bom financista,

reformara o sistema de cobrança das taxas, aumentando-as ainda mais. Isto, evidentemente, não poderia agradar a muitos franciscanos que estavam discutindo a questão da pobreza. Alguns se rebelaram contra a sua Comunidade, outros abriram uma longa discussão acerca da pobreza de Cristo. Os franciscanos mais radicais foram chamados Espirituais, tiveram seu líder preso e foram condenados pelo Papa João XXII através das Bulas *Quarundam Exigit*, *Sancta Romana*, *Gloriosam Ecclesiam*. A atitude do Papa caiu como uma bomba sobre os franciscanos. A ordem entrou em crise. Alguns se refugiaram na corte de Ludovico da Baviera para lutar contra o Papa. O próprio Geral da Ordem, Miguel de Cesena, juntamente com Guilherme de Ockham, refugia-se junto do rei da Baviera. Pediram-lhe que os defendessem com a espada, que eles o defenderiam com a pena, e o fizeram lançando panfletos injuriosos contra João XXII, acusando-o de herético. O papa condenou-os como hereges e tentou silenciá-los.

Mas o grande problema que envolveu o Papa foi a sucessão no Império. Inicialmente João XXII procurou manter-se neutro na disputa entre Frederico de Habsburgo e Luís (ou Ludovico) da Baviera. Ambos candidataram-se às eleições imperiais para suceder Henrique VII de Luxemburgo. Ambos afirmavam terem sido vencedores no colégio eleitoral e ambos recorreram ao Papa, solicitando a coroação como reis dos romanos.

O Papa, influenciado pelo rei Roberto de Nápoles, a quem confirmou no cargo de vigário pontifício para a Itália, e tendo o interesse de salvar seu patrimônio e dilatar seus domínios, não se pronunciou nem a favor de Frederico nem a favor de Luís. Porém, o Papa João XXII, apelando para o que julgava ser seu direito, arrogou a si a administração temporária do Império.

Havia na Itália duas facções políticas, a saber, os gibelinos e os guelfos. As duas palavras, “gibelino” e “guelfo”, entraram no vocabulário da política italiana no tempo de Frederico II (1220-50). Derivadas do alemão “Waiblingen” e “Welf”, foram gradualmente adotadas por facções rivais florentinas que, na década de 1240,

favoreciam o imperador ou o papa (Inocência IV). Em 1256, o uso desses termos tinha-se propagado para a Itália setentrional, com os partidários papais conhecidos como guelfos e seus adversários, como gibelinos (LOYN, 1991, p. 165-166).

Os partidários do Pontífice eram os Guelfos, e, na guerra civil, a liderança de Luís da Baviera sobre os Gibelinos vai aos poucos derrotando os Guelfos. Uma vez que o Bávaro não se submete ao Papa e usurpa o poder, é pelo Pontífice excomungado em 24 de março de 1324. Em maio do mesmo ano, Luís ataca o Papa com um fortíssimo manifesto. Esse documento, divulgado em Sackenhausen, tem a intenção de anular toda e qualquer pretensão de poder do Papa, uma vez que este é considerado falso e inimigo da justiça e da verdade. Eis o *Manifesto de Sackenhausen por Luís da Baviera*:

Nós, Luís, pela Graça de Deus, rei dos Romanos sempre augusto, propomos contra João XXII que se intitula papa, visto ser inimigo da paz, intensificar e suscitar discórdias e escândalos não só na Itália, o que é notório, mas também na Alemanha. E porque é evidentemente claro que ele é o autor de discórdias e semeador da cizânia entre os fiéis de Cristo... (...) porque declara solenemente que a eleição para o trono imperial deve ser realizada em concórdia e que o imperador deve ser eleito pela maior parte dos eleitores, por exemplo, deve ser eleito ao menos por quatro deles. E, contudo, nós o fomos não só pela maior parte, ou melhor, por duas partes dos príncipes eleitores, como é notório. No entanto, ele considerado temerário, amante da falsidade e inimigo da justiça e verdade, afirma que a nossa eleição foi realizada havendo discórdia... (SOUZA, 1997 a, p. 19)

A partir daí, o Imperador passa a atacar o Papa, negando-lhe o direito de intervir na eleição imperial e declarando-o herege devido ao problema da pobreza de Cristo. Num outro documento, apoiado pelos intelectuais franciscanos, Luís apela para que a Igreja, num Concílio Geral, examine as heresias de João XXII para julgá-lo e depô-lo.

O Papa novamente o excomunga e envia o cardeal Orsini para lutar contra os gibelinos. Estes, liderados por Castruccio Castracane, resistem por mais dois anos. Tanto as lutas intelectuais como a luta das armas

sucedem-se espalhando o saque e a morte. Em Roma, sem o Papa e sem um forte exército, o povo uniu-se aos partidários do Imperador. Este não dá importância às censuras canônicas do Papa e, acompanhado por Marsílio de Pádua, seu famoso defensor, desce até Roma, fazendo-se coroar pelas autoridades civis.

Ludovico IV chegou a Roma em 7 de janeiro de 1328. Imediatamente tratou de obter sua confirmação como Rei dos Romanos, mediante um referendo popular, de acordo com as sugestões hauridas no *Defensor da Paz*. Dez dias mais tarde, foi solenemente coroado Imperador entronizado por Sciarra Colona, agora investido na função de capitão do povo. (SOUZA, 1997a, p.21)

O Papa deu ainda espaço para os adversários devido as suas estranhas pregações acerca da visão beatífica. Num sermão, na festa de todos os Santos de 1331, defendeu a opinião de que os justos, no céu, não gozam da visão beatífica antes da ressurreição dos corpos, isto é, antes do juízo final. Nem mesmo os condenados estariam no inferno antes do momento do juízo final. Todos estariam apenas repousando. Essa teoria, como já se esperava, suscitou protestos. Um tribunal de teólogos de Paris condenou o ministro geral dos franciscanos porque defendia essas ideias do Papa. Este, diante dos protestos, declarou que não havia definido o assunto e que estava disposto a discutir a questão. Seus inimigos aproveitaram-se deste erro para desmoralizá-lo, pois, segundo a tradição católica, o papa não é impecável, é humano e pecador; contudo, quando se trata de confirmar a fé dos fiéis, não pode errar.

João XXII não negou a existência do céu e do inferno, porém pregou de modo contrastante a doutrina tradicional da Igreja, que afirma que estes são estados que começam logo após a morte. João XXII retratou-se antes da morte, e seu sucessor Bento XII definiu a questão no sentido tradicional na Constituição *Benedictus Deus*.

Todos os que estavam descontentes com João XXII passaram para o lado do Imperador, e isto permitiu que, em Roma, Luís estabelecesse um antipapa. Escolhe o franciscano Pedro de Corvara, que tomou o nome de

Nicolau V, declarando deposto o “herético” João XXII. Em pouco tempo, porém, mudou-se a fortuna. A imperícia política de Luís, a falta de recursos para manter o exército, os saques em Roma e a pressão de João XXII fizeram com que os romanos se revoltassem e o Imperador tivesse que recuar para o norte da Itália e, por fim, voltar para Munique.

Esse conflito entre o Papa João XXII e o Imperador Luís da Baviera foi integralmente participado por Marsílio de Pádua que desenvolverá uma nova doutrina política para a época, desta trataremos mais adiante.

BLOCO III

A FILOSOFIA EM DEFESA DO DUALISMO POLÍTICO

5 Quinta unidade – aula 5

5.1 Objetivos da unidade

Ler os escritos políticos de Tomás de Aquino. Compreender a filosofia do ser. Reconhecer a importância do aristotelismo e dos conceitos tomasianos que influenciarão a política até os nossos dias, como a importância e as dimensões da pessoa humana, a dignidade do livre-arbítrio, o valor da razão e a importância das leis. Refletir sobre as formas de governo.

5.2 Autonomia e subordinação dos poderes em Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino (1225-1254), frade dominicano e professor Universitário em Paris, não deixou um tratado sistemático onde se concentre toda a sua doutrina política. Suas fecundas ideias políticas aparecem em diversos textos do seu pensamento analítico e apresentam novidades que, sem dúvida, influenciaram a filosofia política até os nossos dias, todavia, estão dispersas nos seus diversos escritos, que somam mais de 150 títulos. Esses escritos dividem-se em filosóficos, teológicos e pastorais. Neste estudo, apenas vamos apresentar alguns temas de determinadas obras.

Todo o pensamento de Santo Tomás compõe um sólido sistema que podemos denominar de filosofia do Ser. Para Tomás, a realidade existe e

deve ser compreendida à luz dos transcendentais do ser, onde os conceitos ontológicos de participação, analogia, semelhança e dessemelhança são fundamentais. Nessa filosofia do Ser, devemos entender o grande edifício que compõe as diversas obras tomasianas. Na obra *Exposição sobre o Credo*, lembra que “se pudéssemos conhecer perfeitamente as coisas visíveis e invisíveis, seria insensato acreditar nas coisas que não vemos, mas como nossa inteligência é limitada, então é insensato negar o que não conhecemos”. Na *Suma Teológica*, reflete e faz afirmações importantes, como por exemplo: “a pessoa é o que há de mais perfeito em toda natureza, a saber, o que subsiste em uma natureza racional” (I, q.29, a.3); “o homem é dotado de livre-arbítrio pelo fato mesmo de ser racional” (I, q.83, a. 1).

Para realizarmos um estudo consistente de seu pensamento político, deveríamos analisar pelo menos a íntegra de algumas obras, como *Comentários às Sentenças*, *Comentários aos dez livros da Ética a Nicômaco de Aristóteles*, *Comentários aos oito livros da Política de Aristóteles*, *Suma contra os Gentios*, *Suma Teológica* e *Sobre o Reino*.

Santo Tomás ocupa uma posição única na história do pensamento político como o mais ilustre dos aristotélicos cristãos. Sua carreira literária coincide aproximadamente com a plena repercussão da recuperação ou entrada das obras de Aristóteles no mundo ocidental. Tanto a *Política* como o texto completo da *Ética* em particular foram traduzidos pela primeira vez para o latim durante a vida de Tomás. Por meio de seus detalhados comentários a todos os grandes tratados aristotélicos e pelo extenso uso dos mesmos, em suas obras teológicas, Tomás, mais do que ninguém, colaborou para que Aristóteles se tornasse a principal autoridade filosófica no Ocidente.

A melhor maneira de compreender a filosofia política de Tomás de Aquino é procurar perceber a modificação da filosofia política aristotélica à luz da revelação cristã ou, mais precisamente, como tentativa de integrar a Aristóteles uma anterior tradição do pensamento político ocidental, representada pelos Padres da Igreja, propriamente Agostinho, e os autores medievais que utilizavam a Bíblia, o direito

romano e a filosofia platônico-estóica. Tomás dialogou com Aristóteles com o intuito de responder aos problemas de seu tempo. Seu método pedagógico, de dialogar com os autores que pensavam diferente dele, é perceptível em suas obras. Trata-se de um professor da Universidade do século XIII aberto às diversas questões e variadas respostas. A busca da verdade e a fidelidade às autoridades nunca o impediram de utilizar e promover o uso da razão.

O esforço de Tomás para interpretar o Estagirita ao lado da fé cristã e de reconstruir a teologia cristã em função da filosofia aristotélica pode comparar-se com o dos filósofos islâmicos e judeus da Idade Média, que também consideraram Aristóteles o maior dos filósofos pagãos e enfrentaram o problema semelhante de relacionar a filosofia grega com a religião revelada.

Neste estudo, apresentaremos as ideias sobre a monarquia na obra *De regno*, a importância da lei e o regime misto na *Suma Teológica*, como também a relação entre dois poderes autônomos, o temporal e o espiritual, porém com uma devida subordinação, segundo o pensamento do Aquinate.

O tratado *Sobre o Reino* (*De regno* ou *De regimini principum*), provavelmente escrito entre 1265 e 1267 e não concluído, é dedicado ao Rei de Chipre e está dividido em dois livros. O primeiro livro inicia dando o significado do termo “rei” e desenvolve uma teoria em favor da monarquia, considerando os valores absolutos e históricos, bem como os limites e o problema da resistência ao tirano. O segundo livro trata da prática do rei, abordando as obrigações do rei em geral, estabelecendo uma analogia entre o governo divino e o governo humano, além de abordar a monarquia na cristandade. Nos últimos capítulos, trata das obrigações particulares do rei em relação à fundação do reino.

Santo Tomás define o ofício do rei como conduzir o súdito ao seu devido fim. Uma vez que o rei governa uma multidão de homens, seu ofício resulta da determinação do fim dessa multidão, que é o mesmo fim de cada homem individual. Santo Tomás distingue entre viver, ou a

vida em comum dos animais, do bem viver (*bene vivere*), isto é, a vida do homem segundo a virtude no reino. Essa distinção lhe permite transitar desde a vida agrária animal até a vida virtuosa humana. Assume o modelo político clássico quando afirma que o homem pode alcançar a vida virtuosa no reino, e reafirma essa posição quando conclui pela necessidade de que exista um poder (*potestas*) superior ao poder temporal, que governe ao homem já neste mundo para conduzi-lo a sua verdadeira felicidade, o fim último sobrenatural. Aqui a autor do *De regno*, embora repita Aristóteles para explicar a origem da cidade (*civitas*) e o fim natural do homem, vai além, uma vez que considera a beatitude eterna como verdadeiro fim da vida humana.

Bertelloni afirma que, junto a esse modelo virtuoso de política, Tomás registra a primeira presença de elementos protomodernos, uma vez que apresenta o tema do nascimento do estado (*civitas, regnum, societas perfecta*) como equivalente ao tema do surgimento do domínio (*dominium*) do governante sobre o governado. Destarte, oferece dois argumentos para mostrar que esse domínio é necessário. O primeiro argumento lembra que os homens, apesar de terem a razão para realizar o mesmo fim comum, individualmente utilizam a sua razão de modo divergente e podem chegar ao fim comum por caminhos distintos. Tomás apela para o princípio da economia, pois é melhor que aquele que se ordena a um fim se dirija pelo caminho mais curto; os homens devem ser dirigidos para esse caminho por um governo, isto é, deve existir o *dominium* ou subordinação política. O segundo argumento resulta do fato de que os homens que venham a viver em sociedade para satisfazer as necessidades não privilegiam o bem de todos, senão seu bem próprio ou individual. Esse egoísmo destrói a sociedade; se pelo contrário, todos atendem ao comum, a sociedade se unifica. Agora Tomás recorre ao princípio de preservação da unidade, ou seja, para salvar a integridade da sociedade, deve existir um governo, quer dizer: uma subordinação política que conduza os homens ao bem comum (2010, p.30-31). Na obra *Sobre o Reino* afirma:

Ora, em todas as coisas ordenadas a algum fim, em que se possa proceder de um modo ou doutro, é mister haver algum dirigente, pelo qual se atinja diretamente o devido fim. (...) Onde não há

governante, dissipar-se-á o povo. E, por certo, é razoável, pois não são idênticos o próprio e o comum. O que é próprio divide, e o comum une. Aos diversos correspondem causas diversas. Assim, importa existir, além do que move ao bem particular de cada um, o que mova ao bem comum de muitos. (AQUINO, 1997, p.126-128)

Santo Tomás procura na natureza o modelo ideal do poder régio. Os vários membros do corpo e as várias potências da alma são regidos pela razão, assim, pois, a razão existe no homem na mesma proporção em que Deus está para o universo. O homem é um animal naturalmente sociável, nele se encontra a semelhança do governo divino, enquanto cada indivíduo se rege a si mesmo por meio da razão, e enquanto pela razão de um só se governa uma multidão. O rei, portanto, será no seu reino como a alma no corpo e como Deus no universo. Para Santo Tomás, o poder real tanto mais justo será, quanto melhor conduzir os súditos para o seu último fim.

Assim, tanto mais útil será um regime, quanto mais eficaz for para conservar a unidade da paz. Dizemos, de fato, mais útil aquilo que melhor conduz ao fim. Ora, manifesto é poder melhor realizar unidade o que é de per si um só, que muitos, tal como a mais eficiente causa de calor é aquilo que de si mesmo é quente. Logo, é o governo de um só mais útil que o de muitos. (AQUINO, 1997, p. 131)

Na *Suma Teológica*, Tomás de Aquino desenvolve, entre tantos tratados, um sobre as virtudes e outro sobre as leis. O tratado sobre as leis ocupa nada menos que 14 questões discutidas em quase uma centena de artigos. A lei, para Tomás, tem um caráter pedagógico. Deus orienta os homens pelas leis. Os homens se orientam através das leis. A lei permite e também proíbe e pune. O tratado sobre a lei inicia na questão 90 da primeira parte da segunda parte da *Suma Teológica*. Ao tratar sobre a essência da lei, Santo Tomás faz quatro perguntas, que se tornam quatro artigos com objeções e respostas diversas. As perguntas são as seguintes: 1- A lei é algo da razão? 2- Qual é o fim da lei? 3- Qual é a causa da lei? 4- É da razão da lei sua promulgação? O texto desta reflexão sobre a definição ou essência da lei é longo, mas Tomás nos oferece na resposta do quarto artigo a seguinte definição:

E assim pode-se colher dos quatro elementos anteriormente ditos a definição de lei, que não é outra coisa que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada por aquele que tem o cuidado da comunidade. (AQUINO, 2005, p. 527)

Ainda dentro do tratado da lei, quando Tomás trata sobre a razão dos preceitos judiciais, o primeiro artigo da questão 105 perguntará se a lei antiga ordenou convenientemente a respeito dos príncipes. Na resposta geral desse artigo, encontramos um longo e belo texto sobre a importância de um governo de regime misto, ou seja, aquelas formas de governo justas segundo a *Política* de Aristóteles aqui são contempladas. A resposta é fornecida em virtude de uma ideia preconcebida sobre o regime político perfeito, na qual Tomás, inspirando-se na filosofia grega, esforça-se em dividir os poderes de maneira harmoniosa, supondo que todos os seus depositários são virtuosos. Contudo, para incluir os diversos regimes do Antigo Testamento, ele é obrigado a escolher textos que têm pouco a ver com a complexidade de suas situações sociais. Deve-se reter, todavia, que ele rejeita o regime da monarquia absoluta e aqui apresenta uma monarquia constitucional sem suprimir a ideia da sacralidade real. Esse texto de Santo Tomás revela a importância que ele dá à possibilidade de um regime misto e o reconhecimento da autonomia do governo civil ou poder temporal, enquanto possui uma função em favor da vida natural que não está separada da vida sobrenatural.

Duas coisas devem ser consideradas acerca da boa ordenação dos príncipes numa cidade ou povo, uma das quais é que todos tenham alguma parte no principado. Com efeito, por meio disso, conserva-se a paz do povo e todos amam e guardam tal ordenação como se diz no livro II da *Política*. Outra coisa é o que se considera segundo a espécie de regime ou de ordenação dos príncipes. Como há diversas espécies de regime, como diz o Filósofo, as principais são o reino, no qual um só governa com poder; e a aristocracia, isto é, o poder dos melhores, na qual alguns poucos governam com poder. Donde a melhor ordenação dos príncipes numa cidade ou reino é aquela na qual um é posto como chefe com poder, o qual a todos preside; e sob o mesmo estão todos os que governam com poder; e assim tal principado pertence a todos, quer porque podem ser escolhidos entre todos, quer porque também são escolhidos por todos. Tal é, com efeito, o melhor governo, bem combinado: de reino, enquanto um só preside; de aristocracia, enquanto muitos governam com poder; e de democracia, isto é, com o poder do povo, enquanto os

príncipes podem ser eleitos dentre as pessoas do povo, e ao povo pertence a eleição dos príncipes. (AQUINO, 2005, p. 766-767)

A respeito das relações entre poder temporal e poder espiritual, Santo Tomás propõe que sendo o Estado, no seu âmbito, uma sociedade perfeita, goza de certa autonomia, pois é capaz de realizar o bem comum ou a felicidade neste mundo enquanto fim natural do homem. Sendo o fim da Igreja a salvação dos homens ou bem sobrenatural, é ele superior ao do Estado, que é simplesmente o bem comum neste mundo. Deve-se entender que na ideia de bem comum está imbricada a felicidade temporal e eterna. Portanto, a Igreja é uma sociedade mais perfeita, devendo o Estado, por isso, ser-lhe subordinado em tudo o que concerne ao fim sobrenatural do homem. O Estado depende, pois, da Igreja, não diretamente, mas indiretamente.

Trata-se de uma fundamentação no sentido ontológico do Estado na relação para com a Igreja. Ambos estão a serviço do cidadão que deve ser virtuoso nesta vida para obter a bem-aventurança eterna. Tomás reconhece os dois poderes, nas suas respectivas esferas de atuação, porém salienta que há uma devida, ainda que limitada, subordinação.

O poder secular está subordinado ao espiritual, do mesmo modo que o corpo à alma. Por isso, o prelado espiritual não comete usurpação de foro quando se imiscui em questões temporais naqueles aspectos em que o poder terreno lhe está subordinado, ou naqueles outros em que lhe são confiados pela autoridade temporal. (AQUINO, 2005, p. ver n. 63)

O doutor angélico alerta para o perigo de o monarca tornar-se um tirano se não for virtuoso. O rei deverá viver segundo as virtudes, e estas o ser humano não consegue por si mesmo, mas mediante a graça de Deus. Portanto, o rei precisa ser encaminhado espiritualmente pela autoridade sacerdotal. Santo Tomás reconhece que Cristo Rei e Sacerdote universal delegou aos seus apóstolos e, na pessoa deles, aos seus sucessores, os sacerdotes, e em especial a Pedro, tal incumbência. Portanto, compete ao Sumo Pontífice, sucessor de Pedro, orientar espiritualmente aos reis para que estes possam cumprir sua missão real,

que, aliás, lembra Tomás, é uma missão divina. O reino, mais do que a antiga polis grega, pertence a Jesus Cristo.

Logo, tal governo pertence àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, isto é, o Senhor Jesus Cristo, que, tornando os homens filhos de Deus, introdu-los na glória celeste. É este, pois, o governo a Ele entregue e que não se corromperá, sendo por isso chamado nas Sagradas Escrituras não só sacerdote, mas também rei, dizendo *Jeremias* (23,5): ‘Reinará um rei, e será sábio’; por isso, d’Ele deriva o sacerdócio real. E, o que é mais, todos os fiéis de Cristo, enquanto são membros d’Ele, são denominados reis e sacerdotes (*Ap* 1,6; 5,10; 20,6). A fim de ficar o espiritual distinto do terreno, foi, portanto, cometido o ministério deste reino não a reis terrenos, mas a sacerdotes e, principalmente, ao Sumo Sacerdote, sucessor de Pedro, Vigário de Cristo, o Romano Pontífice, a quem importa serem sujeitos todos os reis dos povos cristãos, como ao próprio Senhor Jesus Cristo. Assim, pois, como já foi dito, a ele, a quem pertence o cuidado do fim último, devem submeter-se aqueles a quem pertence o cuidado dos fins antecedentes, a ser dirigidos por seu comando. (AQUINO, 1997, p. 164)

Bertelloni considera que um dos problemas da exegese do pensamento de Tomás é a determinação precisa das relações entre os poderes espiritual e temporal, todavia, afirma que parece estar claro que qualquer que seja a relação que Tomás tenha querido estabelecer entre ambos os poderes, sempre reconheceu que os poderes são dois, e não um (2010, p.19). Anos mais tarde, Egídio Romano, afirmará que existe somente um poder, o do papa, da mesma forma, veremos que Marsílio de Pádua defenderá que existe um único poder, o do príncipe ou imperador.

6 Sexta unidade – aula 6

6.1 Objetivos da unidade

Identificar as novas contribuições de Quidort para o pensamento político medieval. Analisar a fundamentação utilizada por Quidort para a distinção dos dois poderes.

6.2 A distinção dos poderes em João Quidort

João Quidort ou João de Paris talvez tenha sido o mais poderoso e influente dos discípulos imediatos de Tomás de Aquino. Quidort, professor da Universidade de Paris, escreveu seu opúsculo *De Potestate Regia et Papale* nos primeiros anos do século XIV e no auge do conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei francês. Seus argumentos, de orientação tomista, reconheceram os direitos papais para tratar de questões morais, mas indicavam que o concílio era superior ao papa. No campo secular, mostrou-se favorável à realeza eletiva, pelo que um monarca podia ser deposto pelo povo. Sua separação dos poderes entre Igreja e Estado foi vista com suspeita em seu tempo, mas viria a ter grande influência nos séculos seguintes. Polemizou com os curialistas, defensores do poder temporal do papa, entre eles, Tolomeu de Lucca, considerado a direita tomista. Quidort também entra em conflito com Tiago de Viterbo e Egídio Romano, sendo que este último o condenou num tribunal, onde lhe foi cassada a cátedra da Universidade de Paris (LOYN, 1991, p. 220).

A obra *Sobre o poder régio e papal* (*De potestate regia et papali*) é um livro polêmico, escrito num momento em que a convulsão política atingira até o relativo isolamento da vida acadêmica, e nele percebe-se o propósito de tomar posição ante outras obras da época, cujas teses pretende combater. Aliás, a leitura do texto de Quidort exige necessariamente a ambientação histórica, como o conhecimento da

disputa entre Bonifácio VIII e Felipe, o Belo, e das obras produzidas naquela importante virada do século. A polêmica não impediu o autor de manter-se num nível formal e objetivo, necessário a todo o trabalho filosófico. O modo analítico e sereno de aproximar-se do problema – herança preciosa de Tomás de Aquino – acaba transformando a obra, que poderia ter sido um simples panfleto de réplica, num verdadeiro tratado da Filosofia Política. Se polemiza com os curialistas, nem por isso é defensor incondicional da causa real. Mantém sempre o propósito anunciado na introdução, de procurar o meio termo entre os extremos, e sua obra, seguramente, não foi a que mais afagou as ambições políticas de Felipe, o Belo, a quem, aliás, nunca nomeia. A um monarca com sonhos absolutistas oferece um texto onde defende com serenidade a soberania popular e a possibilidade de deposição do rei.” (DE BONI, 1989, p.13-15).

Quidort afirmou o direito dos indivíduos à propriedade, negou que o Papa pudesse arrogar-se a *plenitudo potestatis* e atribuiu-lhe unicamente a função de administrador dos bens da Igreja. João Quidort tenta aplicar à Igreja as lições aristotélico-tomistas de um poder organizado a partir das bases e exercido em função do bem comum.

Uma primeira característica da obra de Quidort é a clara distinção entre a ordem natural e sobrenatural, que constitui o fundamento para uma distinção mais precisa sobre as duas maneiras de exercer o poder. Se existe um poder baseado no direito natural derivado imediatamente de Deus com um fim natural, existe outro poder na ordem sobrenatural, tendo também um fim correspondente. Segundo De Boni, para os medievais anteriores à redescoberta de Aristóteles, tal distinção não teria grande sentido, pois a visão unitária do mundo deixava pouco espaço para sua aplicação. Com Quidort, porém, muito mais que com Tomás de Aquino, ela se incorpora definitivamente ao pensamento ocidental, e vai abrir espaço para que a política siga seus próprios caminhos, livre da tutela teológica, mostrando que a tentativa de demarcar posições entre tomismo e averroísmo é bem mais complicada na prática que na teoria (DE BONI, 1989, p.26).

Seguindo os passos de Tomás de Aquino, João Quidort entende que, de acordo com o que a experiência e a natureza humana demonstram, os homens estão inclinados para a vida em sociedade. Sendo assim, aconteceu na história que alguns homens mais sábios convenceram os outros homens das vantagens da vida social e da necessidade da chefia de alguém sobre os demais para garantir-lhes o alcance do bem comum e uma distribuição equitativa dos bens materiais e a vida suficiente. Portanto, qualquer reino pode organizar-se em sociedade e conquistar o seu fim natural sem precisar da Igreja e das graças sobrenaturais. A legitimidade do reino deriva da natureza e da razão humana. Nessa nova concepção, alicerçada no pensamento político de Aristóteles e no naturalismo implícito no mesmo, não entravam em jogo elementos como a graça divina, ou expressões como “rei pela graça de Deus”. O reino, comunidade autossuficiente, e o poder secular, considerados abstratamente, são anteriores ao sacerdócio cristão e não derivam dele, nem, muito menos, por ele são estabelecidos. Justificam-se plenamente em razão dos benefícios múltiplos que proporcionam aos cidadãos, além daqueles outros oferecidos gratuitamente pela Igreja. Noutras palavras, os reinos têm a sua razão de ser nas próprias estruturas terrenas materiais, o que desde logo afasta todo e qualquer tipo de pretensão hierocrática.

E como os homens, pela comunidade das palavras, não conseguiam passar da vida animal para a vida em comum correspondente à sua natureza, como foi visto, então alguns homens, que faziam maior uso da razão e sofriam sob a falta de rumo de seus semelhantes, empreenderam a obra de, através de argumentos persuasivos, convencer os demais a partir para uma vida comum ordenada, sob a direção de um único chefe, conforme narra Cícero. Os que concordaram foram ligados por certas leis relativas à vida em comum, que aqui são chamadas de direito das gentes. Assim fica claro como este regime procede tanto do direito natural como do direito das gentes. (QUIDORT, 1989, p.46)

Daí João Quidort afirmar que a tese segundo a qual os seres superiores regem os inferiores, fundamentada no princípio de que os seres espirituais dirigem sempre os materiais, é incoerente, pois uma verdade metafísica, segundo ele, não deve necessariamente ser aplicada,

com a mesma certeza, no âmbito da física ou da lógica. A comunidade política e o poder secular têm origem na própria natureza social do homem. Ambos são independentes do poder pontifício, bem como da nobreza e do clero (SOUZA, 1997, p. 175).

Do mesmo modo, João Quidort também define o sujeito do poder espiritual. Assim como na ordem natural existe um indivíduo que exerce o poder, também na ordem espiritual existe o que é o soberano. Esse poder soberano pertence àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, Jesus Cristo. Foi ele quem fundou a Igreja, escolheu os Apóstolos e instituiu os sacramentos. Portanto, a causa eficiente do poder espiritual é o próprio Cristo e a sua causa final é a obtenção da salvação eterna. Quidort reconhece que a Igreja deve participar da política da sociedade, uma vez que os homens têm um fim transcendente. Porém, o Papa e os bispos são ministros, isto é, servidores de Cristo, e é nesta condição que detêm o poder espiritual.

Este governo pertence, portanto, àquele rei que não é somente homem, mas também Deus, Jesus Cristo, que faz dos homens filhos de Deus e assim os introduz na vida eterna (...) Mas como é necessário que a causa geral una-se a efeitos particulares, foram providenciados certos remédios, pelos quais aquele benefício geral une-se de certo modo a nós. Tais remédios são os sacramentos da Igreja, nos quais a força espiritual da paixão de Cristo está contida como força do agente nos instrumentos.(...) Enfim, como Cristo haveria de subtrair da Igreja sua presença corporal, foi necessário instituir alguns auxiliares, que ministrassem aos homens estes sacramentos. Convinha que estes ministros não fossem anjos, mas homens, levando em si um poder espiritual, conforme diz o Apóstolo (*Hb 5,1*): ‘Todo o pontífice é tirado dentre os homens em favor dos homens...’ (...) Pelo que foi dito, pode ser assim definido o sacerdócio: o sacerdócio é o poder espiritual conferido por Cristo aos ministros da Igreja para dispensarem os sacramentos aos fiéis. (QUIDORT, 1989, p.47-48)

Os argumentos desenvolvidos em diversos capítulos no *De regia potestate et papali* do parisiense deixam claro que os poderes civil e religioso pertencem a esferas diferentes, portanto não há justificativa para intromissões. Mas entre os poderes que a Igreja exerce um é problemático: o poder de correção no foro externo. Mas em que casos

pode a autoridade eclesiástica pronunciar-se no foro externo? Todos concordam, desde Egídio Romano até Felipe, o Belo, que em *ratione peccati* o papa podia interferir, pois, em matéria que diz respeito à salvação, todos estão submissos ao romano pontífice. A preocupação de João Quidort é de demonstrar que os ministros da Igreja só podem castigar ao pecador de maneira espiritual, de acordo com a espécie e natureza do poder que detêm e exercem. Tais punições são: a admoestação, a advertência, a exclusão dos sacramentos, o interdito e a excomunhão. Os castigos corporais só serão aplicados *per accidens*, se os cristãos arrependidos quiserem espontaneamente reparar suas faltas para com Deus e a Igreja.

Quidort deixa claro também que a excomunhão imposta aos príncipes seculares, em geral, só acarretará na sua deposição caso esta seja a vontade do povo, uma vez que o poder temporal radica na vontade dos cidadãos. Aí, João Quidort rompe com a hierocracia, esclarecendo que o reino é uma instituição puramente humana e por isso não compete à autoridade pontifícia julgar e destituir os detentores do poder secular, porque o poder temporal não provém do Papa e também não é por ele legitimado.

O juiz eclesiástico, devido ao delito, não pode impor uma pena corporal ou pecuniária, assim como o faz o juiz secular, pois só pode impô-la se o pecador a aceitar. Se não a aceitar, o juiz eclesiástico pode compeli-lo pela excomunhão ou por outra pena espiritual, que é tudo o que pode aplicar, não lhe sobrando outros meios. Digo também ‘acidentalmente’ porque se se tratar de um príncipe herético, incorrigível e desprezador das censuras eclesiásticas, o papa pode tomar certas medidas junto ao povo e por elas o príncipe fica privado da honra secular e é deposto pelo povo; tais medidas o papa toma em caso de crime eclesiástico, cujo julgamento lhe compete, excomungando a todos os que obedecerem ao príncipe como senhor, e assim o povo o depõe e o papa, acidentalmente, também o depõe. (QUIDORT, 1989, p.93)

O Novo Testamento, em inúmeras passagens, demonstra que Cristo não exerceu nenhum poder e jurisdição terrenos e muito menos os confiou a Pedro e, na pessoa dele, aos seus sucessores.

Resta examinar agora se, como dizem alguns, o papa recebeu de Cristo a jurisdição e o poder sobre estes bens. Para mostrar que não a recebeu de Cristo, será visto, em primeiro lugar, que, enquanto homem, Cristo não a teve; e, em segundo lugar, dado que Cristo como homem tivesse esta jurisdição, contudo não a transmitiu a Pedro. (QUIDORT, 1989, p. 62)

João de Paris reconhece que o poder do papa origina-se diretamente em Jesus Cristo, mas é efetivado através da eleição pelos cardeais que representam todos os clérigos. Por isso, quando o Sumo Pontífice peca gravemente, contrariando a fé e a moral cristã, compete ao Sacro Colégio adverti-lo e corrigi-lo. Se for necessário, poderá se recorrer à convocação de um Concílio Geral para julgá-lo e depô-lo, bem como apelar para o poder secular, considerando que isso seja uma exigência para o bem comum dos cidadãos (MIETHKE, 1993, p. 121).

O papa pode, porém, pecar em coisas espirituais, como, por exemplo, conferindo benefícios por simonia, dissipando os bens das Igrejas, privando as pessoas eclesásticas e os capítulos de seus direitos, julgando ou ensinando erroneamente no que se refere à fé e aos bons costumes. Nestes casos, deve ser primeiramente admoestado pelos cardeais, que representam todo o clero. Se, porém, mostrar-se incorrigível, e os cardeais sozinhos não conseguirem remover o escândalo da Igreja, devem recorrer ao auxílio do braço secular. Então, o imperador, por ser membro da Igreja, sendo requisitado pelos cardeais, deve proceder contra o papa na forma predita, a fim de depô-lo. Assim, pois, a Igreja possui de certo modo o gládio secular; não porque o use ou o tenha à sua disposição, mas enquanto dá-lhe um sinal e o chama em auxílio, como diz Bernardo ao papa Eugênio (*De consid.*, l. 4, c. 3,7; 3,454). Deste modo os dois gládios são obrigados a ajudar-se mutuamente pela caridade comum que deve unir todos os membros da Igreja. (QUIDORT, 1989, p. 92-93)

A obra de João Quidort teve o mérito de fundamentar racionalmente a doutrina da separação entre os poderes espiritual e secular, ressaltando seus âmbitos próprios de atuação, não admitindo nem teoricamente a possibilidade de uma intromissão recíproca na esfera de cada um deles. O caminho de João Quidort não é o da teocracia régia nem o da hierocracia, e nisto ele foi original em sua época.

Quidort reconhece a instituição divina do papado, ainda que rejeite a teoria da *plenitudo potestatis*. Nesse aspecto, Marsílio de Pádua discordará, pois veremos que o paduano aceita a origem divina da Igreja enquanto comunidade de todos os cristãos, mas não aceita a origem divina do papado. Para Marsílio, o papado é uma instituição criada pelos homens assim como o episcopado é um aspecto accidental do sacerdócio. João Quidort, analisando o poder papal, entende que este seja, por um lado, de origem divina e, por outro lado, uma representação da comunidade eclesial a quem está submisso no sentido de prestar contas. Tem-se aí a teoria conciliarista.

Assim, Quidort consegue, ao tratar da relação entre os poderes, salvar o princípio tomista de que a ordem natural constitui um fim em si mesma. Não se trata mais de equacionar dois poderes dentro de uma só cristandade, mas de situá-los em duas instituições diferentes, independentes e correlatas. O Estado consegue agora tornar-se mundano, mas para tanto é necessário que a Igreja se torne espiritual. A nível histórico, está rompida a unidade político-religiosa da Idade Média. A habilidade intelectual do autor vai fazer com que ele venha, porém, a salvar a unidade em um outro nível. (DE BONI, 1989, p.33)

BLOCO IV

A FILOSOFIA EM DEFESA DO MONISMO POLÍTICO

7 Sétima unidade – aula 7

7.1 Objetivos da unidade

Analisar os fundamentos da teoria política de Egídio Romano que defende a unidade do poder. Identificar as raízes da filosofia aristotélica e neoplatônica na obra *De ecclesiastica potestate*. Definir o conceito de plenitude do poder. Analisar os argumentos da proposta política de Dante Alighieri.

7.2 A plenitude do poder em Egídio Romano (1243-1316)

A teoria medieval tinha uma doutrina dos poderes, no plural, mas nenhuma doutrina do poder, no singular. Mas com Egídio Romano, discípulo de Santo Tomás e herdeiro da tradição agostiniana, chamado de *Doctor Fundatissimus*, tem-se o primeiro tratado ocidental sobre o poder como tal, o poder em si mesmo, o poder único. Egídio exerceu uma influência decisiva sobre a ordem dos agostinianos da qual foi superior geral. Antes de concluir seus estudos universitários, em 1277, aconteceu a famosa condenação das 219 teses por parte de Estevão Tempier, bispo de Paris. Nessa apressada condenação, estavam incluídas algumas teses de Tomás de Aquino.

De Boni nos relata que Egídio não hesitou em tomar a defesa do mestre, já falecido, e criticou de público o bispo. Este, em resposta, censurou-lhe oficialmente diversas proposições, ao todo 51,

apresentadas por um grupo de professores, e solicitou aos professores o exame da obra de Tomás de Aquino, pois pretendia corrigi-la. Egídio ridicularizou a petulância dos mestres e, sabendo que entre as doutrinas tomistas a serem condenadas encontrava-se a da unidade das formas, não apenas defendeu Tomás, mas contra-atacou, publicando o *Liber contra gradus et pluralitatem formarum* e acusando a posição de Tempier de contrária à fé católica. Intimado, recusou retratar-se. Pouco depois era excluído da universidade, sem haver concluído os estudos (DE BONI, 1989. p.11).

Entre 1279 e 1285, Egídio regressa à França, onde é convidado por Filipe III para ser preceptor do seu filho, o jovem príncipe que mais tarde se chamará Filipe IV, o Belo. Escreve e dedica-lhe o livro intitulado *De regimine principum*, inspirado na *Ética Nicomaquéia* e na *Política* de Aristóteles, bem como no próprio *De regimine principum* de Santo Tomás e Ptolomeu de Lucca. Torna-se amigo do cardeal Benedito Caetani, que na época desempenhava várias funções diplomáticas na França e depois será o papa Bonifácio VIII. Por sua notável produção intelectual, Egídio obteve o título de *magister theologiae* na Universidade de Paris e, em 1295, foi eleito arcebispo de Bourges pelo papa Bonifácio VIII. Acompanhou de perto a luta entre o Papa Bonifácio e o Rei Filipe IV e forneceu ao Sumo Pontífice sólido e amplo material teórico para a defesa da hierocracia. Interessava ao rei a afirmação da autonomia do poder temporal ante o espiritual e o reconhecimento da soberania de cada reino dentro de suas próprias fronteiras. Ao papa convinha reafirmar o primado absoluto do próprio poder, situando a autoridade civil como mera executora de ofícios, para os quais fora instituída pela autoridade religiosa.

Amigo do Rei e do Papa, viu-se arrastado à polêmica durante a disputa entre ambos. Em guerra contra a Inglaterra, Filipe taxara os bens eclesiásticos, provocando protestos de Bonifácio. Foi o início de uma longa contenda que, ultrapassando os limites da pergunta sobre os impostos, questionou o âmbito da autoridade do papa e do rei, a relação entre os dois poderes e a própria instituição do poder. Egídio ficou decididamente ao lado do Papa, compondo na ocasião a obra *Sobre o*

poder eclesiástico (De ecclesiastica potestate). Nessa obra, sistematizou filosófica e teologicamente o pensamento político hierocrático e analisou a origem, a natureza e as funções da autoridade espiritual e das suas relações com o poder secular. Esse tratado contribuiu de modo significativo para a Bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII (MIETHKE, 1993, p.110).

Egídio pode ser considerado como o primeiro a traçar, formular e defender uma teoria completa sobre o absolutismo papal. Para ele, a amplidão do poder eclesiástico culmina e resume-se em uma só pessoa, ou seja, no papa, e neste concentra-se toda a soberania. Faz a distinção entre a perfeição pessoal e a perfeição de estado e, apelando para Aristóteles e São Paulo, afirma que o papa possui tal perfeição de estado que julga a todos e que, em seus atos, não é julgado por ninguém, a não ser por Deus, uma vez que a perfeição de estado do que é espiritual é superior e, por isso, pode julgar o que é inferior.

(...) Com evidência, e por razões provindas dos sentidos, demonstramos cabalmente que o homem espiritual julga tudo e ele mesmo, enquanto tal, não é julgado por ninguém (*1Cor 2,15*). Aquele, pois, que é espiritual conforme a perfeição pessoal, enquanto pessoal e conforme a medida da consciência, não é julgado pelos outros, e poderá julgar as outras coisas. Enquanto que aquele que segundo o estado é espiritual e segundo a jurisdição e a plenitude do poder é perfeito no mais alto grau, esse será o homem espiritual que tudo julgará, e não poderá ser julgado por ninguém. (...) Se o estado do sumo pontífice é santíssimo e espiritualíssimo e tal espiritualidade consiste na eminência do poder, foi bem dito que o sumo pontífice, sendo de todo espiritual segundo o estado e a eminência do poder, julga e domina tudo e ele mesmo não poderá ser julgado, dominado e igualado por ninguém. (ROMANO, 1989, p.38-39)

Na dedicatória de sua obra, Egídio se dirige ao Papa Bonifácio VIII utilizando uma formulação que revela total submissão, segundo a qual reconhece que o Papa está colocado em seu lugar pela graça de Deus.

Ao santíssimo Padre e senhor, seu senhor singular, senhor Bonifácio, por divina Providência sumo pontífice da

sacrossanta e universal Igreja Romana, frei Egídio, sua humilde criatura, por sua comiserção arcebispo de Bourges, primaz da Aquitânia, com toda sujeição se oferece para beijar-lhe os pés bem-aventurados, e humildemente coloca aos mesmos bem-aventurados pés a obra que segue. (ROMANO, 1989, prólogo)

O nosso autor na sua obra em favor do poder papal retoma alguns dados naturais de Aristóteles como, por exemplo, as ideias da índole gregária e da sociabilidade do homem, mas, mais do que isto, retoma os dados da Revelação no que diz respeito ao fim último do homem a ser atingido pelo *homo renatus*, que mediante o batismo atinge a felicidade eterna. Mas o batismo é dado pela Igreja e só através dele é que o homem participa desta sociedade que lhe propicia a salvação eterna. Ora, esta sociedade que é a Igreja, foi fundada por Cristo, confiando-a a Pedro, o seu vigário. Cristo organizou monarquicamente a sua Igreja que congrega todos os fiéis sob a direção do papa. Egídio identifica todo o poder da Igreja com o poder do papa.

No sumo pontífice há a plenitude do poder não de qualquer modo, mas quanto ao poder que há na Igreja, pois todo poder que há na Igreja concentra-se no sumo pontífice. Dizemos, entretanto, ‘todo poder que há na Igreja’ porque, se há algum poder que Cristo reteve para si e não comunicou à Igreja, tal poder não está no sumo pontífice, como, por exemplo, o poder de Cristo que podia dar o efeito do sacramento sem o sacramento. (ROMANO, 1989, p.225)

A tese que o autor quer defender é a supremacia da Igreja sobre os vários reinos. E, citando Dionísio, diz que é *lex divinitatis* (lei da divindade) que as realidades ínfimas se reduzam às superiores mediante as intermédias. Essa lei fundamenta toda a ordem do universo. Uma ordem de poderes quer dizer que diversos poderes têm de estar em relação hierárquica. O poder inferior tem de derivar, através de poderes intermediários, de um poder supremo que, em última instância, deriva de Deus. A teoria das hierarquias, formulada por Pseudo-Dionísio, vem apoiar essa interpretação. Voegelin lembra, que segundo Dionísio:

De acordo com a ordem do universo, as coisas não podem ser

iguais ou imediatas, mas a baixa deve ser ordenada pela intermediária e a inferior pela mais elevada. (VOEGELIN, 2013, p.54)

Da premissa, aceita como evidente, de que o poder espiritual é superior em dignidade ao temporal segue-se, de acordo com a teoria da hierarquia dos poderes de Pseudo-Dionísio, que o poder espiritual institui e modera o poder temporal. Essa teoria neoplatônica será utilizada como fundamentação na obra de Egídio.

As próprias coisas temporais, diria alguém, a Igreja as reconhece como vindas do domínio temporal, como ficou claro pela doação e contribuição que Constantino fez à Igreja. Mas os que assim dizem não entendem a força do argumento. Pois se só nas coisas espirituais os reis e os príncipes estivessem sujeitos à Igreja, não haveria gládio sob gládio; não haveria coisas temporais sob coisas espirituais, não haveria ordem nos poderes, não se reduziriam as coisas ínfimas às superiores passando pelas intermediárias. Se, pois, estas coisas foram estabelecidas, é preciso que o gládio temporal esteja sob o espiritual, é preciso que existam reinos sob o vigário de Cristo, e de direito, embora alguns de fato ajam de modo contrário; é preciso que o vigário de Cristo tenha domínio sobre as coisas temporais. Embora algumas autoridades pareçam dizer que, de fato, não de direito, do tribunal secular se apela para a Igreja, tais palavras se devem explicar pelo direito costumeiro, ou podemos dizer que a Igreja simplesmente tem certo domínio sobre as coisas temporais, mas de que maneira por este fato se apela para ela, será dito na última parte desta obra. Ora, quem por direito simplesmente domina no espiritual, por certa excelência também tem domínio sobre as coisas temporais. Se alguns, porém, por temor dos príncipes seculares, escreveram de outra maneira, não se deve admitir a autoridade deles. A Igreja pode, pois, admoestar os príncipes nas coisas seculares, uma vez que o gládio temporal está sob o gládio espiritual. (ROMANO, 1989, p. 46)

Egídio demonstra que o poder sacerdotal é superior ao poder real. Primeiro, porque cabe à realeza pagar dízimos à Igreja. Segundo, porque a autoridade sacerdotal é que abençoa a real. Terceiro, porque o sacerdócio precedeu o reino temporariamente quanto à instituição. Quarto, porque, na ordem do universo, é o governo espiritual que rege o governo corporal. Egídio retoma a afirmação *Ommis potestas a Deo* (Rm 13,15) mas, a partir de uma concepção de Dionísio, explica que o

poder vem de Deus de modo ordenado, ou seja, os poderes inferiores são instituídos pelos superiores. Isto quer dizer, que Deus instituiu a Igreja e a Igreja instituiu o poder civil.

Erram os que dizem que o sacerdócio e o império, ou o sacerdócio e o poder real vieram tanto um como o outro diretamente de Deus, pois, por ordem de Deus, o primeiro rei no seio do povo fiel foi constituído através do sacerdócio. De fato, inicialmente o povo judeu, que era então o povo fiel e ao qual sucedeu o povo cristão, era regido através de juizes, que eram instruídos pelos sacerdotes. (...) Todos os reis cristãos, todos os príncipes fiéis devem refletir de onde veio o poder régio e como o Senhor mandou que fosse constituído um rei sobre o povo fiel; e o descobrirão clara e manifestamente que tal poder foi constituído através do sacerdócio. Portanto, o poder régio não veio também diretamente de Deus como o sacerdotal, mas aquele veio através deste e consequentemente debaixo deste. (ROMANO, 1989, p. 91)

O Papa, chefe supremo da *Ecclesia-Christianitas*, é o Vigário de Cristo e, por isso, o detentor da *plenitudo potestatis*. Por isso, é da sua competência explicitar a doutrina cristã e proporcionar aos fiéis os meios necessários para alcançarem a vida eterna, os quais não pertencem à missão dos reis. Portanto, os reis dependem do papa. Sendo assim, a superioridade papal é causa e fundamento do poder temporal, bem como tem o pontífice direito de exercer o domínio sobre todas as pessoas, uma vez que está clara a sua superioridade. E este domínio foi-lhe dado pelo próprio Jesus Cristo. A Igreja tem as duas espadas, uma para o uso e outra a sua disposição. O reino só possui uma espada, cujo uso lhe é permitido por uma disposição da Igreja.

Mas o poder régio não seria constituído sob o poder eclesiástico, a não ser que as coisas temporais, que estão em poder do rei, estivessem colocadas sob o poder do sumo pontífice. Daí, quanto ao que se referia no começo deste capítulo, que o sumo pontífice não tem senão um dos gládios, dizemos que o poder terreno só tem o gládio material, mas o gládio espiritual de modo algum o tem, nem para o uso, nem a sua disposição; já o poder eclesiástico tem ambos os gládios: o espiritual para uso, e o material à disposição. (ROMANO, 1989, p. 92)

Os monarcas possuem um poder mediato, isto é, vem de Deus

através do sacerdócio. O poder real é inferior e pode errar, por isso cabe à autoridade superior corrigi-lo e puni-lo. Deixando clara essa orientação, Egídio conclui o seu monumental projeto em favor da hierocracia, identificando o poder eclesiástico com o poder do papa e lembrando que este é sem limites, portanto, temos aqui a defesa do monismo político, ou seja, o poder é um só, e a este todos os demais estão subordinados.

Assim também na questão, porque nenhum outro, exceto o sumo pontífice, tem todo o poder que há na Igreja, recebe o poder eclesiástico com medida, enquanto que o sumo pontífice, porque tem todo poder que há nela, recebe-o sem medida. Ouçamos, portanto, todos igualmente o fim do exposto. Teme a Igreja e observa os mandamentos dela: a isto se ordena o homem. Deve-se temer a Igreja e devem-se observar seus mandamentos, ou seja, o sumo pontífice, que está no ápice da Igreja e pode ser chamado de ‘a Igreja’, deve ser temido e seus mandamentos devem ser observados, porque o poder dele é espiritual, celeste e divino, isto é, sem peso, número e medida. (ROMANO, 1989, p. 240)

7.3 O império universal em Dante Alighieri (1265-1321)

Dante, autor de *A Divina Comédia*, foi um dos maiores poetas da Idade Média. Passou alguns anos adaptando romances occitânicos a uma forma que fosse mais do agrado do crescente público burguês de Florença, reduzindo elementos românticos para realçar a essência básica do amor. Isso complementou o seu próprio sentimento por Beatriz, o amor de infância que inspirou seus poemas. Sua morte, em 1290, foi um terrível golpe para Dante, que produziu *La Vita Nuova*, uma obra hagiográfica de adoração, em memória de Beatriz. Durante sua amizade com o influente Guido Cavalcanti, Dante travou conhecimento com o neoplatonismo de Boécio e a filosofia aristotélica dos escolásticos. Envolveu-se apaixonadamente na política de Florença, apoiando o partido guelfo, dividido então em facções intransigentes. Foi eleito um dos *priori* (o mais elevado cargo na comuna) e nessa função visitou a corte papal de Bonifácio VIII. Durante sua ausência, ocorreu um golpe de Estado, e Dante foi banido de Florença, sob pena de morte (LOYN, 1991, p.115).

O poeta e filósofo de Florença, em 1309, iniciou a obra *Sobre a Monarquia (De Monarchia)*, enunciado fundamental de suas ideias políticas, no qual ampliou as teorias que se encontram no *Convívio*, em especial as que dizem respeito à monarquia mundial. Usou ideias aristotélicas e neoplatônicas de perfeição para formular uma defesa elaborada do Sacro Império Romano; nesse ponto, sua obra era um reflexo da dos franciscanos, que desejavam a retirada do poder temporal da Igreja. Assim, Dante apoiou o imperador Henrique VII quando este invadiu a Itália em 1310, mas em 1313, esse empreendimento já havia fracassado.” (LOYN, 1991, p.115).

Dante, no início da sua obra *De Monarchia*, de modo semelhante a outros autores de seu tempo, exalta a paz, entendida como a tranquilidade que garante a vida feliz dos cidadãos.

De onde resulta que a paz universal é o melhor de todos os meios para chegar à felicidade. Em verdade aquilo que as vozes celestiais anunciaram aos pastores foi a paz – e não riquezas, ou prazeres, ou honrarias, ou longevidade, ou saúde, ou vigor, ou beleza. Paz. A milícia celeste canta: ‘Glória a Deus nas alturas, e paz na terra aos homens de boa vontade’. Eis, ainda, por que o Salvador dos homens saudava com estas palavras: ‘Que a Paz seja convosco’. Convinha, em verdade, que o soberano Salvador dissesse a soberana Saudação. Os seus discípulos quiseram conservá-la, e Paulo usa-a no começo das epístolas, como podemos verificar. De tudo o que antecede se conclui qual seja o meio que melhor, e mesmo perfeitamente, conduzirá o gênero humano ao desempenho da tarefa que lhe pertence. Viu-se que o meio mais imediato para chegar ao fim supremo é a paz universal. Declaramos tomar, então, a paz universal como princípio dos raciocínios seguintes; nela está a fonte necessária da argumentação a que nos referimos; aí o critério firme a que ligaremos todas as nossas proposições, como a uma verdade evidéntissima. (ALIGHIERI, 1973, p.195)

Dante é pioneiro em defender a liberdade; até então, os autores a mencionam brevemente. O poeta florentino entende a liberdade como dom supremo dado ao homem, porém entende que essa só é garantida pelo regime monárquico, pois os demais reduzem o homem à servidão.

Posto isto, podemos estabelecer de novo que essa liberdade, ou o

princípio dela, é o dom maior que Deus concedeu à natureza humana, tal como eu o disse noutra parte; porquanto nos faz este dom atingir na terra uma ventura própria de homens, e ser no céu ditosos como deuses. Quem negará, então, que frui o gênero humano dum estado perfeito, quando pode usar plenamente o dom divino? Ora, é entre todos livre aquele que está submetido ao monarca. Com efeito, conforme o Filósofo no livro do *Ser*, é livre aquele que existe por si mesmo e não por um outro. O que existe graças a um outro é determinado pelo ser desse outro, tal como o caminho é determinado por um termo. Só imperando o monarca existe o gênero humano por si mesmo e não graças a um outro; porque somente então são abatidas as situações oblíquas, democracias, oligarquias e tiranias que reduzem os homens à servidão; somente então governam os reis, os aristocratas, isto é, os melhores, e os zeladores das liberdades do povo. (ALIGHIERI, 1973, p. 199)

O filósofo de Florença parte explicitamente de bases aristotélicas e estabelece para o Império um sólido fundamento teórico, demonstrando que, segundo a história da salvação, o Império Romano constitui uma necessidade. Já em Egídio Romano, havia desaparecido a figura do Imperador, e também João Quidort havia negado explicitamente a necessidade do Império. E agora, de forma pertinaz, Dante escreve seu tratado político onde coloca o Imperador como monarca universal.

Seguindo o método escolástico, Dante divide o *De Monarchia* em três problemas: primeiro, se o cargo do imperador universal é necessário para o bem estar e a boa ordem do mundo; segundo, se o povo romano exerceu o Império legitimamente, isto é, de direito; terceiro, se a autoridade (*auctoritas*) do domínio universal romano depende imediatamente de Deus ou de seu servidor e representante, ou seja, se essa autoridade é concedida pela Igreja e pelo Papa. Dante salienta a necessidade do governo universal e considera que somente a autoridade imperial poderá devolver ao poder secular a sua dignidade perdida, satisfazendo suas carências e assegurando às sociedades temporais particulares um protetor, um árbitro temporal supremo. Dedicase a demonstrar a necessidade da Monarquia universal através de todo um sistema de silogismo escolástico, onde, por diversas vezes, conclui:

Toda a humanidade se ordena a um fim único. É preciso, então, que um só coordene. Tal chefe deverá chamar-se o monarca ou

imperador. Torna-se evidente que o bem-estar do mundo exige a Monarquia ou Império. (ALIGHIERI, 1973, p. 196)

A felicidade da humanidade exige que ela se assemelhe tanto quanto possível a Deus. Sendo assim, quando ela é mais una é que ela mais se assemelha a Deus, pois o princípio da unidade encontra-se apenas em Deus, e a humanidade alcança o máximo da unidade quando todos os homens se unem num só homem. Isso implica que toda a humanidade se submeta a um príncipe único, o monarca universal. A unidade das vontades, das quais a vontade do príncipe é a senhora e a reguladora, garantirá a paz universal que tem por condição a justiça.

O filósofo italiano demonstra que o mundo conheceu a paz universal quando, sob o governo de Augusto, existiu a Monarquia perfeita e reconhece que esse governo do domínio romano foi legitimado por Deus. Portanto, a paz e a felicidade dos homens só são possíveis no Império Universal. No entanto, o filósofo de Florença menciona um duplo poder diretivo segundo o seu duplo fim. O Monarca universal ou Príncipe romano conduz o gênero humano à felicidade temporal, assim como o Papa universal, o Sumo Pontífice, guia-o para a vida eterna.

O Monarca universal é o Pai temporal e, para poder cumprir sua missão específica, necessita de que a sua autoridade dependa imediatamente de Deus, e não de algum vigário de Deus. Dante desenvolve uma série de argumentos para dizer que a autoridade do Império não é causada pela Igreja e, a partir daí, conclui que o Império tem sua autoridade concedida diretamente por Deus. Tem-se aqui a defesa de um monismo político, pois o poder é um só, dado por Deus diretamente ao imperador. Na medida em que Dante distingue a ordem espiritual da ordem temporal, não subordina o poder temporal a nenhum outro, da mesma forma que, mesmo afirmando a necessidade do poder espiritual, garante a autonomia do poder que a nada se subordina. E este é o do monarca universal.

Conquanto no capítulo anterior, apoiando-me nos inconvenientes resultantes, tenha mostrado que a autoridade do Império não é causada pela autoridade do sumo pontífice, não provei, senão por

via de consequência, que a autoridade depende imediatamente de Deus. É, com efeito, uma consequência necessária a de que, se a autoridade imperial não depende do vigário de Deus, depende de Deus. E assim, para a perfeita determinação do nosso propósito, deve provar-se claramente que o imperador, ou monarca do mundo, imediatamente se vincula ao príncipe do universo, que é Deus. (ALIGHIERI, 1973, p. 230)

As posições em torno do pensamento político de Dante são divergentes. Há quem interprete o seu pensamento vindo na sua concepção política influências averroístas que o levam a quebrar a unidade da construção tomista, alicerçada na harmonia entre fé e razão, teologia e filosofia. Consequentemente, tal modo de entender as ideias de Dante leva a atribuir-lhe as teses de uma separação entre o Estado e a Igreja. Nessa perspectiva, Dante não seria um pensador medieval, mas um moderno, um precursor de Marsílio. Mas segundo Galvão de Souza, na verdade, a autonomia reconhecida por Dante ao poder civil é a mesma que Santo Tomás de Aquino já lhe atribuía, na esfera do bem comum temporal. O que Dante não admitia era a direção dos negócios temporais pelo poder eclesiástico, ideia a que haviam chegado alguns partidários do Papa nas questões com o Imperador (1972, p.38).

Assim como Marsílio, Dante não deixa de criticar os pastores que agem mal na Igreja e o Papa, que quer atribuir a si um poder que Cristo não deu a Pedro. Mas, diferentemente de Marsílio, Dante reconhece a dignidade da Sé Apostólica, na qual o paduano não via senão uma convenção humana. Embora o *De Monarchia* do florentino defenda a existência do Império universal como poder soberano, ainda admite a necessidade do poder eclesiástico.

Dante descarta qualquer subordinação do Imperador em relação ao Papa na ordem da autoridade e da obediência; todavia, mantém por outro lado, uma certa coordenação entre os dois domínios, pois a felicidade mortal está em certa medida ordenada à felicidade imortal, e, por isso, César, o Príncipe romano, o imperador, está submetido ao Pontífice romano, ao Papa. Significa dizer que, na ordem da graça, que é inteiramente distinta da ordem da autoridade, o temporal, César, o Príncipe romano, o imperador, deve esperar efeitos benéficos da

intervenção do Papa, do Pai espiritual. Por isso, o filósofo florentino encerra o *De Monarchia* exortando:

A felicidade mortal ordena-se em certo modo à felicidade imortal. César deve ter por Pedro o respeito dum filho primogênito por seu pai: para que, iluminado pela luz paterna da graça, com mais força irradie pelo mundo – mundo cujo governo recebeu d’Aquele que é o governador de todas as coisas espirituais e temporais. (ALIGHIERI, 1973, p.232)

Voegelin nos lembra que Dante, no início de *De Monarchia* (I,3), cita Averróis para fundamentar sua concepção sobre a virtude intelectual como a essência do homem. Com isso, defende que a Monarquia mundial deriva necessariamente da universalidade do intelecto. A ideia de Dante de uma Monarquia universal análoga ao governo do mundo por Deus assemelha-se muito ao princípio mongol “Um Deus no céu, um Imperador na terra”, como mencionado nos documentos do Estado Mongol do período entre 1245 e 1255 (2013, p. 90-91).

8 Oitava unidade – aula 8

8.1 Objetivos da unidade

Analisar os conceitos de cidade, lei, legislador humano, governante e soberania popular segundo Marsílio de Pádua. Caracterizar a lei e sua importância para a sociedade civil. Identificar as partes da cidade e caracterizar a parte sacerdotal. Legitimar o poder segundo Marsílio de Pádua.

8.2 A origem do estado laico em Marsílio de Pádua

Marsílio de Pádua (1280-1342), médico e filósofo, entre outros escritos, publicou em 1324 uma volumosa e revolucionária obra política intitulada *O Defensor da Paz (Defensor Pacis)*. Esta foi dedicada ao Imperador Luís da Baviera e possui como destinatários todos os envolvidos nos conflitos políticos entre o império e o papado.

De forma semelhante a Dante de Alighieri, o filósofo paduano também inicia o *Defensor Pacis* deixando claro que a paz é necessária. Vejamos alguns trechos, nos quais, após exaltar a paz com uma citação de Cassiodoro, Marsílio elabora uma construção textual para esclarecer que seu objetivo é a construção da paz da sociedade civil que se encontrava ameaçada pela discórdia e pelas disputas.

(...) Cassiodoro estava de acordo com o bem-aventurado Jó, cuja opinião a respeito da paz se encontra em seu livro, capítulo XXII [21]: *Procurai a paz e graças a ela colhereis os melhores frutos*. (...) Também o Filho de Deus estabeleceu que a paz fosse o sinal e o anúncio do seu nascimento (...) *Glória a Deus nas alturas e paz na terra aos homens por Ele amados* (...) Daí João dizer em seu Evangelho [XX, 19]: *Jesus veio e se colocou entre seus discípulos e disse a paz esteja convosco*. (...) Na verdade, visto que os contrários produzem os contrários [Aristóteles, Política, VIII, 8º], é da discórdia, contrária à paz, que provêm os piores acontecimentos e inconvenientes a todo o reino ou sociedade

civil, o que demonstra muito bem a atual situação da Itália. (PÁDUA, 1997, p. 67-68)

A obra *O Defensor da Paz* compõe-se de três partes. Na primeira, o autor desenvolve uma teoria acerca da comunidade civil. Na segunda, através de intermináveis discussões doutrinárias, desfecha o ataque contra o estatuto abusivo do sacerdócio, as pretensões e as usurpações pontificias. Uma brevíssima terceira parte recapitula e destaca as principais conclusões.

Os temas fundamentais da filosofia política de Marsílio desenvolvidos na primeira parte são os seguintes: a origem e a finalidade da sociedade civil (*civitas*); a teoria da lei como fundamento do Estado e a teoria sobre as partes da *civitas*, onde o sacerdócio é tratado como um departamento do Estado, assim como a medicina é uma entre as partes que compõe a *civitas*. A temática desenvolvida na primeira parte da obra constitui-se numa preparação para a crítica que decididamente o filósofo apresentará na segunda parte. O paduano elabora uma teoria sobre como deve ser o Estado. Os argumentos são filosóficos e a construção da teoria política marsiliana baseia-se parcialmente em Aristóteles. Quer defender a paz e alude às ameaças e aos conflitos que a prejudicam, principalmente aquele conflito que Aristóteles não conheceu, cuja causa é a plenitude do poder (*plenitudo potestatis*) pretendida pelo papa. Essa pretensão, afirma ele, carece de espaço legítimo no interior da cidade (*civitas*).

Dentro desse esquema, Marsílio afirma que há duas felicidades para o homem e mostra que a felicidade neste mundo é a única com que o filósofo político pode cientificamente ocupar-se, pois a felicidade transcendente pode ser discutida, mas não pode ser racionalmente comprovada.

Segundo Bertelloni, a ciência política de Marsílio afasta-se de Aristóteles particularmente num aspecto metodológico: “enquanto para o Estagirita a argumentação da filosofia moral, quer dizer, da Ética e da Política, se move apenas no âmbito da probabilidade, para o Patavino a política é uma ciência racional de caráter apodítico, alicerçada, no

entanto, em princípios tomados da filosofia natural aristotélica” (1997, p.27).

O filósofo paduano segue, em parte, Aristóteles e constrói toda a sua teoria política apoiando-se no argumento de que o “todo é maior do que a parte”, o que significa que jamais a hierarquia eclesiástica pode dirigir ou governar a sociedade civil, pois o clero é uma parte da *civitas* e não a sua parte principal ou governativa. Identificando a totalidade dos cidadãos (*universitas civium*) com a totalidade dos fiéis (*universitas fidelium*), Marsílio desenvolveu uma teoria política criando alguns conceitos que compõem o que na sua época era chamado de cidade ou reino e o que hoje chamamos de Estado (*civitas*). Baseando-se sempre na relação entre o todo e as partes, define o que é a cidade, o que significa a lei, quem é o legislador humano, quem é o governante e como se governa.

Além das verdades já mencionadas e evidentes por si mesmas, destaco esta proposição comumente aceita: *o todo é maior do que a parte*. Tal asserção é verdadeira tanto na grandeza ou massa quanto na virtude ativa ou na ação. Conclui-se, pois, efetivamente que o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante pode discernir com mais clareza o que se deve escolher ou rejeitar do que qualquer um de seus grupos sociais separadamente, pois esta como aquela proposição se equivalem. (PÁDUA, 1997, p.138)

A sociedade civil ou política é chamada por Marsílio *communitas perfecta*, por entender que é capaz de satisfazer todas as necessidades dos cidadãos com o objetivo de conseguir uma vida feliz (*vita sufficiens*).

Conforme opina Aristóteles na *Política*, livro I, capítulo 1º, uma cidade é uma comunidade perfeita tendo por si mesma a plenitude de sua suficiência (...) porque seus habitantes não vivem da mesma maneira que os animais ou os servos, mas vivem bem, isto é, dispõem de tempo, para se dedicar às diferentes atividades liberais que externam as qualidades da alma, tanto sobre os aspectos práticos quanto especulativos. (PÁDUA, 1997, p 82)

Essa *communitas perfecta* é concebida como um ser vivo, um organismo dotado de partes onde cada uma tem uma missão específica. Concretamente afirma que, assim como um animal bem constituído segundo sua natureza se compõe de partes que exercem suas funções em um intercâmbio recíproco, da mesma maneira a cidade se compõe de partes que foram razoavelmente instituídas.

O Filósofo descreve a cidade como um ser animado ou vivo. De fato, todo vivente bem constituído, segundo sua natureza, se constitui de partes distintas proporcionais e ordenadas umas às outras, cada uma delas exercendo suas funções numa permuta recíproca em função do todo. (PÁDUA, 1997, p. 119)

Marsílio, seguindo o pensamento de Aristóteles, acolhe a distinção, já conhecida anteriormente, das etapas da evolução social, a saber: família, aldeia, cidade (*domus, vicinia, civitas*). A família é a célula social primária, mas somente satisfaz as necessidades mais elementares. As atividades familiares não estão regradas senão pelo mais ancião de seus membros, que, considerado o melhor juiz, ordena ao seu gosto tudo aquilo que está relacionado com a vida doméstica. A aldeia constitui a primeira forma de comunidade civil, mas ainda não é uma comunidade perfeita; contudo, sua diferença a respeito da *civitas* é só de grau, não qualitativa, já que a *civitas* nasce por simples crescimento a partir da aldeia. A autêntica sociedade política, a *communitas perfecta*, é a *civitas* ou *regnum*, que aparece sobre a base da especialização do trabalho e da promulgação de leis cada vez mais gerais; é o que hoje chamamos Estado. Este é composto pelas seguintes partes ou grupos: agricultores, artesãos, comerciantes, soldados, magistrados e sacerdotes. As três primeiras partes têm como missão própria proporcionar os elementos materiais necessários para o bom governo da comunidade. Mas os que em sentido estrito constituem o Estado (*regnum* ou *civitas*) são os soldados, os magistrados e os sacerdotes, os quais formam a *honorabilitas* frente ao *vulgus*, constituído pelas demais classes. O paduano salienta que essas partes devem estar proporcionadas em relação ao todo, pois se uma se sobrepuser prejudicará o organismo todo, perturbando a tranquilidade da sociedade civil e impedindo a realização da vida suficiente.

As revoluções acontecem nas sociedades civis devido ao seu crescimento desproporcional. De fato, como o corpo se compõe de várias partes que devem se desenvolver proporcionalmente,

de forma que a harmonia subsista, se o corpo se desenvolver diferentemente, não só em qualidade, mas também em quantidade, o organismo será prejudicado. Sendo igualmente a cidade constituída por grupos sociais, se um deles se ampliar mais do que os outros, sem o percebermos, tal como acontece com os pobres nas democracias, então acontecerão as revoluções. (PÁDUA, 1997, p.159)

Marsílio reconhece o clero como parte importante da cidade, sendo sua causa final a pregação da lei divina e a ministração dos sacramentos, assim como a causa final do grupo militar é o uso do armamento e o combate. No entanto, declara que nem todas as pessoas estão de acordo com a necessidade do sacerdócio, pois, diferentemente dos outros grupos sociais, as razões que fundamentam a existência do clero não são evidentes. Aos poucos, o paduano prepara o terreno filosófico para a sua teoria anti-hierocrática.

Resta-nos falar acerca da importância do grupo social constituído pelos sacerdotes, embora nem todas as pessoas estejam de acordo quanto à sua necessidade, mas sejam unânimes em afirmar que os demais grupos são indispensáveis. O motivo disto é que não se compreende, através de uma demonstração, sua principal e verdadeira razão de existir e nem se trata de algo evidente de per si. (PÁDUA, 1997, p. 91)

A cidade é um organismo vivo que constitui uma comunidade autossuficiente, nascida da razão e da experiência do homem. A cidade reúne o que é necessário ao homem para viver e viver bem.

Porém, à medida que as comunidades foram crescendo, a experiência dos homens foi aumentando. As habilidades e as regras ou maneiras de viver foram sendo consolidadas, de forma que os diversos grupos sociais existentes na cidade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros. Enfim, a razão e a experiência humanas gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e viver bem, a fim de poder se realizar. Foi assim que surgiu a comunidade perfeita, denominada cidade, na qual há grupos sociais ou partes diversificadas, cuja análise faremos em seguida. (PÁDUA, 1997, p.81)

O pensador paduano, de acordo com Aristóteles, define a Cidade

como uma espécie de ser vivo, composta de partes que desempenham funções necessárias a sua vida. Porém, as partes não podem interferir no todo a fim de prejudicá-lo. Marsílio parte da política aristotélica e anuncia a moderna definição de cidade: esta é a corporação de um povo estabelecida em determinado território e provida de um poder originário de comando.

Analogamente, se diz também que os habitantes de uma cidade ou província constituem uma cidade ou reino porque desejam um governo único quantitativamente. (PÁDUA, 1997, p.189)

A cidade não pode ser contestada e, nesse sentido, deve ser a soberania una, indivisível, inalienável e imprescritível. Portanto, não se podem admitir grupos de pressão que disputem a liderança da sociedade, nem admitir a autonomia do clero, e menos ainda a pretensão da *plenitudo potestatis* do papa.

Eliminando o poder temporal do clero, Marsílio instaura sua doutrina do chamado Estado laico, porém reconhece no sacerdócio cristão uma função importante na sociedade e, como não pode excluir a Igreja, então afirma:

Portanto, a finalidade do sacerdócio como instituição é a educação dos homens, de acordo com a Lei Evangélica, no tocante ao que é necessário acreditar, fazer e evitar, de modo a obter a salvação eterna e livrar-se do seu contrário. (PÁDUA, 1997, p. 99)

Não podemos negar que Marsílio segue Aristóteles de perto, mas, apesar disso, chegou a uma conclusão muito diferente da dos outros aristotélicos medievais. Aproveitou o naturalismo aristotélico e acrescentou uma religião que alegava possuir sanção sobrenatural. Ele isolou e supôs o cristianismo como sendo uma essência sobrenatural e acima da discussão racional. O contraste com a tendência de Santo Tomás, de harmonizar razão e fé, não podia ser maior. Marsílio ultrapassou também em muito a propensão que notamos em João de Paris de limitar os poderes e deveres espirituais, e permitiu assim as mais exageradas conclusões práticas. No final, o clero não passa de uma

classe na sociedade, semelhante a todas as demais e sujeita simplesmente ao poder público. Segue-se daí que, em todos os casos temporais, o controle do clero pelo Estado é, em princípio, exatamente igual ao controle dos que praticam a agricultura ou o comércio.

A cidade, no sentido que hoje entendemos como Estado, não era para Marsílio o império universal, mas o reino racional e o conselho dos cidadãos. Para ele, o Estado está completamente desvinculado de qualquer pressuposto teológico, já que é uma obra humana com fins humanos. Isso não significa desconsiderar a revelação bíblica como orientação para a vida eterna. Admite que a vida humana tem um aspecto temporal e outro eterno, mas não se preocupa em argumentar a favor dos fins sobrenaturais, uma vez que a vida eterna não é suscetível de tratamento filosófico. Ao tratar das leis para a cidade, abandona todo discurso que não seja aristotélico, ou seja, que não se fundamenta na argumentação racional.

Como sabemos, o viver e o viver bem são algo muito conveniente aos homens sob dois aspectos: um o temporal ou terreno, o outro, o eterno ou celestial, de acordo com o que habitualmente se acredita. Todavia, quanto à vida eterna, a totalidade dos filósofos não pode comprovar a sua existência, visto a mesma não pertencer ao âmbito das realidades evidentes, e, por tal razão, não tiveram a preocupação de ensinar o que é preciso fazer para obtê-la. (PÁDUA, 1997, p. 83)

Ora, os homens, para sobreviver, precisam da mútua cooperação; sempre é oportuno que os indivíduos se associem de modo a aproveitar as habilidades pessoais de cada um e a evitar os prejuízos causados pelos fatores que lhe são adversos. Porém, a associação dos indivíduos sempre teve conflitos e, se não estivesse regulada por uma norma de justiça, essas discórdias teriam sido a causa de guerras e de destruição da cidade. Sendo assim, foi necessário estabelecer uma norma que determinasse o que é justo e instituir um guardião ou executor da justiça no intuito de facilitar a convivência social. A cidade precisa, portanto, da coercitividade, e esta é garantida pela lei.

A tendência averroísta de Marsílio em separar uma vida dirigida a

fins sobrenaturais de uma vida temporal está presente na distinção que ele realiza ao classificar as leis. O paduano examina quatro significados da palavra lei, a saber: predisposição sensível e natural para determinada ação ou sentimento; toda forma de algo produzível, existente na razão; regra que contém os preceitos estabelecidos para regular os atos humanos direcionados para a recompensa ou para o castigo no outro mundo; ciência, doutrina ou julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários.

Aqui nos interessa tratar do terceiro e quarto significados que constituem, em Marsílio, os dois modos de entender a lei como regra dos atos humanos, em consideração aos fins dos mesmos. No terceiro significado, Marsílio concebe a lei como regra consistente em mandatos que têm por fim a felicidade ou o castigo eterno, como sucede com a lei mosaica ou evangélica, ou, também, o que constitui uma audaz novidade com respeito a todos os escritores precedentes, menciona as leis dos maometanos e admite que, em todas as religiões, os preceitos são tidos parcial ou totalmente como leis. Mas essas são as leis divinas que julgam os homens em relação ao outro mundo. O outro modo de entender a lei, ou seja, o quarto significado, é aquele segundo o qual ela constitui a noção do que é justo e do que é socialmente útil e de seu contrário, isto é, como critério de justiça e utilidade em um plano terreno e humano. Mas, além disso, mais que um critério lógico para distinguir o justo do injusto, para Marsílio, a lei é um mandato. Definitiva e propriamente falando, a lei é o que impõe, através de um preceito coercivo, uma pena ou um castigo, algo que se deve realizar neste mundo. A coercitividade é destacada como essencial à lei.

A palavra 'lei' tomada conforme esta última acepção pode ser analisada sob dois aspectos. Primeiro: em si mesma, enquanto revela somente o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, e, como tal, é chamada doutrina ou ciência do direito. Segundo: enquanto considera o que um preceito coercivo estipulado impõe como recompensa ou castigo a ser atribuído neste mundo, conforme a finalidade do seu cumprimento, ou, ainda, na medida em que é dado mediante tal preceito. Assim considerada, denomina-se lei de fato o é no sentido mais correto. (PÁDUA, 1997, p. 117)

Nessa definição, nota-se que falta referência ao conteúdo ético da lei. A lei positiva humana não somente não tem nenhum nexo com a lei divina, como também não tem relação com o direito natural. Do mesmo modo que não podem considerar-se como leis, propriamente ditas, as noções sobre o que é justo e o útil, que não estejam acompanhadas de preceitos coercitivos, igualmente podem chegar a serem leis, também, noções falsas do justo e do útil que assumem a forma de um preceito coercitivo, mas neste caso não são leis perfeitas.

Não obstante, Marsílio permanece fiel ao princípio de que a lei humana e a lei divina são coisas distintas, já que muitas das ações proibidas pela lei divina estão permitidas pela lei humana e vice-versa. O paduano repete que a lei, conforme sua última e própria definição, é uma regra coerciva, por meio da qual o transgressor é castigado mediante um poder coercivo conferido a alguém que deve julgar de acordo com o que a lei estabelece. Portanto, a lei divina não pode ser considerada propriamente lei, uma vez que não está acompanhada de sanção terrena. A lei evangélica é, antes de tudo, uma doutrina de orientação para a vida terrena em vista da vida eterna. A lei divina só é lei no sentido de coerção ou castigo no outro mundo, onde Aquele (Cristo) que vier a julgar de acordo com a mesma será então propriamente um juiz e só ele poderá usar o poder coercivo no que diz respeito à transgressão de um mandamento divino. A nova lei do Evangelho, que superou a lei mosaica, jamais afirmou que se deva castigar ou punir o pecador neste mundo.

Ora, a doutrina evangélica e seu Legislador prescrevem que nenhuma pessoa neste mundo deva ser forçada a observar o que ela determina fazer ou evitar. Daí, referindo-se à nova condição nesta e para esta vida, ser mais apropriado designá-la doutrina, não como lei, salvo se tomada no sentido ao qual nos referimos antes. (PÁDUA, 1997, p. 306)

Portanto, Marsílio afirma que a sociedade civil necessita das leis divinas e humanas, porém afirma claramente a distinção entre ambas. A lei divina é uma doutrina para orientar a vida das pessoas e garantir-lhes a vida eterna, mas não tem nenhum caráter coercivo para o cidadão neste mundo. Assim sendo, não admite que os sacerdotes punam as

pessoas. A missão da Igreja é semelhante à da medicina, isto é, orientar, julgar e curar, mas não de exercer poder coercivo sobre as pessoas. Os sacerdotes são médicos da alma e não o governo de um Estado.

Antes de tratarmos sobre a figura do governante, convém abordarmos o tema mais significativo no filósofo de Pádua, ou seja, o legislador humano. Este é a causa eficiente da lei humana. Na primeira parte do *Defensor Pacis*, há um texto de capital importância onde trata da origem e natureza do poder político e de onde se infere o princípio da soberania popular. O texto começa a responder a questão acerca de quem é o legislador.

Afirmamos, pois, de acordo com a verdade e a opinião de Aristóteles manifesta no livro III da *Política*, capítulo 3º, que o legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembleia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal. (PÁDUA, 1997, p.130)

O povo é o legislador no sentido de ser a fonte do poder político. Isso significa que só o conjunto dos cidadãos tem autoridade para impor as leis, ainda que estas sejam elaboradas por um grupo restrito de homens, mais habilitados para o desempenho de uma tarefa de tanta responsabilidade, que requer discernimento e prudência. Para isso é conveniente que, por delegação do povo, alguns cidadãos mais competentes elaborem as leis, mas estas só se tornam preceitos coercitivos, ou seja, têm caráter de lei, se tiverem a sanção popular, pois “a autoridade humana para legislar compete exclusivamente ao conjunto dos cidadãos ou à sua parte preponderante”.

A parte preponderante, qualificada por Marsílio como *valencior pars*, quase está identificada com o povo enquanto indivíduos que são capazes de exercer efetivamente uma atuação na vida pública. Entende-se esta parte preponderante como um grupo representativo da *universitas civium*. Não se trata de um grupo de indivíduos eleitos, como no caso dos cidadãos escolhidos para elaborar o texto da lei, mas de um

grupo à parte, realmente atuante, e capaz de uma sociedade política. Lagarde distingue um duplo conceito de representação: a representação-delegação, concernente aos prudentes ou especialistas, encarregados de descobrir a lei; a representação-símbolo, pela qual a *valencior pars* é assimilada a todo o povo, dispondo, pois, da suma autoridade (1963, p. 144).

Segundo Quillet, a *valencior pars* expressa claramente a ideia de representação (1970, p.93). Mas, para Marsílio, a representação não significa a instituição de uma assembleia das várias classes populares, ou um congresso permanente com a função legislativa. Segundo Lagarde, há, na concepção do *Defensor Pacis*, dois órgãos representativos: um conselho técnico, composto de legistas sem poder de decisão, cabendo-lhe propor a lei; e a parte mais representativa do povo, exercendo a autoridade legislativa, parte essa formada pelos cidadãos efetivamente habilitados e capazes e que constituem os elementos preponderantes na sociedade (1970, p.144).

Essa *valencior pars* é considerada um enigma na interpretação dos estudiosos de Marsílio. Porém, o paduano parece ser claro quando a conceitua segundo os critérios da quantidade e da qualidade (VASOLI, 1960, p. 169).

Considero essa parte preponderante sob os aspectos da quantidade das pessoas e de suas qualidades no interior da comunidade, mediante a qual a lei é promulgada, não importa se o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante faça isso por si mesmo ou delegue tal mister a uma ou a muitas pessoas que não são nem podem ser de modo absoluto o legislador mas o são relativamente, ao menos durante algum tempo e sob a autoridade do primeiro legislador. (PÁDUA, 1997, p. 130)

Marsílio distingue entre descobrir e julgar uma regra. A maior parte dos cidadãos não está em condições de descobrir uma regra justa e útil à cidade, porém todos, inclusive os mais humildes, podem julgar se a regra é justa e útil. É o conjunto dos cidadãos representado na *valencior pars* que pode aprovar as melhores leis. Este argumento baseia-se no

princípio de que o todo é maior que a parte, o que significa que o conjunto dos cidadãos conhece melhor do que uma pessoa ou um grupo o que deve ser estabelecido como lei.

O legislador é, com efeito, a causa eficiente que institui as partes da cidade, sendo o governante tão somente causa eficiente segunda, que age por autoridade do legislador.

Declaramos que a causa eficiente primária é o legislador. A secundária, ao contrário, executora ou instrumental, é o príncipe, graças à autoridade que ele recebeu do legislador, de acordo com a forma, isto é, a lei, mediante a qual, deve sempre, na medida do possível, regular e dirigir as ações civis, como demonstramos no capítulo precedente. (PÁDUA, 1997, p. 154)

Ainda na primeira *Dictio*, Marsílio ressalta a autoridade do governante como aquele que executa ou veta o que é proposto pelo legislador.

Embora caiba ao legislador, na condição de causa primária e imediata, indicar as pessoas que têm de exercer este ou aquele ofício na cidade, no entanto, é o governante que executa sua indicação, e, se for preciso, veta não só esta medida, mas ainda quaisquer outras disposições legais. (PÁDUA, 1997, p. 154)

Na sociedade civil, a lei como expressão da vontade do conjunto dos cidadãos é soberana. Ela está acima do direito natural e do direito divino. O direito natural é equívoco, e Marsílio o deixa de lado. Gewirth considera Marsílio um legalista que se pode comparar a Hobbes e a Austin (1951, p. 175). Quillet também reconhece que Marsílio rejeita a mediação da lei natural e considera a lei divina e a lei humana direitos escritos, leis positivas dependentes exclusivamente da vontade do legislador, ou seja, da vontade de Deus e da vontade da *universitas civium* ou da *valencior pars* (1970, p.285).

A figura do governante ou príncipe vem englobada no que Marsílio chama parte principal (*pars principans*), que é outra das partes que configuram a comunidade política e que cumpre a missão essencial de

ser guardiã da paz. Ocupa, portanto, um lugar destacado no seio da cidade, análogo ao que ocupa o coração no organismo humano.

O processo que convém ser aplicado à cidade, conforme a razão, é importante que seja idêntico. Assim, mediante o sentir do conjunto dos cidadãos ou de sua parte preponderante, é ou deve ser formado primeiramente, em seu interior, um órgão análogo ao coração, no qual eles todos imprimem uma força ou forma com poder ativo ou autoridade para instituir os outros grupos sociais da cidade. Este órgão é o governo. Sua força universal relativa à causalidade é a lei. Seu poder ativo é a autoridade para julgar, ordenar e executar as sentenças ou decretos concernentes ao útil e ao justo para a cidade. Por isso, Aristóteles na *Política*, livro III (IV), capítulo 6º (8º), diz que o governo *entre todos os ofícios, é o mais importante*, para a cidade. (PÁDUA, 1997, p.156)

A pars principans é a condição fundamental da vida suficiente desde o momento em que somente o governo pode manter a paz e estabelecer uma norma de justiça igual para todos. Daí o papel central que o governante tem no sistema político de Marsílio. O governante é o princípio ativo, o espírito, o coração que garante a vida das partes.

Reiteramos novamente que o governante, graças à sua autoridade e de acordo com a lei, deverá ordenar o que é justo e honesto, proibir os seus contrários, tanto em gestos quanto em palavras, estabelecendo recompensas ou prêmios àqueles que observam as determinações legais e castigos ou punições aos que não as cumprirem. 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. (PÁDUA, 1997, p. 160)

Na segunda parte de *O Defensor da Paz*, o autor refere-se várias vezes ao imperador ou ao príncipe como o “legislador humano cristão, acima de quem não há nenhuma outra autoridade” ou o “supremo legislador cristão”. Este, conforme aconteceu nos primeiros séculos, tem o poder para convocar o Concílio Ecumênico (assembleia geral da Igreja) e é o único que pode exercer o poder coercivo, inclusive pode depor o papa.

Se considerarmos as duas partes da obra de Marsílio separadamente,

podemos interpretar que a primeira parte defende uma soberania popular e a segunda parte defende um governo autoritário. Na verdade, um estudo integral da obra nos leva a considerar que não existe oposição entre a primeira e a segunda parte do *Defensor Pacis*, dado que é diverso o ponto de vista de uma e de outra. Segundo Piaia, a primeira parte trata do problema da *civitas* sob o critério da razão, e a segunda parte trata do problema do império sob o critério do Novo Testamento. Deve-se, pois, afirmar que em toda a obra o governante está sujeito às leis, cuja causa eficiente é o conjunto dos cidadãos (1976, p. 363).

A terceira parte de *O Defensor da Paz*, como parte conclusiva da obra, tem relevância e, nesse sentido, deve-se prestar atenção aos textos finais. Entre uma dezena de ideias que Marsílio retoma em termos de conclusão, lembraremos duas, nas citações abaixo. O paduano distingue claramente que o governante deve agir segundo as leis ou o legislador humano, que é o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante. Marsílio também deixa claro que o estado deve ser laico, mas não anti-religioso, pois é dever do governante contribuir para a salvação dos súditos.

O legislador humano é apenas a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante. (...) É da competência exclusiva do governante, de acordo com a determinação do legislador humano, julgar coercivamente os hereges e demais criminosos (...) Caso contrário, ignorando a verdade, seguramente as almas ficarão privadas da suficiência e igualmente estarão mal dispostas para atingir a vida eterna. (PÁDUA, 1997, p. 695-701)

Quillet lembra que, para Marsílio, religião e política são inseparáveis. Nesse sentido, o nosso autor se caracteriza como um pensador medieval, ainda que a sua tematização em favor de um poder laico – porém não anti-religioso – venha caracterizá-lo como um teórico moderno (1970, p.105-106).

Na cristandade, a identidade entre *universita civium* e *universitas fidelium* faz a Igreja coincidir com as estruturas políticas e proporcione uma posição de convergência entre as duas ordens, ou seja, o reino e o sacerdócio. Afirmar que existe um poder religioso distinto do poder

temporal é desconhecer a ordem querida por Deus, pois Marsílio, embora tenha desenvolvido uma teoria política fundamentada na razão, contudo, lembra diversas vezes o preceito paulino de que “todo o poder vem de Deus”. O caráter unitário do poder e a sua remissão última à origem divina permitem a Marsílio unificar o poder temporal e eclesiástico, até mesmo ver no imperador um ministro de Deus (PÁDUA, 1997, p.72). O filósofo paduano entende que, para garantir a tranquilidade civil, é necessário que exista apenas um poder neste mundo, e este é exercido pela autoridade civil (STREFLING, 2011, p.177).

REFERÊNCIAS UTILIZADAS NESTE LIVRO E INDICADAS PARA ESTUDO

AGOSTINHO, Santo. A Cidade Deus contra os pagãos. São Paulo: Vozes, 1990.

As Confissões. Lisboa: Casa da Moeda, 2004.

AQUINO, Tomás de. Sobre o Reino. Escritos políticos. Petrópolis: Vozes, 1997.

Suma Teológica. São Paulo: Loyola, 2005.

BERTELLONI, Carlos Francisco (I). Constitutum Constantini y Romgedanke. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham - I, in: Patristica et Mediaevalia, v. III, p. 21-46, Centro de Estudos de Filosofia Medieval, Buenos Aires, 1982.

BRETT, Annabel. A única cidade verdadeira. In: McGRADE, A. (org.). Filosofia Medieval. Aparecida: Ideias & Letras 2008.

BÍBLIA DE JERUSALEM, Tradução em língua portuguesa diretamente dos originais. São Paulo: Paulinas, 1985.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. História do Pensamento Político.

Tomo 1. Trad. Roberto C. de Lacerda. Paris: Guanabara Koogan, 1982, p. 237- 258.

DAMIATA, Marino. Plenitudo Potestatis e ‘Universitas Civium’ in Marsilio da Padova, Edizioni “Studi Francescani”, Firenze, 1983.

DANTE ALIGHIERI, A Divina Comédia. Trad. Cordélia Dias d’Aguiar. São Paulo: Biblioteca Folha, 1998.

Monarquia. Trad. Carlos Soveral. In: Os Pensadores, v. 8, São Paulo: Victor Civita, 1973.

DAWSON, Christopher. A Formação da Cristandade. São Paulo: É Realizações, 2014.

DE BONI, Luís. A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. Porto Alegre: EST, 2010.

DUÉ, Andrea. Atlas Histórico do Cristianismo. Petrópolis: Vozes, 1999.

GEWIRTH, Alain (I), Marsilius of Padua, The Defender of Peace, v. I. In: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy, Columbia University Press, New York, 1951.

GILSON, Étienne. *El Espíritu de la Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones Rialp, 1981.

La Filosofía en la Edad Media. 2. ed. Madrid: Editorial Gredos, 1989.

HAMMAN, A. *Les Pères de l’Eglise*. Paris: Vrin, 1977.

JEDIN, Hubert. *Manual de Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1980.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KLOPPENBURG, Boaventura. *A fé do cristão católico hoje*. Petrópolis: Vozes, 2001.

LAGARDE, Georges de (II). La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Âge. v. III. In: *Le Defensor Pacis*, Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1970.

LEITE, Pedro. *O Problema dos Universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

LEWIS, Ewart. *Medieval Political Ideas*. v. I e II, London: Routledge & Kegan Paul, 1954.

LOYN, Henry R. *Dicionário da Idade Média*. Trad. Álvaro Cabral, 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

MIETHKE, Jürgen. Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrerpolitischen Schriften in späteren Mittelalter. *Medioevo*, Pádua, 1980, v. 5, p. 543-568.

MICHAELIS. *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 1998.

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

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

PÁDUA, Marsílio de. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

Defensor Pacis, Fontes Iuris Germanini Antiqui in Usus Scholarum, ex Monumentis Germaniae Historicae, separatim editi, introdução e estabelecimento do texto por Richard Scholz, Hannover, 1932.

PARDO, Jesús. *La Iglesia de Jesucristo*. Madrid: Mundo Cristiano, 1990.

PIAIA, Gregorio. Democrazia o Totalitarismo in Marsilio da Padova. *Medioevo*, Padova, 1972, v. 2, p. 364-376.

QUIDORT, João. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Trad. e intr. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

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

(I) *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Paris: Vrin, 1970.

ROMANO, Egídio. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Trad. Cléa Pitt B. G. Vel Lejbaman e Luís A. De Boni; intr. Luis A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

ROPS, Daniel. *A Igreja dos Apóstolos e dos Mártires*. São Paulo: Quadrante, 1988.

A Igreja dos Tempos Bárbaros. São Paulo: Quadrante, 1991.

A Igreja das Cruzadas. São Paulo: Quadrante, 1993.

SANTOS, Manoel Augusto Santos dos. *O Primado Pontifício. Estudo sobre a fundamentação e o significado do primado pontifício em vista da proposta do Papa João II na encíclica 'Ut unum sint'*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SARAIVA, F.R. *Novíssimo Dicionário Latino-Português*. 12.ed. Rio de Janeiro: Garnier, 2006.

SCHMAUS, Michael. *A fé da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1983.

SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morais. *O Reino de Deus e O Reino dos Homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, José Antônio de C. R. *As relações de poder na Idade Média Tardia. Marsílio de Pádua, Alvaro Pais e Guilherme de Ockham*. Porto: Faculdade de Letras/Porto Alegre: EST, 2009.

O Reino e o Sacerdócio: o Pensamento Político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

STREFLING, Sérgio. *Igreja e poder. Plenitude de Poder e*

Soberania Popular em Marsílio de Pádua. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

A unidade do poder em Marsílio de Pádua. *Veritas*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2011.

ULLMANN, Walter. *Medieval Political Thought*. New York: Penguin Books, 1965.

VALLS, Rafael; PALOMINO, Rafael. *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*. Barcelona: Ariel, 2003.

VASCONCELLOS, Manoel. *Fides Ratio Auctoritas. O Esforço Dialético no 'Monologion' de Anselmo de Aosta*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

VILELA, Maria. *História Geral*. São Paulo: Ática, 1978.

VOEGELIN, Eric. *Helenismo, Roma e Cristianismo Primitivo. História das ideias políticas. V. I*. São Paulo: Realizações, 2012.

Idade Média até Tomás de Aquino. História das ideias políticas. V. II. São Paulo: Realizações, 2012.

Idade Média Tardia. História das ideias políticas. V. III. São Paulo: Realizações, 2013.

ULLMANN, Walter. Personality und Territoriality in the “Defens pacis”: The Problem of Political Humanism. *Medioevo*, Pádua, 1980, v. 5, p. 397-410.

VASOLI, Cesare. La “Politica” di Aristotele e la sua utilizzazione da parte di Marsilio da Padova. *Medioevo*, Pádua, 1980, v. 5.

WOLLPERT, Rudolf. *Os papas*. Petrópolis: Vozes, 1991.





DISSERTATIO
FILOSOFIA