

## **O PENSAMENTO DE MARSÍLIO DE PÁDUA E O PENSAMENTO POLÍTICO E ECLESIOLÓGICO TARDO-MEDIEVAL**

Moisés Romanazzi Tôrres.

Doutor em História

Instituição: Universidade Federal de São João del-Rei – UFSJ (Professor Adjunto II).

E-mail: [mrtorres@ufs.edu.br](mailto:mrtorres@ufs.edu.br)

### Resumo:

O objetivo deste artigo é desenvolver, em linhas gerais, algo dos principais princípios políticos e eclesiológicos marsilianos inserindo-os no contexto do pensamento político e eclesiológico dos séculos XIV e XV na Europa Ocidental. Iniciaremos por analisar as contestações hierocráticas, de Agostino Trionfo e Álvaro Pais, ao pensamento do Paduano. Em seguida traçaremos uma interrelação entre as perspectivas fundamentais das filosofias políticas de Marsílio de Pádua, Dante Alighieri e Guilherme de Ockham. Por fim, estudaremos a influência do pensamento político e da eclesiologia marsilianas, respectivamente nos defensores da autonomia do poder político (Séculos XIV e XV) e na “Doutrina Conciliarista” (Século XV).

### Palavras-Chave:

Marsílio de Pádua, Período Tardo-Medieval, Filosofia Política, Eclesiologia.

### Abstract:

This article will develop, in general lines, something of the principal politic and ecclesiologic ideas of Marsilio da Padova in comparison with politic and ecclesiologic thought context in the XIVth and XVth centuries. Firstly he will analyze the hierocratic contestations, of Agostino Trionfo and Álvaro Pais. At the sequence, he will develop the relations between the fundamental perspectives of the politic thought of Marsilio da Padova and Dante Alighieri, and between Marsilio da Padova and William of Ockham. Finally, he will study the influence of Marsilio's politic thought and ecclesiology, respectively in the

defenders of the autonomy of politic power (XIVth and XVth centuries) and in the “Conciliarist Doctrine” (XVth century).

Key-words:

Marsílio da Padova, XIVth and XVth Centuries, Politic Philosophy, Ecclesiology.

### 1. Introdução:

Após a divulgação da principal obra de Marsílio de Pádua, o *Defensor Pacis* e sua contestação pela *Licet Iuxta Doctrinam*, a posteridade do pensamento marsiliano apresentou dois caminhos distintos. As proposições distorcidas da Bula consagraram oficialmente a imagem negativa de Marsílio, a ponto de, em seguida, muitos escritores eclesiásticos terem refutado aqueles erros aludindo exclusivamente ao documento pontifício, sem examinar diretamente a própria obra marsiliana. Efeito contrário encontramos na literatura antihierocrática, para cujos autores, até o final da primeira metade do século XVII, o *Defensor Pacis* consistiu não apenas num precioso acervo de argumentos e citações, mas também num modelo de soluções radicais para as recorrentes controvérsias acerca das relações entre o poder civil e a autoridade religiosa e, no âmbito interno da Igreja, entre os poderes do papa e do Concílio Geral.

### 2. As Contestações Hierocráticas ao Pensamento Marsiliano – Agostino Trionfo e Álvaro Pais:

Dentre os teólogos que, a serviço do Papado, contestaram a obra marsiliana (como também a de Guilherme de Ockham) dois nomes se destacaram: Agostino Trionfo e Álvaro Pais. O dominicano Agostino Trionfo não pode ser considerado exatamente um pensador original. Sua principal obra, a *Summa de Potestate Ecclesiastica* (1324-28), retoma em seu

conjunto as idéias de Egídio Romano: o papa, *vicarius Christi* e *caput* da Igreja, detêm total poder no domínio espiritual e suprema jurisdição no domínio temporal, exercida diretamente e em permanência. Ele, entretanto, já concebia a Igreja como um corpo social, o *Populus Christianus*, submetido todavia à *potestas iurisdictiones vel administrationis* do papa. O papa não é visto como o chefe do domínio temporal. Mas, como o temporal e seus fins terrestres estão subordinados ao fim sobrenatural último, o papa, enquanto guardião deste, detém de fato total jurisdição também sobre o domínio temporal.

Álvaro Pais foi um franciscano de formação agostiniana. Sua obra é mais extensa e sólida, pelo menos em aparência, que a de Agostino Trionfo. É o autor do *De Statu et Planctu Ecclesiae*, uma enorme história eclesiástica redigida em três datas diferentes, a saber: 1332, 1335 e 1340, e do *Speculum Regum* (1341-1344).

Segundo Marcel Pacaut (PACAUT, 1989, p.153), Álvaro Pais sublinha que é exatamente porque o papa recebeu sua autoridade diretamente de Deus que ela é ilimitada. Acrescenta, com alguma originalidade, prossegue Pacaut (PACAUT, 1989, p.153), que a Igreja não é apenas uma associação estabelecida sobre necessidades espirituais, mas que é igualmente uma sociedade visível, uma *civitas*, com seus chefes, hierarquia, suas gentes, seus bens e suas leis, o que bem atesta sua materialidade. Com efeito, a Igreja é a única “cidade” no interior da qual coexistem os diferentes ofícios políticos. Em outras palavras, para Pais, conclui Pacaut (PACAUT, 1989, p.153), uma vez que o Estado (o domínio político em suas diversas formas: Império, reinos, feudos, comunas) está na Igreja, a *caput* dela, o governante das almas, o papa, não pode ser excluído da suserania também dos corpos.

Segundo João Morais Barbosa (BARBOSA, 1992, p.39) era de fato as relações entre o príncipe e o papa que constituíam o problema fulcral do pensamento político de Álvaro Pais. A origem do poder é tratada por Pais com base no *Omnis Potestas a Deo* de São Paulo e na célebre carta do papa Gelásio I, lidos ao sabor de sua formação agostiniana e de suas perspectivas hierocráticas. A partir destas fontes, desenvolve inicialmente a tese da superioridade da *auctoritas* dos papas em relação à *potestas* dos imperadores e demais governantes políticos, sendo o “poder” visto de uma forma fundamentalmente pessimista.

Em segundo lugar, prossegue Barbosa (BARBOSA, 1992, p.39 a 45), a maior dignidade moral do Papado é convertida por Pais numa superioridade jurídica. Neste ponto, seu discurso encaminha-se sobretudo numa tentativa de articular assimetricamente a autoridade do papa com o poder do imperador. Com efeito, Álvaro Pais não admitia uma sociedade regida por dois príncipes. Assim, em consonância com todos os autores hierocráticos de seu tempo, repetia freqüentemente: “um corpo com duas cabeças é uma espécie de monstro” (*quasi monstrum*).

Destarte, o Império é visto como uma entidade espiritual no sentido que ele é, na sua concepção originária, uma criatura da Igreja, constituída como instância ancilar de uma finalidade sobrenatural. Em Pais, o imperador surge como filho, defensor e advogado da Igreja. Não mais apenas sob uma perspectiva “ministerial” (como em Gregório Magno), mas efetivamente como colaborador, braço armado do papa nas questões temporais, regidas por uma finalidade sobrenatural última.

Em resumo, conclui Barbosa (BARBOSA, 1992, p.45), segundo Pais a autoridade do papa superava e dirigia o poder do imperador, pois a noção de um *Imperium Universale* (Império Universal) ou se integrava nas coordenadas hierocráticas mediante a sua própria integração na *auctoritas* papal e a conseqüente afirmação de que competia a Igreja conferir universalidade ao poder imperial, ou não dispunha sequer de possibilidades teóricas de sustentação na sua universalidade e sua preeminência relativamente aos reinos e demais entidades políticas particulares.

De acordo com Mário Santiago de Carvalho (CARVALHO, 2001, p.21), Álvaro Pais fala de um poder “régio” espiritual (papa) e de um poder, igualmente “régio”, temporal (imperador). Mas, baseado no sentido neoplatônico da superioridade do espiritual sobre o temporal, Pais entendia que não estamos na presença de dois poderes mas de um poder ordenado. Era na *lex divinitatis* que residia a essência da tese alvariana da *plenitudo potestatis* segundo a qual o papa, sendo embora o ápice dos dois poderes, confiava o exercício da componente material (o gládio de sangue como símbolo da coação material) ao príncipe secular, dada a ilegitimidade do que é superior e uno se imiscuir no que é inferior e múltiplo.

Competia igualmente aos poderes constituídos a satisfação das necessidades materiais inferiores às necessidades espirituais, como a razão natural o patenteava. Mário Carvalho concorda com João Barbosa (CARVALHO, 2001, p.22) ao afirmar que, para Álvaro Pais, a *plenitudo potestatis* era uma plenitude de poder espiritual, mas que assumia em si o temporal também, não enquanto realidade distinta do espiritual, mas enquanto realidade reduzida ao espiritual na sua fonte suprema. Em outras palavras, conclui Mário Carvalho (CARVALHO, 2001, p.22), não havia autonomia legítima do tempo e do temporal sem a sua redução à unidade superior que o papa encarnava na sua lídima expressão eclesiástica.

De fato, tal pensamento constitui-se numa crítica radical à proposta política e eclesiológica de Marsílio. O Paduano considera que a Igreja é uma *Congregatio Fidelium* e sua hierarquia, desprovida de qualquer poder coercitivo, é tão-somente uma parte da *civitas*, estando portanto sujeita ao poder do governante da mesma. O que, ao nível da *Christianitas*, significa dizer que todos os bispos e, entre eles, o bispo de Roma (que, de fato, é apenas um líder entre iguais e, ainda assim, só moralmente falando) se encontram subordinados ao imperador.

Álvaro Pais, revirando a perspectiva marsiliana, por um lado considera, defendendo a tese monárquica, que a Igreja é sim um corpo hierarquizado comandado pela *autorictas* de sua cabeça, pelo papa e, por outro que, uma vez que o poder espiritual assume em si o temporal, é o Império (como também todas as unidades políticas menores) que se acha integrado na Igreja e, em conseqüência, o imperador (tanto quanto todos os outros governantes temporais) deve submeter-se ao comando da sua *caput*.

### 3. Marsílio de Pádua, Dante Alighieri e Guilherme de Ockham:

Mas Marsílio de Pádua foi também duramente contestado no âmbito da própria antihierocracia, em especial por Guilherme de Ockham. Com efeito, o pensamento marsiliano representou, no contexto da primeira metade do século XIV, um dos três caminhos diferentes com que a antihierocracia de cunho imperial procurou, por um lado contestar a *plenitudo potestatis papalis* e, por outro, responder aos anseios políticos do Sacro Império Romano-Germânico. Os outros dois caminhos são o de Dante Alighieri e o

de Guilherme de Ockham. Não podemos esquecer também da via desenvolvida pelos “legistas” de Felipe, o Belo, mas esta, logicamente, está vinculada à afirmação da autonomia e, mesmo, da supremacia do poder real capetíngio.

Existem pontos de aproximação entre o pensamento marsiliano (*Defensor Pacis*) e o dantesco (*De Monarchia*), mas muito mais são os pontos de afastamento. Sérgio Strefling salienta, em sua Tese de Doutorado, (STREFLING, 2000, p.103-111) uma grande analogia e duas dissonâncias fundamentais. Vejamos sua argumentação nos três parágrafos seguintes.

A analogia diz respeito à questão da paz (*pax*). Esta é entendida enquanto a tranqüilidade que garante a vida feliz dos cidadãos, e é realmente a paixão comum que aproxima o objetivo de Dante com o de Marsílio. O segundo aspecto apontado por Strefling é a liberdade. Neste ponto, enquanto Dante é um grande defensor da liberdade, visto como dom supremo dado ao homem por Deus e garantido somente pelo regime monárquico, assegurado pela condução última do imperador, Marsílio absolutamente não trata da liberdade do homem. Ressalta apenas a paz necessária à *civitas*. Por fim, Strefling sublinha que, enquanto o Florentino desenvolve um princípio de distinção de poderes, o Paduano defende um poder único, o do “Estado”, onde o clero é tão-somente um departamento deste. Assim, Dante reconhecia a dignidade da Sé Apostólica, na qual Marsílio não via senão uma convenção humana.

É exatamente com relação a este último aspecto, com o qual concordamos plenamente, que gostaríamos de nos alongar. O pensamento dantesco, na composição da sua “teoria das duas vias”, parte da visão aristotélico-tomista que o homem, entre todos os entes, guarda, por ser um composto de corpo e alma, a singularidade de ser o meio entre os corruptíveis e os incorruptíveis. Ora, como todo meio participa da natureza dos extremos e como toda natureza está ordenada a um fim último, Dante conclui que o homem necessariamente tem uma e outra natureza e assim está ordenado a dois fins. Ao lado da via celeste, a via terrestre era também identificada por Dante como uma felicidade última. Esta consistia no exercício da própria virtude, cujo guia último era o imperador. Ela era dotada de uma sacralidade plena sendo, de fato, uma beatitude, a “beatitude desta vida” conforme Dante a chamou.

O Florentino, porém, era um pensador fundamentalmente de linha tomista. Marsílio, ao contrário, ao invés de considerar o pensamento peripatético sob a ótica da síntese de Santo Tomás, fez uma releitura de Aristóteles e, em especial, da *Politica*. Foi em virtude desta releitura que o Paduano desenvolveu sua teoria política e, muito especialmente, sua concepção de *civitas*. Com efeito, considerava uma felicidade última na terra, mas esta, absolutamente, não era uma beatitude. A *civitas* marsiliana, a sociedade perfeita, “palco” das realizações últimas da vida terrestre, era inteira e completamente natural.

Dante também considerava, ao lado da via terrestre (o Império), a via celeste (o Papado), vista como um outro universalismo e uma outra ordenação ao Uno. O papa era, aquele que, no âmbito espiritual, guiaria a humanidade e a conduziria à salvação, à “beatitude eterna”, ao paraíso celeste. O imperador e o papa eram, portanto, poderes soberanos em suas próprias vias, não devendo um se imiscuir nos domínios do outro. Era justamente através da unidade na via temporal e do equilíbrio dado pela distinção entre esta e a via espiritual, que se poderia alcançar a paz em seu sentido pleno, ou seja, reproduzir na terra a harmonia e perfeição do Céu.

Quanto a Marsílio, que nem sequer admitia o primado de fato da Igreja de Roma, considerava que o poder soberano do imperador devia se estender tanto ao espiritual quanto ao temporal. Ao espiritual, pela sua posição de controle sobre o Concílio Geral. Ao temporal, pelo poder coercitivo que detinha sobre toda a Cristandade (*Christianitas*), identificada esta como a cidade (*civitas*) dos cristãos, uma vez que era o único ordenador de todas as suas partes, incluindo o sacerdócio, e o regulador de todas as atividades sociais. A paz, vista de uma forma puramente natural, simplesmente como a ausência de conflito na “cidade dos cristãos” (de fato a principal preocupação marsiliana), seria assim garantida não por uma distinção de vias, a política e a espiritual, mas pela condução única tanto das questões políticas como das espirituais pelo único e verdadeiro *vicarius Christi*, o imperador.

Como pudemos observar, as teses dantescas e as marsilianas são, em muitos aspectos, divergentes e os dois autores, no final das contas, construíram conceitos diversos sobre o imperador e o poder imperial. Devido à repercussão que o *De Monarchia* e a *Commedia* tiveram nas cortes gibelinas do centro-norte italiano na década seguinte à morte do

Florentino, é bastante provável que Marsílio tivesse conhecimento dos princípios de Dante. Portanto é de estranhar que em nenhuma de suas obras Marsílio faça referência, expressa ou veladamente, à Dante ou a qualquer um dos seus princípios. Isto talvez se explique por duas razões diferentes. Por um lado porque o alvo central dos ataques marsilianos era o Papado e seus teóricos, e não outros pensadores antihierocráticos. Por outro, porque a proposta dantesca era então muito mais rejeitada do que aceita, mesmo entre os aliados do Sacro Império, não havendo necessidade, portanto, de se desenvolver uma argumentação especificamente contra ela. Entretanto, com Guilherme de Ockham, concorrente de Marsílio na corte do Bávaro, a questão foi bem outra.

Com efeito, Ockham e Marsílio travaram diretamente um diálogo belicoso. A questão deu-se em 1340, quando Ockham concluiu e divulgou a terceira parte do seu *Dialogus* no qual criticava as teses do Paduano, em especial com relação à negação marsiliana do poder jurisdicional do papa e dos bispos. Em 1341, Marsílio, no *Defensor Minor*, dá a sua réplica às críticas de Guilherme. A polêmica entre os dois só não prosseguiu porque provavelmente o imperador Luís da Baviera veio a necessitar da mútua colaboração de ambos. Mas, no tratado intitulado *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*, o último opúsculo autêntico de caráter político do *Venerabilis Inceptor*, escrito após a morte de Marsílio, provavelmente entre novembro de 1346 e abril de 1347, Ockham retoma, ainda com mais vigor, as críticas ao Paduano.

As desavenças entre os dois também se relacionaram às circunstâncias da redação de outra obra ockhamista, a *Consulta sobre uma Questão Matrimonial*. Em virtude da negativa papal em aceitar o casamento do filho de Luís da Baviera com Margarida Maultasch, Marsílio de Pádua e Guilherme Ockham foram convidados pelo imperador a apresentar uma solução para o problema. O Franciscano escreveu assim o opúsculo *Consulta sobre uma Questão Matrimonial* e o Paduano, o *Tractatus de Iurisdictione Imperatoris in Causis Matrimonialibus*. O imperador fundamentou parcialmente sua defesa nas teses de Ockham, mas acolheu a *Forma Dispensatoris* (Na Forma de Dispensação) do impedimento de consangüinidade, e a *Forma Divortii Matrimonialis* (Na Forma das Separações Matrimoniais) preparados por Marsílio.



Mas a questão central é de fato relativa ao poder jurisdicional do papa e dos bispos. Efetivamente, para Guilherme de Ockham, como afirma José Antônio de Camargo Rodrigues de Sousa, (SOUSA, 1999, p.167) os papas e demais eclesiásticos “regularmente” recebem de Cristo um poder para servir aos fiéis neste mundo, de modo que tenham todas as condições de vir a obter a Salvação. Tal poder “ocasionalmente” permite-lhes agir no mundo, quando por negligência, omissão, incompetência ou outra falta, os que possuem a autoridade secular não exercem corretamente o poder que lhes compete, na condição de responsáveis pelo bem comum de seus súditos. Ockham, salienta José Antônio Sousa, (SOUSA, 1999, p.167) de fato considera, aludindo claramente a Marsílio, que estão completamente enganados aqueles que negam que papas e bispos receberam tal poder que, precipuamente, está ligado à esfera espiritual e, só casualmente, à temporal.

Esta tese encontra sua forma acabada no opúsculo *Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas*, escrito com a preocupação central de mostrar que os papas de Avignon estavam transgredindo ou extrapolando os antigos limites estabelecidos para a sua atuação na Igreja e no mundo, violando, desta forma, os direitos dos fiéis em geral, clérigos e leigos, especialmente o dos poderes seculares e, em especial, os do imperador. Para tanto, delimitou precisamente o âmbito específico de atuação ao qual se estendia o principado apostólico ou, em outras palavras, o que pensava a respeito da verdadeira plenitude do poder (*plenitudo potestatis*) que o papa detinha. Ou seja, fazer, regularmente no âmbito espiritual e, em caso de negligência da autoridade política, no âmbito temporal, tudo o que fosse indispensável para que os fiéis alcançassem a Salvação. Atesta igualmente que os demais bispos, identificados como subordinados do papa, têm localmente os mesmos direitos e devem mesmo ser atendidos com solicitude pelo papa em tudo que for necessário ao cumprimento desta competência.

Tais perspectivas confrontam completamente com os princípios fundamentais do pensamento eclesiológico de Marsílio. Ockham faculta ao papa (e, localmente, a todos os bispos ou, mesmo, a todos os sacerdotes) um campo regular de atuação no domínio espiritual e, mesmo, a possibilidade de intervenção ocasional no domínio temporal. Tal intervenção é legítima desde que vise ao objetivo último que é a razão de ser do seu primado (ou do seu sacerdócio, no caso da atuação local com relação aos bispos e demais

sacerdotes), a saber: conduzir os homens à Salvação. Com efeito, sua grande preocupação era denunciar o Papado Avinhonês como tendo transgredido tais direitos.

Ao contrário, o Paduano, por um lado considera a hierarquia eclesiástica como sendo, no âmbito da “Congregação dos Fiéis” ou Igreja, apenas uma instituição “secundária” ou “acidental” e, no âmbito da *civitas*, tão-somente uma de suas partes (a *pars sacerdotalis*). Ele, por outro lado, submete totalmente esta hierarquia, incluindo o papa e todos os outros bispos, ao comando único do imperador. É ao imperador que, portanto, cabe guiar os homens tanto na satisfação de suas necessidades terrestres que integram o “bem viver” quanto nas espirituais que os conduzem à Salvação.

Com relação ao segundo aspecto, a questão do casamento do filho do imperador com Margarida Maultasch, Guilherme de Ockham, em seu opúsculo *Consulta sobre uma Questão Matrimonial*, defende a tese, como afirma José Antônio de Camargo Rodrigues de Sousa (SOUSA, 1999b, p.148), de que Luís IV, sucessor dos imperadores romanos, pagãos e cristãos, herdou todos os direitos que eles possuíam, uma vez que a religião cristã, após ter sido instituída por Cristo, não suprimiu os direitos de que eles gozavam. Como entre estes direitos constava o de julgar os problemas relacionados com o casamento, ele é parte integrante dessa grande herança.

Com efeito, para Ockham, prossegue José Antônio Sousa (SOUSA, 1999b, p. 148), o casamento é uma instituição natural e social e, ainda que o Cristianismo o tenha tornado um sacramento, isto não alterou a sua essência. Como também, conclui José Antônio Souza a análise do pensamento de Ockham (SOUSA, 1999b, p.148), não há nada na lei natural ou no Novo Testamento, aos quais cabe ao imperador sempre respeitar, que vete o casamento entre parentes, o imperador pode de fato, ocasionalmente, face às circunstâncias de interesse político, intervir na esfera espiritual para dispensar duas pessoas que desejam casar e se vêm impedidas por haver impedimento de consangüinidade, cuja dispensa só pode ocorrer mediante uma autorização eclesiástica.

Nesta questão, apesar de ter de fato ocorrido desavenças, motivadas sobretudo pela disputa pela preferência imperial na escolha de um ou de outro opúsculo e, num âmbito mais geral, pela posição de principal teórico da corte do Bávaro, as perspectivas ockhamistas e as marsilianas, como pudemos observar, se aproximam bastante. A grande

diferença era que, para Marsílio, a dispensa do impedimento de consangüinidade por parte do imperador não constituía uma intervenção na esfera espiritual. Já que o casamento era em essência uma instituição puramente natural e social (fato também admitido por Ockham, como vimos), sua regulamentação estava incluída na esfera de ação política do imperador.

#### 4. A Influência Marsiliana nos Defensores da Autonomia do Poder Político (Séculos XIV e XV) e na “Doutrina Conciliarista” (Século XV):

Mas o pensamento marsiliano, conforme apontado, além de ser usado com frequência pelos defensores da autonomia do poder político ao longo dos séculos XIV e XV, teve grande influência na chamada doutrina conciliarista do século XV.

Com relação à utilização dos princípios marsilianos por parte dos defensores da autonomia do poder político, podemos atestar, ao menos, como estuda Jeaninne Quillet (QUILLET, 1972, p. 7 e 51 a 60), a relação entre o pensamento marsiliano e o escrito chamado *Somnium Viridiari*, de 1376, que, dois anos mais tarde, foi traduzido para o francês (*Le Songe du Vergier*). Trata-se de uma obra de compilação, solicitada pelo próprio rei da França, Carlos V, na qual, segundo atesta Quillet (QUILLET, 1972, p.60), no Livro I, a *Secunda Dictio* do *Defensor Pacis*, está amplamente utilizada com o intento de combater as pretensões exorbitantes do poder eclesiástico.

Meio século depois da composição do *Defensor Pacis* notou-se de fato uma forte presença desta obra em contextos diferentes, mas igualmente significativos. Uma tradução anônima francesa da mesma já devia circular, há algum tempo, e igualmente ser conhecida em Florença, dado que em 1363 acabou sendo traduzida para o *volgare* florentino, com os propósitos de confutar o primado papal e de reivindicar os direitos do poder secular. A tradução francesa perdeu-se. Todavia, é indiscutível que circulava nos meios acadêmicos. Tanto foi assim que, em 1375, o papa Gregório XI lamentou o fato, perante membros da Faculdade de Teologia de Paris que estiveram na Cúria avinhonesa. Em seguida, os dirigentes da Faculdade abriram contra ela um processo que, no entanto, não produziu nenhum resultado concreto.

A presença, na segunda metade do século XIV, da principal obra marsiliana em Paris e Florença, dois centros políticos e intelectuais de primeira envergadura no conjunto do Ocidente, por si só já atesta sua permanência e divulgação. Mas, sendo Paris e Florença cidades difusoras de cultura letrada, é possível mesmo supor ao menos uma divulgação do *Defensor Pacis* em grande parte, respectivamente, do reino da França e do norte da Península Itálica, o que tornou possível o acesso à mesma por parte dos ideólogos que, a partir do final do século XIV, formularam as bases da “doutrina conciliarista”.

De acordo com Francis Rapp (RAPP, 1980, p.75), os conciliaristas do início do século XV procuraram precisar a noção de autoridade e nisto distinguiram a *potestas habitualis* da *potestas actualis*. A primeira era indissociável do ser que a possuía. Ela pertencia somente a *Congregatio Fidelium*. O papa era detentor apenas da segunda. Como esta dependia da função que ele ocupava ou, em outras palavras, dependia do fato de ele ser o atual ocupante do trono de São Pedro, ela poderia perfeitamente lhe ser retirada, se fosse o caso, mediante o poder do conselho representativo da *Congregatio*, o Concílio Geral.

Como observa Yves Congar (CONGAR, 1970, p.307), eles assinalaram os limites do exercício normal do poder dos papas, a saber: o Sumo Pontífice não podia tocar no direito divino, no direito natural, no *status generalis ecclesiae*. Não contentes de afirmar a autoridade puramente formal do papa, prossegue Congar (CONGAR, 1970, p.307), eles precisaram suas condições políticas e morais (*aequitas, honestas, utilitas*, exclusão do escândalo). Ademais, conclui Congar (CONGAR, 1970, p.307), eles, longe de aceitarem o governo monárquico dos hierocratas, afirmam que os papas devem respeitar os cânones dos Concílios.

Pois bem, de acordo com o próprio Yves Congar (CONGAR, 1970, p. 314 e 315), Conrad de Gelnhausen, Henri de Langenstein e Dietrich de Niem foram influenciados pelo conceito multitudinista de Igreja de Guilherme de Ockham, mas também sofreram influência de Marsílio; enquanto Jean Gerson e Pierre d’Ailly eram homens da Igreja, “responsáveis e moderados” como nos diz Congar (CONGAR, 1970, p.315).

Segundo Gregorio Piaia (PIAIA, 1977, p.46), o debate acerca do conciliarismo, aberto com o “Grande Cisma da Cristandade”, marcou um novo capítulo nos rumos do *Defensor Pacis*, decorrentes da relevância que as teorias conciliaristas assumiram no

pensamento eclesiológico-político e jurídico daquele momento, e porque foram retomados alguns dos temas abordados por Marsílio, mais propriamente de natureza filosófico-política, até então relativamente descurados. Esse autor (PIAIA, 1977, p.46) ressalta sobretudo um conhecido passo do *De Schismate* (escrito na primeira década do século XV) de Francisco Zabarella, no qual o canonista paduano estabelece um interessante paralelo entre as instituições civis, reguladas através de princípios filosóficos-políticos, e as instituições religiosas com o Direito Canônico.

Piaia (PIAIA, 1977, p.46) salienta que Zabarella, em sua argumentação sobre a “soberania popular”, procura destacar a correspondência que há entre a *congregatio civium* e a *congregatio hominum totius orbis*, ou seja, entre a dimensão da *civitas* e aquela do *Imperium* entendido idealmente, e ainda, entre a universalidade civil (com sua *valentior pars*) e a universalidade eclesiástica (com sua *potior pars* de derivação canonística). Este sistema de correspondência, que confirma o uso das teses conciliaristas sustentadas por Zabarella, é, conclui Piaia (PIAIA, 1977, p.46), bastante estranho à versão latina da *Política*, referindo-se antes à própria estrutura do *Defensor Pacis*, com sua simetria de princípios e de soluções entre a *Prima* e a *Secunda Dictiones*, entre o discurso filosófico-político e o discurso eclesiológico.

#### Referências Bibliográficas:

BARBOSA, João Morais. **Álvaro Pais**. Lisboa: Verbo, 1992.

CARVALHO, Mário Santiago de. **Estudos sobre Álvaro Pais e Outros Franciscanos (Séculos XIII-XV)**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 2001.

CONGAR, Yves. **L'Église. De Saint Augustin à l'Époque Moderne**. Paris: Cerf, 1970.

DI VONA, Piero. **I Principi del Defensor Pacis**. Napoli: Morano Editore, 1974. 545p.

DOLCINI, Carlo. **Introduzione a Marsilio da Padova**. Roma-Bari, Editori Laterza, 1999.

PACAUT, Marcel. **La Theocracie. L'Église et le Pouvoir au Moyen Age**. Paris: Cerf, 1989.

PIAIA, Gregório. A Fortuna do Defensor Pacis. In: SOUSA, J.A.C.R. de; BERTELLONI, A; PIAIA, G. **Introdução de O Defensor da Paz de Marsílio de Pádua**. Petrópolis: Vozes, 1977.

QUILLET, Jeaninne. **Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age**. Questions d'Histoire. Tours: Flammarion, 1972.

RAPP, Francis. **L'Église et la Vie Religieuse en Occident à la Fin du Moyen Age**. Paris: PUF, 1980.

SOUSA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. (1) **Introdução da Tradução de Sobre o Poder dos Imperadores e dos Papas de Guilherme de Ockham por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999, p.165 a 169.

\_\_\_\_\_. (2) **Introdução da Tradução de Consulta sobre uma Questão Matrimonial de Guilherme de Ockham por José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999, p. 145 a 149.

STREFLING, Sérgio. **Crítica da “Plenitudo Potestatis” em Marsílio de Pádua: Princípios Doutrinários e Estratégias Argumentativas**. Porto Alegre: PUC, 2000, Tese de Doutorado. .

TÔRRES, Moisés Romanazzi. **O Pensamento Político de Dante Alighieri: Uma Interpretação Histórica**. 1998. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

\_\_\_\_\_. O Pensamento Político de Dante Alighieri. In: **Revista de Filosofia da Faculdade Eclesiástica de Filosofia do Seminário Arquidiocesano São José**, Rio de Janeiro: EBAL, ano III - n.º. 1, p. 17 a 26, jul/dez. 1998.

\_\_\_\_\_. **O Conceito de Império em Marsílio de Pádua (c.1275-80 – c.1342-43)**. 2003. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social – PPGHIS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.