



MEDIAEVALIA AMERICANA

Revista de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval

**Año 4, N. 2
Diciembre 2017**

Buenos Aires

ISSN 2422-6599

Mediaevalia Americana

E. Mail: red.lafm@yahoo.com.ar
secretaria@mediaevaliamericana.com.ar

Marcelo T. de Alvear 1640, 1 F
C1060AAF Buenos Aires

Teléfono: (+54.11) 4813-2448

Telefax: (+54.11) 4812-9341

Equipo Editorial

Directores honorarios

Luis A. De Boni (Brasil)
† José Antônio C. R. de Souza (Brasil)

Secretaria de Redacción

Celina A. Lértora Mendoza (CONICET - Argentina)

Asistentes de Redacción

Natalia Jakubecki (UBA - Argentina)

Consejo de Redacción

Juan Manuel Campos Benítez (B. Universidad Autónoma de Puebla - México)
José Meirinhos (Universidade de Porto - Portugal)
Joseph-Ignasi Saranayana (Universidad de Navarra - España)

Consejo Asesor

Giannina Burlando (Universidad Católica de Chile - Chile)
Silvia Contaldo (Universidad de Belo Horizonte - Brasil)
João Lupi (Universidad de Florianópolis - Brasil)
Augusto da Silva Santos (Universidad de Vitoria - Brasil)
Ricardo Villalba (Universidad Nacional de Asunción - Paraguay)
Susana Violante (Universidad de Mar del Plata - Argentina)

Comisión Académica

Jorge Ayala (Universidad de Zaragoza - España)
Mauricio Beuchot (UNAM - México)
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (Pontificia Universidad de San Pablo - Brasil)
Gregorio Piaia (Universidad de Padua - Italia)
Joseph Puig Montada (Universidad Complutense - España)
Walter Remond (Universidad de Austin - Estados Unidos)
Rafael Ramón Guerrero (Universidad Complutense - España)
Óscar Velásquez (Universidad de Chile - Chile)
María Leonor Xavier (Universidad de Lisboa - Portugal)

NÚMERO HOMENAJE A
JOSÉ ANTÔNIO DE C. R. DE SOUZA

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza *in memoriam*

José Antonio era una persona cuya seriedad no interfería en su sociabilidad. Amigo de quienes trabajaban con él, sincero, de hablar directo y sin rodeos. Sus fuertes convicciones le dirigían a fuertes reacciones, pero sabía también dialogar sobre ellas.

Se había graduado en Filosofía por la Universidad de Mogi das Cruzes (1971), y además poseía título de Maestría en Historia Social por la Universidad de San Pablo (1975) y de Doctor en Historia Social por la misma casa de estudios (1980) y de Doctor en Historia de la Filosofía y la Cultura Portuguesa, por la Universidad Nueva de Lisboa (2001).

Se dedicó con profunda vocación a la docencia y la investigación de la Filosofía Medieval; llegó a ser Profesor Titular por Concurso en la Universidad de Goiás (1992) donde permaneció hasta su jubilación. Fue Investigador y Profesor de Instituto en la Facultad de Letras de la Universidad de Porto (2008). Además de su tarea docente y de orientación a doctorandos, dirigió y coordinó grupos de trabajo vinculados a sus propios intereses de investigación: la historia de las ideas y la filosofía política medieval, las relaciones de poder entre Iglesia y Estado y el estudio analítico de textos significativos. Consideraba que muchos alumnos de filosofía ya no sabían suficiente latín como para acceder a esos textos, y por eso se propuso una amplia tarea de traducción y comentario en equipo de autores como Pedro de Juan Olivi, Guillermo de Ockham, Marsilio de Padua, Álvaro Pais, Bartolomeo de Lucca, Tiago de Viterbo, San Antonio de Lisboa/Padua, y Agustín de Ancona, a muchos de los cuales tradujo personalmente al portugués.

En 1981, considerando que la filosofía y la cultura medieval tenían pocos estudiosos en Brasil, convocó a algunos intelectuales en torno de esa idea, Y así José Antonio inició un movimiento que enfrentaba ciertos preconceptos sobre la historia del Brasil plasmados en expresiones como: “nosotros no tuvimos Edad Media” y “La Edad Media es oscurantista”; prejuicios que intentó deshacer durante casi cuarenta años, poniendo y defendiendo los términos opuestos: “nosotros fuimos contruidos por la Edad Media, de donde nos llegaron muchas luces e ideas”.

Tal vez por ese sentido batallador se dedicó casi siempre a estudiar y a difundir las doctrinas políticas y sociales del Medioevo, particularmente las de Antonio de Lisboa/Padua, por quien tenía veneración, y que lo aproximó más a un país que amaba y de donde vino la medievalidad brasileña a la que él mismo contribuyó decisivamente. En este sentido merecen mención especial sus obras *O pensamento social de Santo Antônio* (2001) y *As relações de poder na Idade Media Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais e Guilherme de Ockham* (2009)

Nos dejó el 13 de septiembre de 2017, (día en que, como todos los meses, celebraba a San Antonio asistiendo a misa), en el auge de esa dedicación, serio, entusiasmado, no pocas veces impetuoso, como siempre fue, repitiendo en su vida a los “intelectuales de la Edad Media”.

Como coordinadores de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval, queremos rendir el homenaje a quien fue uno de nuestros dos Presidentes Honorarios desde 2013 y que tanto contribuyó a la consolidación de este proyecto y a nuestra medievalística americana.

Giannina Burlando (Chile)
Juan Manuel Campos Benítez (México)
Silvia Contaldo (Brasil)
Jorge Augusto da Silva Santos (Brasil)
César O. Ibarra (Colombia)
João Lupi (Brasil)
Ángel Muñoz García (Venezuela)
Ignacio Pérez Constanzó (Uruguay)
Oscar Velázquez (Chile)
Ricardo Villalba (Paraguay)
Susana Violante (Argentina)
Celina A. Lértora Mendoza (Coordinadora General)
Luis A. De Boni (Presidente Honorario)

**Publicaciones de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza
seleccionadas por Celina Lértora Mendoza
(libros, capítulos e libros, comentarios, traducciones propias y coordinación de
ediciones) por orden cronológico**

“A Gênese do Conciliarismo”, *Leopoldianum* 8, n. 21, 1981, pp. 15-38.

“A teoria conciliarista de Marsílio de Pádua”, *Theologica* 16, nn. 3-4, 1981, pp. 720-727.

“Guilherme de Ockham e sua época”, *Leopoldianum* 9, n. 26, 1982, pp. 5-35.

“As idéias políticas de Guilherme de Ockham na *Consultatio de Causa Matrimoniali*”, *X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília: Pensamento Medieval*, Santos/São Paulo, São Leopoldo/Edições Loyola, 1982, pp. 160-175.

X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília: Pensamento Medieval. Santos/São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1983, v. 1, 1^{ra} ed. (Coordinación)

“Marsílio de Pádua e a *Plenitudo Potestatis*”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 39, nn.1/2, 1983, pp. 119-170.

Guilherme de Ockham. Consulta sobre uma questão matrimonial. Santos/São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1983. (Traducción)

Estudos sobre Filosofia Medieval, Santos São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1984, 1^{ra} ed.

Sobre a jurisdição do imperador em questões matrimoniais, Santos/São. Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1984. (Traducción)

“O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão”, *Leopoldianum* 11, n. 31, 1984, pp. 15-41.

“As idéias de Guilherme de Ockham sobre a Independência do Poder Imperial”, *Colloquium on the Thought and Writings of William of Ockham*, St. Bonaventure New York State, Franciscan Studies, St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1985, pp. 254-284.

“Fundamentos Éticos da Teoria Ockhamista acerca da origem do poder secular”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 41, nn.2-3, 1985, pp. 139-160.

“O melhor governo na concepção de Guilherme de Ockham”, *Leopoldianum* 11, n. 34, 1985, pp. 23-45.

“Miguel de Cesena: Ação e Pensamento Político”, *II Simpósio de Filosofia Medieval, 1986*, (Santos. Filosofia Medieval Estudos e Textos), Santos/São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1986, pp. 106-140.

Filosofia Medieval Estudos e Textos, Santos/São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1986, 1^{ra} ed.

“As idéias de Guilherme de Ockham sobre a independência do Poder Imperial”, *Revista de História das Ideias* 8, 1986, pp. 283-313.

“Miguel de Cesena: ação e pensamento político”, *Leopoldianum* 38, n. 21, 1986, pp. 106-145.

“Hierocracia e Teocracia na segunda metade do século XII: As Disputas e as Doutrinas”, *Theologica* 22, 1987, pp. 85-100.

Pensamento Político na Alta Idade Média, Santos/São Paulo. Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1988, 1^{ra} ed. (Coordinación)

A Doação de Constantino, Santos/São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1988. (Traducción)

“Miguel de Cesena. Pobreza franciscana e poder eclesiástico”, *Itinerarium* 34, nn. 130-131, 1988, pp. 191-224.

“As raízes da hierocracia no *De institutione regia* de Jonas de Orleans”, *Leopoldianum* 15, n. 44, 1988, pp. 101-127.

Sobre a instituição da realeza, Santos/São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1988. (Traducción)

Carta dedicatória de Jonas de Orleans a Pepino da Aquitânia, Santos/São Paulo, Editora Leopoldianum/Edições Loyola, 1988. (Traducción)

“Contribuição de Inocêncio III à Hierocracia”, *Leopoldianum* 16, n. 45, 1989, pp. 107-122.

“O Pensamento Hierocrático num texto anônimo das primeiras décadas do século XIV”, *III Simpósio de Filosofia Medieval*, Santos, *Leopoldianum* 47, 1990, pp. 197-220.

Temas de Filosofia Medieval, Santos, Editora Leopoldianum, 1990, 1^{ra} ed.

“D. Álvaro Pais e a Monarquia portuguesa no século XIV”, *Itinerarium* 37, n.141, 1991, pp. 368-387.

José Antônio de C. R. de Souza y J. R. Arruda, “A Águia X Cordeiro: quem deve liderar a *Respublica Christiana*?”, *Leopoldianum* 17, n. 49, 1991, pp. 65-74.

O Defensor Menor, Petrópolis, Vozes, 1991. (Traducción)

Prefácio, Pós-facio e Introdução, *Defensor Menor*, Petrópolis, 1991.

“As Teses do *Defensor Pacis* II, XIII”, *As relações de poder no pensamento político da Baixa Idade Média (1994, Lisboa)*, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 7, 1991, pp. 205-227.

“Considerações a respeito das idéias dos canonistas do século XIII acerca da hierocracia”, *Leopoldianum* 19, n. 54, 1992, pp. 49-64.

“A Eleição de Celestino V em 1294 e a crise da Igreja no final do século XIII”, *Veritas* 39, n. 155, 1994, pp. 481-498.

O Reino e o Sacerdócio O Pensamento Político na Alta Idade Média, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, 1^ª ed. (Coordinación)

“Notas acerca da contribuição dos canonistas ao pensamento hierocrático”, Ernildo Stein y Luís Alberto De Boni (orgs.), *Dialética e Liberdade Festschrift em Homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*, Porto Alegre/Petrópolis, Editora da Universidade Federal/Vozes, 1993, pp. 268-281.

“A argumentação política de Ockham a favor do primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua”, *V Simpósio Internacional de Filosofia Medieval (1994)*, Águas de Lindóia, *Idade Média Ética e Política*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 473-484.

“A argumentação política de Ockham a favor do primado de Pedro contrária à tese de Marsílio de Pádua”, *Veritas* 40, n. 159, 1995, pp. 667-678.

Questão acerca da subordinação do imperador ao papa, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995. (Traducción)

“As raízes da hierocracia no *De institutione regia* de Jonas de Orleans”, José Antônio de C. R. de Souza (org.), *O reino e o sacerdócio O pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 151-178.

“O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-cristão”, José Antônio de C.R. de Souza (org.), *O reino e o sacerdócio O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre, EDIPURS, 1995, pp. 61-90.

“Algumas considerações sobre o pensamento político papal na época de santo António”, *Congresso Internacional Pensamento e Testemunho 8º Centenário do Nascimento de Santo António, 1995, Porto, Coimbra, Lisboa. Actas Pensamento e Testemunho 8º Centenário do Nascimento de Santo António*, Braga, Universidade Católica Portuguesa/Família Franciscana Portuguesa, 1995, pp. 637-648.

O Defensor da Paz, Petrópolis, Vozes, 1997. (Traducción)

“O conceito de justiça antoniano e a sua dimensão ética”, *Veritas* 42, n. 167, 1997, pp. 579-593.

José Antônio de C. R. de Souza y João Morais Barbosa, *O Reino de Deus e o Reino dos Homens As relações ente os Poderes Espiritual e Temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997. (Coordinación)

Sobre a translação do império, Petrópolis, EDIPUCRS, 1998. (Traducción)

“A Ecclesiologia Antoniana”, *Cultura* 10, 1998, pp. 491-501.

“El concepto de justicia antoniano”, *Boletín de Teología FEPAI* 14, n. 27, 1998, pp. 3-20.

“As críticas de Santo Antônio à situação socioeconômica de sua época”, Reinholdo Aloysio Ulmann (org.), *Consecratio Mundi Festschrift em homenagem a Urbano Zilles*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1998, 1^{ra} ed., pp. 459-476.

“Algumas considerações acerca duma carta de Álvaro Pais O.M. (1270-1349) datada de 1328”, José María Soto Rábanos (org.), *Pensamiento Medieval Hispano Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid, CSIC, v. 2, 1998, 1^{ra} ed., pp. 1175-1202.

“*Scientia historica e Philosophia Politica* no tratado *Sobre a Transalção do Império* de Marsílio de Pádua”, *VI Encontro Internacional de Filosofia Medieval*, 1998, Bragança Paulista, *Veritas* 171, 1998, pp. 643-655.

Livro Sexto do Tratado contra Benedito, Bragança Paulista/Porto Alegre, USF/EDIOUCRS, 1999. (Traducción)

“A atualidade das reflexões de Santo Antônio sobre as condições sociais e econômicas de sua época”, *Leopoldianum* 25, n. 69, 1999, pp. 275-300.

“A teocracia imperial no fim da Alta Idade Média”, José Antônio de C. R. de Souza (org.), *O reino eo sacerdócio o pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999, pp. 211-234.

Pode um príncipe, quando o requerem as necessidades bélicas, receber bens das igrejas, sem a autorização do papa?, B. Paulista/Porto Alegre, USF/EDIPUCRS, 1999. (Traducción)

Consulta sobre uma questão matrimonial, B. Paulista/Porto Alegre, USF/EDIPUCRS, 1999. (Traducción)

Sobre o poder dos imperadores e dos papas, B. Paulista/Porto Alegre, USF/EDIPUCRS, 1999. (Traducción)

Sobre a renúncia do papa, Porto Alegre, EDIPUCRS (Teocomunicação), 2000. (Traducción)

“O programa ético antoniano para o clero regular”, *VII Congresso Internacional de Filosofia Medieval* (1999, Buenos Aires), *Veritas* 44, 1999, pp. 579-592.

Dado que a Escritura Divina atesta, Lisboa, Centro de História da Cultura, 2000. (Traducción)

“A renúncia do papa na visão de um pensador medieval Pedro de João Olivi O. Min. (1248-98)”, *Teocomunicação* 128, 2000, pp. 303-364.

“Pedro de João Olivi (1248-98) e suas concepções a respeito da história e da cristandade”, *Fragmentos de Cultura* 10, 2000, pp. 987-1008.

“O ambiente sócio-cultural português e a formação intelectual de Fernando Martins”, *Territórios e Fronteiras* 1, n. 1, 2000, pp. 157-190.

“Os Franciscanos dissidentes de Munique, Marsílio de Pádua e o opúsculo *Quoniam Scriptura Testante*”, *Cultura* 12, 2000, pp. 287-314.

“Uma questão política em Guilherme de Ockham”, *Itinerarium* 46, 2000, pp. 71-87.

O Pensamento Social de Santo Antônio, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001.

“Uma outra questão política no *Octo Quaestiones* de Guilherme de Ockham”, *Congresso de Filosofia: Neoplatonismo (2001, Natal)*, Natal, Argos Editora, 2001, pp. 239-266.

“O Catarismo: movimento religioso heterodoxo popular urbano”, *Fragmentos de Cultura* 11, 2001, pp. 341-354.

“El poder papal en el *De renuntiatione papae* de Pedro de Juan Olivi”, *Patristica et Mediaevalia*, 2001, pp. 30-44.

“Il programma antoniano di comportamento morale per l’episcopato e il clero secolare”, *Il Santo* 41, 2001, pp. 455-468.

José Antônio de C. R. de Souza, Luís Alberto De Boni y João Lupi, “Comissão Brasileira de Filosofia Medieval 20 Anos”, *Veritas* 183, 2001, pp. 357-378.

“Santo Antônio e a Ordem Franciscana”, *Revista Ecclesiastica Brasileira* 62, n. 246, 2002, pp. 347-375.

“Santo Antônio e a espiritualidade franciscano-menorita”, *Boletín de Teología FEPAI* 35, 2002, pp. 2-34.

José Antônio de C. R. de Souza e Italiano Monini, “A apropriação do tempo histórico em Sobre a Translação do Império visando corroborar o discurso político”, Italiano Monini (org.), *Espelho do Tempo*, Goiânia, Editora da Universidade Católica de Goiás, 2002, pp. 47-67.

José Antônio de C. R. de Souza y Francisco Bertelloni, “Guillermo de Ockham y el dualismo político”, F. Bertelloni y Gianina Burlando (orgs.), *La Filosofia Medieval*, Madrid, Editorial Trotta SA, 2002, pp. 263-284.

Guilherme de Ockham Oito Questões sobre o poder do papa, Porto Alegre, EDUSF/EDIPUCRS, 2002. (Traducción)

Francisco de Meyronnes Tratado sobre o principado temporal, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002. (Traducción)

“A composição e a organização da sociedade civil segundo Marsílio de Pádua (1280-1342)”, *Sociedade Civil entre Miragem e Oportunidade* 2003, Coimbra, Faculdade de Letras da U.C., 2003, pp. 297-317.

“Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de poder”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 20, 2003, pp. 51-67.

José Antônio de C. R. de Souza y Luís Alberto De Boni, “Um Santo e um Herege falam sobre ética e política”, Luís Alberto De Boni y Marcos Roberto Nunes Costa (orgs.), *A ética medieval face aos desafios da contemporaneidade*, Porto Alegre/Recife, EDIPUCRS/INSAF, 2004, pp. 197-222.

José Antônio de C. R. de Souza y Ernildo Stein, “O tratado sobre o principado temporal de Francisco de Meyronnes”, Ernildo Stein (org.), *A cidade de Deus e a cidade dos homens de Agostinho a Vico Festschrift para Luís Alberto De Boni*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004, pp. 791-812.

“Bernardo de Claraval e Bonifácio VIII Nos 850 anos da morte do primeiro e 700 anos do segundo”, *Theologica*, 38, 2004, pp. 121-131.

“Santo Antônio: os governantes e a política”, *Revista Eclesiastica Brasileira* 255, 2004, pp. 616-637.

“O poder papal no Livro III do *Tratado Sobre a Consideração* de Bernardo de Claraval”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60, 2004, pp. 601-620.

“Un fillo de Gómez Chariño?: Álvaro Pais; traxectoria e promoción”, *Revista Galega do Ensino* 44, 2004, pp. 177-198.

“As paixões segundo Santo Antônio”, *Itinerarium* 181, 2005, pp. 203-216.

Pedro de João Olivi (1248-1298). Três Quaestiones Quodlibetales sobre o poder papal na esfera temporal, Porto Alegre, PUC RS, 2006. (Traducción)

“Álvaro Pais, Marsílio de Pádua e o Artigo 68 do Livro Primeiro do *Estado e Pranto da Igreja*”, *Veritas* 51, 2006, pp. 75-98.

Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus, Porto Alegre, EST Edições, 2006. (Coordinación)

“Pedro de João Olivi O. Min. (1248-1298) e a *potestas universalissima papae*”, José Antônio de C. R. de Souza (org.), *Idade Média: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, EST Edições, 2006, pp. 452-461.

“Os regimes políticos em Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham”, *Signum* 9, 2007, pp. 151-179.

“A preeminência do poder espiritual sobre o poder temporal na ótica de D. Frei Álvaro Pais”, *Arquipélago. Filosofia* 8, 2007, pp. 323-351.

“João Duns Escoto, O. Min. (1266-1308): sobre a origem da propriedade e da autoridade secular”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, 2008, pp. 465-481.

“*Omnis potestas a Deo*: Álvaro Pais e a origem ou a causa eficiente do poder secular”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofia* 35, 2008, pp. 37-84.

José Antônio de C. R. de Souza y María Leonor Xavier, “‘*Omnis potestas a Deo, sed per homines*’. Marsílio de Pádua e a causa eficiente ou a origem do poder secular”, Maria Leonor Xavier Lamas (org.), *A questão de Deus na História da Filosofia*, Sintra, Zéfiro, 2008, v. 1, pp. 715-746.

“João Duns Escoto, O. Min. (1266-1308): sobre a origem da propriedade e da autoridade secular”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, 2008, pp. 465-481.

“As causas eficiente e final do poder espiritual na visão de D. Frei Álvaro Pais”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25, 2008, pp. 277-309.

“A preeminência do poder temporal sobre o espiritual no *Defensor da Paz* de Marsílio de Pádua”, *Theologica* 43, 2008, pp. 421-448.

“Marsílio de Pádua e a sua leitura intencionalmente política do sacredócio cristão”, *Itinerarium* 54, 2008, pp. 361-398.

“Guilherme de Ockham e o dualismo político”, Cláudia Graziela Ferreira Lemes, Marcos Antonio Menezes y Renata Cristina de Souza Nascimento (orgs.), *Historiar: interpretar objetos da cultura*, Uberlândia, EDUFU, 2009, 1^{ra} ed., pp. 275-306.

“A causa final do poder do principans no *Defensor da Paz* de Marsílio de Pádua”, *Scintilla* 6, 2009, pp. 91-117.

“A causa final do poder secular ou temporal no pensamento de Álvaro Pais”, *Eboresia* 43, 2009, pp. 147-179.

“Os deveres do imperador e dos reis na *Opera Politica* de Ockham”, *Itinerarium* 56, 2010, pp. 461-482.

As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham O. Min., Porto Alegre, EST Edições, 2010. (Coordinación)

José Antônio de C. R. de Souza y J. T. Couto, “O conceito de *plenitudo potestatis* na primeira questão das *Octo Quaestiones* de Guilherme de Ockham O.F.M.”, *Revista da Faculdade de Letras. Série Filosofia* 27-28, 2010, pp. 21-92.

“O Cisma do Ocidente: os antecedentes e seus desdobramentos imediatos”, Idem (org.), *As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa*, Porto Alegre, EST Edições, 2011, pp. 13-37.

“A obra sermonária de Santo Antônio e um olhar sobre a exegese bíblica medieval”, *Scintilla* 8, n. 1, 2011, pp. 115-145.

“Uma visão introdutória à 3^a Parte do *Diálogo* de Guilherme de Ockham”, *Theologica* 46, 2011, pp. 137-157.

“Os deveres do imperador e dos reis na *Opera Politica* de Ockham”, *Itinerarium* 56, 2011, pp. 461-482.

“Uma visão introdutória à 3^a Parte do *Diálogo* de Guilherme de Ockham”, *Theologica* 46, 2011, pp. 137-157.

“Caraterísticas marcantes da espiritualidade de Santo Antônio”, *Perspectiva Filosófica* 35, 2011, pp. 157-179.

As relações de poder: do Cisma do Ocidente a Nicolau de Cusa, Porto Alegre, EST Edições, 2011. (Coordinación)

“A discussão entre Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua no *Dialogus* III, I, IV”, Dirceu Marchini Neto y Renata Cristina de Sousa Nascimento (orgs.), *A Idade Média entre a história e a historiografia*, Goiânia, Editora da PUC de Goiás, 2012, pp. 253-278.

José Antônio de C. R. de Souza y J. M. S. Rosa, “Tiago de Viterbo OESA e Guilherme de Ockham O. Min: em torno à interferência do papa e dos bispos na esfera secular”, José Maria da Silva Rosa (org.), *Da autonomia do político entre a Idade Média e a Modernidade*, Lisboa, Instituto de Filosofia Prática Universidade da Beira Interior, 2012, 1^{ra} ed., pp. 243-267.

“D. Dins, D. Egas de Viseu e a Suma sobre a liberdade eclesiástica”, *Itinerarium* 58, 2012, pp. 325-425-425.

“A plenitudo potestatis papalis nos ‘escritos de ocasião’ de Guilherme de Ockham”, *Revista da Faculdade de Letras. Série Filosofia* 29, 2012, pp. 31-71.

A plenitudo potestatis papalis nos escritos ‘de ocasião’ de Guilherme de Ockham, Covilhã - Portugal: LusoSofia Biblioteca On-line de Filosofia e Cultura, Universidade da Beira Interior, 2012.

Terceira Parte do Diálogo, Vila Nova de Famalicão, Edições Húmus, 2012. (Traducción)

“Introdução” à Terceira Parte do *Diálogo* de Guilherme de Ockham. Vila Nova de Famalicão, Edições Húmus, 2012 (Estudio introductorio)

Suma sobre a liberdade eclesiástica, Lisboa, *Itinerarium*, 2012. (Traducción)

Sobre o governo cristão, Vila nova de Famalicão, Húmus, 2012. (Traducción)

José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (orgs.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013, 1^{ra} ed.

Três textos teológico-políticos sobre o poder do romano Pontífice, Porto, Edições Afrontamento, 2013. (Traducción)

“O debate entre Ockham e Marsílio no I *Dialogus* V sobre a Doação de Constantino”, *Itinerarium* 59, 2013, pp. 243-265.

José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar, “El Cisma de Occidente: los antecedentes y sus consecuencias inmediatas”, Eidem (coords.), *Doctrinas y relaciones de poder en el Cisma de Occidente y en la época conciliar (1378-1449)*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2013, 1^{ra} ed., pp. 27-60.

“Ockham e a origem da sua análise sobre a noção de *plenitudo potestatis*”, Claudia d’Amico y Antonio Tursi (coords.), *Studium Philosophiae Textos en homenaje a Silvia Magnavacca*, Buenos Aires, Rhesis, 2014, 1^{ra} ed., pp. 131-146.

“Um opúsculo de Dom Frei Bartolomeu de Lucca OP (c. 1236-c. 1327). Sobre a origem e as translações do Império Romano”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 70, 2014, pp. 142-163.

“A conduta ética do rei no *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 21, 2014, pp. 175-187.

“As fontes de Álvaro Pais no Livro I do Estado e Pranto da Igreja e na parte teórico-política do *Espelho dos reis*”, *Theologica* 49, 2014, pp. 157-170.

“Antes que houvesse clérigos”, *Trans/Form/Ação* 37, 2014, pp. 87-110.

“A curiosa *tertia et ultima quaestio* proposta a frei Agostinho de Ancona”, *Itinerarium* 60, 2014, pp. 659-686.

“As dependências textuais de Álvaro Pais no Liber I do *De Statu et Planctu Ecclesiae* e na parte Teórico-Política do *Speculum Regum*”, *La Ciudad de Dios - Revista augustiniana* 228, n. 1, 2015, pp. 81-98.

“O Concílio Geral é infalível”, *Didaskalia* 45, 2015, pp. 87-116.

“Política, Teologia e Metafísica no *Tratado sobre o Duplo Poder dos Prelados* de Agostinho de Ancona”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 71, 2015, pp. 585-610.

“O opúsculo de Agostinho de Ancona sobre o poder do colégio [cardinalício] tendo o Sumo Pontífice falecido”, *Filosofia Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* 32, 2015, pp. 35-56.

Sobre o poder do colégio [cardinalício] tendo o Sumo Pontífice falecido, Porto, 2015. (Traducción)

Questão sobre a Indulgência da Porciúncula, Lisboa, Itinerarium, 2016. (Traducción)

Sobre o caso dos Templários, Madrid, La Ciudad de Dios, 2016. (Traducción)

Tiago de Viterbo. A plenitude do poder papal, Braga, Aletheia Associação Científica e Cultural, 2016. (Traducción)

A questão sobre ambas as partes, Braga, Aletheia Associação Científica e Cultural, 2016. (Traducción)

“Pedro de João Olivi e a *Quaestio de Indulgentia Portiuncula*”, *Itinerarium* 62, 2016, pp. 221-257.

“Agostinho de Ancona e o opúsculo *De facto Templariorum*”, *La ciudad de Dios* 229, 2016, pp. 433-453.

Decreto do imperador corrigido “A todos os povos”, Braga, Aletheia Associação Científica e Cultural, 2016. (Traducción)

“O significado de *plenitudo potestatis* na Terceira Parte do *Diálogo* de Guilherme de Ockham”, Ana Paula Tavares Magalhães, Marinalva Silveira Lima (org.), *Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média*, Maringá, Editora da Universidade estadual de Maringá, 2016, 1^{ra} ed., pp. 217-245.

“Santiago de Viterbo y la plenitud del poder papal”, José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (orgs.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*, Zaragoza Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, 1^{ra} ed., pp. 97-114.

“La *quaestio in utramque partem*”, José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (orgs.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, 1^{ra} ed., pp. 171-222.

“Luis de Baviera de Wittelsbach y el decreto de deposición del papa Juan XXII *Cunctos populos*”, José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (orgs.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, 1^{ra} ed., pp. 307-350.

“Tiago de Viterbo e a plenitude do poder papal”, José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (orgs.), *Igreja e Estado. Teorias Políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*, Braga, ALETHEIA, Associação Científica e Cultural, 2016, 1^{ra} ed., pp. 67-82.

“Luís da Baviera de Wittelsbach e o decreto *Cunctos populos* de deposição do papa João XXII”, José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (orgs.), *Igreja e Estado. Teorias Políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316-1334)*, Braga, ALETHEIA Associação Científica e Cultural, 2016, 1^{ra} ed. pp. 261-304.

José Antônio de C. R. de Souza y Bernardo Bayona Aznar (orgs.), *Iglesia y Estado. Teorías políticas y relaciones de poder en tiempo de Bonifacio VIII y Juan XXII*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2016, 1^{ra} ed. (Coordinación)

**D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal
y las relaciones de Poder***

José Antônio de C. R. de Souza

Álvaro Pelayo (c. 1270-1350), gallego de nacimiento¹, Fraile Menor y Obispo de Silves, hoy diócesis de Faro (Algarve, sur de Portugal), es un personaje bastante conocido por sus contemporáneos por haber desempeñado un papel destacado y combativo en la polémica y en las luchas entre el Papa Juan XXII (1316-34 y el Emperador Luis IV (1314-47), entre los años de 1328-32. No obstante, Pelayo es relativamente ignorado por los investigadores contemporáneos de la Historia de las Ideas y del Pensamiento Político Medieval, salvo raras excepciones, particularmente en los medios académicos lusitanos².

* Trabajo originalmente publicado en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 20, 2003, pp. 51-67. Reproducido con autorización de la viuda del autor, Sra. Waldinice María do Nascimento.

¹ I. Vázquez Janeiro OFM, "Aportaciones Histórico-literarias a la Historia del Pensamiento Medieval en España", *Antonianum* 47, 1972, pp. 671. Este artículo aclara definitivamente las dudas relativas al probable lugar de nacimiento y a la patria de D. Álvaro Pelayo. Los documentos referidos por Vázquez fueron publicados en el estudio biográfico sobre el Obispo de Silves, de autoría Dr. Antonio Domingues de Sousa Costa OFM, intitulado: *Estudos sobre Alvaro Pais*, Lisboa, 1966, Instituto de Alta Cultura, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Las dos cartas con que trabajamos, ahí también están publicadas a las páginas 142-152.

² Durante los últimos años, los estudios de que tenemos conocimiento sobre el pensamiento de Álvaro Pelayo son los siguientes: Louise Handelman, "Ecclesia Primitiva: Alvarus Pelagius and Marsilius of Padua", *Medioevo* 6, 1980, pp. 431-480; Alfredo Cossi, "Alvaro Pais e il Libero Spirito", *L'Italia Francescana* 58, 1983, pp. 225-311; K. M. Capalbo OFM, "Politia Christiana: The Ecclesiology of Alvarus Pelagius", *Franciscan Studies* 46, 1986, pp. 317-327; Jürgen Miethke, "Alvaro Pelagio e la Chiesa del suo Tempo", in *Santi e Santità nel Secolo XIV. Atti del XV Convegno Internazionale di Assisi (15-17 ott., 1987)*, Ed. Scientifiche Italiana, Napoli, 1988, pp. 237-274; Joao Morais Barbosa, "Nuovi Apporti alla Storia Redazionale del *De Statu et Planctu Ecclesiae* di Alvaro Pelagio", *Medioevo* 15, 1988, pp. 315-324; José Antonio de C.R. de Souza, "O Pensamento Hierocrático num texto anónimo das primeiras décadas do Século XIV", *Temas de Filosofia Medieval*, Santos, Editora

Nos dejó el voluminoso *De Statu et Planctu Ecclesiae*³, entre otros libros, donde no solamente exterioriza su pensamiento político de naturaleza hierocrática, sino también hace una descripción minuciosa del comportamiento de los diversos grupos sociales que componían la Cristiandad en aquella época, y expone sus impresiones acerca de los problemas en los cuales la misma se debatía.

Pretendemos en este estudio discurrir sobre los hechos históricos que llevaron a D. Álvaro a escribir dos cartas (1337) de naturaleza ético-política a D. Alfonso IV (1325-57), rey de Portugal, y analizar su tenor, bien como las causas que lo implicarán en dos contiendas concernientes a las relaciones entre los poderes espiritual y temporal, procurando mostrar que tales conflictos se encuadraban perfectamente en el proceso de centralización del poder regio por el cual pasaba la monarquía portuguesa y, la coherencia del Antístite Silvense en la condición de fiel sirviente de la Iglesia y de su política, pues no es posible hacer una reflexión sobre el pensamiento político de un autor sin encuadrarlo en el contexto histórico en que vivió.

El Papa Juan XXII, en gratitud por los servicios que fray Álvaro le había prestado y al Papado, a los cuales aludimos de paso en los párrafos iniciales, primeramente le nombró, el 16 de junio de 1332, Obispo de Coron, Grecia, y en julio de 1333, después, de transferir a D. Pedro Alfonso para la diócesis de

Universitária Leopoldianum, 1990, pp. 197-231; Mario Avelino Santiago de Carvalho, “Entre Lobos e Pastores: Tipologia e Racionalidade do *Colírio da Fé*, como Modelo Político-Pastoral”, *Temas de Filosofia Medieval*, (José Antonio de C.R. de Souza, org.), Santos, Ed. Universitária Leopoldianum, 1990, pp. 233-256; José Antonio de C.R. de Souza, “D. Álvaro Pais e a Monarquia Portuguesa no Século XIV”, *Itinerarium* 141, 1991, pp. 366-387. José Antonio de C. R. de Souza, “Algumas considerações acerca duma carta de Álvaro Pais O.M. (1270-1349), datada de 1328”, in *Pensamiento Medieval Hispano, Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, (José María Soto Rábanos, Coordinador), Madrid, CSIC/Consejería de educación y cultura de la junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, 1998, vol. II, pp. 1175-1201. José Antonio de C.R. de Souza, “Álvaro Pais O. Min. (1270-1349) Marsílio de Pádua (1280-1342) e o *Colírio da Fé contra as Heresias*”, *Veritas* 187, 2002, pp. 407-424.

³ Las ediciones impresas más conocidas son las de Lyon, 1517 y la de Venecia, 1560. Merece destacarse la edición bilingüe (latino-portuguesa) de la obra, con traducción del Dr. Miguel Pinto de Meneses, publicada por el Instituto Nacional de Investigação Científica, en 8 vols., Lisboa, 1988-1998.

Astorga y de no haber confirmado la elección de Lorenzo Novais, hecha por el cabildo silvense, nombró a su pedido, Álvaro para el obispado de Silves⁴.

De todas maneras, el Prelado Franciscano no gobernó su diócesis con tranquilidad, "... porque inmediatamente se desentendió con el rey D. Alfonso IV y con otros clérigos y laicos cuya conducta y género de vida censuró duramente..."⁵.

Sin embargo, no creemos que los desentendimientos entre Álvaro y el monarca lusitano hayan sido apenas fruto de episodios circunstanciales. Creemos, por el contrario que, el motivo principal residió básicamente en la política de centralización del poder que pasó a ser adoptada por los soberanos europeos,

⁴ En cuanto a los libros publicados en los últimos años, hay apenas dos: Joao Morais Barbosa, *O De Statu et Planctu Ecclesiae Estudo Crítico*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1982. El renombrado estudioso portugués, prematuramente fallecido en diciembre 1991, en este libro examinó meticulosamente un número considerable de manuscritos del *De Planctu*. Gracias a su procedimiento, no solamente aclara innumerables problemas relativos a la génesis del aludido texto, sino que también analiza y demuestra la unidad y coherencia del pensamiento alvariano, bajo los ángulos antropológico, ético, metafísico, político y religioso, poniendo énfasis especial en la problemática política.

El otro libro es de autoría de Marino Damiani OFM: *Alvaro Pelayo Teocratico Scontento*, Firenze, Ed. Studi Francescani, 1984. El fraile italiano desconociendo los resultados de las investigaciones del Dr. Morais Barbosa, presentadas en su libro ya citado, avanza muy poco en sus conclusiones, sin ir mucho más adelante de adonde había llegado N. Iung en su obra intitulada *Un Franciscain Théologien du Pouvoir Pontifical au XIVe Siècle: Alvaro Pelayo, Eveque et Penitencier de Jean XXII*, Paris, Vrin, 1931.

Debe citarse igualmente la excelente disertación de Maestría, todavía mimeografiada, de Mário Avelino Santiago de Carvalho, intitulada *Juridificação e Relação O Collyrium Fidei Adversus Haereses de Frei Alvaro Pais*, elaborada bajo la orientación del Dr. Morais Barbosa y defendida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Oporto en el año de 1989. También destaco la disertación de Maestría en Historia, de Armenia Maria de Souza, presentada al Programa de Pos-grado en Historia de la Universidade Federal de Goiás (UFG), en 1999, bajo mi orientación, intitulada *A Sociedade Medieval no Estado e Pranto da Igreja de Alvaro Pais, Bispo de Silves (1270-1349)*, 246 pp.

⁵ Xulio Francisco Ogando Vázquez, "Fray Alvaro Pelagio OFM, Jurista Gallego del Siglo XIV", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense* 14, 1941, p. 2.

incluyendo el de Portugal, con mayor o menor intensidad en este o en aquel país, desde la mitad del siglo XIII, exactamente cuando emergían las monarquías nacionales sobre las feudales. En el caso de Portugal, la realeza actuó mucho más contra el poderoso clero, debido a su peso socioeconómico y político de que contra la nobleza, ya que el mismo iba a impedir que los reyes unidos a la burguesía llegasen a su propósito. Por el contrario, pensamos que no fue sin razón que Juan XXII, hábil político, nombrase a Álvaro para el obispado de Silves⁶. Para fundamentar y esclarecer nuestro punto de vista, juzgamos necesario retroceder en el tiempo. Volvamos, pues, al reinado de D. Dinis (1279-1325), contemporáneo de nuestro Obispo.

El “Rey Labrador” sucedió a su padre Alfonso III (1248-79), asumiendo los destinos de la joven nación lusitana y realizando en 46 años de gobierno una obra notable que puede ser condensada globalmente en tres aspectos fundamentales:

I - Estímulo a la agricultura y a la colonización del territorio.

El rey además de impedir la concentración de propiedades en las manos del clero secular y regular, mandó secar pantanos (Ulmar, cerca de Leiria, Salvaterra de Magos, Muge y Valada), y distribuir tierras a nuevos colonos⁷.

⁶ José Antunes *et alii*, “Conflitos Políticos no Reino de Portugal entre a Reconquista e a Expansão”, *Revista de História das Ideias* (Coimbra) 6, 1984, pp. 121-128.

⁷ E. Simões de Paula, “D. Denis e a Reconquista”, *Revista de História da Universidade de S. Paulo* 50, 1962, pp. 291-292: “... El rei incentivou a transformação dos ermos em pomares, jardins e hortas e ordenou também que se metesse a charrua onde isso fosse possível [...] El rei teve também uma política de valorização do solo. Proibiu êle a acumulação da terra em mãos de poucos, combatendo principalmente as terras da Igreja que não pagavam imposto (mão morta), desapropriando muitas delas, de tal maneira que fêz uma verdadeira reforma agrária, distribuindo terras pelos casais de lavradores, ou forçando a divisão das grandes propriedades improdutivas pelo aumento da percepção do imposto. Foi além ainda, pois não permitiu que a Igreja adquirisse novos bens de raiz e mandou vender as propriedades que a mesma tinha adquirido desde seu advento...”.

El excedente de la producción era comercializado en las ferias urbanas⁸. D. Dinis prosiguiendo la obra de poblar la nación, iniciada por sus predecesores, fundó y reorganizó innumerables poblados (Pinhel, Mirandela, Vila Real, Asseiceira), así como ordenó la construcción de castillos defensivos, como los de Braga, Almeida, Leiria, Sabugal e Beja. Al este de Portugal, es oportuno recordar, estaban los moros islamizados y los castellanos, virtuales enemigos de los lusos.

II - Desenvolvimento de la marina.

Culto e instruido, D. Dinis tenía conciencia de la localización geográfica privilegiada de Portugal, desde el punto de vista marítimo. Sin embargo, la faltaban al país una escuadra y una flota mercante⁹. Con vista a superar esas lagunas, el Rey ordenó el plantío y el cultivo de piñares en las cercanías de Leiria. Pasados algunos años, gracias a esa medida, fue posible construir navíos, aumentando considerablemente las relaciones comerciales portuguesas con Inglaterra, Flandes, y Aragón. Además, de eso, fue lanzada la semilla para las futuras grandes navegaciones y “descubrimientos” de los siglos XV y XVI.

III - Fundación de la Universidad.

La educación erudita de D. Dinis que le proporcionara una apertura de espíritu al saber y a la cultura, ayudó mucho para que el rey fuese receptivo a las sugerencias provechosas que le daban en ese campo trovadores e intelectuales de Galicia, de León-Castilla. Así, apoyó también la iniciativa del Alto Clero¹⁰

⁸ *Ibíd.*, p. 292: “... Regulamentou e procurou fundar outras novas, onde os lavradores pudessem obter melhores pregos para seus produtos (feiras francas), principalmente cereais, frutas, azeite, vinho e gado...A mais famosa das feiras francas foi a da Torre de Moncorvo, que tinha a duração de um mês e o privilégio de não ter penhoras de bens 8 dias antes e 8 dias depois, por dívida contraída na mesma...”.

⁹ *Ibíd.*, p. 293: “... Procurou pessoal habilitado para comandar suas tripulações, e para substituir o almirante-mor Nuno Fernandes Cogominho, contratou Manuel Peçagno ou Peganha que com uma verdadeira missão náutica composta de 20 pilotos genoveses como ele, veio em 1317 dirigir a frota lusitana...”.

¹⁰ José Hermano Saraiva, *Historia Concisa de Portugal*, Lisboa, Europa-América, 1983, 8ª ed., p. 109: “... Os superiores de algumas ricas comunidades eclesíásticas (Alcobaça, Santa Cruz de Coimbra, S. Vicente de Lisboa e Santa Maria de Guimaraes) pediram ao Papa que as

portugués que, en noviembre de 1288, escribió al Papa Nicolás IV (1288-92), el Menorita Jerónimo de Ascoli, solicitándole la autorización para fundar un “*Studium Generale*” en Lisboa.

Como la respuesta pontificia tardase en llegar, el propio rey, en marzo de 1290, fundó la Universidad de Coimbra. Allí se enseñaban, a semejanza de otros centros universitarios europeos de aquella época, Artes, Leyes y Cánones, Medicina y Teología. Sin embargo, es conveniente no perder de vista que tal gesto de D. Dinis reflejaba también su preocupación de mantener bajo su control todos los asuntos importantes del reino, y el saber, en aquellos días lejanos, era un asunto de vital importancia para la corona.

Alfonso IV sucedió a su padre, D. Dinis. En agosto 1326, después de estatuir leyes sobre el notariado, el rey determinó que los notarios, a partir de aquel instante, quedasen bajo la jurisdicción de los oficiales regios¹¹, además de haber ordenado que algunos de ellos fuesen a Braga para tratar de cuestiones relativas a las iglesias arquiocesanas, que pertenecían a su patronato.

El arzobispo, D. Gonzalo Pereira, antiguo colaborador de D. Dinis¹² en las luchas que éste había trabado con el Infante, ahora rey, entendiendo aquella actitud del monarca, no apenas como un gesto de represalia, sino como una interferencia en el ámbito específico de su jurisdicción arquiepiscopal, prohibió a los funcionarios de la corona ejecutar la misión que les había sido confiada. Como insistiesen en su propósito, D. Gonzalo posteriormente les excomulgó. D. Alfonso

autorizasse a aplicar uma parte dos rendimentos na sustentação de um estudo geral em Lisboa. Diziam eles que isso facilitaria a formação de pessoal para a Igreja, evitando as enormes despesas e perigos que a frequência dos estudos em outros países exigia...”.

¹¹ Antunes, ob. cit., p. 87: “... O número de legistas imbuídos do espírito centralizador do direito romano aumenta na corte e a sua influencia é visível numa enorme obra legislativa que, visando aperfeiçoar a administração judiciária, a vai progressivamente centralizando. É deste reinado a imposição dos juízes de fora, isto é, magistrados nomeados pelo rei que irão pouco a pouco substituindo os juízes eleitos pelos moradores dos concelhos...”.

¹² Idem, ibíd., p. 64: “Pedro Rodrigues Pereira [...] como era rico, pode trazer o filho na Universidade de Salamanca, os estudos elevaram o rapaz as culminâncias do poder: foi arcebispo de Braga e serviu de mediano na guerra entre D. Dinis e o futuro D. Afonso IV...”.

IV desaprobó aquella actitud del Prelado, lo que vino a causar entre ambos una larga rencilla y cada uno de ellos utilizó las armas que poseía al tratar de conseguir que sus derechos fuesen respetados. El Arzobispo se sirvió de los temibles castigos espirituales, el rey, de la espada.

Dos años más tarde (1328), un hecho idéntico ocurrió en la ciudad y diócesis de Oporto. El Papa Juan XXII había nombrado obispo a D. Vasco Martins, sin antes oír al monarca portugués, medida que demuestra muy bien la conciencia que el citado Pontífice, renombrado canonista, tenía acerca de sus derechos legítimos sobre la esfera espiritual.

D. Vasco aún se encontraba en Aviñon, cuando el Corregidor para las regiones entre los ríos Duero y Miño, Juan Anes Marvao, se vio en el derecho de administrar justicia en Oporto. El vicario general de la diócesis, Gonzalo Martins, y los miembros del cabildo protestaron, más en vano, porque los miembros del Concejo local apoyaron integralmente al Corregidor que, a su vez, obedecía orientaciones regias.

Se nos hace evidente, en ese episodio, otra característica socio-política que se afirmaba poco a poco en aquellos días, a saber, la alianza económica entre la monarquía y la burguesía ciudadana, con la intención de escapar a la jurisdicción feudal o clerical.

D. Alfonso IV consiguió que su voluntad predominase empleando nuevamente la fuerza de las armas, de manera que los funcionarios regios dieron continuidad a la política centralizadora de la corona.

En el sur del reino, donde Álvaro había sido nombrado obispo (1334), la situación era diferente, pues se trataba de una región que había sido reconquistada de los moros hacía relativamente poco tiempo y estaba, por lo tanto, bajo un control más efectivo de la monarquía, de modo que los prelados y el clero regular jamás tuvieron un poder político tan incisivo como el de sus compañeros del norte. De todos modos hubo conflictos de jurisdicción entre los poderes temporal y espiritual.

Es evidente, por lo tanto, de acuerdo con los hechos apuntados más arriba, que el Sumo Pontífice, al nombrar al Menorita Gallego para la diócesis de Silves,

quería una persona al frente de la misma con puño firme y devota a los intereses de la Iglesia en la región, a fin de cohibir las ingerencias de las autoridades y de la corona en asuntos y cuestiones que pertenecían canónica y tradicionalmente a la esfera espiritual. Y nadie más apto que un especialista en *utroque iure* para ejercer el ministerio episcopal en el Algarve.

En mayo de 1334, D. Alfonso IV convocó a los grandes del reino para tomar parte en las Cortes, como era costumbre desde 1254¹³, que en aquella oportunidad se iba a reunir en Santarem. D. Álvaro, en la condición de prelado, también fue convocado.

En las Cortes, el rey expuso a los presentes las cuestiones que le preocupaban: a) su hija Doña Maria casada desde 1328, con su primo, D. Alfonso XI, rey de Castilla, después de maltratada, estaba siendo repudiada, acusada por su marido de ser física y mentalmente enferma. Y el rey castellano, por eso, estaba a vivir abiertamente en adulterio con Leonor Nuñez de Guzmán.

b) Su hijo, el Infante D. Pedro, había roto el compromiso matrimonial asumido con Doña Blanca de Aragón en 1328, y ahora deseaba casar con Doña Constancia Manuel, que a su vez estuviera antes unida en matrimonio al propio rey de Castilla, cuyo enlace no se había consumado.

Por eso, D. Alfonso IV quería el apoyo de los grandes del reino a fin de exigir de su yerno, D. Alfonso XI, una reparación a la altura, en caso de que el rey castellano no se corrigiese. Poco después, el rey portugués empezó a hacer contactos diplomáticos con D. Juan Manuel, padre de D. Constancia, con el fin de obtener su mano para el Infante D. Pedro. Mientras tanto, cuando D. Alfonso XI supo que las negociaciones matrimoniales entre su suegro y el noble aragonés habían llegado a buen término, y que su hija debería viajar a Portugal, intentó impedir que ésta pasase por “tierras castellanas para ir a juntarse con su nuevo esposo el príncipe portugués...”¹⁴.

¹³ Domingos Maurício SI., “Cartas de Alvaro Pais”, *Broteria* 81, 1965, p. 662.

¹⁴ Isaac Vázquez Janeiro OFM, *ibíd.*, pp. 672-673.

Este último acontecimiento perjudicó definitivamente las relaciones ya estremecidas entre suegro y yerno. El rey de Portugal declaró inmediatamente guerra al rey de Castilla y, frente a un emprendimiento bélico inminente, pasó a sobre tributar y a confiscar bienes eclesiásticos, particularmente en la diócesis de Silves, quizás por ser Álvaro natural de Galicia, y por mantener relaciones de amistad con D. Alfonso XI, en virtud de los lazos familiares.

A pesar de las circunstancias, el príncipe D. Pedro y D. Constança llegaron a casar en Évora en enero de 1336, pero en agosto, la guerra comenzó: “O Conde de Barcelos invade a Galiza, o próprio rei cerca Badajoz, e uma esquadra ataca os portos inimigos na foz do Guadiana. O exército castelhano invade Portugal e se aproxima do Porto...”¹⁵.

En esa ocasión, o tal vez, más tardar, en el inicio de 1337, D. Álvaro Pelayo escribe a D. Alfonso IV su primera misiva¹⁶, de carácter ético-político.

El Obispo de Silves primeramente se justificaba frente al rey, por no haber podido comparecer a las Cortes reunidas en Santarém, por encontrarse enfermo ya hacía más de cinco meses, acometido por varias molestias de la piel, a saber, impingem, sarna y pruritos. Continuaba, diciendo que después de recuperarse un poco de la enfermedad que le acometiera, se dirigió al monasterio de Alcobaza a donde fue a convalecer, cuyo abad podría muy bien servirle de testigo¹⁷.

En seguida, D. Álvaro pasa a mostrar al rey lo que es la guerra desde el punto de vista de la ética cristiana. De hecho, normalmente se opone a las enseñanzas del Evangelio, ya que es una violación explícita al mandamiento del Amor Fraternal anunciado y propuesto por Cristo como norma de conducta individual y social a

¹⁵ Alfredo Pimenta, *Elementos de História de Portugal*, Lisboa, Ed. Empresa nacional de Publicidade, 1935, 2ª ed., p. 80.

¹⁶ Cf. la nota nº 3 *in fine*. Las dos cartas también fueran publicadas por Maurício SI., ob. cit, pp. 669-673. Para las fuentes de las mismas, y la relación de estas con el pensamiento de Pelayo, expreso en sus tres obras principales, Cf. Sousa Costa, ob. cit, pp. 125-142.

¹⁷ Ed. Sousa Costa, p. 146: “... De hiis tibi testimonium perhibebit reverendus archimandrita Alcobatiae, in cuius cenobio valetudinarius commoratus sum pro consolatione hominis utiusque, plus quam sex septimanae sunt...”.

todos sus seguidores. La guerra divide la sociedad y las naciones al lanzar las personas unas contra otras. Además de eso, ella siega las vidas humanas, despoblando las ciudades y los campos y arrasa la naturaleza y todo lo que ella contiene.

La guerra siempre es insuflada por Satanás en las mentes de los malos consejeros reales. Ella hiere la razón y el derecho naturales, porque bautizados en Cristo y hermanos en la fe no deben matarse unos a otros. Justamente por el hecho de no tener conocimiento de la Ley Evangélica, egipcios y romanos vivieron de la guerra y para la guerra, y los islámicos por despreciarla igualmente actúan de esa manera. Todos esos pueblos vivieron y viven en las tinieblas del pecado y bajo la tiranía del demonio. De ahí que posean una inteligencia oscurecida y que sean incapaces de percibir los males de la guerra. Al contrario, los cristianos, cuya inteligencia es iluminada por la Revelación, pueden si lo quisieran libremente constatar eso y huir al yugo de Satanás¹⁸.

Además, la guerra que D. Alfonso IV mueve contra su yerno no se fundamenta en un motivo razonable, pues se originó en su amor propio herido. Más el orgullo es simultáneamente un vicio y un pecado, que debe ser intensamente combatido y evitado por todos los cristianos, todavía más por un rey, dado el papel socio-político que desempeña, visto servir de malo o buen ejemplo para sus súbitos¹⁹.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 147: "... Guerram novercam pacis, Evangelii emulam, caritatis hostem, geminem sathanae, scisma patriae et exterminium protoplausti, cataclismi germinatricem, eradicatricem corporum et animarum, et rerum temporalium vastatricem, sanguisugam unitatis, consilii inexpertem, naturalis iuris prodigam, alumpnam Ysmael, Pharaonis materteram, Romanorum germanam, depopulatricem terre viventium, ydolatrarum sectam, cordis inquietudinem, alienationem mentis, zenoxie prolem, persecutricem Christi et eius fidei orthodoxae, toto animi nisu dissuadeo et ex parte nostri Christi pacifici tibi regi catholico interdico...".

¹⁹ *Ibíd.*, p. 147: "... Guerra tua ortum non habuit a iustitia. Elatio fuit in causa, sensus proprius, motus cordis indignus, cupido inanis glorie, titillatio vendentium tibi oleum et caput impinguantium. Utinam bono exitu peragantur que non iusto sunt principio inchoata, quod vix fit...".

En el plano estratégico, D. Alfonso IV aún debía considerar que es más débil que el Rey de Castilla, de modo que podrá venir a perder la guerra, lo que le quebrantará mucho más a su ánimo. Por eso, si es verdad que busca la paz, de acuerdo con lo que ha declarado, debe recorrer a la diplomacia, ser manso y humilde, para que esta virtud cristiana le cure de su jactancia. Si él busca la paz con todo empeño, acabará por encontrarla²⁰. Al contrario, la ética pagana del Imperio Romano preconizaba otra actitud: *Si vis pacem, para bellum*.

En lo que atañe al matrimonio de D. Pedro con D. Constancia, D. Álvaro declaró a D. Alfonso IV que el mismo era nulo debido al doble impedimento de honestad y justicia, pues, como vimos en las páginas anteriores, la noble aragonesa había desposado en primeras nupcias a D. Alfonso XI, consanguíneo del Infante lusitano, que a su vez ya había casado con D. Blanca, prima de la propia D. Constancia, a pesar de que los malos jurisconsultos regios afirmasen lo contrario²¹.

Finalizando su epístola a Alfonso IV, D. Álvaro toca de paso en otro punto neurálgico de las relaciones entre los poderes espiritual y temporal, a saber, advierte al rey portugués con firmeza, para que no se aproveche de los bienes de la Iglesia porque estos se destinan al sustento y al socorro de los pobres en su penuria y adversidad. Quien actúa de esa manera no consigue buenos resultados en sus emprendimientos porque Dios no está con esa persona²².

Algún tiempo después, el Obispo Menorita envió otra carta al rey de Portugal, redactada en Coimbra y fechada el 3 de junio, por lo que todo indica, del año de 1337.

²⁰ *Ibíd.*, p. 147: "... Sipacem queris, praesertim quia potentiori pars non es, humilia te ut humilitate curetur presumptio. Tracata pacem, quia puto eam invenieris, si eam fide poposceris, quantum est in te..."

²¹ *Ibíd.*, p. 147: "... Sponsalia noviter contracta de infante nostro, tuo primogenito, propter duplicis honestatis iustitiae impedimentum, quidquid dicunt tui legistae, assessores tui, nulla sunt ipso iure..."

²² *Ibíd.*, p. 148: "... Non facias guerram cum bonis ecclesiae et pauperum, quia non prosperabitur, quia gemitus pauperum sagittam in iacentem retorquent. Et cura quos consuleris graves expertosque viros et cum verbis prelibatis concordabunt..."

El último punto, tratado en la 1ª carta, es reasumido con vehemencia ya en las primeras líneas de la misiva. D. Álvaro dijo a D. Alfonso IV que él se había dejado llevar por malos consejeros, pasando a cobrar impuestos arbitrarios de la iglesia de Silves, a fin de poder guerrear contra su yerno, sin haber pedido autorización a la Santa Sede, como había prescrito un canon promulgado en el IV Concilio de Letrán, (1215), durante el pontificado de Inocencio III, violando así la inmunidad eclesiástica²³, y faltando al respeto a su jurisdicción.

El Prelado Franciscano inclusive también reprendió al monarca, porque consentía que sus funcionarios se apoderasen de los bienes pertenecientes al obispado, los cuales se destinaban a suplir las necesidades materiales de los pobres, y de cuyos bienes él, D. Álvaro, en la condición de fiel hijo de S. Francisco, era solamente el distribuidor, no el propietario. Además, iba, sin saber el motivo, recibir un tratamiento injusto y peor del que era dado a los otros prelados del reino, a pesar de en aquel momento estar al servicio de D. Blanca, por pedido del propio D. Alfonso IV, a expensas de su diócesis que no le rendía más de 550 libras anuales²⁴.

Cerca del final de la carta, D. Álvaro Pelayo aprovecha la ocasión para recordar al rey: compete sólo a la autoridad espiritual y a Dios juzgar los malos clérigos, hecho que sugiere que el monarca portugués, no apenas llamaba a su

²³ *Ibid*, pp. 149-150: "... Iussisti in episcopatu nostro contra me, ecclesiam et clerum fieri et exigi superindicta et novas collationes et munera extraordinaria et ecclesiam tibi tributariam constituisti. Non est iste modus vincendi in guerra quam habes [...] Scias verissime quod quidquid dicant ecclesiae inimici, tibi aliqui assistentes et oleum tibi vendentes et caput tuum unguentes, quod neque pietatis vel necessitatis cuiusque vel guerre causa vel tuitionis regni vel pretextu impendii reipublicae, potes a clericis vel ecclesiis aliquid vi tollere vel ipse solvere absque licentia sedis apostolicae speciali..."

²⁴ *Ibid*, pp. 150-151: "... Iam translationem et arestationem mihi fecisti fieri in domo episcopatus nostri gravi ecclesiae, quod ego habeo dispensare, invasisti et possedisti bona ecclesiae [...] nec ego tibi tradam bona ecclesiae et pauperum, quorum dispensator, non dominus sum [...] Et tamen non mentior coram te tanto principe, sub quo dego, quod de toto episcopato non habui hoc anno nisi quingentas et quinquaginta libras [...] Huc sum cum domna Blanca de iussu et voluntate tua. Stipendiis ecclesiae cum ea milito ut tibi in hoc seiviam [...] Princeps iuste, tolle gravamen quod mihi et meis clericis intulisti et aliis prelatibus et clericis Portugaliae non fecisti..."

tribunal *causae mixtae* y *causae spirituales*, sino que inclusive obligaba a los ministros eclesiásticos delincuentes a comparecer a su tribunal.

Los príncipes verdaderamente cristianos, mirándose en los ejemplos de Sem y de Jafé, así como en el de Constantino, dado que los ministros de la Iglesia fueron ungidos para desempeñar la misión más relevante en la sociedad, esto es, anunciar la Palabra de Salvación y administrar los Sacramentos, por medio de los cuales conducen sus miembros a la Patria Celestial, no tienen competencia para exponerles a situaciones vergonzosas delante del tribunal secular, porque ellos en la condición de personas de la Iglesia, están bajo el amparo de la misma, su conducta es regulada por el Derecho Canónico, y hay un fuero apropiado, el eclesiástico, para juzgarles cuando infrinjan las leyes civiles y canónicas. La injerencia del rey en la esfera espiritual bajo ese aspecto, no se justifica, ni siquiera alegando que corrían el riesgo, él y sus súbditos, de perder la fe, en vista de las faltas cometidas por los clérigos. La Fé Cristiana efectivamente enseña que el ámbito de actuación del poder espiritual concierne a los asuntos divinos y eclesiásticos, mientras que compete al poder temporal cuidar de quehaceres terrenos²⁵.

Por último, el Obispo Menorita retorna de paso a la cuestión ética de la guerra, envolviendo las naciones lusitana y castellana. D. Alfonso IV, llevado por

²⁵ Ibíd, pp. 151-152: "... Si placare disideras iram Dei, cuius indigni ministri sumus, noli propter scelera nostra clericorum perdere fidem tuam, quia et Christus gemitus peccatorum recipit et orationes et sacrificia eorum non respuit, sicut fides orthodoxa proclamat. Magis mereris et rectius credis honorando malos clericos quam bonos, quia non iudicas eos, nec mitis manum in Christum Domini nec tangis christos eius qui divino et ecclesiastico sunt iudicio reservati. Et sicut filius ecclesiae pudoratus cum Sem et Iaphet cooperis verenda nostra et ecclesiae matris tue, cuius sumus obsequio deputati. Memor Constantini imperatoris primi orthodoxi dotantis ecclesiam dicentis: vere si propriis oculis vidissem sacerdotem Dei aut aliquem eorum qui in monastico habitu circumamicti sunt, peccantem, clamidem meam exploriarem et cooperirem eum ne ab alio videretur...". Cf. también, *Espelho dos reis*, I, p. 239: "... Ora, os maus imperadores, reis, e príncipes pecam [*pelos seguintes motivos*]: Primeiro, porque trazem os clérigos ao seu foro, donde, olhando a sua própria dignidade, deviam ser afastados (Causa XI, questão I, cap. *Nullus*). Com efeito, aquele que acusa um soldado celeste, isto é, um clérigo (Causa I, questão III, cap. *Salvator*), deve seguir o foro dele..."

su orgullo se metió en una aventura desastrosa y desfavorable. Ahora, no le quedan otros caminos sino humildemente buscar por todos los medios la paz con el adversario de modo que él mismo y su reino no sufran perjuicios más graves, y suplicar el perdón y el auxilio divinos²⁶.

Es oportuno resaltar que D. Álvaro en las dos cartas arriba analizadas pidió sinceras disculpas a D. Alfonso IV por el hecho de haberse expresado de un modo franco, aunque leal, vehemente y duro, lo que podría dar la falsa impresión de una actitud poco respetuosa. No obstante, “se ve por aquí que a nuestro obispo, si por una parte le asistía celo apostólico y le sobraba conocimiento de cánones, le faltaba, por otra parte, un poco de prudencia y de realismo táctico...”²⁷. Sin embargo, el rey lusitano no dio la más mínima atención a las quejas y a los consejos de Álvaro. Por eso, tal vez temiendo represalias, éste decidió dejar Portugal²⁸.

La guerra entre Castilla y Portugal proseguía. El Papa Benedicto XII (1334-42), conciente de los males que la misma estaba por causar y principalmente del debilitamiento político-militar de la propia Península Ibérica frente a la amenaza de los musulmanes, se empeñó en dar un fin al conflicto. Inicialmente escribió a los dos monarcas, poniéndoles a la par de sus inquietudes relativa a aquellos problemas, y después les envió D. Bernardo, obispo de Rodez, como legado pacificador²⁹.

D. Bernardo fue bien sucedido en su misión. En 1338, los monarcas beligerantes celebraron treguas. Después de su promoción al cardenalato en diciembre

²⁶ Ibíd, p. 152: “... Eventus belli dubius est. Ingemisce coram Deum tuo quod incepisti petita pace et denegata, age opera defensoris, non impugnatoris. Brachium tuum frameam vibrans corroboret fides, non caro. Spei Dei galea sis munitus et lorica iustitiae et scuto fidei. Si Deum non provocaveris, triumphabis cum talibus armis...”.

²⁷ Vázquez Janeiro, OFM, ob. cit., p. 675.

²⁸ Algunos estudiosos de la biografía del Menorita Gallego, a saber, A. Amaro OFM, “Fr. Álvaro Pelagio, Su Vida, Sus Obras y su Posición respecto de la Cuestión de la Pobreza Teórica en la Orden Franciscana, bajo Juan XXII”, *Archivo Ibero-Americano* 13, 1913, p. 26; Iung, ob. cit., p. 19; Ilídio S. Ribeiro, “Sob o Signo de Álvaro Pais”, *Colectânea de Estudos* 4, 1953, p. 219, proponen la hipótesis que D. Álvaro fue exilado del reino, tal vez debido a la guerra entre Portugal y Castilla, dirigiéndose entonces para la Galicia o Sevilla. El Obispo Franciscano tenía parientes en los dos lugares.

²⁹ Sousa Costa, ob.cit., p. 95.

de aquel año y su consecuente transferencia para la Curia, en abril de 1339, las negociaciones entre los embajadores de Portugal y Castilla, en relación al fin de la guerra, prosiguieron en Aviñón. Además, ellos sintieron que Benedicto XII tenía razón cuando alertó a los dos reyes al respecto de un recrudecimiento eventual de la amenaza islámica a los reinos peninsulares. De hecho, los sarracenos, aprovechándose del conflicto luso-castellano, resolvieron unirse para enfrentarlos y sacar partido de aquella situación³⁰.

Entonces finalmente, en los primeros meses de 1340, D. Alfonso IV y su yerno hicieron las paces, de modo que habiendo sido apartada la amenaza castellana, aunque manteniéndose el peligro sarraceno, el Rey de Portugal pudo proseguir en su política centralizadora, intentando por todos los medios limitar la jurisdicción del episcopado exclusivamente a su esfera específica de actuación. El monarca lusitano se quedó más tranquilo a respecto de los sarracenos, después de 30 de octubre de 1340, cuando él, Alfonso XI y tropas aragonesas derrotaran al enemigo en las márgenes del río Salado. Tanta fue la valentía de Alfonso IV en aquella batalla que, desde entonces, pasó a ser llamado “el Bravo”³¹.

En ese mismo año el Infante D. Pedro y D. Constanca casaron en la catedral de Lisboa. El obispo de la ciudad, D. Juan, informó al arzobispo de Braga, D. Gonzalo Pereira que el Papa Juan XXII en 1325, dispensara al Príncipe lusitano de cualquier impedimento de consanguinidad³².

En ese tiempo, no sabemos los motivos, D. Álvaro se encontraba en la Galicia, adonde, como el mismo relata, que “Por mão própria corrigi e apostilei esta obra [*o Estado e Pranto da Igreja*] duma vez no ano do Senhor de 1335, no Algarve de Portugal, onde sou prelado, na vila de Tavira. E Segunda vez corrigi-a e apostilei-a em Santiago de Compostela no ano do senhor de 1340...”³³.

Esas informaciones son muy importantes, porque el propio Obispo alerta a los estudiosos de ese texto que, el hice acrecimos a la versión original de 1330-32, y

³⁰ L. García Pericot *et alii*, *Historia de España*, III, 2ª ed. p. 77.

³¹ *Ibíd.*, p. 78.

³² Cf. Sousa Costa, *ob. cit.*, pp.142/145.

³³ Cf. *EP III*, Art. 70º, vol. VIII, ed. cit., p. 435.

quizá, supresiones. Es, por ejemplo, estudiando los manuscritos, lo que demostró Moraes Barbosa, en lo que concierne a los Artículos relativos a la Pobreza de Cristo y de los Apóstoles y la Pobreza Franciscana, anexados en 1335³⁴.

Pero en el año anterior (1339), la antigua rencilla jurisdiccional entre D. Alfonso IV y D. Vasco Martins, obispo de Oporto se agravó nuevamente, ganando tal dimensión que, en 1341 el Prelado fue obligado a huir de aquella ciudad, lanzándola después un interdicto. El rey de Portugal, sintiéndose victorioso, reinició entonces, en aquel mismo año, la disputa con D. Gonzalo Pereira, arzobispo de Braga.

Sin embargo, como la Santa Sede deseaba mantener relaciones cordiales con los reyes de la Península Ibérica, ya que ellos representaban en esa región la defensa de la fe y de la Cristiandad contra los sarracenos, Clemente VI (1342-52), el 26 de agosto de 1342, optó por transferir D. Vasco Martins de Oporto para Lisboa., nombrando en su lugar Pedro Alfonso, obispo de Astorga. No obstante, aquellas transferencias no bastaron para solucionar la esencia del conflicto jurisdiccional entre los dos poderes.

En 1344, D. Pedro Alfonso se encontró con Alfonso IV en Coimbra, con el objetivo de resolver la antigua rencilla, pero al no llegar a un acuerdo, el obispo amenazó al rey con la excomunión. El monarca reaccionó a la altura amenazándole con la fuerza de las armas, que forzó al antístite a refugiarse en Galicia. “Aproveitando a ausência do Bispo, D. Afonso IV substitui-o na jurisdição da cidade...”³⁵

En la misma ocasión, (el 10 julio de 1344) D. Álvaro Pelayo concluyó en Tavira, Algarve, su segunda obra más importante y voluminosa, intitulada

³⁴ Cf. *O De Statu et Planctu Ecclesiae Estudo Crítico*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 1982, pp. 75-79, aquí p. 79: “... Portanto –e embora salvaguardando a possibilidade de erro da nossa interpretação–, teremos de concluir que os artigos 55 a 63 do segundo livro foram acrescentados por Alvaro Pais, ao rever o tratado de Tavira, estando de todo ausentes na edição original...”.

³⁵ Antunes *et alii*, ob. cit., p. 125.

*Speculum Regum*³⁶, de carácter ético-político, dedicándola a Alfonso XI de Castilla, por motivos obvios, como el lector podrá inferir de lo que escribimos más arriba.

Algún tiempo después, pero, en fecha incierta, D. Álvaro escribió su tercera obra más relevante, el *Colirio da fé contra as heresias*³⁷, en la cual hace mención de las otras dos: “Desta matéria, e dos reinos justos e injustos tratei mui copiosamente na obra que compus com o título *Estado da Igreja*, Iparte, artigos 36, 41 e 64; e ainda naqueloutra, que também escrevi, chamada *Espelho dos reis...*”³⁸.

El segundo conflicto (1346-47) entre el Obispo Menorita y D. Alfonso IV asumió dimensiones mucho más amplias.

D. Álvaro entró en choque con los miembros de los Concejos algarvios porque ellos daban apoyo a los funcionarios reales que, de nuevo, no apenas continuaban a cobrar impuestos de los clérigos, ignorando por completo el derecho de inmunidad eclesiástica, mas también a inmiscuirse en problemas vinculados a la jurisdicción episcopal. Por su vez, el Obispo Menorita y su cabildo invocaban el derecho, asegurado por los cánones, de avocar al tribunal diocesano los protagonistas en *causae mixtae*, y así lo hacían, estremeciendo las relaciones entre los poderes espiritual y temporal. Además de esos hechos, sus diocesanos se quejaron al monarca de que hubiera pasado tres años fuera de su diócesis y, al predicar, los había difamado, hablando mal de ellos en público. Entretanto, conviene notar que “nos vinte e um agravos apresentados pelos procuradores dos

³⁶ Cf. la ed. bilingüe en latín y portugués hecha por el Dr. Pinto de Meneses, en dos tomos publicados por el Instituto de Alta Cultura de la Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1955/1963.

³⁷ Cf. la ed. bilingüe en latín y portugués hecha por el Dr. Pinto de Meneses, en dos tomos publicados por el Instituto de Alta Cultura de la Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1954, 1956. Sobre esta obra, confiéranse los estudios indicados en la nota 2.

³⁸ Ed. cit., vol. I, p. 67. *Ibid.*, vol. I, p. 77: “... a outra jurisdição temporal, conforme clara e prolixamente demonstrei na minha obra intitulada *Estado da Igreja*, Primeira Parte, no parágrafo *Tertius decimus articulus* e artigos 37 e 40...”, e ainda, vol. I, p. 83, p. 93; vol. II, p. 25.

Concelhos algarvios [*al monarca português*] sobressaem os relativos a definição das jurisdições laica e eclesiástica, tendo sido apresentados alguns casos concretos em que o bispo e seus oficiais se intrometeram em assuntos de foro civil ou impediam a atuação do alcaide, juízes ou outros funcionários ameaçando e excomulgando quem se lhes opunha”³⁹.

Alfonso IV, entonces, trajo para su tribunal aquella causa.

Sin comparecer a Santarem, adonde estaban el Rey y las Corte, el Obispo Gallego, respondiendo a las acusaciones que habían sido hechas, dijo inicialmente que jamás había difamado a nadie públicamente, limitándose apenas a denunciar de manera genérica, en su predicación, los pecados y los vicios cometidos por los miembros de su rebaño. Admitió, sí que se ausentó del obispado porque fue faltado al respecto personalmente y podado en su ministerio pastoral por los oficiales regios.

En un documento expedido el 31 de mayo de 1347, D. Alfonso IV emitió oficialmente su sentencia acerca de aquel conflicto entre D. Álvaro y los miembros de los Consejos, mas “... suas decisões [...] nem todas foram favoráveis ao bispo...”⁴⁰.

D. Alfonso IV efectivamente afirmó que no veía mal alguno en que D. Álvaro denunciase en sus sermones, como venía haciéndole, las faltas cometidas por los fieles que le habían sido confiados. Sin embargo, por otro lado, el soberano dio razón a los habitantes del obispado en lo que se refería a la ausencia de su Pastor, aunque dijese que los motivos alegados por el Antístite le parecían razonables. De todas las maneras, recomendó al Prelado que permaneciese en su diócesis, prometiéndole ayudarle en el cumplimiento de sus deberes de pastor.

A pesar de la interferencia del rey, la querella entre el Obispo de Silves y los Consejos de la región prosiguió, pues D. Álvaro, esta vez, se desentendió con D. Lorenzo Vasques, comendador de Mértola, y con D. Lorenzo Calado, Corregidor

³⁹ Cf. Antunes *et alii*, ob. cit., p. 128.

⁴⁰ Idem, *ibíd.*, p. 128.

regio para el Algarve⁴¹. El Prelado viendo entonces que no tenía más a quien recurrir, prefirió exilarse en Sevilla, donde vivían algunos de sus parientes, fijando residencia en el convento de las Clarissas “... Fundado em 1293, por su protector Sancho IV... ”⁴².

Poco después (27-09-49), él envió una carta al Papa Clemente VI, informándole al respecto de todo lo que había sucedido en su diócesis, acontecimientos aquellos que le obligarán a échala porque no tenía más edad y tampoco fuerzas para luchar por la autonomía jurisdiccional del poder espiritual⁴³.

D. Álvaro vino a fallecer, en fecha todavía incierta, en 1349 o 1350⁴⁴.

⁴¹ *Ibíd*, p. 130.

⁴² Cf. O. Vázquez, *ob. cit*, p. 3.

⁴³ Cf. Amaro OFM, *ob. cit*, p. 29; Ribeiro OFM, *ob. cit.*, pp. 221-222; V. JANEIRO OFM, *ob. cit.*, p. 675.

⁴⁴ Cf. Sousa Costa, *ob. cit*, pp.85-89.

**‘omnis potestas a Deo’
Álvaro Pais e a origem ou a causa eficiente do poder secular^{*1}**

José Antônio de C. R. de Souza

Discorrer e analisar a origem ou a causa eficiente do poder temporal, no pensamento de Álvaro Pais, impõe primeiramente estar atento ao fato de que se notam dois níveis de argumentação, de um lado, um que se estriba, particularmente, nos textos canônicos e nas passagens de outras fontes em que eles se apóiam, arrazoadado esse assaz superficial, repetitivo e enfadonho, embora, logicamente bem articulado e, de outro, um discurso filosófica e teologicamente muito mais profundo, sistemático e coerente.

Em segundo lugar é oportuno distinguir dois aspectos inerentes a esse tema. Um deles concerne simplesmente à causa eficiente do poder temporal em geral, o outro, especificamente, acerca da causa eficiente do poder imperial. Dada a importância deste segundo aspecto, no momento histórico em apreço e, daí a atenção especial que Álvaro Pais lhe deu, vamos começar nossa análise tratando da causa eficiente ou da origem do Império do Ocidente e do poder do imperador².

^{*} Trabalho originalmente publicado em Maria Leonor Xavier Lamas (org.), *A Questão de Deus na Histórica da Filosofia*, Sintra, Zéfiro, 2008, v. 1, pp. 715-746. Reproduzido com autorização de la viuda del autor, Sra. Waldinice Maria do Nascimento.

¹ Este texto é um dos resultados parciais do projeto de investigação intitulado: *Os poderes espiritual e secular na ótica de Dom Frei Álvaro Pais O. Min.*, apresentado à Fundação para ciência e tecnologia (FCT) do Ministério da Ciência tecnologia e Ensino superior de Portugal (2006-07), sob a forma de bolsa de pós-doutoramento, à qual agradecemos penhoradamente pelo apoio financeiro recebido.

² Sobre este assunto, cf. Nicolas Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontificale au XIVe siècle –Alvaro Pelayo– Évêque et penitencier de Jean XXII*, Paris, J. Vrin, 1931, Chapitre IX, “L’empereur et l’origine du pouvoir temporel”, pp. 182-189; Chapitre X, “Pouvoir spirituel et pouvoir temporel”, pp. 194-206. João Morais Barbosa, *O De Statu et Planctu Ecclesiae - Estudo Crítico*, Lisboa, UNL, 1982, c. IV, “A Unidade na teoria Política O Problema das Relações entre a Igreja e o Estado”, pp. 317-321. Idem, *Introdução ao De Statu et Planctu Ecclesiae*, vol. I, Lisboa, INIC, 1988, *A noção de “Imperium”*, pp. 31-35; Álvaro Pais, *Col. Pensamento*

Quase no princípio do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, no Artigo XIII, estranha é a afirmação de Álvaro, ao imputar ao Ostiense, o cardeal Henrique de Susa, (1200-71), talvez um dos mais renomados canonistas da segunda metade do século XIII, que, por ordem da Igreja Romana, Carlos Magno transferiu o Império dos gregos (bizantinos) para os germânicos. A estranheza dessa afirmação pode ser considerada sob dupla perspectiva, de um lado, a impossibilidade de o Ostiense ter declarado tal absurdo e, de outro, justamente, porque não é isso que assevera a decretal *Venerabilem*³, de autoria de Inocêncio III, (1198-1216), arrolada como fonte de tal fato, na qual está expressamente declarado o contrário, isto é, que foi o papa que transferiu o império dos Gregos para os Germânicos e, ainda, que foi a Sé Apostólica que concedeu a determinados príncipes germânicos o direito de eleger o rei da Alemanha, o qual, depois, com a aprovação pontifícia ia ser ungido e coroado imperador do Sacro Império Romano Germânico, ou pelo próprio Romano Pontífice ou por seu delegado⁴.

Os mais renomados defensores da hierocracia pontifícia que antecederam Frei Álvaro, entre outros, Ptolomeu de Lucca... recolheram e sustentaram essas teses.

Português, vol. 5. *Introdução* selecção de textos de João Morais Barbosa, Lisboa, ed., Verbo, 1992, c) *As relações entre o príncipe e o papa*, pp. 33-45.

³ Cf. texto em vernáculo in José Antônio de C. R. de Souza/João Morais Barbosa, *O reino de Deus e o reino dos homens. As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Coleção Filosofia 58, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, pp. 131-133.

⁴ EPI I, Artigo XIII, vol. I, Lisboa, INIC, 1988, pp. 357-359. "... embora as jurisdições sejam distintas quanto à execução, todavia o imperador transferiu o império dos Gregos para os Germanos, por concessão da Igreja Romana na pessoa de Carlos o Magnífico, e o papa confirma, unge, coroa, aprova, reprova e depõe o imperador, como está patente no cap. *Venerabilem*, parágrafos I e II. Além disso, os eleitores que têm o poder de eleger o imperador recebem esse poder da Igreja, como se vê no cap. *Venerabilem*, parágrafo *Verum*, v. *Praesertim*, visto tal direito e poder terem ido da Sé Apostólica para eles". Nas Clementinas, tit. *De iureiurando*, cap. *Romani Principes*, 1ª resposta, lê-se: "e dela (Igreja) veio para certos príncípios (sic) [príncipes] dos (germanos) o direito e poder de elegerem rei e depois o elevarem a imperador... Além do que, vagando o império, sucede-lhe a Igreja...".

Ora bem, é exatamente isso que Álvaro Pais sustenta *en passant*, em vários trechos do Livro I do *Estado e pranto da Igreja*, a saber, no começo do Artigo XXI⁵, num passo do Artigo XXXVII⁶, num trecho do artigo XLV, ao tratar dos direitos e competências do papa⁷ e, de novo, numa passagem do Artigo LXVIII em que também demonstra a posição subalterna do imperador em relação ao papa⁸.

⁵ EPI I, vol. I, Artigo XXI, Lisboa, INIC, 1988, p. 367. “E que o papa transfere o império, confirma o imperador canonicamente eleito, e o unge e coroa, e priva do império o contumaz e perseguidor da Igreja: Causa XV, q. VI, cap. *Alius item*, Decretais, *De electione*, cap. *Venerabilem...*”.

⁶ EPI I, vol. I, Artigo XXXVII, p. 419. “... Que o império vem da Igreja vê-se também do facto de o imperador não ser legítimo, se não receber da Igreja a unção, a confirmação, a coroação e o gládio, como vem nas Decretais, *De electione*, cap. *Venerabilem*, e nas *Clementinas*, *De iureiurando*, cap. *Romani principes*, nas Decretais do Liv. 6º, *De re iudicata*, cap. *Ad apostolicae*, e naquela mesma clementina, cap. *Pastoralis cura...*”. *Ibid.*, pp. 465-467: “... Terceiro, quanto a dizer-se que o imperador, pela eleição, tem direito sobre o império e o pode administrar antes da confirmação papal, come se lê e nota na Dist. XCIII, cap. *Legimus*, e observam Inocêncio e o Ostiense às Decretais, *De electione*, cap. *Venerabilem*, respondo que nem por isso se nega que o papa tenha ambos as poderes, visto que o direito, que o imperador tem, tem-no par eleição concorde, pois foi eleito por aqueles que o papa e a Igreja constituiu eleitores. Na verdade, os que elegem o imperador, receberam do papa esse direito do eleger, como vem nos referidos caps. *Venerabilem* e *Romani principes*, e nas *Clementinas*, *De iureiurando*, 1ª resposta, que convém ler. Portanto, originariamente, esse direito vem-lhe do papa mediante os eleitores... Item, porque também segundo a glosa, o imperador, embora consiga por eleição o direito de administrar, todavia não consegue o exercício, conforme se observa na Dist. LXIII, cap. Quanto. Acerca disto veja-se abaixo o art. XL, no fim, e o art. XLIII, v. *E que não ...*”.

⁷ EPI I, vol. II, Artigo XLV, p. 117: “... Trigésimo terceiro, aprova o eleito imperador, confirma ou infirma a sua eleição consagra-o, unge-o e coroa-o, e depois (sic) o coroado (Decretais, *De electione*, cap. *Venerabilem*, e Decretais do Liv. 6º, *De re iudicata*, cap. *Ad apostolicae*). Item, ordena-o, porque o imperador, a seu modo, tem uma ordem, como vem na Dist. LXIII, cap. *Valentinianus*, no fim, e no § *Principibus*, e se nota no Digesto, tit. *De rerum diuisione*, lei *Sacra*. Mas entenda-se a palavra *ordinem* (ordem) da frase ‘iuxta ordinem meum’ (segundo a minha ordem) do predito cap. *Valentinianus*, como significando *officio*, pois tem carácter militar (Causa I, q. I, cap. *Quod quidam*, Dist. I, cap. *Si quis post*, etc.)”.

⁸ EPI I, Artigo LXVIII, vol. III, pp. 335-337. “... I. Também expliquei acima largamente no art. V e no art. XLIV, vers. *Porém contra isto*, que o papa ou a Igreja ou qualquer clérigo não pode ser julgado pelo imperador, mas o contrário sim. Quer porque o papa recebe a jurisdição de Deus e não do homem, e só por ele deve ser julgado (Causa IX, q. III, desde o § *Solo* até ao fim da

Já quase ao final deste mencionado Artigo, haurindo-se nos textos canônicos e em seus glosadores, Frei Álvaro passa a refutar as possíveis objeções que poderiam vir a ser apresentadas contra a tese que sustenta. Tal é, por exemplo, o famoso capítulo *Si imperator* da Distinção XCVI, em que se afirma que o poder imperial procede diretamente de Deus. O Franciscano galego refuta-o, dizendo que o imperador recebe-o, sim, de Deus, mas por meio do papa, visto que é ele que, na condição de vigário de Jesus Cristo no orbe terrestre, aprova o nome do eleito, consagra-o, unge-o e coroa-o.

Um pouco mais adiante, respondendo à asserção segundo a qual os poderes temporais foram concedidos por Deus, com base em *Romanos* 13:1, onde está escrito: “*omnis potestas a Deo*”, Pais concorda, mas acrescenta, entretanto, que um poder está subordinado ao outro, porque, do mesmo modo como um subalterno recebe seu poder do superior, assim também, o imperador recebe seu poder do papa.

Quanto ao famoso capítulo *Hadrianus II*, relativo ao papa Adriano ter solicitado o socorro a Carlos, rei dos Francos, contra Desidério, rei dos Lombardos, que oprimia a Igreja Romana, tendo sido por ele atendido, de acordo com o qual se diz que os imperadores passaram a exercer um controle sobre a Igreja, Álvaro diz que é verdade que, durante um certo tempo, isso de fato aconteceu e, em face daquela situação, mas

questão). Quer porque o imperador é inferior Dist. XCVI, cap. *Si imperator* e cap. *Cum ad uerum*; Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solitae*; e Dist. XXI, cap. *Inferior*). Quer porque o imperador é vigário do papa nas coisas temporais (Decretais, *De electione*, cap. *Venerabilem*), pois do papa recebe e tem o império como acima disse, e o vigário não julga aquele de quem recebe a jurisdição, visto que se considera uma só a jurisdição e o consistório de ambos (*De appellationibus*, cap. *Romana*), e ninguém se pode julgar a si mesmo no foro contencioso e também no sacramental (as concordâncias vem nas Decretais, tit. *De iure patronatus*, cap. *Per nostras*, e tit., *De iudiciis*, cap. *Cum uenissent*, e Dits. XXI, cap. *Nunc autem*, glosa final). Quer porque o imperador é filho e não pai da Igreja (Dist. XCVI, cap. *Si imperator*); ora é o pai que corrige o filho, e não o inverso... Quer porque o imperador recebe o império das mãos da Igreja como vassalo fiel (Dist. LXIII, cap. *Tibi Domino*; Clementinas, *De iureiurando*, cap. *Romani principes*); ora, os vassalos respondem no juízo do senhor, e não o contrário (Decretais, *De iudiciis*, cap. *Ceterum*... Quer porque o imperador é advogado e defensor da Igreja (Decretais, *De electione*, cap. *Venerabilem*; Dist. XCVI, cap. *Si imperator*, e cap. *In scripturis*; e Causa XI, q. II, cap. *Sacerdotibus*). Quer porque o imperador recebe o gládio da Igreja, como provei acima no princípio desta obra; ora, o que recebe de outrem o gládio, não fere nem julga com ele aquele de quem recebeu...”.

depois, essa concessão ou privilégio, foi revogado e, igualmente, os imperadores abriram mão dele.

Ao comentário a um trecho desse mesmo capítulo, de que o imperador é o senhor do mundo, o Franciscano galego diz que é verdade, sim, mas na sua própria esfera de competência, porém, subordinado ao papa, pois dele recebe o gládio ou espada material para usá-lo em defesa e a serviço da Igreja, posto que, na ótica e concepção política eclesiástica ele é o *advocatus et minister Ecclesiae* e, ainda, porque todos os clérigos estão proibidos de empunhar armas⁹.

Quanto às definições constantes dos capítulos *Quoniam*, da Distinção X e *Quum ad verum ventum*, em que se define que a jurisdição pontifícia é distinta da imperial, Álvaro concorda, porquanto ambas tem finalidades, objetos e ações diferentes, por exemplo, a finalidade do poder espiritual concerne à consecução da felicidade eterna, a

⁹ *EPI* I, vol. I Artigo XXXVII, pp. 467-469. “Quarto, quanto àquilo de o cap. *Si imperator* da Dist. XCVI, dizer que o imperador tem seu poder de Deus, e ao argumento da glosa àquele cap. ‘não, portanto, do papa’, respondo que isto não se segue do texto, mas é uma falácia do conseqüente... Assim, o que o papa faz, fá-lo Deus (Decretais, *De translatione*, cap. *Quanta*, v. *Non enim*), e o que o imperador recebe da Igreja, recebe-o de Deus. De facto, acaso não recebe de Deus a aprovação do seu direito, a consagração, a unção e o diadema, desde que o recebe do papa, como se diz no referido cap. *Romani principes* do tit. *De iureiurando*? Que sensato negaria isto?... Quanto ao cap. IV da Causa XXIII, q. IV, dizer que os poderes temporais foram concedidos por Deus, é verdade, porque todo o poder, imperial ou outro, vem, imediata e principalmente, da Deus (Ep. aos Romanos. XIII, no prin., Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*), e mediatamente também, porque um poder está debaixo de outro poder (Causa XI, q. I, cap. *Qui resistit*), pois o soldado recebe da autoridade a espada (Causa XXIII, q. V, cap. *Miles*), e o imperador da Igreja, como acima perfeitamente se provou.

Quanto ao cap. *Hadrianus* II e segs. da Dist. LXIII, que falam do poder que antigamente os imperadores tinham sobre a Igreja, responde-se, brevemente, que a Igreja lhes deu esse poder por certo tempo e causa, cessando os quais cessaram esses privilégios que se arrastavam para mal da Igreja (Causa I, q. I, cap. *Quod pro remedio*, e q. VII, cap. *Quod pro necessitate*, que convém ver). Não obstante, os imperadores renunciaram a tais privilégios. Esta dupla solução vem na Dist. LXIII, § *Verum*.

Quanto ao sexto *iterum* da glosa ao predito cap. *Hadrianus* II, que diz ‘Confessemos, pois, que o imperador é o senhor do mundo’, deve-se conceder que, sim, é-o no seu grau, abaixo do papa, como acima se provou. Item, é senhor do mundo quanto a execução do gládio temporal, que, regularmente, o papa não utiliza, embora venha dele, como igualmente mais acima se provou...”.

do poder temporal à obtenção das coisas necessárias à vida neste mundo; os ministros do altar distribuem os sacramentos e anunciam a Palavra aos fiéis, os governantes seculares, v.g. cuidam da manutenção da ordem interna em seus reinos e mantêm a defesa externa dos mesmos, a fim de que seus súditos vivam em paz.

Entretanto, dado que o detentor supremo do poder espiritual, o papa, é a causa eficiente dos demais poderes espirituais e temporais que há na Cristandade, consequentemente, os contém, porque ninguém pode dar a outrem aquilo que não possui¹⁰.

Mais adiante, num passo do Artigo XL, com vista a reforçar sua argumentação, Pais invoca o testemunho de Inocêncio IV, (1243-54), o antigo canonista Sinibaldo Fieschi, que em seu comentário à decretal *Venerabilem* diz que o Imperador Frederico II (1215-50), na cerimônia de sua coroação recebeu de Inocêncio III a espada embainhada e, tirando-a da bainha vibrou-a no ar, para comprovar que seu poder provinha do papa, sucessor de Pedro, a quem Jesus, no Horto das Oliveiras, após ele ter cortado a orelha de Malco, servo do sumo-sacerdote, ordenou-lhe que a pusesse na bainha, o que denota que a espada ou o gládio temporal também estava em poder do papa, tanto como o espiritual, mas devia ser confiado ao imperador e aos outros príncipes seculares¹¹.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 469. “Sexto, quanto a dizer-se que as jurisdições são distintas, como vem na Dist. X, cap. *Quoniam*, e na Dist. XCVI, cap. *Quum ad uerum*, concedo, visto que têm fins, objectos e actos distintos, Todavia, não se segue daí que ambos os poderes não residam no mesmo, principalmente porque o poder temporal se reduz ao espiritual como causa, e em muitos casos o papa exerce os actos dos dois poderes, como mais acima se provou...”

¹¹ *EPI* I, vol. I Artigo XL, pp. 537-541. “J. Também Inocêncio IV escreve que, quando o imperador Frederico recebeu a coroa das mãos do sumo pontífice, recebeu ao mesmo tempo a espada metida na bainha, mas que o imperador (veja-se o que escrevo abaixo no art. LVII, parágrafo *Mas da perfeita*, v. *Aquilo*) a desembainhou e vibrou, par indicar que o seu ministério procedia do papa e que o ofício da execução vinha após a coroação. Esta espada recebeu-a Pedro de Cristo, quando disse (Mateus, XXVI) ‘Mete a tua espada em seu lugar’, onde Inocêncio observa que não disse *Tira* mas *Mete*, para designar que a Igreja, quando quiser, a pode usar; por isso, disse *a tua*. E esta é também a opinião de Agostinho no *Contra Fausto*, onde analisa aquelas palavras, que igualmente são expostas pelo meu mestre Arcediago, o qual ao comentar a Causa XXIII, q. VIII, parágrafo I, *ibi* ‘Mete a tua espada na bainha’ diz: ‘Foi, portanto, mandado guardar, e não rejeitar a espada’. E assim se vê que a Igreja também tem o gládio temporal. Quanto ao argumento em contrário da Causa XXXIII, q. II, cap. *Inter haec*, ‘não tem senão o

Ainda com o mesmo propósito e também visando a comprovar que o imperador está sob a autoridade do papa, num outro passo do Artigo XXXVII, de passagem e implicitamente, Frei Álvaro recorre a um argumento filosófico de cariz neoplatônico articulado com um argumento de razão teológica. Analisemo-lo. O ponto de partida reside no fato de a Igreja se identificar com a *Christianitas*, a sociedade cristã, na qual se ingressa por meio do Batismo, o qual também regenera para a vida espiritual aqueles que o recebem e, junto com os demais sacramentos que lhes são ministrados, durante esta vida, prepara-os para alcançar a suprema felicidade, na outra vida. Ora, isso acontece mediante a ação dos ministros do altar que distribuem as graças que são conferidas pelo Espírito Santo que também é a causa do poder espiritual contido no Sacramento da Ordem que, por sua vez, é a causa principal do poder temporal que existe na sociedade cristã e ao qual ele se reduz¹².

Mas o tema da *Translatio imperii* é retomando novamente por Álvaro Pais e, de modo muito detalhado, no *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, Artigo XLI.

gládio espiritual, com o qual não mata, mas vivifica', diz a respectiva glosa: 'não tem o gládio quanto à execução'. Por isso eu digo que o imperador recebe o gládio do papa João'...".

L. "Se, porém, se concede que ao eleito concorde e canonicamente imperador basta só a eleição para administrar antes da confirmação do papa no reino da Alemanha e no império, segundo Inocêncio e o Ostiense nas anotações ao cap. *Venerabilem* do tit. *De electione* das Decretais, deve-se dizer que adquire esse direito por longo costume o qual faz direito (Decretais, *De foro competentis*, cap. *Quum contingat*, e semelhantes), ou talvez mesmo por ordenação dos príncipes da Alemanha, à qual podem de direito próprio submeter-se, ressalvado que fique o direito de cada superior. Por isso, após a eleição canônica e concorde obtém o nome de rei, mas não o de imperador antes da coroação pelo papa, como vem no predito capítulo *Venerabilem*...".

¹² *EPI* I vol. I, Artigo XXXVII, p. 445. "Item, undécimo, todo o poder dependente de outro no ser como de uma causa total, está-lhe sujeito; ora o poder temporal é desse teor em relação ao espiritual; logo está-lhe sujeito.

A menor prova-se, porque o que é causa total do poder temporal está na Igreja. A causa total de a Igreja ser Igreja é a graça do Espírito Santo pela qual somos regenerados espiritualmente, pois, como diz o apóstolo na 1ª aos Coríntios, XII, 'num mesmo Espírito fomos batizados todos nós, para sermos um só corpo, quer sejamos judeus ou gentios, servos ou livres; e todos temos bebido de um só Espírito'... Logo, o poder de baptizar e administrar os outros sacramentos com que somos regenerados espiritualmente e recebemos a graça do Espírito Santo, pela qual nos tornamos assim um só corpo, é a causa do poder temporal que existe na Igreja...".

À parte a história aí narrada, eivada de erros, nos interessa particularmente mostrar *pari passu* infra, que a fonte na qual o Menorita galego, desta vez se estriba é a *Determinatio compendiosa da iurisdictione imperii*¹³ (c. 1281), de Ptolomeu de Lucca, O.P., (1236-1326/7), renomado canonista, historiador, confessor de Tomás de Aquino (1226-74) e redator da *Continuatio*, i.e., da maior parte do *De regimine principum*, cujo *Livro I*, sim, é de autoria do Angélico.

Estamos convencidos de que, apoiando-se no mencionado texto, Álvaro Pais tinha os propósitos de: a) refutar os trechos relacionados com o tema em exame, constantes do opúsculo de Marsílio de Pádua, intitulado *Sobre a translação do Império*¹⁴, o qual, acreditamos, ou deve tê-lo compulsado ou, ao menos, tido notícia de seu teor; b) demonstrar que o Império do Ocidente e o Império Romano Germânico renasceram através da ação política dos papas; c) comprovar que o Império está subordinado ao Papado; d) evidenciar que o imperador é um *advocatus, minister et protector Ecclesiae*¹⁵.

Álvaro e Ptolomeu começam sua narrativa, falando sobre a fundação de Constantinopla por Constantino, a fixação da sede imperial naquela cidade e a doação do título de imperador do ocidente ao papa S. Silvestre (314-335), tradição essa haurida na famosa *Doação*¹⁶ de Constantino I (306/313/324-337) àquele papa da parte

¹³ *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, Ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, MGH, Hannoverae, 1909, pp. 1-64.

¹⁴ Tradução para o português de José Antônio de C.R. de Souza, *Veritas* 171, 1998, pp. 703-718.

¹⁵ Discordamos, portanto, do ponto de vista incorreto de João Morais Barbosa, o qual em seu livro intitulado *O De Statu et Planctu Ecclesiae – Estudo Crítico*, Lisboa, UNL, 1982, p. 114, diz o seguinte: “... O final do artigo 40 e os artigos 41 a 43 estão inspirados na *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, (grifo nosso) onde o autor bebeu os dados históricos sobre o modo de eleição dos Imperadores, desde Constantino até Otão III, sobre a criação do colégio de príncipes eleitores e uma ou outra ideia acerca da origem do poder civil...”.

¹⁶ A propósito, cf. Francisco Bertelloni, “El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini* – Aspectos históricos, políticos y filosóficos del documento papal”, *O reino e o sacerdócio O pensamento político na Alta Idade Média*, (org., José Antônio de C.R. de Souza), *Coleção Filosofia* 33, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 113-134. Cf. tradução deste texto ao português, feita por mim, *Leopoldianum* 44, 1988, pp. 54-59.

Ocidental do Império Romano e de Roma; os socorros prestados à Igreja Romana, primeiramente por Belisário, a mando do imperador Justiniano (527-565), contra os Gôdos; mais tarde, por Carlos Magno, rei dos Francos, aos papas Adriano I (772-795) e Leão III (795-816) contra Astolfo e Desidério, rei dos Lombardos. Esse é o primeiro passo que interessa transcrever dados os acontecimentos subseqüentes a esses fatos.

<i>De statu et planctu</i>	<i>Determinatio compendiosa</i>
B. Per eundem modum Longobardis Ecclesiam grauantibus, quum imperium constantinopolitanum iam pene deficeret, uocatus Carolus rex Francorum ab Ecclesia tempore Hadriani et Leonis sucessoris eius, cui per Romanos et Longobardos perfidos eruti fuerant oculi et lingua abscissa, sed // diuina uirtute postea restituta, uenit in Italiam cum exercitu magno et capto rege Desiderio ac Longobardis prostratis de seruitute ipsorum Ecclesiam liberauit, et fuit ab Ecclesia priuilegiatus, ut habetur LXIII Dist., <i>Hadrianus</i> cum cap. seq. Richardus tamen claremontensis dicit in chronicis Hadrianum solum ex causa dicta dedisse patriciatum Carolo. Sed Leo tertius, qui Hadriano sucessit (LXIII Dist., <i>In synodo</i>) post miraculum factum de ipso de oculis et de lingua fuit ad Carolum, regem Francorum. Qui honorifice susceptus ab eo, duxit ipsum Romam, qui uindicauit iniuriam Leonis quam sibi Romani fecerant de oculis et de lingua et restituit eum in sede sua. Leo vero in die natalis Domini coronauit eum imperatorem in basilica beati Petri apostoli, circumdans ei imperatoriam uestem, et tunc sibi acclamatum est ab uniuerso populo romano: Carolo Augusto magno a Deo coronato pacifice romano imperatori uita et uictoria! Facta ergo fuit Carolo donatio que habetur praedicto cap. <i>Hadrianus</i>, sed adhuc uices	Per eundem modum Longobardis Ecclesiam grauantibus, cum imperium constantinopolitanum iam pene deficeret, advocatus Karolus Magnus rex Franchorum ab ecclesia tempore Hadriani et Leonis sucessoris eius, cui per Longobardos et Romanos iniquos eruti fuerant oculi et lingua abscissa, sed diuina uirtute postea restituta, venit in Ytaliā cum exercitu magno et capto rege Desiderio ac Longobardis prostratis de seruitute ipsorum ecclesiam liberauit. Propter hoc tantum beneficium Adrianus papa Karolo imperium contulit cum investitura episcoporum et hoc fecit celebrata Rome synodo CLIII prelatorum inter episcopos et abbates. De hoc autem diffuse traditur a Gratiano di. LXXX. C. <i>Adrianus</i>. Richardus, tamen Cluniacensis monachus dicit in chronicis, Adrianum solum ex dicta causa dedisse patriciatum Carolo, sed Leo tertius, qui Adriano sucessit, de quo dictum est supra, post miraculum factum de ipso de oculis et de lingua fugit ad Karolum, regem Franchorum, qui honorifice susceptus ab ipso uenien Romam ultus est iniuriam eius et restitutus est in sede. Leo vero in die natalis Domini coronauit eum imperatorem in basilica beati Petri apostoli, circumdans eum imperatoria uestem, et tunc sibi acclamatum est ab uniuerso populo Romano: <i>Karolo Augusto magno a Deo coronato pacifice</i>

imperii non gerebat, quousque a Leone coronam suscepit. Sed iam translatio imperii a Graecis in Germanos facta fuerat antea iam septem annis per Stephanum papam II in personam eiusdem Caroli, ut notatur *extra De electione, Venerabilem*, et in glosa legitur¹.

¹ *EPI* I, Art. XLI, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, pp. 26.

romano imperatori vita et victoria! Utrumque autem dictum Gratiani et Richardi salvari potest, quia per Adrianum facta fuit collatio eo modo, ut supra narratur, sed adhuc vices imperii non gerebat, quousque a Leone coronam suscepit, per quod habemus, quid ad imperatorem legitimum requiratur. Tunc autem translatus est imperium a Grecis in Germanos, ut decretalis dicit, *Extra de electione c. Venerabilem*, ubi glossa ordinária dicit, quod ex tunc defecit imperium Constantinopolitanum, ut non proprie ulterius imperium dici possit. Sed si attendimus, cuius auctoritate hec acta sunt, manifeste apparet, quod Romani pontificis².

² Edição cit., c. XI, pp. 25-26.

De seguida, *ipsis litteris*, os dois autores afirmam que a sucessão ao trono imperial tornou-se hereditária e, como tal, estendeu-se até a 8ª geração de Carlos Magno, na pessoa do imperador Luís, conquanto, antes já, como o sabemos, em 843, mediante o tratado de Verdum, o território imperial foi repartido entre os três netos de Carlos Magno, passando a constituir três nações independentes. Dizem eles também que, no reino da França, extinta a estirpe carolíngia, Hugo Capeto, duque de Orleans, do qual descenderam todos os reis daquela nação, usurpou o trono para si.

Após esses acontecimentos, no correr do século X, a Itália, a Igreja e o Papado passaram por momentos difíceis, ao ponto, no começo dos anos sessenta a nobreza romana controlar o trono de Pedro e aí estar sentado João XII (955-963), homem dissoluto e depravado. Essa situação levou os cardeais a pedir socorro a Otão I (936-973), rei da Saxônia, tanto para expulsar os invasores da Itália e de Roma, quanto para restabelecer a ordem interna na Sé Apostólica. Em deferência ao papa e à sua família, inicialmente, o Rei recomendou-lhe que modificasse o seu mau comportamento, mas como este não lhe deu ouvidos, então, acabou sendo obrigado a renunciar ao papado e, em seu lugar, dizem os autores, foi eleito pontífice Leão IX.

Todavia, convém estar atento para o fato de que, na senda de Ptolomeu de Lucca, Álvaro Pais endossou alguns erros sustentados por aquele autor e, um deles, concerne à cronologia do pontificado de São Leão IX, o qual, na verdade governou a Igreja, quase um século mais tarde, i.e., de 1049-54, o outro, no tocante, efetivamente, à deposição de João XII, levada a cabo por Otão I, em 4 de dezembro de 963, o qual, foi substituído por Leão VIII (963-965).

Ademais, admitindo-se a hipótese de que ambos os autores tenham se confundido, qual dos papas Leão sucedeu João XII e, igualmente, é inaceitável aceitar que tenham afirmado que Otão I apenas *coagiu-o a renunciar ao papado*, exceto, se lhes conviesse encobrir a verdade dos fatos e, particularmente, Álvaro Pais que tinha um bom motivo para isso, porquanto, alguns anos antes, em 18 de abril de 1328, em razão da “heresia” pertinazmente defendida pelo papa João XXII (1316-34), ao negar a absoluta pobreza de Cristo e dos Apóstolos, Ludovico IV (1314-47) o destituiu do sumo pontificado, sob inspiração de Marsílio de Pádua que, no opúsculo *Sobre a translação do Império*, a respeito da deposição de João XII por Otão I, afirma o seguinte:

“Então, como relata Sicardo, bispo de Cremona, um dos maiores historiadores, posto que o mencionado tirano atormentava a própria Igreja, e porque ela era governada por um mercenário, não por um verdadeiro pastor, a saber, João, filho de Alberico¹⁷, os cardeais, de comum acordo, no ano do nascimento do Senhor de 950, escreveram ao duque da Saxônia [Otão] o qual era um homem muito poderoso, e àquela época, governava toda a Alemanha. Ele também era católico fervoroso, providente ao aconselhar, justo ao julgar, fiel no cumprimento dos deveres que lhe competiam, corajoso na guerra e notável pela honestidade de seus costumes, e ainda, totalmente devotado para com a Igreja de Deus.

¹⁷ Trata-se de Alberico o jovem, homônimo de seu pai. Governou Roma e os ducados da Toscana e de Espoleto desde 932 até 954, quando faleceu. Em 951 conseguiu deter Otão e seu exército, que, após ter conquistado a Lombardia, governada por Berengário, pretendia igualmente submeter a Itália central e Roma, tendo sido, por esse motivo, obrigado a regressar à Alemanha e deixar a Lombardia a Berengário.

Foi, pois, a este príncipe que os cardeais imploraram o auxílio, para que protegesse e ajudasse a Igreja Romana, a qual periclitava por causa das muitas procelas que se abatiam sobre ela... Em seguida, dirigindo-se a Roma, aí reuniu um concílio dos cardeais, e por conselho dos mesmos, dado que o papa era incorrigível, o advertiu para que renunciasse ao papado, mas como obstinadamente não quisesse fazer isso, ele, recorrendo à força, o aprisionou no castelo de Santo Ângelo, obrigando-o a renunciar...”¹⁸.

Um pouco mais adiante, os dois pensadores asseveram que, por causa desse benefício feito à Igreja, Otão I foi instituído imperador pelo mencionado Leão IX, juntamente, com todo o clero e o povo romano. Entretanto, neste passo Álvaro e Ptolomeu não estão plenamente de acordo. Com efeito, este último afirma que Otão I foi aclamado imperador do mesmo modo que seu antecessor, Carlos Magno o tinha sido, alegando como prova, o teor do famoso capítulo *In synodo*, do *Decreto* de Graciano. Por sua vez, Álvaro omite o ato de aclamação, talvez, porque se lembrasse também, de que, à revelia de João XXII, em 17 de janeiro de 1328, ao ser coroado imperador em Roma, Ludovico IV assim quis que os romanos procedessem no tocante a si e, curiosamente, diz o Prelado silvense, que o tal capítulo não se refere ao Império, mas aos reinos da Itália e da Teutônia que se, entretanto, forem considerados em conjunto, formavam o território imperial, aliás, restaurado novamente, por João XII, em 962, ao ter coroado Otão I, como imperador e ter-lhe concedido o famoso *Privilegium Otonis*, mediante o qual ele e seus herdeiros, em troca da reconfirmação das doações territoriais de Pepino o Breve e de Carlos Magno a São Pedro, as quais deram origem ao *Patrimonium Petri*, obteve novamente o direito de aprovar ou não a pessoa do papa eleito, o qual tinha de prestar-lhe juramento de fidelidade, bem como aprovar os nomes dos dignitários eclesiásticos para o território imperial.

Nas linhas imediatamente a seguir, os dois autores prosseguindo em sua narrativa, afirmam que mediante *provisão do sumo pontífice*, a ascensão ao trono imperial, até a morte de Otão III (983-1002), ocorreu conforme o princípio de hereditariedade, expressão essa, embora um tanto vaga, que dá a entender que o direito de alguém ao

¹⁸ Trad. José Antônio de C.R. de Souza, *Veritas* 171, 1998, pp. 716-717.

Império depende da aprovação do papa, razão pela qual, o imperador está subordinado ao Sumo Pontífice.

Logo depois, no trecho que suprimimos do passo infra transcrito, os dois autores novamente se confundem entre os papas João XI (931-935) e João XIII (965-972), ao dizer que o primeiro deles chamou Otão II (973-983) em seu socorro, porque os romanos o perseguiam e prejudicavam a Igreja. Um pouco mais adiante, e os dados podem ser conferidos na transcrição dos textos abaixo, cometem um outro equívoco, ao afirmar que foi o papa Bento VII (974-83) que coroou Otão II imperador, fato esse que, efetivamente, aconteceu no natal de 967, num outro pontificado, e ainda em vida de seu pai, Otão I.

No entanto, conforme escrevemos acima, nos trechos adiante, os propósitos dos dois autores são ressaltar a subordinação do imperador ao papa e a proteção que aquele deve a este último, o que é novamente salientado com a referência ao capítulo *Tibi Domino*, constante da já muitas vezes mencionada distinção LXIII.

De statu et planctu

“... quidam Berengarius inuasit Italiam ibique ipso tyrannizante contra itálicos et contra Ecclesiam, quum ipsa fluctuaret in capite, quia summus pontifex cui nomen erat Ioannes, uir lasciuus et lubricus erat, advocauit coetus cardinalium Othonem primum regem saxonum, qui dictum Berengarium eiecit de regno, et cum assensu Ecclesiae sibi Italiam subiugauit. Veniens vero Romam primo quidem cum cardinalibus persuasit papae correctionem, quia era filius cuiusdam nobilis romani, qui vocabatur Albericus. Sed dictus papae in sua malitia persistens, coactus est renuntiare papatui, et factus est Leo IX... Ex hoc autem beneficio collato Ecclesiae per Othonem primum, predictus princeps a Leone praedicto summo pontifice cum toto clero et populo in imperatorem constitutus est, ut habetur LXIII Dist., *In synodo*, licet ibi non fiat mentio de

Determinatio compendiosa

“... quidam Berengarius invasit Ytaliā ibidemque. Ipso vero tyrannizante et contra itálicos et contra ecclesiam, cum ipsa fluctuaret in capite, quia summus pontifex, cui nomen Ioannes, vir lascivus et lubricus erat, advocauit collegium cardinalium et Ottonem primum regem saxonum, qui dictum Berengarium eiecit de regno, et cum assensu ecclesie sibi totam Ytaliā subiugavit. Veniens vero Romam primo quidem cum cardinalibus persuasit pape correctionem, quia era filius cuiusdam nobilis Romani, qui vocabatur Albericus, sed dicto papa in sua malitia persistente coactus est renuntiare papatui, et factus est Leo IX... Ex hoc autem beneficio collato ecclesie per Ottonem primum, predictus princeps a Leone prefato summo pontifice cum toto clero et populo Romano imperator est constitutus ea forma et modo quo Karolus Magnus, quae

império, sed de regno Italiae et Theutoniae. Talis autem institutio processit per sucessionem usque in tertiam generationem, hoc est, in tertium Othonem, qui fui nepos primi, id est, filius filii. Non enim inuenitur de istis quod fuerint electi, sola prouisione per summum pontificem... Tunc dictus Otho per procuratorem iurauit fidelitatem papae, cuius forma habetur LXIII Dist. *Tibi Domino*. Tandem ueniens personaliter Romam coronatus est a Benedicto septimo cum magno gáudio et pace inter papam et imperatorem”³.

³ *EPI* I, Art. XLI, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, pp. 27-29.

omnia habetur in Decreto di. LXIII c. *In synodo*. Talis autem institutio processit per sucessionem usque ad tertiam generationem, hoc est, in tertium Otonem, qui fui nepos primi, id est, filius filii. Non enim invenitur de istis facta electio, sed sola prouisio per summum pontificem... Tunc dictus Otto per procuratorem suum iuravit fidelitatem pape, que forma iuramenti habetur in Decreto di. LXIII c. *Tibi Domino* Tandem veniens personaliter Romam coronatus est a Benedicto VII cum gáudio magno et pace inter papam et imperatorem...”⁴.

⁴ *Determinatio compediosa de iurisdictione imperii*, Ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, MGH, Hannoverae, 1909, c. XII, pp. 27-28.

No trecho a seguir, Álvaro e Ptolomeu resumidamente falam das perseguições que o papado e a Igreja Romana sofreram da parte dum nobre romano chamado Crescêncio, o qual chegou até mesmo a destituir o papa João XII e em seu lugar entronizar um bizantino, bispo de Placência, que se chamou João e, mais tarde, igualmente, depor o papa Gregório, aparentado com os otônidas, fatos esses que obrigaram Otão III a vir a Roma em defesa do Papado e de seu parente e, tendo saído vitorioso na luta que sustentou contra o inimigo, restabeleceu a ordem na Urbe e, depois, regressou à Saxônia.

Na verdade, os assuntos acima descritos pelos autores em apreço ocorreram num período de aproximadamente trinta anos, sob os governos de Otão II e Otão III. No entanto, sob a proteção de Otão II, Bento VII governou tranquilamente a Igreja, Roma e os Estados Pontifícios, mas após a morte prematura do imperador, aos 28 anos de idade, e a menoridade de seu filho, a Urbe, os estados pontifícios e a Sé Apostólica estiveram sob o controle duma família chamada *Crescenzi*, de modo que os papas que a desagradavam, ainda que por ela tivessem sido indicados para ocupar o sólio petrino, eram sumariamente depostos, exceto João XV, cujo pontificado durou de 985-996.

Foi em 996 que o jovem Otão III veio à Roma pela primeira vez e, devido ao falecimento do papa João XV e graças ao mencionado *Privilegium Otonis*, coube-lhe,

então, indicar o sucessor de Pedro, recaindo sua escolha em seu primo, Bruno da Caríntia que tomou o nome de Gregório V (996-999) e o coroou imperador em 21 de maio daquele ano. Entretanto, assim que Otão III partiu de Roma, Crescêncio II, anistiado a pedido do próprio papa, usurpou novamente o poder em Roma; baniiu Gregório V e em seu lugar entronizou o bispo grego de Placência, Philagatos, que se chamou João XVI (997-998). Informado sobre esses acontecimentos, Otão III regressou a Roma com um poderoso exército e, após, derrotar os inimigos e mandar decapitar Crescêncio e seus principais aliados e encarcerar o papa intruso, restabeleceu Gregório V na cátedra de Pedro, mas, pouco depois, em 24 de janeiro de 1002, faleceu precocemente no castelo de Paterno¹⁹.

Em seguida, com os mesmos objetivos indicados páginas atrás, Álvaro e Ptolomeu falam a respeito da instituição dos sete príncipes eleitores do imperador pelo próprio Gregório V²⁰ e acerca dos respectivos ofícios que eles exercem no império.

<i>De statu et planctu Ecclesiae</i>	<i>Determinatio compendiosa</i>
“His ergo peractis, ulterius per ordinationem Ecclesiae, uiuente dicto Gregorio, uocatis et requisitis dictis principibus Alemanniae, instituti sunt per papam de consensu principum electores, uidelicet officiales curiae imperialis, qui quidem sunt septem, quatuor laici e três clerici. Primus rex Bohemiae, qui imperatori propinat de cuppa. Secundus dux Saxoniae, qui coram imperatore portat ense. Tertius comes palatinus qui ei de scutella ministrat. Quartus	“Hiis igitur peractis, ulterius per ordinationem ecclesie, vivente dicto Gregorio, advocatis et requisitis principibus Alemanie, instituti sunt electores, uidelicet officiales curiae imperialis, qui quidem sunt VII, quatuor layci e três clerici. Primus rex Bohemiae, qui imperatori propinat de cuppa, secundus dux Saxoniae, qui coram imperatoreportat ense, tertius comes Palatinus qui eidem de scutella ministrat. Quartus marchio Brandeburgensis, qui est

¹⁹ Cf. K. Bihlmeyer e H. Tuecle, *História da Igreja*, vol. II, S. Paulo, Edições Paulinas, 1964, pp. 76-81. Cf. também B. Llorca SJ, R. G. Villoslada SJ e F. J. Montalban SJ, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. II, Madrid, BAC, MCMLXIII, pp. 117-133.

²⁰ Ptolomeu de Lucca O.P. relata esse mesmo fato em outros dois textos coevos, escritos à volta de 1300, a saber, na *Continuatio* do *De regimine principum* III, 19 e no *Tractatus de origine ac translatione et statu romani imperi*, Ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, MGH, Hannoverae, 1909, p. 72.

marchio brandeburgensis, qui est camerarius eius. Inter clericos primus archiepiscopus Maguntinus, qui est cancellarius in Germânia. Secundus archiepiscopus Coloniensis, qui est cancellarius in Itália. Tertius archiepiscopus Treuerensis, qui est cancellarius in Gallia...”⁵.

⁵ EPI I, Art. XLI, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, p. 30.

camerarius eius. Inter clericos primus archiepiscopus Maguntinus, qui est cancellarius in Germânia, secundus archiepiscopus Coloniensis, qui est cancellarius in Ytália, tertius archiepiscopus Treverensis, qui est cancellarius in Gallia...”⁶.

⁶ *Determinatio compediosa de iurisdictione imperii*, Ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, MGH, Hannoverae, 1909, c. XIII, p. 29. O título deste capítulo é muito sugestivo: “Outro modo de instituição do imperador após Otão terceiro...”.

Com essa afirmação, no caso particular do Bispo de Silves, o intuito era redarguir o trecho correlato do opúsculo *Sobre a translação do Império*, de Marsílio de Pádua que, intencionalmente também, ao se referir tanto à translação como à criação do colégio de príncipes eleitores utiliza expressões vagas e indeterminadas, tais como, *foi estabelecido*, *foi efetuada*, não dizendo explicitamente quem teria feito aqueles importantes atos políticos:

“Depois destes acontecimentos, morto Otão III sem ter tido filhos, Gregório V, da nação teutônica, parente de Otão, assumiu o sumo pontificado. Foi à sua época, como o relata Martinho Polonês, que foram estabelecidos os eleitores do imperador, a saber, sete príncipes alemães, quatro laicos e três clérigos ou prelados”²¹.

Ora, os três últimos preditos imperadores obtiveram sucessivamente o Império como se fosse quase um direito hereditário. Todavia, para o bom estado da Igreja de Deus e do povo cristão, foi útil e prudentemente

²¹ Martinho Polonês O.P. não faz essa afirmação em sua *Chronica*, à p. 466, a qual, tudo indica, é a fonte em que Ptolomeu de Lucca se estribou, na verdade, diz o seguinte: “et licet isti tres Ottones per successionem generis regnaverint, post tamen institutum fuit, ut per officiales imperii imperator eligeretur, qui sunt septem...”.

ordenado que um poder tão excelso não mais fosse atribuído a alguém por força do direito de sucessão hereditária, mas sim, mediante a virtude, e que se procedesse a uma eleição, a fim de que o mais digno viesse a possuir o título para governar o Império.

Portanto, foi estabelecido que sete próceres oficiais do Império passassem a eleger o rei dos Romanos, o qual, depois, seria coroado pelo romano pontífice com a coroa imperial. Como anteriormente foi dito, os sete são três prelados, que eram e ainda são chanceleres do Império, nomeadamente, o arcebispo de Colônia, chanceler da Itália, o arcebispo de Tréves, chanceler da Gália, e o arcebispo de Mogúncia, o chanceler da Germânia, e quatro barões, que serviam e servem o imperador Romano, a saber, o marquês de Brandemburgo, o duque da Saxônia, o duque da Baviera e o rei da Boêmia... Em seguida, à época de Gregório V, foi instituída a eleição do Imperador Romano, a ser efetuada pelos sete mencionados príncipes da Alemanha, os quais desde então, até aos nossos dias, elegem o Imperador, que deve ser coroado pelo bispo romano, embora, não haja motivo algum que justifique a necessidade de esta coroação ser efetuada por ele... ”²².

Nos parágrafos seguintes, primeiramente, ambos os autores apresentam três razões devido às quais os eleitores do imperador foram escolhidos entre os germânicos, nomeadamente, 1^a porque os seus monarcas, a começar de Pepino até Otão I, sempre libertaram a Igreja das vicissitudes pelas quais ela passava; 2^a porque eles sempre foram muito devotos de S. Pedro e S. Paulo e 3^a porque essa decisão foi uma decisão de Gregório V que era alemão e aparentado com o imperador.

Em seguida, sem levar em conta o processo cronológico-narrativo que bem ou mal seguiam, Ptolomeu e Álvaro explicitam pontualmente, sem apresentar nenhuma razão, que aquele mencionado fato aconteceu no ano de 1030 e, perfeitamente em consonância com os objetivos que tinham em mente, os quais indicamos páginas atrás, arrematam a argumentação, dizendo que tal instituição há de durar enquanto a Igreja assim o quiser, pois, de acordo com o ensinamento do profeta Jeremias (1:10), ‘eis que

²² Ed., citada, capítulos undécimo e duodécimo, pp. 717-718.

te constituí hoje sobre as nações, e sobre os reinos, para arrancares e destruíres, para arruinares e dissipares, para edificares e plantares’, interpretado alegoricamente, é de seu direito, exercitado pelo Sumo Pontífice, transferir reinos e impérios e instituir e depor reis e príncipes.

“... Tertia causa fuit uoluntas summi pontificis, qui tunc erat, scilicet Gregorius V, qui de Theutonia fuit natus et consaguineus Othonis, ut supra et infra tangitur... Ista ergo electio usque modo perseuerat, que incepit anno Domini MXXX et perseuerabit, quantum Ecclesia romana permiserit, cuius est regna transferre et principes de sua sede deponere, ut propheta Ieremias testatur...”⁷.

⁷ EPI I, Art. XLI, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, pp.30-32.

“... Tertia autem causa fuit voluntas summi pontificis, qui tunc erat, videlicet Gregorii quinti, qui de Theutonia fuit natus et consaguineus Othonis, ut infra dicitur. Possent et alie causa assignari, sed dicte sufficiant. Ista ergo electio usque modo perseverat, que incepit anno Domini MXXX et perseverabit, quantum ecclesia Romana permiserit, cuius est regna transferre et principes de sede sua deponere, ut propheta Ieremias testatur...”⁸.

⁸ *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, Ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, MGH, Hannoverae, 1909, c. XIII, p. 30.

Novamente, embora *en passant*, bebendo, ou melhor, copiando um trecho da mesma fonte que usara antes²³, Álvaro Pais volta a tratar do tema da *Translatio*, quase

²³ *Determinatio compendiosa da iurisdictione imperii*, (c. 1281), Ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, MGH, Hannoverae, 1909, cap. XXX, pp. 60-61. Convém notar que na *Determinatio* se lê que faz 250 anos que os imperadores vêm sendo coroados pelos papas; no passo acima, 350. O período transcorrido entre a redação duma e outra obra não foi de 100 anos. Logo, essa cronologia alvarina ou está efetivamente errada ou induz à outras especulações e digressões que não é o caso de tratar aqui.

Ainda, sobre este Artigo XLIII, é oportuno saber que antes do trecho indicado, copiando quase literalmente outros trechos da *Determinatio compendiosa*, o Frade galego fala primeiramente das quatro monarquias que antecederam o surgimento do reino de Cristo, (capítulo XXV, pp. 48-49); adiante fala sobre a Doação de Constantino (capítulo XXV,50) e, de seguida, responde à impugnação da mesma, por ter sido feita sem o apoio dos príncipes do império (capítulo XXVI, pp. 50-51); e por fim, com cortes, refuta à objeção haurida nas palavras de Jesus, no Evangelho de João, 18, 36, “o meu reino não é deste mundo”, normalmente sempre alegadas contra a

ao final do Artigo XLIII do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*. Com efeito, citando o documento no qual, em 1245, durante o Concílio de Lyon I, Inocêncio IV depôs o Imperador Frederico II, o Menorita galego amplia ainda mais sua concepção a respeito da sujeição do imperador em relação ao papa, dizendo que ele é vassalo do sumo pontífice, porquanto dele recebe a unção e a coroação imperiais, em seguida a ter sido eleito rei da Alemanha pelos sete príncipes eleitores que da Igreja auferiram esse direito. Diz ele também que, embora não haja nenhum texto legal que estipule que o imperador deva ser coroado pelo sumo pontífice, entretanto, é um costume que já está consagrado, há pelo menos trezentos e cinquenta anos, o qual, na falta do direito escrito, tem força de lei, fato esse que corresponde aproximadamente à ascensão de Otão III ao trono imperial, conforme escrevemos mais acima.

Quanto aos demais reis, dado que estes herdaram o trono de seus antepassados, por isso, não estão subordinados aos antístites de seu reino do mesmo modo como o imperador o está em relação ao papa.

No tocante à administração ou governo da Alemanha, Álvaro admite que, devido à eleição efetuada pelos sete príncipes eleitores, o escolhido como rei, até poderia governá-la. Entretanto, daí se presumir que, automaticamente, possa ascender ao Império, sem ter sido confirmado ou aprovado pelo papa, é um absurdo pensar, porque é preciso respeitar o direito do superior que, no caso, é o Sumo Pontífice, conforme determina a decretal *Venerabilem*, a quem compete examinar moralmente o eleito, no tocante a ser ou não apto a exercer tal cargo, o qual, como já referimos antes, depois, ia ser ungida, consagrada e coroada imperador pelo próprio santo padre ou por quem ele incumbir dessa tarefa²⁴.

reivindicação de os papas mediante a *plenitudo potestatis* poderem interferir nas questões envolvendo a esfera secular (capítulo XXVIII, op. 55, 57, 58).

²⁴ *EPI I*, vol. II, Artigo XLIII, pp. 75-77. Os trechos, adiante entre colchetes vermelhos, foram copiados da *Determinatio*. “G. Item, não há dúvida nenhuma de que [o imperador é um fiel da Igreja e lhe jura fidelidade, como acima muitas vezes se disse] (veja-se a Dist. LXIII, cap. *Tibi Domino*, e Clementinas, *De iureiurando*, cap. *Romani principes*). [Daí a razão porque] o papa [mais facilmente procede contra o imperador até à deposição do que contra os outros reis. E o papa estende-lhe a espada, e coroa-o e unge-o como defensor principal da Igreja e protector da liberdade eclesiástica.

E que o imperador não administra antes da confirmação do papa] –embora Inocêncio e o

Quanto à origem ou à causa eficiente do poder temporal²⁵, considerado amplamente, Frei Álvaro analisa esse assunto em três textos distintos. Primeiramente, no opúsculo *Sobre o poder da Igreja*, integrante, também, do Artigo XL do *Livro I* do

Ostiense anotem o contrario, às Decretais, *De electione*, cap. *Venerabilem*, come acima disse-vê-se principalmente na extravagante [apologética de D. Inocêncio IV, que depôs Frederico, e enviou a todo o mundo. Com efeito, nela, entre outras coisas, diz Inocêncio: “Uma coisa, de facto, é o que se passa com os outros reis, que são ungidos pelos seus pontífices] (Decretais, *De sacra unctione*, cap. I), [dos quais recebem juramentos de fidelidade pelas sujeições temporais] (faz a Causa XI, q. I, cap. *Placuit*, o Causa XXIII, q. VIII, § *Ecce*), [e outra o que se passa com o príncipe romano, o qual está ligado pelo vínculo de fidelidade e sujeição ao pontífice romano do qual recebe a honra e o diadema do império, como a antiguidade transmitiu e a modernidade aprovou. Item –continua Inocêncio– uma coisa é o que se dá com os restantes reis que recebem os direitos dos seus reinos por sucessão hereditária, e outra coisa é que se dá com o imperador romano que é assumpto por livre eleição dos principes da Germânia, aos quais o direito e poder do eleger o rei que logo depois promovemos a imperador, veio, como eles próprios não duvidam mas confessam, da Sá Apostólica que outrora transferiu o império dos Gregos para os Germanos”] (veja-se sobre isto, nas Decretais, *De electione*, o cap. *Venerabilem*, e o predito cap. *Romani principes* das Clementinas). [E, embora sobre isto não se encontre direito antigo expresso, está, todavia, aprovado por longo costume. Realmente, de facto e por costume de há 350 anos e mais achamos os imperadores coroados pela Igreja antes de desempenharem o ofício do império. Ora, o costume, quando o falta o direito, sucede no lugar deste. Dist. I, cap. *Consuetudo*: “o costume é um direito instituído pelos usos, que se aceita como lei à falta desta”, cap. este onde também se anota a este respeito, e no cap. últ do tit. *De consuetudine* das Decretais. Em favor disto fazem a Causa XI, q. IV, cap. *Consuetudinis*, cap. *Consuetudinem*, cap. *In his*, com semelhantes. E o costume da jurisdição (Decretais, tit. *De arbitris*, cap. *Dilecta*, e tit. *De officio ordinarii*, cap. *Irrefragabilis*; Código, *De emancipationibus*, leis I e últ... que convém ver...”].

²⁵ Sobre este assunto, cf. Nicolas Iung, *Un franciscain théogicien du pouvoir pontifical au XIV^e siècle –Álvaro Pelayo– Évêque et penitencier de Jean XXII*, Paris, J. Vrin, 1931, chapitre IX, *L’empereur et l’origine du pouvoir temporel*, pp. 190-193; João Moraes Barbosa, *A Teoria Política de Álvaro Pais no Specvlum Regvm*, Lisboa, 1972; M. Damiata OFM, *Álvaro Pelagio Teocrático Scontento*, Firenze, Edizioni “Studi Francescani”, 1984, Capitolo V *Tentativi di fondare l’autonomia dello Stato*, pp. 105-146. Pedro Calafate, *História do pensamento filosófico português*, (org. Pedro Calafate), vol. I, Capítulo Dois, *Frei Álvaro Pais*, Lisboa, Caminho, 1999, pp. 228-238.

Estado e pranto da Igreja e, novamente ao longo dos Artigos LI/LXII de sua obra principal e, ainda, pela terceira vez, no *Espelho dos reis*²⁶.

Começemos nossa análise textual e comentários pelo trecho do sobredito opúsculo.

Sustenta frei Álvaro que, diferentemente, das sociedades políticas naturais da qual alguém passa a fazer parte desde o instante de seu nascimento, na *Societas christiana/Ecclesia*²⁷, alguém se torna um membro, mediante o renascimento espiritual

²⁶ Esse tratado de ética e política foi escrito pelo Menorita galego, após a vitória de Afonso IV (1325-57) de Portugal e Afonso XI (1312-50) de Castela sobre a aliança moura contra os reinos cristãos da Península, na batalha do Salado em 30 de outubro de 1340, e dedicada em homenagem ao mencionado rei de Castela. De acordo com informação do próprio autor foi, concluído em 10 de julho de 1344.

Como o demonstro infra, mediante a transcrição de trechos deste tratado, ao menos no que concerne à parte política do mesmo, fato que me parece, passou despercebido aos estudiosos e ao tradutor das 3 principais obras do Frade galego, Álvaro Pais copia no *Espelho dos reis*, muitas passagens que anteriormente tinha escrito no *Livro I do Estado e pranto da Igreja*.

Sobre esse tratado, cf. Mário Martins SJ, A ética estatal de frei Álvaro Pais no “*Speculum Regum*”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, RPF 11, 1955, pp. 403-411. Entre as págs. 405-408, com base no texto, o autor discorre a respeito do modo como o rei deve bem proceder. Lúcio Craveiro da Silva SJ, O agostinismo político no “*Speculum Regum*” de Álvaro Pais, *Brotéria* 79, 1964, pp. 141-147. Esse estudioso mostra como frei Álvaro está vinculado à escola de pensamento político que tem como expoentes Gregório VII, Inocêncio III e Bonifácio VIII, cujas idéias, entretanto, são indevidamente atribuídas a Santo Agostinho. O estudo mais completo sobre esse tratado é a dissertação de licenciatura em Filosofia, apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa (1970), de João Morais Barbosa, intitulada *A teoria política de Álvaro Pais no “Specvlvm Regvm”, esboço duma fundamentação filosófico-jurídica*, Lisboa, Ministério da Justiça, 1972, capítulo III, *A figura do Rei*, pp. 143-186; cf. também Pedro Calafate, *História do pensamento filosófico português*, (org. Pedro Calafate), Vol. I, Capítulo Dois, Frei Álvaro Pais, Lisboa, Caminho, 1999, pp. 221-251, especialmente, pp. 227-246, nas quais nos deparamos com uma excelente síntese revisitada, no tocante às teses lapidares do pensamento do Bispo de Silves.

²⁷ Sobre esse duplo conceito, visto em conjunto ou em separado e, outros mais de suma relevância para o tema em apreço, remeto o leitor para um estudo muito bem ancorado em sua análise igualmente rica e profunda de lavra do Prof. Mário Santiago de Carvalho, intitulado *Da abominação do monstro: Igreja e poder em Álvaro Pais*, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* da UNL 7, 1994, pp. 255-284.

através do Batismo e que, para alguém ser governante na mesma não bastam, apenas, as inclinações do ser humano a viver em sociedade, a escolher um líder que o governe, o qual deve possuir as virtudes morais naturais e políticas para bem exercer o seu poder, pois, considerando a natureza e a finalidade sobrenatural de todos os membros daquela sociedade, ainda é preciso que os *reges christiani* possuam também a Fé, a Esperança e a Caridade, virtudes teologias, bem como a Prudência e a Sabedoria, dons do Espírito Santo, a fim de poder desempenhar tal ofício, pois que as meras virtudes morais e políticas naturais, conquanto possam, à semelhança das outras, virem a ser adquiridas pelo hábito da repetição e tenham sido suficientes para os bons governantes pagãos, entretanto, são informes ou incompletas e precisam ser aperfeiçoadas sobrenaturalmente. É por isso que, antes de assumir a realeza, os reis católicos são ungidos no braço pelos mais eminentes bispos de seus respectivos reinos, os quais suplicam a Deus lhes conceda aqueles dons ou graças do Espírito Santo, gestos esses que demonstram ser impossível a alguém reger um povo pertencente à *Societas Christiana*, o qual foi-lhes confiado por Deus, para que, juntamente com os ministros eclesiásticos, o conduza à Bem-aventurança eterna²⁸.

²⁸ *Sobre o poder da Igreja, Temas de filosofia Medieval*, José Antônio de C.R. de Souza (org.), *Leopoldianum* 48, 1990, pp. 220-231. Os trechos em itálico indicam a total semelhança com passo idêntico que se encontra nos parágrafos iniciais do *EPI I*, Artigo XL, vol. I, Lisboa, INIC, 1988, pp. 518-519: “... Falta agora responder às razões antes apresentadas que aparentam demonstrar que a hierarquia eclesiástica é um governo distinto na espécie do poder civil.

O primeiro, dentre os pontos de vista aduzidos em favor daquela tese, baseava-se na distinção que há entre as causas eficientes de ambos os poderes. A solução de tal argumento é óbvia, levando-se em conta o que foi explanado. De fato, ele se apoiava num falso pressuposto, segundo o qual a causa eficiente do poder civil, no interior da sociedade cristã fosse apenas a natureza sem o auxílio de nenhum dom sobrenatural, o que é uma inverdade, pois, 'quem não renascer da água e do Espírito Santo' (Jo. III, 5) não pode exercer qualquer poder sobre a Cristandade. [Argumentos para isto na Dist. LIV, cap. *Nulla officia*, Decretais, *De iudaeis*, cap. *Quum sit* e cap. *Ex speciali*]. De fato, no Batismo, Deus confere a graça (Clementinas, *De Summa Trinitate*, cap. *Fidei*, e Decretais, *De baptismo*, cap. *Maiores*, parágrafo *Illud*) mediante a qual a pessoa tem condições de adquirir a Prudência e a Sabedoria para governar o povo cristão.

Entretanto, ninguém pode adquirir através dos meros princípios morais naturais as virtudes suficientes para guiá-lo, [para reger o povo de Deus] porque estes, sem [a caridade] o Batismo são informes, [pois, “mesmo que entregasse o meu corpo, etc.”, (1ª aos Coríntios, XIII; Causa I, q. I, cap. *Vide*; *De poenitentia*, Dist. II, § *Evidenter itaque*, Decretais, *De renuntiatione*, v. *Quum*

A principal e imediata fonte medieval na qual Frei Álvaro bebe suas teses é o *De regimine christiano*²⁹, de Tiago de Viterbo OSA (1265-1308), escrito à volta de 1301-02, conforme já escrevemos antes, à altura do clímax do conflito entre o papa Bonifácio VIII e o rei Felipe o Belo de França. Aliás, na verdade, essa obra é reproduzida quase em sua completa totalidade e *ad litteram* pelo Menorita galego, sem fazer alusão ao fato, sinal de que endossa e assume como sua a doutrina aí expressa pelo Frade agostiniano³⁰.

pridem, § Porro). Daí também Agostinho dizer: “onde realmente falta o conhecimento da eterna e incommunicável verdade é falsa a virtude mesmo nos melhores costumes” (Causa XXXVIII, q. I, § *Ex his*). Deus, porém, infunde a caridade, [criada] por meio dum Seu ato criador. [porque Ele é a caridade incriada, pois “Deus é caridade, etc.”] (1ª de João IV).

É por isso que reger católica e virtuosamente o povo de Deus é um dom que provém exclusivamente d'Ele, de modo que para tanto não bastam [faz optimamente a isto a Causa XXIII, q. IV, cap. Si non ex fidei mérito, no princípio] as virtudes morais que podemos adquirir dos princípios naturais [Dist. I, cap. *Mos autem*] pelo hábito, embora possam sê-lo para governar qualquer povo pagão, pois este não é conduzido em função dum fim sobrenatural. [Segundo Jerônimo, os Romanos mereceram o império devido às suas virtudes (Causa XXVIII, q. I, cap. *Omnes deinceps*, § *Ex his*), a Glosa entende que Jerô se refere aí às virtudes políticas, que se possuem sem a caridade, e não às teológicas. Daí também significar-se com a palavra virtude a fortaleza (Digesto, *De aleatoribus*, lei *Quibus*). Porém, a verdadeira virtude, a teológica, não pode existir nos infieis (Causa XXIV, q. I, v. *Sana*)...”.

Em sinal disto, os reis católicos são ungidos e abençoados pelos pontífices, os quais invocam sobre eles a graça do Espírito Santo, para comprovar que sem um dom espiritual não é possível governar o povo cristão, [santo de Deus (Decretais, *De sacra unctione*, cap. I, § *Manus* e parágrafo *Quia uero*, e Causa II, q. VII, § *Item quum Balaam*, v. *Item quum David*)]...”.

²⁹ *Il governo della Chiesa*, (a partir daqui DRC, isto é, a abreviatura do título da obra em latim), a cura di Aurélio Rizzacasa e G. Batista M. Marcoaldi, Firenze, Nardini Editore, 1993, que compulsamos para fazer este trabalho.

³⁰ Reiteramos novamente que esse dado já foi várias vezes dito pelos estudiosos da obra do Menorita galego. Mais recentemente, por exemplo, João M. Barbosa, *O De Statu et Planctu Ecclesiae Estudo Crítico*, Lisboa, UNL, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982, p. 36: “... Álvaro Pais transcreve longos trechos do *De Regimine Christiano* (c. 1301/1302) de Tiago de Viterbo (+ 1308) em seu *De Statu et Planctu Ecclesiae*, tratando sobre a autoridade papal (I, LI, 39va), desta em confronto com o poder secular, (I, LII, 43ª; I, LIV, 46va), a natureza e função do poder real (I, LIII, 44va), incluindo ainda na autoridade espiritual aspectos constitutivos do poder secular (I, LIX, 60va), e torna a fazer nova inserção de textos da citada obra nos artigos LXI-LXIII...”. À p. 177, desse livro, nota 235, J. M. Barbosa acrescenta o

Ambos os autores, seguindo os ensinamentos de Aristóteles e de Tomás de Aquino, articulados com a doutrina paulina expressa na *Epístola aos Romanos*, 13:1, segundo a qual ‘*todo poder vem de Deus*’, e com o teor dos capítulos iniciais do 1º *Livro dos reis*, sustentam que sobre a origem ou causa eficiente do poder político, de imediato, é preciso fazer algumas distinções. Um modo de procedência é aquele que ocorreu em Israel, mediante o qual, por intermédio do juiz Samuel, e a pedido do povo, Deus, concedeu-lhes um rei. Um outro modo, que acontece especificamente na *Christianitas*, é aquele por meio da graça sobrenatural. Uma terceira modalidade é aquela que provém da natureza humana e, no caso, é a que interessa.

Com efeito, se entre certos animais que são inferiores aos seres humanos, existe e se constata uma sociabilidade e a liderança de um sobre os demais da mesma espécie e grupo de convivência, quanto mais, então, entre os seres humanos, propensos a viver em comunidade e a estabelecer um regime político com vista a bem viver. Por isso, se diz que esse poder e regimes políticos, próxima ou imediatamente têm sua causa eficiente nessa inclinação do ser humano a viver em sociedade e que foram estabelecidos pelo direito humano, quer dizer, pela vontade dos homens quanto a determinar as maneiras como desejavam ser governados. Por isso, também, esse poder régio temporal existiu entre todos os povos desde os tempos mais remotos e as pessoas que o exerceram e o exercem, em geral, foram estabelecidas como governantes do povo, igualmente, por uma disposição consensual daquela comunidade, embora, nem sempre fossem chamadas pelo nome de rei. No caso, de Israel, por exemplo, antes da monarquia, eram designados pelo termo juízes, como Sansão e o próprio Samuel, e

seguinte: “Essa foi, de facto, a conclusão de Iung. Comparamos pessoalmente o texto desses artigos com o *De regimine christiano* e assim concluímos que não se trata duma simples cópia. Pais acrescentou ao texto de Tiago de Viterbo todo o apoio canonístico que lhe faltava, dando-lhe também, algumas vezes, diferente ordenação e introduzindo uma ou outra consideração de carácter pessoal. Com efeito, Nicolas Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle –Alvaro Pelayo– évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris, J. Vrin, 1931, p. 39, tinha afirmado o seguinte: “... Le De regimine Christiano de Jacques de Viterbe a été accueilli en entier dans les articles 51 à 59 et 61 et 63 du De Planctu...”. Na página seguinte, ele insere um *tableau comparatif détaillé des deux ouvrages...*”. Cf. também M. Damiata OFM, *Álvaro Pelagio Teocrático Scontento*, Firenze, Edizioni “Studi Francescani, 1984, *Appendice Il pensiero político di Giacomo da Viterbo nel De regimine chirstiano e Álvaro Pelagio*, pp. 307-339.

entre os juízes também houve uma mulher, Débora. Consta, porém, da história da humanidade que, após o Dilúvio, o primeiro a usar o título de rei, foi Nenrod.

Importa, porém, ressaltar que, entre os homens, os reis podem também ser chamados de prelados porque presidem o povo, mas é usual serem designados como tal e que o poder régio ou real *simpliciter* é o supremo e que os poderes subalternos dele derivam e, os que o exercem, o fazem num determinado âmbito e, por essa razão, são *secundum quid*, o que, aliás é reforçado pelo ensinamento de São Pedro, em sua 1ª *Epistola*, ao distinguir entre o soberano e os governantes a ele subordinados e por ele instituídos, tema esse, aliás, explanado com clareza pelo papa Inocêncio III na carta dirigida ao imperador Aleixo III, de

Constantinopla, transformada depois na decretal *Solitae*³¹, referência explicita essa, como outras semelhantes, que o Menorita galego, especialista em Cânones e Direito Romano (civil), acrescenta ao texto de Tiago de Viterbo³².

³¹Cf. texto em português in Jose Antônio de Camargo R. Souza/João Morais Barbosa, *O reino de Deus e o reino dos homens As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Coleção Filosofia 58, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, pp. 130-131.

³²*EPI* I, Artigo LII, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, pp. 347-359; *DRC*, II, cap. III, pp. 229-239. “A. Sobre o reino ou poder real há que distinguir. Um vem per instituição humana, devido à inclinação da natureza para isso. De facto, nos brutos animais, que são, por instinto natural, gregários e sociais, encontra-se um certo regime, e, portanto, muito mais se encontra nos homens a quem são mais naturais que a qualquer outro animal o viver em sociedade e a inclinação para instituição dum regime... E tal regime diz-se que vem do direito humano, que nasce da natureza. O outro poder régio vem por instituição divina ou pelo direito divino que procede da graça. Porém, ambos os poderes régios vêm de Deus, mas de modo diferente, visto que o primeiro vem de Deus mediante a natureza dos homens que os inclina para ele, e mediante a instituição humana que aperfeiçoa a inclinação da natureza, dizendo-se, por isso, poder humano e natural. O segundo vem, por modo especial, de Deus que o institui e transmite, dizendo-se, per isso, poder divino e sobrenatural. Dele se diz: “não há poder que não venha de Deus (*Ep. aos Romanos*, XIII, Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*; Causa XI, q. III, cap. *Qui resistit*). O primeiro poder régio versa sobre o governo das coisas temporais e terrenas, e por isso se chama terreno, secular ou temporal. O segundo versa sobre o governo das coisas espirituais e celestes, e, por isso, se chama espiritual ou celeste. Além disso, o primeiro poder régio... existiu em todos os tempos ou seja, no tempo da lei da natureza, da lei escrita e do Evangelho, e entre todos os homens de qualquer estado e rito,

Anos mais tarde, D. Álvaro Pais sustenta novamente, embora de modo resumido, doutrina idêntica no seu *Espelho dos reis*³³.

Todavia, nas pegadas de Tiago de Viterbo, prossegue frei Álvaro constata-se também que houve e há determinados soberanos ou reis ou príncipes ou governantes, pouco importa a nomenclatura usada, que foram déspotas ou tiranos e oprimiram e oprimem os povos que governaram e governam. Ora bem, se todo poder remotamente

sejam fiéis ou infiéis, judeus ou gentios. Por isso, diz-se no 1º dos Reis, VIII: “constitui-nos um rei que nos julgue, como têm todas as nações”, porque o que é próprio de uma natureza é comum a todos que dela participam.

Todavia, esse governo ou poder diferiu entre os judeus e os gentios no seguinte: entre os gentios existiu só por instituição humana, e entre os judeus foi de algum modo por instituição humana, mas com intervenção especial da ordenação divina, segundo a qual foram instituídos naquele povo os juízes e os reis, resultando daí ter sido muito melhor o governo entre Os judeus que entre os gentios...”.

“Agora, o poder régio temporal, que vem do direito humano, esse foi comunicado a alguns homens, que foram instituídos governadores dos outros ou somente por ordenação e consenso geral duma comunidade humana, como sucedeu nos povos gentios, ou, a par disso, por intervenção de uma ordenação ou concessão divina, como aconteceu no povo de Israel...Tais governadores nem sempre se chamaram reis; no entanto, embora não tivessem este nome de reis, a realidade era a de reis. Entre os judeus algumas vezes foram chamados juízes, como se vê por todo o Livro dos Juízes... Quanto ao nome de rei, diz-se que começou após o Dilúvio com Nenrod... Entre os judeus começou em Saul, o primeiro que foi chamado rei, por concessão e designação de Deus, a instâncias do povo...”. Porém, pelo facto de serem reis também são chamados prelados, porque presidem, o que compete aos reis... Mas, embora todo o prelado se possa chamar rei (Dist. XXI, cap. I, v. *Antea autem*), todavia, porque o poder real é o supremo entre os humanos, como diz Hugo no livro *Dos sacramentos*, chamam-se *simpliciter* (simplesmente) reis os que detêm o poder supremo, e os que abaixo deles possuem poder *secundum quid* nalgum aspecto) e não *simpliciter*, assumiram outros nomes próprios. Daí dizer-se na 1ª de Pedro, II: “quer ao rei como soberano, quer aos governadores, coma enviados par ele, etc.” (Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solitae*)...”.

³³ ER I, p. 141: “É que cumpre saber que nem todo o poder vem de Deus da mesma maneira: um vem por instituição humana natural, como acontece comumente entre homens de cada rito; outro vem por ordenação especial de Deus, como foi no povo israelítico; outro por forma de mistérios, como foi no povo cristão; outro ainda por justa permissão de Deus, que se dá com o poder dos maus príncipes, os quais usurpam o poder, pela força, pelo dolo, ou pela violência...”.

provém de Deus, e se sabe que ele é bom e sábio, como explicar esse fato, posto que ele implica numa contradição?

Para responder a essa questão, entretanto, dizem os dois autores, é preciso tratar pontualmente do poder em si mesmo, de como ele foi obtido e de que modo é exercido.

Assim, em si mesmo, todo poder e jurisdição, pelo fato de derivarem remota ou imediatamente de Deus, são bons. Quanto, porém, à maneira que foram e são obtidos, de fato, nem sempre isso ocorre e acontece de forma consensual entre os povos. Muitas vezes, os governos ou regimes políticos foram e são instituídos por meio da violência, como é o caso das guerras de conquista ou daquelas intestinas numa sociedade qualquer; ou através da fraude, ou pela usurpação e etc., de modo que, nestes casos, em geral, os governantes são uns déspotas e maus, porquanto, em sua vontade, reside o desejo de agir mal, embora, também possa acontecer que, ao ascenderem ao governo, passem a proceder bem. Além disso, por causa de vários motivos, seja para castigar a maldade dum determinando povo, seja para provar a Fé e a Esperança dos bons que vivem entre os maus, Deus permite e consente que os tiranos imperem e oprimam os povos. Verificamos esses ensinamentos tanto num trecho do *Livro I do Estado e pranto da Igreja* quanto numa passagem do *Espelho dos reis*, como sabemos, escrito, alguns anos mais tarde.

Estado e pranto da Igreja

“... E a partir daqui pode resolver-se a questão que apreço existir entre as citadas palavras do apóstolo de que *Não há poder que não venha de Deus*, e as de Oseias que, falando pela pessoa de Deus acerca dalguns reis, diz *Eles reinaram por si mesmos e não por mim* (Oseias, VIII, Causa VIII, q. I, cap. *Audacter*). Na verdade, todo poder vem de Deus, ou operando como o poder dos bons príncipes que rectamente recebem o poder, ou permitindo, como o poder dos maus que usurpam o poder. Estes diz-se que reinam não por Deus, pois não reinam por Sua obra,

Espelho dos reis

“... Desta maneira se pode resolver a questão, que parece existir entre as citadas palavras do Apóstolo, de que todo o poder vem de Deus, e as palavras do profeta Oseias, que dizem: “Eles reinaram por si mesmos, e não por mim”. (Oseias, VIII; e Causa VIII, questão I, cap. *Audacter*). Com efeito, todo o poder vem de Deus, ou operando, com o poder dos bons príncipes que rectamente recebem o poder, ou consentindo, como é o poder dos maus que o usurpam. Destes se diz que não reinam por Deus, pois que não reinam por sua operação, mas por seu consentimento,

mas só por Sua permissão, e esta permissão é justa, porquanto,, como diz a glosa sobre as já citadas palavras do apóstolo, não é injusto que a paciência dos bons seja provada e a iniquidade dos maus punida com a tomada pelos ímprobos do poder de fazerem o mal. Também Job foi provado pelo poder dado ao diabo, para que se visse que era um homem justo (Job, I), e Pedro e Pedro tentado para que não presumisse de si (Mateus, XXVI, Lucas, XXII...). E assim Deus ordena o poder injusto que justamente permite, enquanto dele tira algum bem, e, neste aspecto, até o mau poder vem da ordenação de Deus, embora Deus não faça os males; como diz S. Agostinho, Deus ajuda as boas vontades, julga as más, e todas ordena. A isto fazem a Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*, para o fim, e a Causa XXIII, q. V, § *Hinc notandum...* Ou então deve dizer-se doutro modo: uma coisa é o poder, e outra o seu uso... Por conseguinte, todo poder é bom, e por isso vem de Deus; porém o seu uso às vezes é mau, e por isso não vem de Deus, e, porque reinar é usar o poder, por isso diz-se de alguns “Eles reinaram por si, e não por mim”[Os 8, 4] ... Por isso, disse o Senhor a Pilatos: “Não terias nenhum poder sobre mim, se não te tivesse sido dado do alto” (João, XIX) [11] e o referido capítulo *Quid culpatur*). Portanto, a malícia dos homens tem por si o desejo de fazer o mal, mas não tem o poder se Ele o não der. A vontade de fazer o mal pode vir do ânimo do homem, mas o poder, esse só vem de Deus. Por conseguinte, o mau uso do poder não vem de Deus, mas o poder, sendo bom, vem de Deus, e por isso diz-se que o mau poder não reina por Deus, porque usa mal do poder, e o bom, pelo contrário, reina por Deus, porque usa

uma vez que, segundo Agostinho, nem o mal se faz sem a sua permissão (Causa XXIII, questão I, cap. *Quid culpatur*; Causa XXVI, questão V, cap. *Nec mirum*, últ. coluna). Ora, esta permissão é justa, porque, como diz a glosa sobre as já citadas palavras do Apóstolo “Todo o poder vem de Deus”, não é injusto que, com receberem os maus o poder de prejudicar, a paciência dos bons seja experimentada, e a iniquidade dos maus punida. Com efeito, pelo poder entregue ao diabo, foi Job experimentado, embora parecesse justo (Job, I). E Pedro foi tentado, para que não presumisse de si (Mateus, XXVI; Lucas, XXII; Tratado *De poenitentia*, distinção II, cap. *Si enim* parágrafo *Ex quibus*; e Distinção L, cap. *Considerandum*). E Paulo foi esbofetado por um anjo de Satanás, para que não se ensoberbecesse. (Seg. Ep. aos Coríntios (sic), XI). E Judas foi condenado, para que se enforcasse (Mateus, XXVII, no princípio; e Tratado *De poenitentia*, distinção III, cap. *Iudas*). E assim Deus ordena o poder injusto, que justamente permite, e dele tira algum bem. E, neste sentido, até o mau poder provém da ordenação de Deus.

Efectivamente, embora Deus não faça os males (como se diz na Causa XXIII, questão IV, cap. *Quidam*, § *Floriani*), todavia ordena-os justamente; como diz Agostinho, Deus ajuda as boas vontades, julga as más e a todas ordena. Aplica-se a este assunto a Causa XXIII, questão I, cap. *Quid culpatur*, e questão V, § *Hinc notandum*. “Ou então deve dizer-se de outro modo: que uma coisa é o poder, e outra o uso do poder (Argumento: Causa XVI, questão I, § *Ecce in hoc capitulo*).

Portanto, todo poder é bom, e, por isso, vem

bem do poder imitando nisto a Deus. Com efeito, é como diz Gregório sobre aquilo de Job, XXXVI, “Deus não rejeita os poderosos, porque também ele é poderoso”. “Sem dúvida deseja imitar a Deus aquele que exerce o supremo poder, olhando aos interesses alheios e não aos seus próprios louvores, e aquele que posto à frente dos outros, deseja ser-lhes útil e não seu superior. Para isto: a Causa VIII, q. I, cap. *Qui episcopatum*). E isto é bem usar do poder.

Ou então deve dizer-se doutro modo, como Isidoro, *Do sumo bem*, liv. III, que Deus ordena o bom e o mau poder mas o bom, propício, e o mau, irado. De facto, quando os reis são bons, são uma dádiva de Deus, e, quando maus, uma consequência dos pecados do povo; na verdade, a vida dos governantes é disposta de acordo com o mérito dos povos, como testemunha Job, XXXIV: “Ele que faz reinar o hipócrita por causa dos pecados do povo”. Devido à ira de Deus, os povos têm o dirigente que merecem com seus pecados. Para isto, a Causa II, q. VII, cap. I, cap. e a Causa VIII, q. I, cap. *Audacter...*”⁹.

de Deus, porém, o seu uso algumas vezes é mau, e, por isso, não vem de Deus. E porque o reinar é usar do poder, por isso aplicam-se aos que o usam mal as referidas palavras de Oseias: “Eles reinaram por si mesmos e não por mim”. Donde a glosa sobre palavras do Apóstolo “Todo o poder vem de Deus”: “Nenhum homem bom ou mau, tem qualquer poder que não lhe haja sido dado por Deus”. Por isso, disse o Senhor a Pilatos: “Não terias nenhum poder sobre mim, se não te tivesse sido dado do Alto”. (João, XIX). Por conseguinte, a maldade dos homens tem de per si a ambição de fazer mal; mas o poder não o tem ela, se ele (Deus) o não der. Efectivamente, a vontade de fazer mal pode derivar da alma do homem; mas o poder não deriva senão de Deus. Portanto, assim o mau uso do poder não vem de Deus, mas o poder, sendo bom, vem de Deus e, por isso, do mau poder se diz que não reina por Deus, porque usa mal do poder, ao passo que o bom poder reina por Deus, porque usa bem do poder, imitando nisto a Deus. Como diz Gregório sobre aquilo do Job, XXXVI, “Deus não rejeita os poderosos, visto que também ele é poderoso”: “Na verdade, deseja imitar a Deus aquele que exerce o supremo poder, atento aos louvores alheios e não aos seus, e que, posto à frente dos outros, deseja ser-lhes útil e não superior. (Para isto: Causa VIII, questão I, cap. *Qui episcopatum*). E isto é bem usar do poder.

Ou então deve dizer-se, como Isidoro, no 3º livro *Do sumo bem*, que Deus ordena o bom e o mau poder mas o bom, ordena-o de boa vontade, e o mau, irado. Efectivamente, os reis, quando bons, são uma dádiva de Deus, e, quando maus, são-no pelos crimes do povo. Segundo o mérito dos povos, assim são

⁹ EPI I, Artigo LIX, vol. II, pp. 593-595. DRC, II, cap. X, pp. 395-397.	dispostas as vidas dos governantes, segundo o testemunho de Job, XXXIV: “Ele é o que faz reinar o homem hipócrita por causa dos pecados do povo”. Irando-se Deus, os povos recebem o governante que mereceram com seus pecados (Causa VIII, questão I, cap. Audacter)...”¹⁰. ¹⁰ ER I, pp. 141-145.

Dirimida a aparente contradição, aliás, também suscitada pelos referidos versículos bíblicos, contrapostos entre si, consoante o método escolástico, Frei Álvaro retorna, no *Estado e pranto da Igreja*, ao fulcro do tópico em apreço, qual seja, as justificativas concernentes à necessidade de haver regimes políticos entre os seres humanos.

Com efeito, dado que a natureza humana, nesta presente vida e desde o Pecado Original, é apenas relativamente perfeita, usando só a inteligência, os homens não são capazes de governar a si próprios e obter tudo aquilo de que necessitam para bem viver. Isolado, pois, dos semelhantes não conseguiriam sobreviver, daí, diferentemente dos animais, Deus deu-lhe o dom da fala para se comunicarem. Entretanto, com frequência, muitos homens são egoístas buscando sempre os próprios interesses e não se interessando pelos comuns que redundam em benefício de todos e, pior ainda, muitos deles são maus e sempre estão a prejudicar os outros. Foi por isso também que, após a Queda Original, Deus dotou-os com as inclinações para viverem em sociedade e para escolherem um dirigente que, de um lado, com o poder que recebeu deles para manter a ordem interna na comunidade, restringiria a arrogância dos maus, especialmente contra os mais débeis e indefesos, e dos que buscam apenas os interesses pessoais e, de outro, procuraria guiar todos na busca e preservação do bem comum. Encontramos passagem e doutrina idênticas no *Espelho dos reis*.

<i>Estado e pranto da Igreja</i>	<i>Espelho dos reis</i>
“... Para a solução desta dúvida cumpre ver quais são reinos bons e justos, e quais não. Sobre este ponto é de saber que, segundo S. Agostinho, <i>Da cidade de Deus</i>, IV e V, os	“... Para esclarecimento do que dissemos, cumpre-nos ver quais são e quais não são os reinos bons e justos. A este respeito, é de saber que, segundo Agostinho, (livros 4º e 5º

reinos não existem nem pelo destino, nem pelo acaso, nem pelos falsos deuses, mas foram ordenados pela providência do verdadeiro Deus uno, em cuja mão estão os poderes e os direitos de todos os reinos... deve-se por fim ver se os direitos dos reinos estão sob a providência de Deus como maus ou como bons. Cumpre, pois, saber, que é bom e útil ao gênero humano haver nos homens reinos e o poder de governar; devido à ignorância que há na natureza humana não basta no homem o governo da própria razão, sendo, por isso, conveniente que a sociedade dos homens, por estes em muitas coisas não serem capazes de se governar a si mesmos, seja regida e dirigida por algum ou alguns mais fortes em prudência e inteligência... Item, devido à malícia humana os homens fazem o mal e ofendem-se mutuamente. Convém, por isso, que uns dirijam os outros a fim de os coibirem do mal. (Causa XXIII, q. V, cap. *Non frustra*; Dist. IV, cap. *Factae*, no proêmio das Clementinas *Ioannes episcopus*, etc.). Item, devido ao amor próprio, cada um busca os seus próprios interesses, satisfazendo o seu egoísmo e tratando do que é seu (2ª Ep. a Timóteo, III, aos Filipenses, II, e Causa VIII, q. I, cap. *Sunt in ecclesia*). Fazia-se, pois, mister que houvesse alguns que governassem a comunidade, para buscarem e defenderem os bens comuns (Causa VII, q. I, cap. *Scias*, e Causa XVI, q. I, cap. *Nos autem*). Item, em toda multidão importa que haja algo directivo como pode ver-se em diversas coisas naturais; também na multidão humana importa que haja algo que a reja, tanto mais que o homem é um animal social e comunicativo. Ora, a sociedade e comunidade não se mantém antes se dispersa,

Da cidade de Deus), os reinos não existem pelo destino, pelo acaso, ou pelos falsos deuses, mas são ordenados pela Providência do verdadeiro Deus, em cuja mão estão os poderes de todos e todos os direitos dos reinos. Mas, porque sob a Providência de Deus estão não só os bens mas também os males, embora de modo diferente (visto que aos bens realiza-os, e aos males permite-os tirando destes mesmos os bens), por isso, depois, há que ver se os direitos dos reinos estão sob a Providência de Deus como os bens ou como os males. (sic) Cumpre, pois, saber, que é bom e conveniente ao gênero humano haver um reino e o poder de um governo, pois que, devido à ignorância da natureza humana, não basta ao homem o governo da sua própria razão. Pelo que é necessário que a sociedade dos homens, que, na sua maior parte, não podem governar-se a si mesmos, seja regida e dirigida por algum ou alguns que sobressaem dos demais pela ciência, prudência e inteligência. Onde Mateus, X: “Sede prudentes, etc.”. Distinção XXXVI, § *Ecce*. Item, por causa da malícia humana os homens fazem mal, e prejudicam-se mutuamente, convindo, por isso, que alguns sejam governantes dos outros, para serem coibidos do mal (Causa XXIII, questão V, cap. *Non frustra*; Distinção IV, cap. *Factae*; no Proêmio das Decretais, *Rex pacificus*, e no Proêmio das Clementinas, *Ioannes*). Item, por amor próprio, cada homem procura os seus interesses, amando-se a si mesmo e buscando o que é seu. (Segunda Ep. a Timóteo, III; Ep. aos Filipenses, II; Causa VIII, questão I, cap. *Sunt in Ecclesia*). Houve, por conseguinte, necessidade de governadores da comunidade, que buscassem

se não huover alguém que cure do bem comum da multidão e sociedade, pois diz Salomão: “onde não há quem governe, perecerá o povo” (Provérbios, XI). Convém, portanto, que entre os homens haja alguns que governem os outros, a fim de dirigirem os ignorantes, coibirem e punirem os faltosos, defenderem os inocentes, buscarem o bem comum e conservarem a própria sociedade...”¹¹.

¹¹ EPI I, Artigo LIX, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, pp. 603-605. DRC II, cap. X, pp. 402-403.

e cuidassem dos bens comuns (Causa II, questão I, cap. *Scias*; Causa XVI, questão I, cap. *Vos autem*. Item, importa que, em toda a multidão, exista um regime pelo qual essa multidão seja governada, especialmente porque homem é um animal social e comunicativo.

Ora, a sociedade e a comunidade não se conservam, mas dispersam-se, se não houver alguém que tenha o cuidado do bem comum da multidão e da sociedade, pois que, segundo Salomão, onde não há quem governe, perecerá o povo (Prov. XI).

Convém, pois, que entre os homens alguns governem os outros, para dirigirem os ignorantes, coibirem e punirem os pecadores, defenderem os inocentes, cuidarem do bem comum, e conservarem a própria sociedade...”¹².

¹² ER I, pp. 145-149.

Com base na mesma fonte, isto é, o *De regimine chirstiano*, mais adiante, num outro Artigo, frei Álvaro volta a reiterar e a insistir na necessidade natural dos homens quanto a serem governados por alguém, a fim de que mais facilmente, possam vir a obter tudo aquilo de que necessitam para bem viver. Alguns anos depois, D. Álvaro Pais apresentou as mesmas justificativas num trecho do *Espelho dos reis*, à parte os pormenores de circunstância específicos deste texto.

Estado e pranto da Igreja

“... E, pois, de saber que, em todas as coisas que se ordenam para um fim, e nas quais acontece proceder-se de maneiras diferentes, há necessidade de um dirigente por meio de quem se chegue directamente a esse fim.

Espelho dos reis

“Ora, para que tu, óptimo rei, e todos os outros reis sejas plenamente informados do que vos cumpre fazer, deveis saber que, em tudo o que está ordenado para um fim, é necessário um dirigente, por meio do qual se

Assim, a barca, para chegar ao porto, precisa dum timoneiro (quando Cristo dormia, a barca andava ao sabor das ondas, Mateus, VIII, Marcos, V, e Lucas, VIII), e, se não houver timoneiro ou este adormecer, a barca não chegará ao porto. Provérbios, XXIII, no fim: ‘e serás como um piloto sonolento que perdeu o leme’...”. Ora, é próprio do homem possuir um fim para o qual ordene toda a sua vida e acção, visto que ele age pela inteligência à qual pertence manifestamente operar para um fim...”.

Acontece, porém, que os homens procedem de diversos modos para o fim que intentam, como o mostra a diversidade de trabalhos e acções humanas. Por conseguinte, o homem carece de um dirigente para atingir esse fim. Ora, é natural no homem que ele seja um animal social e político, vivendo mais em sociedade e multidão que todos os outros animais. Mas só por si não pode um homem viver com suficiência; é-lhe necessário viver em multidão a fim de se auxiliarem uns aos outros... mostra-nos isto com extrema evidência o facto de ser próprio do homem o uso da fala, pela qual os homens podem exprimir totalmente, uns aos outros, as suas ideias...”.

Portanto, assim como é natural ao homem viver em sociedade, assim é necessário que no meio de todos haja alguém que reja a multidão. Realmente, havendo muitos homens e cada um a tratar do que lhe convém... a multidão dispersar-se-ia em diversos sentidos, se não houvesse alguém que tivesse o cuidado dela. Considerando isto, Salomão disse nos Provérbios, XI, 14: ‘Onde não há quem governe, perecerá o povo’...”.

Porém, isto acontece racionalmente, pois o

chegue directamente a esse fim. Um navio, para chegar ao porto, precisa de um timoneiro, e, se este não existir ou adormecer, o navio não arribará. Provérbios, XXIII, no fim: “e como um piloto sonolento que perdeu o leme”; na Causa VII, questão I, cap. *Sciscitaris*: “Mas se é perigoso que o marinheiro de vigia (isto é, o timoneiro da proa, que é primeira parte do navio) deixe ou abandone o [barco] em águas tranquilas, quanto mais perigoso não será fazê-lo no meio das ondas agitadas?”.

É próprio do homem um fim para o qual toda a sua vida e acção são ordenados, visto que ele age por inteligência, à que manifestamente cumpre obrar, segundo o Filósofo, para aquele fim que Paulo, regeador da Igreja, lhe indica (Ep. aos Rom., VI, fim): “tendo por fruto a santificação, e por fim a vida eterna”.

Acontece, porém, que os homens de diversas maneiras dirigem o seu intento como se vê da diversidade de dos actos e desejos humanos. Carece, portanto, o homem de um dirigente para um fim recto. Por natureza, ele é um animal social e político, vivendo mais que todos os outros animais em sociedade e multidão. Um só homem, porém, não pode viver suficientemente, de per si, sem uma grande graça especial de Deus como os santos anacoretas. É necessário, por isso, que viva em multidão, {pois aí do que está só! (Eclesiastes, IV; Distinção LXXXI, cap. *In omnibus*), a fim de se auxiliarem mutuamente. Por isso, se diz nos Provérbios, XVIII: “o irmão, que é ajudado por seu irmão é, é como uma cidade forte”. Ora, isto demonstra-se à evidência, porque é próprio do homem usar da fala, para poder exprimir totalmente aos outros os seus conceitos. Pelo

que é comum e o que é próprio não são a mesma coisa: as coisas próprias diferem, e as comuns unem-se... Em todas as coisas que se ordenam para um fim, encontra-se uma regitiva da outra. Assim, na universalidade dos corpos, os outros corpos são governados pelo primeiro corpo, a saber, o celeste, mediante certa ordem da divina providência, e todos os corpos pela criatura racional. No homem também a alma rege o corpo... e, entre as partes da alma, a irascível e a concupiscível são regidas pela razão. Importa, por conseguinte, que em toda a multidão haja um governo. Assim o corpo é regido pela cabeça (Decretais *De sacra unctione*, cap. I, § *In uertice*)... ”¹³.

que Agostinho disse no *Enquirídio*: “Sem dúvida que as palavras foram inventadas, para cada um dar a conhecer a outrem os seus pensamentos” (Causa XXII, questão II, cap. *Is autem*). Considerando isto disse Salomão (no *Eclesiastes*, IV): “Melhor é estarem dois juntos que um só, porque têm a vantagem da mútua sociedade”.

Assim, pois, como é natural ao homem viver em sociedade, segundo aquilo do Salmo [CXXXII] “Eis quão bom, etc.” (Causa XXII, questão I, cap. II), assim também é necessário que no meio de todos haja alguém que governe a multidão. Com efeito, havendo muitos homens e procurando cada um o que lhe é conveniente e útil, toda a multidão se dispersaria, se não houvesse quem dela curasse. Donde no Livro dos Juízes, últ.: “Naquele tempo não havia rei em Israel, mas cada um fazia o que lhe parecia justo. Porém, contra estes diz o Sábio: “Ai de vós, os que sois sábios aos vossos próprios olhos!”. (Decretais, *De constitutionibus*, cap. *Ne innitatis*). Salomão considerando nisto, diz: “Onde não há quem governe, perecerá o povo”. E Inocêncio III [providencia] para que no rebanho do Senhor não falte a solicitude pastoral (Decretais, *De electione*, cap. *Ne pro defectu*).

Isto, porém, sucede razoavelmente, pois o que é próprio e o comum não são a mesma coisa. As coisas próprias divergem e as comuns unem-se (Causa XII, questão I, § final, Causa XXIII, questão VII, cap. *Quod autem*).

Porém, em todas as coisas que se ordenam para um fim, encontra-se uma que governa a outra. Com efeito, na universalidade dos corpos, os outros corpos são governados,

¹³ EPI I, Artigo LXII, vol. III, pp. 65-69. DRC I, c. II, p.	segundo certa ordem da divina Providência, pelo primeiro corpo, a saber, o celeste, e todos os corpos pela criatura racional. No homem também a alma rege o [conjunto] (Distinção XXXVIII, cap. <i>Sedulo</i>), entre as partes da alma, a irascível e a concupiscível são regidas pela razão. Importa, pois, que em toda a multidão alguém tenha o governo, tal como a cabeça tem o governo do corpo (Decretais <i>De sacra unctione</i>, cap. único, § <i>In uertice</i>)...”¹⁴. ¹⁴ ER I, pp. 153-155.

Portanto, essa é a razão da existência natural dos diversos regimes políticos, embora, Deus também permite que maus regimes políticos tenham sido e sejam instituídos, a saber, quando alguém, ou levado pela ambição de dominar ou mediante a fraude, ou a corrupção ou o suborno se apossa do poder. Por isso, o governo de alguns ser reto, tanto em razão do modo como ascenderam ao poder, quanto porque bem regem o povo; de outros, ser injusto, seja devido à maneira como chegaram ao poder e seja por causa do modo como o exercem; de outros ainda, ser injusto, não por causa do modo legítimo como obtiveram o poder, mas por causa da maneira injusta que o exercem e, enfim, ainda, ser injusto, pelo fato de alguns terem obtido o poder de modo injusto, ainda que, depois, tenha passado a exercer o poder de modo reto. Por isso, apenas o primeiro regime citado é o único verdadeiramente reto, enquanto os demais são injustos. Consequentemente, não é despropositado afirmar que entre os pagãos também houve regimes políticos retos e bons. Anos mais tarde, D. Álvaro Pais voltou a repetir suas próprias palavras no *Espelho dos reis*.

<i>Estado e pranto da Igreja</i>	<i>Espelho dos reis</i>
“... No entanto, uns alcançaram este governo dos homens por caminho recto, e outros por caminho perverso. Alguém chega ao reino rectamente, quando é posto no poder por	“... Porém, este bom governo alguns conseguiram-no por recto caminho, e outros por perverso caminho. Rectamente chega uma pessoa ao governo,

pacto e comum consenso da multidão (Causa VIII, q. I. cap. *Licet*, e Decretais, *De electione*, cap. *Quia propter*), ou então por instituição dos que fazem as vezes de Deus, como deve ser no povo cristão (Decretais, *De sacra unctione*, cap. único).

E alguém chega perversamente ao reino, quando usurpa o poder do governo, por ambição de domínio, força, dolo, preço ou outro indevido modo. No 2º dos Macabeus IV: “ambicionava Jasão, irmão de Onias, o sumo sacerdócio; foi ter com o rei, prometendo-lhe 360 talentos de prata”; (Decretais, tit. *De electione*, cap. *Quisquis*, tit. *De simonia*, cap. *Per tuas*; Causa I, q. I, cap. *Principatus*, e q. VI, cap. *Sicut is*, Dist. LXI, cap. *Miramur*; Causa XXIII, q. I cap. *Quid culpatur*, onde fala “da ambição de domínio”). Acontece, todavia, algumas vezes, alguém conseguir indevidamente o poder, e, depois, tornar-se um verdadeiro e recto governante, ou por consenso dos súbditos, ou por autoridade do superior (argumento nas Decretais, *De renuntiatione*, cap. *Nisi cum pridem*, § *Personae*). Mas assim como no modo de adquirir o poder de governar acontece haver rectidão e perversidade, assim também se dá o mesmo no uso do poder adquirido, pois, uns usam rectamente o poder que têm, e outros incorrectamente. Daqui nasce uma quádrupla distinção.

Assim, de uns o reino é recto, quanto ao modo de aquisição, e quanto ao uso.

De outros o reino é perverso nesses dois aspectos. De outros, o reino é recto, quanto ao modo de aquisição, mas perverso quanto ao uso.

E, inversamente, de outros o reino é perverso quanto ao modo de aquisição, mas recto

quando é posta à frente das outras por geral e comum consenso da multidão (Causa VIII, questão I, cap. *Licet*; Decretais, *De electione*, cap. *Quia propter*), ou por especial mandado do próprio Deus, como sucedeu no povo israelítico (Levítico, VIII; Decretais, *De electione*, cap. *Qualiter*; Distinção XXI, § 1), ou por instituição daqueles que fazem as vezes de Deus, como deve ser no povo cristão (Decretais, *De sacra unctione*, cap. único).

Perversamente chega uma pessoa ao governo, quando, ou pela paixão de dominar, ou pela força, ou por dolo, ou por suborno ou por qualquer outro meio indevido, usurpa o poder (2º livro dos Macabeus, IV: “Jasão, irmão de Onias, ambicionava o sumo sacerdócio; na presença do rei, ofereceu-lhe 360 talentos de prata”; Decretais, *De electione*, cap. *Quisquis*, e *De simonia*, cap. *Per tuas* I; Causa I, questão I, cap. *Principatus*, e questão VI, cap. *Sicut*, Distinção LXI, cap. *Miramur*; Causa XXIII, questão I cap. *Quid culpatur*, onde fala “na paixão de dominar”). Sucede, porém, que, algumas vezes, alguém alcança indevidamente o poder, e, no entanto, se torna, depois, bom e verdadeiro governante, ou por consenso dos súbditos, ou por autoridade do superior (Argumento: Decretais, *De renuntiatione*, cap. *Nisi*, § *Personae*). Ora assim como sucede ser-se recto e perverso no modo de adquirir o poder de rei, assim também o mesmo sucede no uso do poder adquirido. Uns usam rectamente o poder que têm, e outros mal. Daqui provém uma quádrupla distinção.

De facto, o reino de uns é recto, quanto ao modo de aquisição, e quanto ao uso.

De outros, o reino ou governo é perverso, quanto àquelas duas condições.

quanto o uso, o que, no entanto, mui raramente acontece, visto dificilmente terem bom fim as coisas que tiveram mau princípio, como se diz na Distinção LXI, cap. *Miramur*. Por conseguinte, são justos e legítimos aqueles reinos em que o modo de adquirir o poder e o uso do poder, são rectos e tais reinos estão sob a providência de Deus como bons.

E pelo contrário são injustos aqueles em que faltam ambos aqueles aspectos ou um deles, e tais reinos estão sob a providência de Deus como maus. Mas Deus permite esses reinos ou para a provação dos bons, ou para castigo dos maus, ou por outras causas de Si (*sic*) de si conhecidas. Para isto a Causa XXIII, q. V, § *Hinc notandum*).

De acordo com o exposto, deve-se dizer que, por ter havido entre os gentios alguns que rectamente alcançaram o poder de governar e rectamente o usaram, existiram entre eles alguns reinos, a seu modo e pelo direito civil, legítimos e justos...”¹⁵.

¹⁵ *EPI* I, vol. II, Artigo LXIX, pp. 605-607. *DRC* II, cap. X, pp. 402-403.

De outros, o governo é recto, quanto ao modo de aquisição, mas perverso quanto ao uso. Isto, todavia, raramente aconteceu.

De outros, pelo contrário, é perverso quanto ao modo de aquisição, e todavia recto quanto o uso. Isto, no entanto, raramente acontece, porque dificilmente terão bom fim as coisas que tiveram mau princípio, como se diz na Distinção LXI, cap. *Miramur*.

Por consequência, são justos e legítimos aqueles reinos em que o modo de adquirir o poder e o uso deste, são rectos. Estes reinos estão sob a Providência de Deus, como bons que são. E são injustos aqueles reinos, em que aquelas duas coisas ou uma delas falta. Estes reinos estão sob a Providência de Deus, como maus que são. Deus, porém, permite tal governo, ou para a provação dos bons, ou para castigo dos maus, ou por outras causas que Ele conhece (Para esta matéria: Causa XXIII, questão V, § *Hinc notandum*). Segundo estes princípios, deve-se dizer que, visto que entre os gentios alguns [rectamente alcançaram o poder régio e dele rectamente usaram, por isso, entre eles, houve alguns reinos legítimos e justos a seu modo e segundo o Direito Civil...”¹⁶.

¹⁶ *ER* vol. I, p. 149.

Embora, D. Álvaro Pais se estenda na discussão acerca dos bons e maus regimes políticos no *Espelho dos reis*³⁴, não é o caso de abordar aqui e agora este assunto³⁵, porque foge ao nosso propósito.

³⁴ *ER* I, pp. 155-161; Cf. também *EPI*, I, Artigo LXII, vol. III, INIC, 1991, pp.69-71.

Mas, ainda tratando da origem e do domínio ou do poder político de uns homens sobre os outros, haurindo-se novamente numa passagem da *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* e, inspirando-se na *Continuatio* do *De regimine principum*³⁶ de Ptolomeu de Lucca O.P., Álvaro Pais afirma num trecho do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, que o mesmo foi e é *permitido e provido* por Deus; *permitido para a punição dos maus, e provido para a harmonia dos bons*, a fim de que cada pessoa permaneça em seu próprio *Ordo* a cumprir bem com seus deveres específicos em proveito do bem comum e a fazer com que os *cidadãos* vivam em paz. Para tanto, alega três argumentos de natureza filosófica. Anos mais tarde, o Bispo de Silves repetiu a mesma tese num passo do *Espelho dos reis*. Os três textos vão transcritos infra.

O primeiro desses argumentos é aquele relacionado à natureza do ser. De fato, todo ente por participação tende ao Ser por excelência. Assim, aqueles que governam, ao exercerem seu ofício, estão mais próximos de Deus, que também faz isso em relação ao mundo, do que as pessoas particulares. Por isso, Saul e Salomão, ao se tornarem reis de Israel, receberam, respectivamente, os dons ou graças da profecia e da sabedoria e, igualmente, se crê que os reis cristãos da França, da Inglaterra e, acrescenta Álvaro no *Espelho dos reis*, da Espanha, pelo fato de a obra ser dedicada a Afonso XI de Castela, eram capazes de curar certas enfermidades³⁷.

<i>Determinatio compendiosa</i>	<i>De statu et planctu</i>	<i>Speculum regum</i>
“Et quamvis dominorum ambitio Deo esset odiosa, unde et digne merebantur deprimi, eorum tamen regiminen, tum ad refrenandam inordinatorum	L.”Quamuis autem ambitio dominandi Deo esset odiosa, dominorum tamen ambientium regimen ad refrenandam inordinatorum hominum	“Quamuis autem ambitio dominandi Domino esset odiosa, dominorum tamen ambientium regimen ad refrenandum inordinatorum hominum

³⁵ Cf. a propósito, oportunamente, nosso artigo a aparecer em *Mediaevalia* 2005, intitulado “D. Frei Álvaro Pais os regimes políticos e outros temas correlatos”.

³⁶ Cf. III, 1-3. Quanto a esse texto, como pode ser verificado, ao ser lido, trata-se, apenas de inspiração *as sensum*, não *ad litteram*.

³⁷ Cf. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, Gallimard, 1983.

hominum malitiam, tum ad conservandum unumquemque in sua iustitia, tum addisponendum cives in concordia, permissum est a Deo dominium et provisum, permissum ad punitionem malorum, provisum ad gubernationem bonorum. Hinc est, quod apostolus dicit Rom XIII: <i>Non est potestas nisi a Deo</i>, ex quo quidem verbo satis est manifestum a Deo omne provenire dominium sive considerata natura entis sive motus sive finis. Ratione autem entis, quoniam omne ens per participationem reducitur ad ens per se, sed illi, qui habent dominium, plus vigent in natura entis quam private persone, quia gerunt vices quae totius entis, cui presunt... Ergo magis appropinquant ad suum principium vel plus participant de divina influentialia ratione sui regiminis. Hinc est autem, quod de Saule scribitur, quod assumptus in regem per Samuelem ex hoc meruit divinam influentialiam prophetie, unde... insiluit in eum spiritus Domini et prophetavit cum eis, ut patet I Regum X. Hoc et de Salomone legitur, quod	malitiam, et ad conservandum unumquemque in sua iustitia, quum ad disponendum ciues in concordia, permissum est a Deo dominium et provisum, permissum ad punitionem malorum, provisum (sic) ad concordiam bonorum. XXIII. q. V, § <i>Hinc notandum</i>, Dist., <i>Factae sunt</i>. De hoc infra art. Próximo, in fine. Hinc est, quod apostolus dicit XIII ad Rom: <i>Non est potestas nisi a Deo</i>", quod Augustinus <i>Contra manichaeos</i> exponit dicens; "a deo siue iubente siue sinente", XXIII q. I, <i>Quid culpatur</i>. Ex quo quidem uerbo satis est manifestum a Deo omne provenire dominium... Prouisum siue considerata natura entis, siue motus, sive finis. Ratione autem entis, quoniam omne ens per participationem habet se ad ens per se. Sed illi, qui habent dominium, plus uigent in natura entis quam priuatae personae, quia gerunt vices totius entis, cui presunt... Igitur magis appropinquant ad summum principium et plus participant de diuina influentialia ratione sui regiminis... Hinc est autem, quod de Saule scribitur, quod	malitiam, et ad conservandum unumquemque in sua iustitia, et ad disponendum ciues in concordia, permissum est a Deo dominium et provisum, permissum ad punitionem malorum, provisum ad concordiam bonorum. (XXIII. q. V, § <i>Hinc notandum</i>, Dist., IIII <i>Factae</i>). Vnde non est potestas nisi a Deo uel iubente uel sinente. Vnde Apostolus ad Rom., XIII: <i>Non est potestas nisi a Deo</i>". Vnde Christus ad Pilatum; "non haberes potestatem aduersum me ullam, nisi datum tibi esset desuper (Ioan., XIX; XIII. q. I, <i>Paratus</i>). Prouisum est etiam a Deo siue considerata natura entis, siue motus, sive finis. Ratione autem entis, quia omne ens per participationem habet se ad Ens per se, sed illi, qui habent dominium, plus uigent in natura entis quam priuatae personae, quia gerunt vices totius entis, cui presunt... Ergo magis appropinquant ad Summum Principium et plus participant boni regentes de diuina influentialia ratione sui regiminis... Hinc est etiam, quod de Saule scribitur, quod assumptus in regem per

ordinatus in regem divinam meruit sapientiam, ut patet III Regum III. Hoc etiam apparet in modernis principibus viris catholicis et ecclesiasticis, quod ex speciali divina influential super eos ex ampliori participatione entis singularem habente virtutem super populum egritudine laborantem, ut sunt reges Franciae, dominus noster rex Carolus¹⁷ et de rege Anglie fertur..."¹⁸. ¹⁷ Trata-se de Carlos I de Anju, rei de Nápoles e da Sicília, 1266-1285 e irmão de S. Luís IX (1226-70) de França e, portanto, membro da família real. ¹⁸ <i>Determinatio compediola de iurisdictione imperii</i>, Ed. M. Krammer, <i>Fontes Iuris Germanici Antiqui</i>, MGH, Hannoverae, 1909, c. XVIII, pp. 38-39.	assumptus in regem per Samuelem ex hoc influential meruit prophetiae. Vnde... insiluit in eum Spiritus Domini et cum prophetis prophetavit, I Regum X. Et de Salomone legitur, quod ordinatus in regem meruit diuinam sapientiam, III Regum III... Reges Franciae et Angliae habere dicuntur uirtutem super quibusdam aegritudinibus laborantes..."¹⁹. ¹⁹ <i>EPI</i> I, Artigo XLI, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, p. 40.	Samuelem ex hoc influential meruit prophetiae. Vnde insiluit in eum Spiritus Domini et cum prophetis prophetavit. (I Regum X). Et de Salomone legitur, quod ordinatus in regem meruit diuinam sapientiam. (III Regum III)... Reges etiam Franciae et Angliae habere dicuntur uirtutem, et reges deuoti Hispaniae, a quibus descendis, habere uirtutem super energúmenos et super quibusdam aegritudinibus laborantes..."²⁰. ²⁰ <i>ERI</i>, ed., cit., pp. 52-54.

O segundo argumento apresentado por Ptolomeu e Álvaro estriba-se na comparação tirada do movimento dos seres. Entretanto, convém estar bem atento para o fato de que se a fonte de inspiração é Aristóteles e a sua teoria do 1º motor que move todos os demais seres e não é movido por nenhum deles, a forma de exposição do mesmo é bem ao estilo neoplatônico, de modo que, no plano político, conforme tal concepção, os poderes inferiores, exercidos pelos governantes seculares, estão subordinados aos intermediários, os dignitários eclesiásticos, especialmente, o papa, e estes ao Poder Supremo (Deus), de onde eles provêm e devem retornar.

“Secunda vero ratio, quod omne dominium sit a Deo, sumitur in comparatione ad motum. Probat enim philosophus in VIII de Physico auditu, quod in moventibus et motis non est in infinitum abire, sed est venire ad aliquod movens, quod non movetur, et hoc est Deus. Cum ergo domini in gubernando sint motores orbis, ergo oportet motum sui regiminis in Deum sicut in primum motorem reducere, propter quod dicitur in Iob VIII: *Sub ipso* (scilicet Deo) *curvantur, qui portant orbem*, per quod subiectio totius humani regiminis designatur ad Deum, cuius virtuti in regnando substernitur. Hanc eandem rationem tradit beatus Augustinus in III de Trinitate, ubi ordinem motoris et mobilis ponens incipit ab infimo corpore, puta terra, per subtiliora et virtuosiora dicit grossiora moveri, gradatim ascendens secundum ordinem elementorum usque ad supremum corpus et ulterius as spiritus rationales, per quos dicit corpora superiora moveri, spiritus vero rationales inferiores per superiores, sed omnes spiritus rationales creatos per

“Secunda ratio, quod omne dominium sit a Deo, sumitur in comparatione ad motum. Probat enim Philosophus in VIII Physicorum, quod in moventibus et motis non est in infinitum abire, sed est venire ad aliquod movens, quod non movetur, et hoc est Deus, iuxta illud Boetii, III *De consolatione philosophiae*, metro IX, “*stabilisque manens das cuncta moveri*”. Quum ergo domini in gubernando sint motores orbis, ergo oportet motum sui regiminis in Deum sicut in primum motorem reducere. Vnde Iob IX: *sub eo curvantur qui portant orbem*” Hanc rationem tradit beatus Augustinus in III de Trinitate, ubi ordinem motus et mobilis ponens ab infimo corpore, puta terra, per subtiliora et virtuosiora dicit moveri gradatim ascendens secundum ordinem elementorum usque ad supremum movens, quod est Deus, in quo consistit tota ratio motus. Vnde et apostolus, Actuum XVII: ‘*In Christo vivimus, movemur et sumus*’...”²².

“Secunda ratio, quod omne dominium sit a Deo sumitur in comparatione ad motum. Probat autem Philosophus in VIII° Physicorum, quod in moventibus et motis non est in infinitum abire, sed est venire ad aliquod movens, quod non movetur, et hoc est Deus, iuxta illud *Immobilisque ma(g)nens dat cuncta moveri*. Cum ergo reges et domini in gubernando sint motores orbis, ergo oportet motum sui regiminis in Deum sicut in primum motorem reducere. Vnde Iob IX: *sub eo curvantur qui portant orbem*”, Hanc rationem ponit beatus Augustinus in III° *De ciuitate Dei*, ubi ordinem motoris uel mobilis ponens ab infimo corpore, is est, terra, per subtiliora et uirtuosiora dicit moveri gradatim ascendens secundum ordinem elementorum usque ad supremum movens, quod est Deus, in quo consistit tota ratio motus. Vnde Apostolus, (Actuum XVII): ‘*In ipso vivimus, movemur et sumus*’”²³.

spiritum rationalem increatum, qui est Deus, in quo consistit tota ratio motus sicut in principali movente immobili, in quo est omne ens, motus et vita, quoniam, ut ait apostolus, Actuum XVII: <i>In ipso vivimus, movemur et sumus</i>” Et hunc ordinem Plato posuit secundum nobilitatem et gradum entis, ut patet ex propositionibus Proculi et ex libro de Causis... Sic ex predictis concludimus quod ultimum movens est Deus,^a quo est omnis motus et per consequens omne dominium...”²¹. ²¹ <i>Determinatio compediosa de iurisdictione imperii</i>, Ed. M. Krammer, <i>Fontes Iuris Germanici Antiqui</i>, MGH, Hannoverae, 1909, c. XVIII, pp. 39-40.	²² <i>EPI</i> I, Artigo XLI, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, p. 40.	²³ <i>ERI</i>, ed., cit., pp. 54-56.

O terceiro argumento proposto pelos dois autores para justificar que todo domínio provém de Deus, está associado aos argumentos anteriores e, portanto, haure-se na razão, nos ensinamentos de Santo Agostinho e em frases das *Escrituras* e baseia-se na finalidade dos seres, os quais, de acordo com sua natureza e razão de ser, são sempre conduzidos pela Providência com vista a poder alcançar seu desiderato próprio, ainda que se tratem dos seres inferiores, como os minerais, os vegetais e os animais irracionais. Ora, o ser humano é uma criatura racional, pelo que é naturalmente *capaz de Deus*, isto é, de saber que Ele é o Seu Fim Último, em Quem irá se realizar plenamente. Entretanto, o homem só poderá alcaçar tal Meta, na outra vida, se durante esta caminhada terrena, for auxiliado com as graças divinas, bem como pelas ações dos governantes seculares e espirituais, cujas respectivas finalidades consistem justamente nisso, através de seus bons ensinamentos e exemplos e, ainda, pela

correção e castigo dos delinquentes. Por isso, são eles como que, instrumentos da justiça divina, neste mundo, a fim de que os bons possam viver em paz entre os maus.

“Tertia ratio sumitur ex parte finis. Divina enim providentia omnia in debitum finem deducit, in quantum movet unamquamque creaturam in suum finem distinctum, sicut sagittator sagitat ad determinatum signum, qua ratione a sapiente dicitur, quod opus nature est opus intelligentie, qua ratione dicit etiam Augustinus in III de Trinitate, quod Deus quibusdam ordinatissimis motibus primo spiritualibus, deinde corporalibus se per cuncta diffundit et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiae suae sicut ad finem congruum. Si ergo alias creaturas debito et ordinato fine concludit, multo magis creaturam rationalem ut hominem, quod manifeste apparet, quando ipsam gubernant per suos dispensatores et provisores, ut sunt reges et principes ecclesiarum prelati, preterea, quanto quolibet natura nobiliorem finem apta est nata consequi, tanto habet moventia magis disposta ad consecutionem finis, sicut manifeste in incorruptibilis patet, ut in corporibus

“Tertia ratio quod omne dominium sit a Deo sumitur ex parte finis. Divina enim Providentia omnia in debitum finem deducit, in quantum movet unamquamque creaturam in suum finem distinctum, sicut sagittator sagittam ad determinatum signum. Qua ratione dicit beatus Augustinus, III *De Trinitate* quod Deus quibusdam ordinatissimis motibus primo spiritualibus, deinde corporalibus, sempre cuncta defendit et utitur omnibus ad [in]commutabile arbitrium sententiae suae sicut ad finem congruum. Si ergo alias creaturas debito et ordinato fine concludit, multo magis creaturam rationalem aut hominem, quod apparet, quoniam ipsam gubernat per suos dispensatores, ut sunt reges et principes ecclesiarum prelati. Hinc est, quod quum apostolus dixisset, Romanos, XIII: “*non est potestas nisi a Deo*”, statim subdit: “*quae autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui potestati resistit, ordinatione Dei resistit*”, quia ad hoc Deus de eis huic mundo prouidit, ut

“Tertia ratio quod omne dominium sic a Deo sumitur ex parte finis. Divina enim Providentia omnia in debitum finem deducit, in quantum movet unamquamque creaturam in suum finem distinctum, sicut sagittator sagittam ad determinatum signum. Qua ratione dicit beatus Augustinus, in *De Trinitate* quod Deus quibusdam ordinatissimis motibus primo spiritualibus, deinde corporalibus, super cuncta descendit et utitur omnibus ad incommutabile arbitrium sententiae suae sicut ad finem congruum. Si ergo alias creaturas debito et ordinato fine concludit, multo magis creaturam rationalem ut hominem, quod apparet, quando ipsam gubernat et dispensat per suos dispensatores, ut sunt reges et principes et Ecclesiarum prelati. Hinc est, quod quum dixisset Apostolus (Romanos, XIII): “*non est potestas nisi a Deo*”, statim subdit: “*quae autem [sunt], a Deo [sunt] ordinata sunt. Itaque qui potestati resistit, ordinatione Dei resistit*”, quia ad hoc Deus de

celestibus et spiritibus angelicis, que sine agente cocontrario mouentur ad suum finem, puta corpus celeste ad terminum sui motus, ângelus autem ad divinorum cogitationem et suum ministerium adimplendum. Cum ergo creatura rationalis ordinata sit et producta, ut sit Dei capax, et hic est finis eius precipuus, ut tradit beatus Augustinus in XIII de Trinitate, ad hunc ergo finem consequendum, et si homo adiuuetur divina luce gratie, máxime vero manuducitur per mundi gubernatores tum per boné vite exempla, tum per cottidiana documenta, tum per correctionem continuam, ex qua ratione, secundum apostolum II ad Cor. III, mundi rectores Dei adiutores et cooperatores dicuntur sicut instrumenta principalis agentis. Hinc est, quod apostolus, cum dixisset: *Non est potestas nisi a Deo*, statim subdit: *quae autem sunt, a Deo ordinata sunt. Itaque qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*, quia ad hoc Deus de eis mundo providit, ut uniuscuiusque statum prosequatur in debitum finem. Hinc rursus per Salomonem dicitur Proverbia VIII: *Per me reges*

uniuscuiusque statum prosequatur in debitum finem. Hinc dicitur in *Prouerbiis* cap.: *“Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt, per me príncipes imperant et potentes decernunt iustitiam”*. Preterea, quanto quaelibet natura nobilem finem apta est consequi, tanto habet magis mouentia disposita ad consummationem finis, sicut manifeste in corruptibilibus patet, sicut in incorrupti[bi]libus coelestibus et spiritibus angelicis quae sine agente contrario mouentur ad suum finem, puta corpus coeleste ad dominium sui motus, angelus autem ad diuinorum cognitionem et suum ministerium adimplendum. Quum ergo creatura rationalis ordinata sit et producta, ut sit Dei capax, et hic est finis eius praecipuus, ut dicit Augustinus in XIV de Trinitate. Et item Augustinus: “Natus est homo ab exterioribus ad interiora redire, ab interioribus ad superiora ascendere. Tanta enin dignitatis est humana conditio, ut nullum bonum posset ei sufficere, sed in solo summo bono satiatur”. Psalm., XVI, “satiabor, quum

eis huic mundo prouidit, ut uniuscuiusque statum suum prosequatur in debitum finem. Hinc dicitur in *Prouerbiis*, VIII: “Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt, per me príncipes imperant et potentes decernunt iustitiam”. Propterea, quanto [magis] quaelibet natura nobilem finem apta est prosequi, tanto habet magis mouentia disposita ad consum[m]ationem finis, sicut manifeste in incorruptibilibus patet, sicut in corporibus coelestibus et spiritibus angelicis qui sine agente contrario mouentur ad suum finem, puta corpus coeleste ad dominium sui motus, angelus autem ad diuinorum cognitionem et suum ministerium adimplendum. Cum ergo creatura rationalis ordinata sit et producta, ut sit Dei capax, et hic est finis eius praecipuus, ut dicit Augustinus in XIII de Trinitate. Et idem Augustinus: Natus est homo ab exterioribus ad interiora redire, ab interioribus ad superiora ascendere. Tanta enin dignitatis est humana condicio, ut etsi homo adiuuetur a divinae lucis gratia, maxime uero

<i>regnant et legum conditores iusta decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam....</i>"²⁴. ²⁴ <i>Determinatio compediosa de iurisdictione imperii</i>, Ed. M. Krammer, <i>Fontes Iuris Germanici Antiqui</i>, MGH, Hannoverae, 1909, c. XX, pp. 41-42	apparuerit gloria tua". Ad hunc ergo finem consequendum, etsi homo adiuuetur luce divinae gratiae, maxime vero iuuatur per mundi gubernatores, tum per bonae vitae exempla, tum per quotidiana documenta, tum per correctionem continuam. Qua ratione Paulus uocat rectores coadiutores Dei, dicens I ad Corinthios, III: "Dei enim adiutores sumus". Sunt enim iudices et recetores mundi sicut instrumenta principalis"²⁵. ²⁵ <i>EPI I</i>, Artigo XLI, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, pp. 41-43.	manutenentur per mundi gubernatores tum per bonae vitae exempla, tum per cotidiana documenta, tum per correctionem continuam. Qua ratione Paulus uocat rectores coadiutores Dei, dicens (I ad Corinthios, III): "Dei enim adiutores sumus". Sunt enim iudices et recetores mundi sicut instrumenta Dei principalis agentis"²⁶. ²⁶ <i>ER I</i>, ed., cit., pp. 56-58.

De seguida, com os propósitos de demonstrar a ação da Providência no mundo e na história, e que o poder político é provido por Deus, Ptolomeu de Lucca, na *Determinatio compendiosa*³⁸ e na *Continuatio do De regno*³⁹ e, nas pegadas dele, Álvaro Pais, tanto no *Livro I do Estado pranto da Igreja*⁴⁰, quanto no *Espelho dos reis*⁴¹, acrescentando as costumeiras passagens do Direito Canônico, com vista a sustentar a sua argumentação, fundamentados em várias passagens da *Cidade de Deus*,

³⁸ *Determinatio compediosa de iurisdictione imperii*, Ed. M. Krammer, *Fontes Iuris Germanici Antiqui*, MGH, Hannoverae, 1909, c. XXI, pp. 42-44; c. XXII, pp. 44-45; c. XXIII, pp. 45-46.

³⁹ III, capítulos 4-6. Omitimos a transcrição das passagens, com vista a não tornar este texto longo demais. No caso destes capítulos, pode-se constatar o parentesco literal com os outros transcritos.

⁴⁰ *EPI I*, Artigo XLII, vol. II, Lisboa, INIC, 1990, pp. 42-65.

⁴¹ *ER I*, ed., cit., pp. 58-87, antes do 1º §, sob o título *Do bom principado dos romanos e suas três virtudes, a saber, amor da pátria, tradição, etc.* Omitimos a transcrição do longo trecho, com o fito de abreviar.

de Santo Agostinho, discorrem sobre a grandeza do antigo povo romano e de seu Estado, a qual se baseou em três virtudes, a saber, o amor à pátria; a tradição de leis veneráveis e a sobriedade dos costumes. Não é o caso de tratar deste assunto aqui, porque foge ao nosso intuito, todavia, parece-nos de suma importância indicar a fonte imediata na qual o Prelado silvense recolheu os ensinamentos que reproduziu quase *ipsis verbis*, nas mencionadas obras.

Ao tratar do assunto em exame, tendo transcrito e cotejado várias passagens do *Livro I do Estado e Pranto da Igreja* e do *Espelho dos reis*, acreditamos ter claramente demonstrado a convicção e a coerência doutrinal de Álvaro Pais, embora o intervalo de tempo transcorrido entre o término das duas obras tenha sido de aproximadamente doze anos.

Mas é numa outra passagem do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, ancorada novamente no *De regimine christiano*, que frei Álvaro amplia e aprofunda suas reflexões filosóficas e teológicas sobre a origem do poder secular.

De fato, na *Christianitas* o poder espiritual é a causa imediata do temporal, em razão do agente que o instituí, consoante ensina Hugo de São Vitor, no tratado *De sacramentis fidei*⁴², e do fim. Se este último visa à felicidade terrena dos súditos, a qual esta hierarquicamente subordinada à Bem-aventurança eterna, porque só esta irá saciar plenamente o ser humano, em tal comunidade humana, portanto, aquele poder é efetivamente a causa do poder secular.

Entretanto, os estudiosos do assunto divergem entre si: uns dizem que imediatamente, o poder terreno procede diretamente de Deus, sem intermediação do poder espiritual, outros, ao contrário, sustentam que, na Cristandade, o poder secular para ser justo e legítimo, procede diretamente de Deus e está simultânea e cumulativamente na mesma pessoa, ou é instituído pelo poder espiritual.

Há, no entanto, uma terceira opinião. De acordo com esta, o poder temporal, sob o aspecto material e incoativo, provém da inclinação natural dos seres humanos a viver em sociedade e a instituir para si um regime político ou governo, atribuindo o poder a

⁴² Ob. cit, II, 4, PL, 176, 418.

um governante. Todavia, de modo formal e perfectivo, na *Respublica christiana*, o poder temporal provém do poder espiritual, do qual provém, recebe o seu poder diretamente de Deus, mediante o Sacramento da Ordem, pois, consoante ensina Tomás de Aquino, as graças sacramentais e, em geral, não eliminam nem destroem a natureza humana, mas antes a aperfeiçoam e a informam⁴³.

Isso pode ser comprovado de várias maneiras. Falta ao poder temporal a informação proveniente da fé, pois, como ensina Santo Agostinho se não há Fé, também não existe nenhuma outra virtude, de modo que, não há nenhum poder legitimamente verdadeiro se carecer dessa virtude teologal. Ademais, nesta sociedade, falta-lhe ainda a confirmação, a aprovação e a ratificação do poder espiritual. Daí, os bispos ungirem os reis, à semelhança do que outrora ocorria em Israel, não apenas em sinal de que recebem de Deus uma graça especial para exercer a realeza, cujo ofício requer uma santidade no tocante à conduta, mas também porque ele significa a informação e o aperfeiçoamento sobrenatural do poder régio, meramente, natural. É,

⁴³ *EPI*, II, Artigo LVI, pp. 481-483. *DRC* II, cap. VII, pp. 307-309. “Em seguida, cumpre ver como estes poderes se comparam entre si segundo a causalidade. Na verdade, o espiritual... é causa do temporal, pelo modo de fim, porque o fim temporal, que é a felicidade temporal, é ordenado para o fim do espiritual, que é a bem-aventurança sobrenatural, existindo, por isso, finalmente, o poder temporal por causa do espiritual...”.

Demais, o poder espiritual é causa do temporal pelo modo de princípio do agente... primeiro... porque o institui, como diz Hugo de S. Vitor e muitas vezes se disse acima, mormente nos artigos XIII e XL.

“Porém... a este respeito da instituição do supremo poder dum reino, há duas opiniões quase contrárias. Uns dizem que o poder temporal vem imediatamente só de Deus e que na sua instituição não depende de modo nenhum do poder espiritual (Causa XXIII, q. IV. *Quaeritum*). Mas outros dizem que o poder temporal, para ser legítimo e justo, ou está conjunto ao espiritual na mesma pessoa ou é instituído pelo espiritual; doutro modo, é injusto e ilegítimo...”.

“Entre estas duas opiniões, eu aceito a intermédio, que me parece ser a mais provável. Assim... a instituição do poder temporal toma origem, material e incoativamente, na inclinação natural dos homens, e por isso em Deus, enquanto a obra da natureza é obra de Deus... Porém, perfectiva e formalmente, tem origem no poder espiritual que deriva de Deus por modo especial. De facto, a *graça* não destrói a natureza, antes a aperfeiçoam e enforma... Daí que... o espiritual não exclui o temporal, antes o enforma e aperfeiçoam. Na verdade, todo poder humano é imperfeito e informe, se não for enformado e aperfeiçoado pelo espiritual...”.

pois, em razão disto que se poder dizer que o poder espiritual é forma do temporal e que aquele institui este último⁴⁴.

Nas páginas a seguir, do *Livro I do Estado e pranto da Igreja* e do *De regimine christiano*, o Menorita galego e Tiago de Viterbo aprofundam as reflexões sobre o poder espiritual como causa eficiente do poder temporal, sob uma perspectiva aristotélica, revestida com uma roupagem neoplatônica.

De fato, embora, devido à natureza, todos os homens sejam iguais, enquanto constituídos de alma e corpo, todavia, conforme o direito humano, são diferentes entre si, de modo que uns estão à frente dos demais. No entanto, a graça batismal, ao fazê-los todos renascer pela água e pelo Espírito, torna-os efetivamente semelhantes, posto que se transformam em filhos de Deus, irmãos em Jesus Cristo e membros da *Ecclesia*. Daí, então, por força do direito divino, nesta *Societas* que se identifica com a *Christianitas*, determinados cristãos estarem à frente dos demais. Ora bem, dado que o direito divino é promulgado pelo Sumo Pontífice, que está no lugar do Filho de Deus, na condição de Seu vigário, a ele compete, nessa comunidade, instituir o poder

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 483-485. *DRC* II, cap. VII, pp. 309-310. “Mas, para maior evidência, cumpre saber que o poder humano ou temporal carece de dupla enformação...”.

Carece, realmente, da enformação da fé, visto que, assim como não há nenhuma virtude verdadeira sem fé, segundo Agostinho, assim também não há nenhum poder inteiramente verdadeiro sem fé... porque não é verdadeiro nem perfeito, tal como o matrimônio dos infiéis não é perfeito e rato, embora seja de algum modo verdadeiro e legítimo (*Causa XXVIII*, q. I, § *Item illud Augustini*).

Carece ainda da enformação da aprovação e ratificação pelo poder espiritual. Na verdade, por muita fé que alguém tenha, não tem, todavia, o poder temporal enformado e perfeito, se não for feita a ratificação e aprovação pelo poder espiritual, pois nenhum poder secular é inteiramente verdadeiro e perfeito, senão for ratificado, aprovado e confirmado pelo espiritual. Por isso é que se aplica a unção aos reis, não apenas em sinal da santidade que neles se requer, mas também em sinal de aprovação e enformação. E os reis são ungidos pelos pontífices, porque o chamado poder temporal é aperfeiçoado e enformado pelo poder espiritual... E por este motivo o poder espiritual pode de certo modo dizer-se forma do temporal... Na realidade... o poder temporal tem algo de verdadeira potência, visto vir do direito humano que nasce da natureza, mas, apesar disso, é imperfeito e informe, se não for enformado pelo espiritual, e deste modo diz-se que é instituído pelo espiritual...”.

temporal. Consequentemente, os governantes seculares, através do direito humano tem o poder e o exercem sobre os homens e, mediante o direito divino, sobre os fiéis e, por essa razão, é que a fé dá forma à natureza e, por extensão, o poder espiritual ao temporal, ao ser por aquele instituído, aprovado e confirmado⁴⁵.

Igualmente, é o poder espiritual causa agente do temporal, enquanto o institui e, por essa razão tem competência para julgá-lo, caso venha a afastar-se do fim principal ao qual deve estar subordinado e direcionado, embora, como vimos antes, seja da alçada específica do poder espiritual, neste mundo, conduzir todos fiéis rumo à Bem-aventurança eterna. Daí, com razão, no *De sacramentis fidei*, Hugo de São Vitor ter afirmado que o detentor do poder espiritual tem o direito de julgar quem exerce o poder temporal se tal pessoa não proceder bem e, efetivamente, conforme a gravidade do ato praticado, não só pode castigá-lo com penas espirituais, mas inclusive destituí-lo do cargo ou poder que exerce, o qual, em si mesmo é bom, dado que provém de Deus, embora quem o detenha e o exerça até possa fazê-lo de modo errôneo e injusto.

É ainda o poder espiritual causa agente do poder secular quanto ao mando. De fato, como a finalidade do poder espiritual é proporcionar aos fiéis os meios à consecução da felicidade eterna, o mais importante de todos, e o propósito do poder temporal reside em propiciar ao povo todas as condições para bem viver, finalidade essa menos importante do que a outra, esta meta se subordina àquela e, por isso, de igual modo, o poder espiritual impera sobre o temporal, porquanto, a natureza ordena-se à graça, as coisas terrenas às espirituais, o corpo à alma e, como diz Inocêncio III na mencionada decretal *Solitae*, os seres espirituais são superiores em natureza aos entes materiais e, por essa razão, mais dignos do que aqueles⁴⁶.

⁴⁵ Cf. João Morais Babosa, “Hierocracia e sacerdotalismo: uma diferenciação de conceitos no pensamento político da Baixa Idade Média”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* da U. N. de Lisboa 7, 1994, pp. 11-24.

⁴⁶ *EPI*, II, Artigo LVI, vol. II, pp. 485-489. *DRC* II, cap. VI, pp. 311-313. “... Mas vamos esclarecer ainda mais... que um homem fiel esteja acima dos homens fiéis vem do direito divino, que nasce da graça, pois a graça, não a natureza, faz os homens semelhantes. E, porque o direito divino reside no vigário do Cristo, a este pertence a instituição dos reis fiéis e do poder temporal sobre os fiéis enquanto fiéis. Daí o príncipe temporal ter, na Igreja, pelo direito humano o poder sobre os homens (Dist. VIII, cap. *Quo iure*), e pelo direito divino sobre os fiéis. Logo, por isso que a fé enforma a natureza, o poder temporal é instituído pelo espiritual que o enforma e

Enfim, os dois autores arrematam essas considerações, apresentando uma prova ao mesmo tempo histórica e analógica. De fato, como Israel e seu povo representaram simbólica e respectivamente a *Societas christiana/Ecclesia* e os fiéis, cujos pontífices e reis, outrora, eram indicados por Deus, por meio dos profetas e sacerdotes, conforme está escrito no *Deuteronomio*, o código de leis posterior daquele povo, o qual, no entender de Inocêncio III, também vige e deve ser observado na *Respublica Christiana*, assim também, no tempo do Novo Testamento, isto é, na história presente

enformado pelo espiritual que o institui, e por ele aprovado e ratificado...”.

“Em segundo lugar, tem a relação de causa agente com o temporal quanto ao juízo. Com efeito, visto que o institui, também lhe pertence julgá-lo... Item, como é a partir do fim que se faz o juízo das coisas que levam a esse fim, o poder espiritual, que busca o último e supremo fim do homem (1ª Ep. aos Coríntios, II: “O homem espiritual”)... tem de julgar o temporal que busca um fim inferior ordenável para o fim do poder espiritual...”.

“... E assim como o juízo dum sentido, quando falha é corrigido pelo juízo do intelecto, que é superior no grau das potências cognitivas, assim a acção do poder temporal, quando sucede desviar-se da rectidão, é corrigida pelo poder espiritual como superior (Decretais, *De iudiciis*, cap. *Nouit*). Daí a afirmação de Hugo de S. Vitor de que o poder espiritual tem de instituir o temporal, para que exista, e de o julgar, se não for bom. Tem, efectivamente, de o julgar, porque o pode e deve dirigir e punir, e aplicar-lhe não só uma pena espiritual mas também uma pena temporal proporcionada ao crime e delito, e ate proceder à sua destituição, se a qualidade do delito a exigir (para isto: Causa XV, q. VI, cap. *Item alius*)... Por consequência, não se destitui nem condena o próprio poder, que é bom e ordenado para o bem, mas destitui-se aquele que o tem, quando o usa indevidamente...”.

“Em terceiro lugar o poder espiritual tem a relação de causa agente com o temporal, quanto ao império”.

“Com efeito, tal como acontece nas artes em que a arte, a que pertence o fim último e principal, impera na arte a que pertence o fim secundário que é ordenado para o principal, assim também sucede nos poderes. Por isso, também o poder espiritual, ao qual pertence o fim principal, que é a felicidade sobrenatural, está de tal modo para o poder temporal, ao qual pertence a felicidade natural que é o fim secundário ordenado para a felicidade sobrenatural, que impera sobre ele, usa-o e a todas as coisas a ele sujeitas e pertencentes, porque as coisas naturais devem obedecer às da graça, as temporais às espirituais, as humanas às divinas, e as terrenas às celestes como mais dignas, e ser movidas e dirigidas pelo seu império... Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solita*, § *Verum*, onde diz: ‘Mas o pontífice romano comanda nas coisas espirituais, que são tanto mais dignas que as temporais, quanta a alma é superior ao corpo’... Por isso, o poder temporal é chamado em auxílio do espiritual, e, uma vez chamado, deve auxiliá-lo e obedecer-lhe, podendo ser punido, se não o fizer...”.

da Cristandade, em nome de Deus, os pontífices devem declarar quem são os detentores do poder temporal, aperfeiçoando e dando forma ao poder que lhes compete por força do direito humano.

Para mais, a história também comprova que muitos governantes pagãos, israelitas e cristãos, devido ao poder que possuíam e movidos pela ambição de ampliá-lo ainda mais, acabaram se transformando em tiranos, porque não tinham a perfeita virtude. Ora, como a tirania é assaz nociva ao povo, visto que não só o oprime, mas, principalmente também, leva-o a se afastar do Fim último ao qual se destina, é preciso haver na Cristandade um poder superior, o espiritual, que julgue e puna os delitos dessa espécie e os príncipes seculares que os venham a cometer⁴⁷.

⁴⁷ *EPI*, II, Artigo LVI, vol. II, pp. 499-501. *DRC* II, caps., VI e VII, pp. 322-324. “... D. “Embora mais acima se haja explicado que o poder temporal é instituído pelo espiritual, contudo isso ainda se demonstra assim [...] “O povo israelita figurava o povo cristão, e as coisas que nele aconteciam eram figuras das que sucedem no povo cristão (1ª Ep. aos Coríntios, X). Ora, Deus não confiou naquele povo a eleição do sumo pontífice e do rei ao povo, mas reservou-a para si, como se diz no Deuterónimo, XVII, [15] ‘constituirás rei àquele que o Senhor teu Deus escolheu’... Por isso, no povo cristão os reis devem ser instituídos por especial ordenação de Deus. Esta ordenação de Deus era declarada no Velho Testamento por meio dos profetas ou sacerdotes pelos quais eram ungidos alguns reis. Por isso, no Novo Testamento também deve ser declarada pelos sacerdotes que têm o poder espiritual, e, segundo isto, diz-se que o poder espiritual institui o temporal, enquanto age na vez de Deus... Mas tal instituição dos príncipes na Igreja por direito divino não exclui a que deriva do direito humano, antes a enforma e aperfeiçoa, como mais acima se disse. De facto, também na instituição dos pontífices, que é feita por um pontífice superior, precede certa instituição imperfeita através do direito de eleição...”.

E. Agora, que o poder temporal é julgado pelo espiritual, demonstra-se, além do acima exposto, desta maneira. “Os príncipes temporais facilmente se desviam do bom governo e tornam-se tiranos, o que se vê em muitos exemplos tanto entre as gentios como no povo israelítico e... no povo cristão, no qual houve muitos príncipes tiranos, e poucos verdadeiramente reis. E a razão disto é porque ao rei é concedido grande poder... Por isso, requer-se perfeita virtude naquele a quem é concedido tamanho poder. Mas, como perfeita virtude em poucos se encontra... muitos declinam para a tirania, mormente por causa do vício da ambição [...] Ora, esta fácil declinação dos príncipes para a tirania redundaria em prejuízo da salvação, não só dos que reinam injustamente mas até dos seus súbditos, porque estes, sendo tiranicamente oprimidos, caem em coisas contrárias à salvação... sendo por isso útil e necessário que os príncipes seculares facilmente convertíveis à tirania, como sucede com muitos, sejam julgados por algum poder superior na Igreja e com medo dele se retraiam de exercer a tirania...”.

As causas eficiente e final do poder espiritual na visão de D. Frei Alvaro Pais*

José Antônio de C. R. de Souza

1. A causa eficiente do poder espiritual

Este tema nos escritos de Álvaro Pais, se não for o mais importante, com certeza, é um dos mais relevantes, porque ele quer demonstrar que esse poder, efetivamente, existe e, assim consequentemente, teve uma origem, sem o que, igualmente, é impossível comprovar sua finalidade e a posição que desempenha e ocupa na *Ecclesia/Christianitas*¹.

Entretanto, quem for procurar em boa parte do *Livro I do Estado e pranto da Igreja* uma fundamentação doutrinal ou teórica sobre a origem ou a causa eficiente do poder espiritual, vai se surpreender porque não a vai encontrar. O leitor desse texto, então, se perguntará: à época em que frei Álvaro Pais viveu ninguém questionava ou tinha questionado antes a teologia do sacerdócio católico e seus desdobramentos, ou isso irá ocorrer somente no século XVI, a partir de Martinho Lutero e outros Reformadores do catolicismo romano?

A resposta a essa questão não é simples. Antes da época de Frei Álvaro, nos séculos XII e XIII, os Cátaros já tinham posto em causa o sacerdócio católico²

* Trabajo originalmente publicado en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 25, 2008, pp. 279-311. Reproducido con autorización de la viuda del autor, Sra. Waldinice María do Nascimento.

¹ Sobre esse duplo conceito, visto em conjunto ou em separado e, outros mais de suma relevância para o tema em apreço, remeto o leitor para um estudo muito bem ancorado em sua análise igualmente rica e profunda de lavra do Prof. Mario Santiago de Carvalho, intitulado “Da abominação do monstro: Igreja e poder em Álvaro Pais”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL* 7, 1994, pp. 255-284.

² Meramente a título de ilustração, cf. José Antônio de C.R. de Souza, “O Catarismo: movimento religioso heterodoxo popular urbano”, *Fragments de Cultura*, Universidade Católica de Goiás, v. 11, 2001, pp. 341-354.

assunto esse que não iremos tratar aqui, para não nos afastarmos dos propósitos desta investigação. Igualmente também, no tempo do Menorita galego, Marsílio de Pádua (1280-1342) em várias passagens do seu *Defensor da paz*³, questionou diversos aspectos importantes da teologia do sacerdócio católico, teses essas, aliás, elencadas na bula *Licet iuxta doctrinam*, promulgada pelo papa João XXII em 27 de outubro de 1327, na qual a mencionada obra e seu autor foram condenados como heréticos. Das cinco teses recolhidas pelos censores da obra, Guilherme Amidani de Cremona OSA, Siberto de Beck, O. Car. e Pedro de Lutra O. Prae. na Segunda Parte da mesma, nos interessam duas, diretamente relacionadas com este assunto, nomeadamente: 2- Cristo não deixou nenhum chefe para a Igreja e S. Pedro não teve nem exerceu nenhuma autoridade sobre os demais apóstolos. 4- Todos os sacerdotes, inclusive o papa, possuem autoridade igual.

Ora bem, o Franciscano galego antes mesmo de refutá-las à exaustão, principalmente, com base em passagens do Direito Canônico, em vários Artigos do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, já o tinha feito num trecho da *Epistula ad quosdam cardinales*⁴, escrita em 02 de fevereiro de 1328, e fá-lo de novo e, pontualmente, num trecho do Artigo LXVIII⁵ da mencionada obra e torna a fazê-lo outra vez na 5ª Parte do Colírio da fé contra as heresias⁶.

³ In *Clássicos do Pensamento Político*, v. 12, tradução e notas por José Antônio de C.R. de Souza, Petrópolis, Vozes, 1997, 701 pp. *Introdução*, Gregorio Piaia, F. Bertelloni e J. Antônio de C. R. de Souza.

⁴ Cf. V. Meneghin OFM, *Scriti Inediti di Fra Alvaro Pais*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura da Universidade de Lisboa, 1969, texto: pp. 96-132. Cf. também G. Santonastaso, Marsílio da Padova e Álvaro Pelágio, *Civiltà Moderna* 15, 1943, pp. 14-23. José Antônio de C.R. de Souza, Algumas considerações acerca duma carta de Álvaro Pais O. M. (1270-1349) datada de 1328, José María Soto Rábanos (org.), *Pensamiento Medieval Hispano Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid/Zamora, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) Conserjería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, v. II, 1998, pp. 1175-1201.

⁵ *Estado e Pranto da Igreja*, edição bilingue e tradução do latim para o português por Miguel Pinto de Meneses, v. III, INIC, Lisboa, 1991, pp. 337-353. Cf. também José Antônio de C.R. de Souza, “Álvaro Pais, Marsílio de Pádua e o Artigo 68 do *Livro Primeiro do Estado e Pranto da Igreja*”, *Veritas* 203, 2006, pp. 75-98.

⁶ Ed. bilingue de Miguel Pinto de Meneses, 2 vv., Lisboa, Inst. de Alta Cultura da Faculdade de Letras, 1954, 1956, daqui por diante *CFAH*, v. II, p. 25 e seguintes. Cf. também José

Portanto, dada a importância deste assunto, com vista a facilitar sua compreensão, primeiramente, vamos discorrer e analisar o pensamento de Marsílio de Pádua sobre o mesmo, arrolando passagens correspondentes do *Defensor da Paz*, aos tópicos abordados; em seguida, comparativamente, apresentaremos os três textos nos quais Frei Álvaro rebate as preditas teses marsilianas; depois, iremos discorrer e analisar a doutrina da teologia do sacerdócio católico, constante dos Artigos LII-LIX do *Estado e pranto da Igreja* e, por último, iremos considerar e analisar as demais passagens da citada obra, nas quais o Menorita galego refutou as preposições do Médico paduano.

De fato, conforme o texto do *Defensor da Paz*, no tocante ao **caráter ou autoridade essencial ou primária ou inseparável**, inerente ao Sacramento da Ordem, e esses são os conceitos utilizados por Marsílio, tanto os sacerdotes ou presbíteros, quanto os bispos e o próprio Sumo Pontífice, indistintamente o possuem, isto é, ao receberem aquela graça, conferida imediatamente por Cristo, mediante a cooperação instrumental dos ministros eclesiásticos, todos eles podem fazer tudo o que se enquadra no âmbito do mencionado Sacramento, especialmente, celebrar o sacrifício eucarístico, atender às confissões dos fiéis. Noutras palavras, sob o aspecto sacramental, não haveria nenhuma diferença entre os padres, os bispos e o papa⁷.

Antônio de C.R. de Souza, “Álvaro Pais O. Min. (1270-1349) Marsílio de Pádua (1280-1342) e o *Colírio da Fé contra as Heresias*”, *Veritas* 187, 2002, pp. 407-424.

⁷ O *Defensor da Paz* II, XV, §4, pp. 410-411: “Esse caráter sacerdotal, uno ou múltiplo, que, como dissemos, é o poder de celebrar o sacramento da Eucaristia, quer dizer, de consagrar o corpo e o sangue de Cristo, e ainda o poder de ligar ou desligar os homens de seus pecados, caráter esse que de agora em diante chamaremos de autoridade essencial ou inseparável do sacerdote, parece-nos com alguma probabilidade, ser o mesmo, sob a ótica da espécie, que está em todos os padres, de modo que o Bispo de Roma ou qualquer outro, em razão disso, pouco importa quem seja, não o possui em maior grau do que os demais sacerdotes...”.

“Na verdade, Jerônimo ao comentar a frase que se encontra no Evangelho de Mateus, capítulo XVI [19]: ‘E tudo o que ligares na terra...’ etc., declara o seguinte: ‘O mesmo poder jurisdicional’ (que Pedro detém) ‘é igualmente possuído pelos outros Apóstolos, a quem, Ele’ (Cristo) ‘disse, após sua Ressurreição: ‘Recebei o Espírito Santo, a quem perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados...’ etc. Toda a Igreja, através de seus sacerdotes e bispos, tem esse poder’, e Jerônimo nessa passagem menciona primeiramente os sacerdotes, porque este poder e caráter de maneira essencial pertence ao sacerdote enquanto tal.

Todavía, Marsílio admitia haver uma certa diferença entre o presbítero e o bispo, a qual ele conceituava como **secundária** ou **acidental** ou **separável**, relativa apenas à capacidade de um deles liderar os demais, no que respeita à administração eclesiástica, a qual foi introduzida muitos séculos depois do surgimento do Cristianismo e o termo bispo ganhou um significado específico. Entretanto, a escolha desse líder para desempenhar tal função, efetuada pelos demais clérigos de determinado lugar, portanto, algo puramente humano, não lhe acrescenta nada mais, sob o aspecto sacramental, à semelhança do que ocorre na organização eclesiástica, em decorrência dos graus hierárquicos inerentes ao próprio sacramento da Ordem. Daí, como os demais apóstolos não estiveram subordinados a São Pedro, assim também, não há razão nenhuma que sustente a completa subordinação de todos os bispos ao bispo de Roma⁸.

No que concerne ao poder para celebrar o sacramento da Eucaristia, ninguém contesta que este seja possuído da mesma maneira tanto por qualquer sacerdote quanto pelo Pontífice Romano.

Por esse motivo é preciso não dar crédito à opinião de alguns indivíduos que negam isso, afirmando obstinadamente, mas sem razão, que o Papa recebeu de Cristo um poder das chaves maior do que o concedido aos outros sacerdotes, pois essa assertiva não se encontra registrada em nenhuma passagem da Escritura, aliás, é justamente o contrário”.

§5: “Para mais claramente elucidar este ponto, não podemos ignorar que os termos “presbítero” e “bispo” eram sinônimos na Igreja Primitiva, se bem que fossem aplicados à mesma pessoa por força de atributos diferentes.

Com efeito, na Igreja Primitiva alguém era designado por presbítero em razão de sua idade, isto é, pelo fato de ser um ancião. Por outro lado, o termo “bispo” era-lhe atribuído por causa de sua dignidade ou porque tinha a obrigação de cuidar dos outros fiéis, como se fosse um supervisor.

Daí, Jerônimo em sua carta dirigida ao sacerdote Evandro, costumeiramente intitulada Sobre a diferença entre os sacerdotes e diáconos, afirmar o seguinte: ‘Presbítero é um nome atribuído a alguém por causa da idade, bispo, em razão da dignidade. É por esse motivo também, que as Epístolas a Tito e a Timóteo, tratam da ordenação do bispo e do diácono, mas não fazem referência à do presbítero, porque o sacerdócio está contido no episcopado’. [S. Jerônimo, Ep. 146, *Ad Evangelium*, PL, XXII: 1195]”. Cf. também ibíd. II, XVI, §§2-4, pp. 420-423.

⁸ *Defensor da Paz* II, XV, §6, pp. 413-414: “Entretanto, após a Era Apostólica, o número de presbíteros aumentou consideravelmente. Estes, com o propósito de evitar escândalos e cismas, escolheram um dentre eles para dirigi-los e guiá-los tanto no exercício de seu encargo e ministério eclesiástico, como na distribuição das ofertas e na organização mais conveniente do resto das coisas que lhes competiam fazer...”.

A outra proposição marsiliana, acima referida, em seu bojo contesta o primado de Pedro, dos Sumos Pontífices e da Igreja Romana, respectivamente, tanto sobre os ministros eclesiásticos, quanto as demais igrejas e, acerca destes assuntos o Médico patavino discorre longamente na Segunda Parte de seu tratado. O ponto de partida para ele negar a *comissio Petri* se apóia, obviamente na tese anterior, segundo a qual, ele dizia ter havido uma igualdade entre todos os Apóstolos, no que respeita ao caráter **essencial** inerente ao Sacramento da Ordem.

É evidente que a intenção do Paduano, ao propor tais idéias, (tendo sempre em mente sua teoria política, elaborada na *Primeira Parte* do *Defensor da Paz*, de acordo com a qual a soberania do Estado impõe que o poder estatal seja unitário no vértice), era tentar quebrar a hierarquia eclesiástica, respaldada na doutrina sobre o Sacramento da Ordem e, em especial, a preeminência jurisdicional do Papa na esfera espiritual, tema esse que ele repete insistentemente em sua obra, a fim de contestar a existência e a legitimidade de qualquer outro poder paralelo, ainda mais naquela ocasião específica em que, duma parte, João XXII (1316-34) não tinha reconhecido a eleição imperial de 1314, mediante a qual Ludovico IV (1314-34)⁹ ascendera ao trono imperial e, de outra, a teoria política hierocrata, formulada e explicitada, alguns decênios antes, por renomados teólogos, como Egídio Romano OSA, em seu

“Devido àquele novo costume que foi se generalizando, o presbítero que era eleito para dirigir os demais, passou a conservar exclusivamente para si o nome de bispo, como se fosse um superintendente, porque supervisionava não só os fiéis, motivo esse pelo qual todos os presbíteros na Igreja Primitiva eram chamados de bispos, mas também os demais sacerdotes...”.

§7: “Todavia, a mencionada eleição ou escolha efetuada pelo ser humano, absolutamente não acrescenta um mérito essencial, uma autoridade ou um poder sacerdotal maior a ninguém que tenha sido indicado por seu intermédio. Propicia-lhe, sim, apenas um certo poder no tocante à organização interna da casa ou templo de Deus, quer dizer, a capacidade para instituir e dirigir os outros padres, diáconos e demais ministros, do mesmo modo que, atualmente, o superior de um mosteiro exerce uma certa autoridade sobre os monges...”.

“Por esse motivo é que o Bispo de Roma não possui maior autoridade sacerdotal essencial do que qualquer outro antístite, da mesma forma como São Pedro não a teve em relação aos outros Apóstolos. Na verdade, todos receberam a mesma autoridade de Cristo, numa proporção equivalente e de modo imediato, como o demonstramos anteriormente...”.

⁹ Cf. José Antônio de C.R. de Souza, Guilherme de Ockham e sua época, *Leopoldianum* 26, 1982, pp. 5-35.

livro *Sobre o poder eclesiástico*¹⁰ (1301), e Tiago de Viterbo (1265-1308) OSA, no seu tratado *De regimine christiano*¹¹ (1301), atribuíam ao papa a suserania universal nas esferas espiritual e secular.

Com respeito, portanto, a essa tese, que se alicerça em argumentos teológicos, de razão teológica e histórico-canônicos, podemos resumir a doutrina de Marsílio nos seguintes tópicos mais importantes: a) as frases proferidas por Jesus e por Ele dirigidas particularmente a Pedro não são suficientes para justificar que ele tivesse recebido do Filho de Deus e exercido uma autoridade preeminente sobre os demais Apóstolos¹². b) Por isso, os sucessores de Pedro, os Bispos de Roma, não podem alegá-las como fundamento para exercerem tal autoridade sobre os demais membros do clero¹³, muito menos sobre qualquer leigo, mormente no tocante aos governantes

¹⁰ Cf. a tradução em vernáculo desta obra por Luís Alberto De Boni e Cléa Goldman. Petrópolis, Vozes, 1989.

¹¹ G. da Viterbo, *Il governo della Chiesa*, (a partir daqui *DRC*, isto é, a abreviatura do título da obra em latim), a cura di Aurélio Rizzacasa e G. Batista M. Marcoaldi, Firenze, Nardini Editore, 1993. Este é o texto que compulsamos para elaborar este trabalho.

¹² Cf. primeiramente *Defensor da Paz* II, XV e XVI na íntegra, p. 407-438. Com o fito de abreviar, não transcrevemos nem os parágrafos mais relevantes desses capítulos. Cf. também II, XXVIII, §§58, pp. 616-621. Um pouco mais adiante, no §25, p. 654, Marsílio arremata suas considerações afirmando o seguinte: “Quanto às opiniões dos santos e dos doutores, especialmente no que concernem àquela passagem da Escritura que se encontra no Evangelho de Mateus, capítulo XVI: ‘Tu és Pedro e sobre esta pedra’, e àquela outra que se acha no Evangelho de Lucas, capítulo XXII: ‘Eu roguei por ti, Pedro’, e ainda, àquela que está escrita no Evangelho de João, capítulo XXI: ‘Se tu me amas, apascenta as minhas ovelhas’, as quais eles explicam dizendo que Cristo conferiu imediatamente a São Pedro uma autoridade ou poder sobre os outros Apóstolos, chamando-o de ‘príncipe dos Apóstolos e (N. ed. *Mediaevalia Americae*: la nota está inconclusa en el original).

¹³ II, XV, §7: “... Por esse motivo é que o Bispo de Roma não possui maior autoridade sacerdotal essencial do que qualquer outro antístite, da mesma forma como São Pedro não a teve em relação aos outros Apóstolos. Na verdade, todos receberam a mesma autoridade de Cristo, numa proporção equivalente e de modo imediato, como o demonstramos anteriormente, baseados no peso da opinião de Jerônimo, ao comentar aquela frase do Evangelho de Mateus, capítulo XVI [19]: ‘Eu te darei as chaves do reino dos céus’...”.

P. 414: §8: “Por sinal, São Jerônimo também externou tal pensamento verídico naquela Epístola antes citada, na qual, após ter comprovado mediante as inúmeras citações das palavras dos Apóstolos já referidas, que na Igreja Primitiva, durante a Era Apostólica, não

seculares. c) Admitindo-se a hipótese de que Pedro tenha exercido essa preeminência sobre os outros Apóstolos, ela foi-lhe atribuída somente através da escolha efetuada pelos mesmos¹⁴. d) O Primado da Igreja Romana sobre as demais

havia nenhuma diferença entre o presbítero e o bispo quanto à dignidade essencial conferida por Cristo, apresentando a seu favor o seguinte argumento: ‘Na verdade, uma pessoa tinha sido eleita e colocada à frente das outras, para remediar os cismas, por receio de que alguém, arrebatando o poder para si, dividisse a Igreja de Cristo. Por isso, em Alexandria, desde a época de Marcos Evangelista até a de Heridas e Dionísio, bispos, os presbíteros sempre elegeram um dentre eles para ocupar o lugar mais importante, e o designavam bispo, tal qual o exército fazia ao escolher o seu imperador’, (preceptor ou capitão segundo o uso moderno do termo, não conforme o significado dessa palavra, designando o monarca, como atualmente é empregada) ou como os diáconos elegiam um dentre eles, de reputação industriosa, e o nomeavam arceidiago. ‘Ora, além das tarefas relativas à organização eclesiástica, o que faz um bispo que um presbítero não possa fazer?’, [S. Jerônimo, Epístola a Evangelo, PL XXII: 1194] quanto aos atos dependentes da autoridade essencial do sacerdócio”. Cf. igualmente, II, XXVIII §26, p. 655: “Com efeito, quem não fica admirado com o fato de que, os Apóstolos discutindo entre si para saber qual deles era o maior, sempre ouviram de Cristo que eram iguais e que nenhum deles possuía uma autoridade preeminente sobre os outros [...] Por que Cristo não ordenou aos demais Apóstolos se subordinarem a Pedro no cargo pastoral, ocultando a eles e aos seus um ministério tão relevante como o de ser a cabeça da Igreja? Porque não encontramos em passo algum da Escritura que tal ordem foi dada aos Apóstolos? Por que motivo então, Pedro teria dado a mão a Paulo em sinal de comunhão? Se eles não fossem iguais entre si, ao contrário, Pedro lhe teria dado uma ordem, visto que era o seu superior. Numa palavra, em toda a Escritura, onde há referência à questão em apreço, alude abertamente ao contrário da opinião sustentada por esses glosadores.

Mas admitamos a hipótese, a qual, aliás, mantendo-se fiel à Escritura, temos de maneira sistemática negado, que o cuidado pastoral dos outros Apóstolos tenha sido confiado imediatamente por Cristo a São Pedro. Entretanto, não é por esse motivo que se pode comprovar que, após a morte do Apóstolo, o Bispo de Roma, ou um outro tivessem de ser o pastor dos demais, graças a uma disposição imediata de Cristo. Ao contrário, tal autoridade compete a qualquer um, mediante uma escolha humana imediata, como antes o demonstramos nos capítulos 16º, 17º e 22º desta Parte...”.

¹⁴ *Ibíd*, II, XVI, §4, p. 423: “... Portanto, nem Pedro, e tampouco um outro Apóstolo, e ainda uma outra pessoa qualquer não escolheram Paulo para exercer o ministério da Palavra, nem o enviaram e muito menos lhe ordenaram que pregasse o Evangelho [...] Logo, Pedro não recebeu imediatamente de Deus um poder maior que o dos outros Apóstolos, poder esse que lhe assegurava uma preeminência sobre eles, e muito menos a jurisdição coerciva para estabelecê-los no ofício sacerdotal [...] A única coisa que seguramente pode admitir-se é que

igrejas foi outorgado por Constantino I, (313-337) ato esse político, efetivado por quem tinha competência para decretá-lo¹⁵.

Pedro foi o primeiro em relação aos demais por causa de sua idade, ou talvez devido ao tempo que ele dedicou ao seu cargo, ou quiçá em virtude da eleição efetuada pelos Apóstolos, que o reverenciavam apropriadamente pelos motivos citados, embora ninguém possa demonstrar mediante a Escritura Sagrada que essa escolha tenha efetivamente acontecido”.

§5, p. 423: “A prova de que estamos falando a verdade se apóia no fato de que não há, em trecho algum da Sagrada Escritura, nenhuma referência a que São Pedro tenha exercido qualquer autoridade especial sobre os outros Apóstolos, mas, ao contrário, que ele se manteve sempre como os demais. De fato, ele não se arrogou a incumbência de resolver as questões relativas à pregação do Evangelho envolvendo a doutrina. Essas questões, no entanto, eram solucionadas através duma troca de idéias em comum entre os Apóstolos e os outros fiéis mais sábios, e não pela decisão de Pedro nem dum outro Apóstolo...”. *Ibíd.*, II, XVI, §12, p. 430: “Se, no entanto, os Apóstolos tivessem escolhido São Pedro como bispo ou chefe por causa de sua idade e da excepcional santidade que já tinha adquirido, conforme se lê num decreto do Papa Anacleto, que se encontra no Código Isidoriano, do qual tiramos esta citação: ‘Os outros Apóstolos receberam poder e honra igual a ele’, Pedro, ‘todavia, quiseram que fosse o seu chefe’. [Pseudo-Isidoro, *Decretais*, Anacletus (2) cap. XXIV (ed. Hinschius): 79], disto, entretanto, não decorre que, os sucessores de Pedro na Sé Romana, ou ainda se fossem bispos alhures, haveriam de ter e exercer uma preeminência sobre os sucessores dos demais Apóstolos, pois alguns deles foram mais virtuosos do que determinados sucessores de São Pedro, e, falando apropriadamente, todo bispo é sucessor de todo Apóstolo quanto ao ministério, mas não quanto ao lugar em que se encontra a sé episcopal. Além disso, por que essa preeminência caberia mais aos sucessores de São Pedro na Sé Romana do que àqueles outros nos bispados de Antioquia, de Jerusalém ou alhures, se ele foi bispo em muitas cidades?...”.

¹⁵ *Defensor da Paz* II, XI §8, p. 337: “O que dissemos, é confirmado pelos Decretos ou Histórias dos Pontífices Romanos. Aí se menciona um privilégio concedido pelo Imperador Romano Constantino, privilégio esse que, segundo os autores de tais textos, ele atribuiu ao bem-aventurado Silvestre, Pontífice Romano, dando-lhe uma jurisdição coerciva sobre todas as igrejas do mundo e sobre os demais bispos ou presbíteros.

Como todo Papa Romano, e em consequência, toda comunidade dos padres e bispos declara que esta doação tem um valor de direito, então devem logicamente admitir que Constantino, ele mesmo, anteriormente possuiu e exerceu sobre eles esta jurisdição ou poder, especialmente considerando-se que, por força das palavras da Escritura, não lhes compete exercer nenhuma jurisdição desse tipo sobre ninguém, clérigo ou leigo...”. Cf. também II, XVIII, §5-7, pp. 463-466; II, XXII §10, p. 514: “Que o citado poder, ao qual aludimos há pouco, seja da competência do legislador humano cristão, é um fato confirmado através dum

Vejamos, agora, comparativamente, nos três textos anteriormente referidos, como o Franciscano galego refuta a tese relativa à igualdade de sacerdócio entre os padres, os bispos e o papa¹⁶.

<i>Epistula ad quosadam</i>	<i>Status et Planctus Ecclesiae</i>	<i>CFAH</i>
“... Quod vere ille impius dogmatizat quod quilibet praesbyter tantam sicut papa habet potestatem, sacrilegium est et falsum, cum omnia iura contrarium asserant, nedum de papa, sed etiam de quolibet episcopo, qui maior est in administratione et iurisdictione quolibet presbytero. Nam etsi Christus omnibus apostolis, quorum typum tenent episcopi, dederit potestatem ligandi et solvendi, Petro tamen prae omnibus singulariter tribuit dicens: <i>Et ego tibi dico quia tu es Petrus</i> etc. Et iterum: <i>Tibi, singulariter et generaliter, dabo claves regni coelorum.</i> [Mt. 16, 18-19] Et iterum:	“L. Rursus ille tam impius dogmatizat quod quilibet praesbyter tantam sicut papa habet potestatem. Quod falsum esse et erroneum nullus sanae fidei ignorat, quia nedum papa, sed quilibet episcopus maior est in iurisdictione et administratione quolibet presbytero. Nam ipse est praeordinator in cunctis, XXV Dist., <i>Perlectis</i>, uers. <i>Ad episcopum</i>; <i>extra De officio archidiaconi</i>, cap. II, <i>De officio archipresbyteri</i>, in fine. Immo nedum episcopus maior est in iurisdictione presbytero, sed etiam archidiaconus qui et diaconus est maior in administratione nedum quolibet	“Rursus Marsilius haereticus dogmatizat quod quilibet presbyter tantam sicut papa habeat potestatem, quod est haeresis, quia nedum papa, sed quilibet episcopus maior est in iurisdictione et persona quolibet presbytero, quia est ipse est praeordinator in cunctis (XXV Dist., cap. I, <i>extra De officio archidiaconi</i>, cap. II, <i>Archiepiscopus officium</i>). Item quamquam olim idem diceretur episcopus et presbyter, (ut XIII Dist., <i>Legimus</i>, et XCV Dist. <i>Olim</i>) et Petrus papa vocat se presbyterum, (in cap. I <i>Legimus</i>, ibi <i>Sed Petrus</i>), consuetudine tamen et iure et

edito de Constantino I, Imperador dos Romanos, inserido no Código Isidoriano [Pseudo-Isidoro, Decretais, ed. Hinschius: 252], que contém, entre outras, a seguinte passagem: ‘Nós’, isto é, o Imperador Romano, ‘decretamos que ela detenha a preeminência’, a Igreja Romana, ‘não apenas sobre as quatro principais Sés, a de Antioquia, a de Alexandria, a de Jerusalém e a de Constantinopla, mas ainda sobre todas as igrejas de Deus, espalhadas pelo mundo. E que a pessoa que nesta ocasião se encontrar à frente da Sacrossanta Igreja Romana, na condição de Pontífice, deva ser a mais importante e o chefe dos demais sacerdotes de todo o universo, e tudo o que concerne ao culto divino e à manutenção da estabilidade da fé, venha a ser decidido mediante seu julgamento’...”; *ibíd.*, II, XXV tII §12, p. 628: “...Na verdade, a Igreja Romana foi estabelecida à frente das demais, através de decretos dos Príncipes Romanos e com a anuência das outras igrejas, como se fosse uma escolha...”. Cf. também, II, XXIX, §10-11, pp. 669-672.

¹⁶ Sobre este assunto, cf. M. Damiata, *Álvaro Pelagio Teocrático Scontento*, Firenze, Edizioni “Studi Francescani”, 1984, capítulo II, *Chiesa, Primato, Papa*, p. 37-64.

Pasce oves meas. [Jo. 21, 17]. Item, quia si tantam episcopi et presbyteri potestatem haberent sicut papa, tot essent vicarii generales in mundo quot presbyteri et episcopi. Quod falsum est, quia Petro dixit, et non aliis apostolis: *Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* [Mt. 16, 18], et illud quod dictum est: *Pasce oves meas.*

Item secundum hoc multa capita haberet, quae monstrum, unum corpus ecclesiae. Item, multi essent sponsi ecclesiae universalis, quod est aperte falsum, quia unus fuit Christus ecclesiam desponsans: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* [2^a Cor, 11, 2]. Et loquitur apostolus, secundum Augustinum, de ecclesia universali, quam virginem vocat, licet in ea sint matrimonio alligati, sed et in matrimonio castitas est si thorus immaculatus est. Et illud apostoli: *Hoc nunc os etc.* [Gn 2, 23]. *Hoc dico magnum sacramentum in Christo et ecclesia.* [Ef 5, 32].

Est ergo una ecclesia, et unus sponsus eius designans illam sanctam unionem divinae naturae cum humana factam in útero virginali.

Item presbyteri tenent typum septuagintaduorum discipulorum, papa vero Christi, sed iili septuagintaduo non habuerunt tantam potestatem quantam apostoli, qui solum mundum sortiti sunt

presbytero sed etiam archipresbytero, qui maior est in ordine archidiacono, ut praealleg. cap. *Perlectis, extra De officio archidiaconi, Ad haec, §Archipresbyteri.* Potest enim unus esse maior in administratione, quamvis minor sit in ordine, ut notatur XXI, Dist., *In nouo*, in gloss. Ar. Item quamquam olim idem diceretur presbyter et episcopus, XCIII Dist., *Legimus*, et papa Petrus vocet se presbyterum, ibi uers. *Sed et Petrus* et in glossa *Ecce Petrus*, consuetudine tamen et iure et ordinatione decretum est ut presbyteri subsint episcopis et maiores eis sint episcopi, nedum in ordinatione et consecratione episcopali, ut praedicto cap. *Legimus*, vers. *Quid enim*, sed etiam administratione et nomine et iurisdictione et quantum ad quaedam sacramenta appropriata episcopis, XCV Dist., *Olim* et cap. *Ecce*, et de hoc plene notauit praedicto cap. *Legimus*, in glossa *Hic respondet*. Summus autem pontifex nedum maior est quolibet presbytero quantum ad omnia, sed etiam maior omnibus episcopis excepto consecratione episcopali. Nam et Petro data est potestas a Domino super alios apóstolos quibus succedunt episcopi, LXVIII Dist., *Quorum uices*, ubi haec materia expeditur, XXI Dist., cap. *In nouo*, ubi de hoc, LXXX Dist., *In illis*, ubi de hoc, et notatur XXIV, q. I,

ordinatione Ecclesiae decretum est ut presbyteri subsint episcopis et maiores eis sint episcopi, nedum in ordinatione et consecratione episcopali, ut praedicto cap. *Legimus*, ubi *Quid enim*, sed in administratione et iurisdictione et quantum ad caetera sacramenta episcopis appropriata, (XCV Dist., *Olim* et cap. *Ecclesiae*, et de nouo in praedicto cap. *Legimus*, in glossa *His respondet*).

Summus autem Pontifex nedum maior est quolibet presbytero simplici quantum ad omnia excepta traditione sacramentorum necessariorum, sed e(c)tiam maior omnibus episcopis excepta consecratione episcopali. Nam et Petro data est potestas pro se et pro aliis apostolis/quibus succedunt episcopi, (LXVIII Dist., *Quorum uices*; ut hic legatur et notetur XXI Dist §I, et cap. *In nouo*, ibi de hoc, LXXX Dist., *In illis*, ubi de hoc, et notetur XXIII, q. I, *Loquar*, et II, q. VII, *Paulus*, in glossa *Infra*, e cap. *Quamquam*, ibi “*episcopatus sit presbyterio maior*”.

Item, si tantam haberent potestatem episcopi et presbyteri sicut papa, tot essent Dei uicarii generales in Ecclesia, quot presbyteri sicut papa, quod haereticum est, (ut tollitur praedicto cap. *Olim*, et cap. *Legimus*, quia soli Petro dixit Dominus, (Matthaei., XVI, ibi “Ego dico tibi quia tu es Petrus”; et iterum ibi “Tibi

ad praedicandum et convertendum, nedum quantum Petrus et Paulus. Item, solus Melchisedech tenuit typum Christi, unde David: <i>Tu es sacerdos in aeternum</i> etc. [Ps. 109, 4]; alii presbyteri testamenti veteris, aliorum sacerdotium testamenti novi, unde: <i>Translatio sacerdotio</i> etc. [Hb 7, 12]. Item, cum a papa tanquam a primo fonte descendat omnis iurisdictio et episcoporum et presbyterorum, non potest papa sic ex toto iurisditionem suam alteri dare qui tantam habeat sicut ipse, aliter posset facere archipapam, vel saltem consortem, quod falsum est, quia nec alium papam potest facere nec sua iurisditione privare...”¹⁷.	<i>Loquitur</i>, e II, q. VII, <i>Paulus</i>, in glossa I, e cap. <i>Quamquam</i>, ibi “<i>episcopatus sit presbyterio maior</i>”, et facit quod ibi notatur in glossa <i>Aug. Hoc</i>. Praeterea si tantam presbyteri et episcopi potestatem haberent sicut papa, tot essent uicarii generales in mundo quot presbyteri et episcopi. Quod falsum et haereticum est, quia soli Petro dixit Dominus, Mat., XVI, “ego dico tibi: tu es Petrus” et iterum “tibi dabo claves” singulariter, et ibi “quodcumque ligaueris” generaliter loquens sibi soli, <i>extra De maiestate et oboedientia, Solitae</i>, §<i>Nos autem</i>; et iterum “<i>Pasce oues meas</i>”, Ioan., ult., <i>extra De electione, Significasti</i>. Iterum secundum hunc errorem Marsilli una ecclesia haberet multa capita sicut, monstrum, <i>extra De officio ordinarii, Quoniam</i>, multi essent sponsi Ecclesiae uniuersalis, quod falsum est, quia unus fuit Christus Ecclesiam desponsans et unus eius uicarius generalis sponsus Ecclesiae I [I] ad Cor., XI: “Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo”. XVII. Q. I, <i>Nuptiarum</i>. Et illud apostoli ad Ephesios, V, exponens illud protoplasti “Hoc nunc os ex	dabo claves regni coelorum” et ibi “Quodcumque ligaueris etc...”; et iterum Ioannis, ultimo: “Pasce oues meas) et multi essent sponsi Ecclesiae Vniuersalis, quod est falsum et contra id II ad Cor., XI (I): “despondi vos uni uiro etc...”, XXVII. q. I, <i>Nuptiarum</i>, et ad Ephesios, V: “Hoc autem dico magnum sacramentum in Christo; et <i>extra</i> in Clementinis, <i>De Summa Trinitate. Fidei Catholicae</i>. Item, presbyteri tenent typum LXXII discipulorum, (Dist., [XXI] <i>In nouo</i>), papa uero Christi, ut ibi, sed illi non habuerunt tantam potestatem ut Petrus, ut probatum est. Item, cum omnis iurisdictio a papa tanquam a fonte primo descendat et omnis iurisdictio et episcoporum et presbyterorum, (XXII Dist., cap. I, XXIII. q. I, <i>Loquar</i>), non potest papa sic ex toto alteri suam iurisditionem dare, quod tantum habeat sicut ipse, alias facere posset archipapam uel saltem facere alium papam sibi consortem, quod falsum est, (VIII. q. I, <i>Petrus</i>) quia nec alium papam facere potest nec sua se iurisditione privare nisi per renuntiationem. Ad quae faciunt quae leguntur et

¹⁷ Cf. algumas considerações acerca duma carta de Álvaro Pais O. M. (1270-1349) datada de 1328, José María Soto Rábanos (org.), *Pensamiento Medieval Hispano Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid/Zamora, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) Conserjería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León, Diputación de Zamora, v. II, 1998, pp. 1175-1201, aquí pp. 110-111 §13.

	ossibus meis etc. Hoc dico magnum sacramentum in Christo et Ecclesia, <i>extra De bigamis, Debitum</i>; facit XXVI Dist., cap. II. Item, presbyteri tenent typum LXXII discipulorum, XXI Dist., <i>In nouo</i>, LXVIII Dist., <i>Corepiscopi</i>, papa uero Christi, sed illi LXXII discipuli non habuerunt tantam potestatem quantam apostoli, qui soli mundum partiti sunt ad praedicandum et convertendum, nedum quantum Petrus et Paulus. Item, solus Melchisedech tenuit typum Christi. Vnde dicitur Psalm. CIX “Tu es sacerdos in aeternum etc...”. Alii presbyteri testamenti veteris, aliorum sacerdotum Testamenti Noui, XXI Dist., §I, unde: <i>Translato sacerdotio, etc...</i>. <i>extra De constitutionibus, Translato</i>. Item, quum a papa tanquam a primo fonte descendat omnis iurisdictio et episcoporum et presbyterorum, XXII Dist., cap. I, XXIV. q. I, <i>Loquitur</i>, non potest papa sic ex toto iurisdictionem suam alteri dare quod tantam habeat sicut ipse; alias posset archipapam facere uel saltem papam alium sibi consortem facere, quod falsum est, VIII. q. I, <i>Si Petrus</i> cum cap. seq., quia nec alium papam potest facere nec sua iurisdictione privare. Ad quod facit quod legitur et notatur	notantur <i>extra De censibus, Cum uenerabilis</i>, in glossa <i>Hoc patet et colligitur</i>, et notatur <i>extra De donationibus Pastoralis</i>, glossa <i>Si it</i>; ita <i>De renuntiatione</i>, cap. I, Libri VI...”¹⁹.

¹⁹ CFCH, ed. cit., v. II, pp. 30-32.

	<i>extra De censibus, Cum uenerabilis, in glossa Hic patet, quod legitur et notatur extra De donationibus cap. Pastoralis, in glos. Si ita...</i> ¹⁸ .	

À partida, é oportuno dizer que não se nota nenhuma diferença essencial de conteúdo entre os textos da *Epístola* e do *Colírio da Fé*. Portanto, em favor, da verdade doutrinal comumente aceita, muitos séculos antes, definida por São Leão I (440-461), numa de suas epístolas, e depois, incorporada ao Direito Canônico, em primeiro lugar, Álvaro Pais limita-se a argumentar teologicamente, citando conhecidas passagens do Novo Testamento, alusivas à *missio Petri*, de modo a ressaltar que o poder jurisdicional do Sumo Pontífice tem uma extensão universal, enquanto o dos bispos é restrito apenas ao âmbito de suas respectivas dioceses, e o dos presbíteros, ainda mais limitado, estando circunscrito somente ao local, por exemplo, às paróquias, às capelas, aonde colaboram com os prelados.

Doutra parte, o Menorita galego redargui a tese do oponente, reafirmando a doutrina tradicional da Igreja, relativa à igualdade, que de fato existe, entre o Papa e os bispos, no que tange ao poder inerente ao Sacramento da Ordem, a saber, todos eles possuem a plenitude do sacerdócio católico, na condição respectiva de herdeiros e sucessores de Pedro e dos outros apóstolos, entretanto, o mesmo não acontece com os simples padres, prefigurados nos setenta e dois discípulos, porque, como sabemos, por exemplo, não podem ordenar novos sacerdotes, muito menos, consagrar novos bispos.

Em seguida, Frei Álvaro recorre ao argumento metafísico da unidade, muito caro aos medievais, segundo o qual todos os princípios se reduzem ao primeiro, transpondo-o igualmente para o âmbito sócio-político, relativo ao governo da Igreja/Cristandade, de modo que os subalternos se reduzem ao superior. Com efeito, é um duplo absurdo pensar que Cristo iria estabelecer muitos chefes supremos para a sua Igreja, não só porque Ele próprio escolheu apenas um líder, Pedro, e na pessoa dele os seus legítimos sucessores, julgando ser o bastante, e é inadmissível pensar

¹⁸ *Estado e Pranto da Igreja*, Artigo LXV tII, v. III, INIC, Lisboa, 1991, pp. 338-342.

que o Filho de Deus, iria tomar uma decisão ilógica, mas também, porque a *Ecclesia* se assemelharia a um monstro disforme, tendo muitas cabeças a dirigi-la.

Álvaro Pais arremata sua argumentação relativa a tal proposição, uma vez mais recorrendo ao sobredito argumento, articulado àquele outro da hierarquia existente entre os seres, antes referido, afirmando que, se neste mundo, o Romano Pontífice é a fonte de onde emana toda a autoridade espiritual, porque ele detém a *plenitudo potestatis*, régia e sacerdotal, seriam dois absurdos pensar que, ele próprio, quisesse destruir a monarquia hierarquizada, rompendo com a unidade e a boa ordem política que deve existir na *Ecclesia/Christianitas*, e que desejasse criar um vice-papa, concedendo-lhe um poder jurisdicional igual ao seu, uma vez que a pluralidade de governantes, além de ser desnecessária, outrossim, não convém a nenhuma sociedade unitária bem organizada e perfeita (Aristóteles).

Quanto à transcrita passagem do Artigo LXVIII, doutrinal e substantivamente ela é idêntica aos outros dois textos transcritos, entretanto, a refutação dessa proposição é mais bem elaborada e está estruturada em três partes. Na primeira, frei Álvaro arrola os princípios teológico-canônicos relativos ao Sacramento da Ordem, quais sejam: 1- qualquer bispo possui um poder jurisdicional ou administrativo maior do que todo sacerdote. 2- Igualmente, todo arcediogo ou arqui-diácono, embora não tenha sido ordenado sacerdote ou presbítero, tanto no governo da diocese quanto no do cabido, tem um poder administrativo maior do que todo padre, inclusive do arquipresbítero ou arcepreste. 3- Conquanto, outrora, as palavras presbítero e bispo fossem sinônimos, e o próprio São Pedro se intitulasse presbítero²⁰, mais tarde, por força dos direitos consuetudinários e escrito, bem como devido às instituições eclesiásticas, elas passaram a ter uma conotação distinta. 4- Dado que os bispos possuem a plenitude do Sacramento da Ordem, ao passo que os padres não a têm, eles não só lhes estão subordinados hierárquica e jurisdicionalmente, mas também não podem fazer tudo o que um antístite faz, por exemplo, ordenar um presbítero, conceder-lhe o exercício do poder sacramental em sua diocese, consagrar junto com outros bispos um bispo eleito. 5- Todos os bispos e o papa possuem a plenitude do Sacramento da Ordem; entretanto, somente o Sumo Pontífice, sucessor de Pedro, como o próprio Apóstolo, é o líder dos demais antístites, porque de Jesus recebe a

²⁰ I Pd. 5: 1: “Aos presbíteros que estão entre vós, exorto eu, que sou presbítero como eles e testemunha dos sofrimentos de Cristo...”.

plenitudo potestatis sobre toda a Igreja, enquanto bispos são *vocati in partem solitudinis*, exclusivamente, para a sua diocese.

Na segunda parte daquele texto, o Frade galego passa a redarguir as incongruências da citada proposição. 1- Se os sacerdotes e os bispos, em geral, tivessem tanto poder quanto o Papa, na Igreja uma deveria haver um número correspondente de vigários de Cristo sobre a Terra. Ora, consoante os ensinamentos dos Evangelhos, corroborados pelo direito canônico, foi somente a Pedro, e na pessoa dele aos seus sucessores, os Sumos Pontífices, que Jesus fundou a sua Igreja, concedeu-lhe o poder das chaves e o poder de pastorear toda sua grei. 2- Igualmente também, de acordo com as mesmas fontes, só Jesus Cristo e seu vigário visível na Terra, o Santo Padre, é o único esposo da Igreja una, de modo que se não fosse dessa maneira, ela teria muitas cabeças, como se fosse um monstro. 3- Os sacerdotes sucedem e representam os 72 discípulos, os quais não tinham tanto poder quanto os Apóstolos e Pedro, a quem foi confiada e partilhada a evangelização do mundo²¹. Os sucessores deles são, respectivamente, os bispos e o papa. 4- O sacerdócio de Melquisedeque prefigurou o sacerdócio de Jesus Cristo, enquanto o dos levitas simbolizou o sacerdócio presbiteral do Novo Testamento. 5- Por fim, de acordo com o que ensinam os cânones, na Igreja, todo poder jurisdicional exercido pelos bispos e pelos sacerdotes provém do Sumo Pontífice, considerado como a fonte única e primeira do qual eles emanam. Daí, o papa não poder compartilhar toda sua jurisdição com alguém, criando um outro papa igual a si próprio, posto que, se isso viesse a ocorrer haveria uma quebra da *auctoritas* una que ele possui e exerce.

Esse último argumento, bem como aquele outro relativo ao governo uno da Igreja una, merecem uma atenção especial, dada a concepção filosófica que o sustenta. Fundamentam-se eles, dum lado, no neoplatonismo cristianizado de Dionísio Areopagita, (c. séculos VI-VII), cujos principais escritos de cunho filosófico-teológico são o *De caelesti hierarquia* e o *De ecclesiastica hierarquia*²² e de outro, no pensamento do Estagirita, cuja doutrina, certamente, Frei Álvaro recolheu-os no tratado *Sobre o poder eclesiástico* de Egídio Romano OSA (c. 1247-1316) e no *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo.

²¹ Cf. Mt. 28: 18-20; Mc. 16: 15-16.

²² Esses textos encontram-se no v. 3 da PG. O monge João Escoto Eriúgena (c. 810-877), que ensinou na escola palatina de Carlos o Calvo (823-877) traduziu-as do grego para o latim.

De acordo com tal pensamento, há uma organização hierárquica entre todos os seres do universo, regidos pela *lex divinitatis*, de tal modo que as realidades inferiores, conforme o *locus* e o grau hierárquico em que se situam, são igualmente «mais materiais» do que as superiores. Ao Uno, que está no vértice dessa hierarquia, corresponde o grau de espiritualidade e imaterialidade mais excelso e dele emanam as realidades superiores; as outras delas provêm e a elas devem reduzir-se pela conversão da multiplicidade à unidade e da materialidade à espiritualidade. Assim, cada hierarquia pré-contém em si, num grau superior, as hierarquias inferiores que, ao se lhe reduzirem, por ela são reconduzidas à outra hierarquia superior na ordem da unidade e da espiritualidade e, mediante esse processo de conversão, as hierarquias intermédias reduzir-se-ão à hierarquia suprema.

No caso do governo da *Ecclesia*/(*Christianitas*), que se efetiva através de seus hierarcas, termo esse que o Areopagita emprega para designar os dignitários eclesiásticos, cujo étimo provém da palavra grega *iereus*, que significa sacerdote, os seres humanos recebem a lei de Cristo, esclarecedora e aperfeiçoadora da *lex divinitatis*. Do supremo hierarca, o papa, e por ser o supremo é único, cujo poder governativo recebe-o diretamente de Jesus Cristo, em seguida à sua eleição, provém todo poder jurisdicional que os hierarcas subalternos e os inferiores possuem para exercer o seu ministério sacramental, até um dado limite determinado por suas respectivas esferas ou graus de atuação²³.

Na terceira e última parte de seu arrazoador, com base no direito canônico e no *Código* do Imperador Justiniano (527-565), referindo-se à organização eclesiástica que, propositadamente, Marsílio parece ignorar, de um lado, Álvaro Pais explica que a precedência na Igreja é devida a quatro motivos: 1) ao tempo ou à anterioridade que alguém exerce determinado cargo, por exemplo, o decano do Sacro Colégio de Cardeais; 2) às competências inerentes a este ou àquele cargo que derivam do grau

²³ Sobre a influência, por via indireta, do pensamento de Dionísio Areopagita na obra principal de Álvaro Pais, cf. João Moraes Barbosa, *O De Statu et Planctu Ecclesiae - Estudo Crítico*, Lisboa, UNL, 1982, capítulo IV, §6º pp. 292-293; mais resumidamente, *Idem*, *Introdução ao De Statu et Planctu Ecclesiae*, v. I, Lisboa, INIC, 1988, pp. 43-47; *Idem*, *Introdução ao De Statu et Planctu Ecclesiae*, v. II, Lisboa, INIC, 1990, pp. 13-16; *Idem*, *Colecção Pensamento Português*, v. 5, *Alvaro Pais, Intr e selec. de textos de João Moraes Barbosa*, Lisboa/S.Paulo, Ed. Verbo, 1992, pp. 19-21.

sacramental relacionado com o mesmo, de modo que o sacerdote pode mais do que um simples diácono ou um subdiácono, etc.; 3) à plenitude do Sacramento da Ordem, de acordo com a qual todos os bispos são iguais; 4) à superioridade própria de tal ou tal cargo, conforme a qual o arcediogo era mais importante do que o arquipresbítero, embora este preceda àquele, em razão do sacramento da Ordem.

A par disso, ao se comparar os clérigos entre si, também pode haver superioridade ou preeminência de uns sobre os outros, decorrente de várias circunstâncias, as quais, igualmente, é preciso distinguir, nomeadamente, a) em razão do cargo que desempenham; b) devido às qualidades pessoais; c) por força das ordens maiores ou menores que possuem; d) face à competência administrativa que exercem; e) devido à plenitude do sacerdócio, possuída por todos os bispos.

O ápice da referida preeminência, decorrente da plenitude do sacerdócio, contida no Sacramento da Ordem, reside e se resume em três competências principais, exclusivamente da alçada dos bispos e do Pontífice Romano: julgar, legislar e poder ministrar todos os Sacramentos²⁴.

²⁴ *Estado e Pranto da Igreja*, Artigo LXVIII, v. III, INIC, Lisboa, 1991, pp. 341-343: "... M. Para esclarecimento do que acabamos de expor, convém saber que na Igreja de Deus há quatro superioridades. Acrescente-se aqui o que escrevi acima no art. XXXVII, verso Primeiro e verso Há, porém.

A primeira vem do tempo (Dist. XVII, § Hoc quoque e § Verum; Dist. XCVI, cap. *Bene quidem*, Dist. LXXV, cap. *Vltra*; Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. 1).

A segunda, da prerrogativa da Ordem (Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Statuimus*).

A terceira, da prerrogativa do ordenante ou constituinte (Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Per tuas*; Digesto, *De albo scribendo*, lei últ.; na Autêntica *Vt iudices sine quoquo suffragio*, § *Eos*, cerca do fim, Colaço II; Digesto, tit. *De re iudicata*, lei *Quidam*).

A quarta, em razão da dignidade ou superioridade do ofício. Por esta razão o arcediogo diz-se maior que o arcepreste, conforme se disse, e um pode ser menor e maior que outro (Causa II, q. VII, cap. *Quamquam* e cap. *Quaeritur*). O mesmo se verifica no abade constituído em ordens menores (Decretais, *De aetate et qualitate*, cap. *Tuam*), assim como no subdiácono eleito e confirmado (Decretais, *De electione*, cap. *Transmissam*).

Item, pode-se (sic) ser maior e igual, como foi Pedro maior que os apóstolos em dignidade ou ofício, mas par e igual no apostolado ou Ordem episcopal (Causa II, q. VII, cap. *Puto*; Dist. XXI,

Verifica-se, portanto, nos textos de Álvaro Pais sobre este assunto, perfeita coerência de pensamento, conquanto entre a redação do 1º e a do último, tenham transcorrido, pelo menos, quinze anos.

Conforme, afirmamos páginas atrás, a outra tese, implicitamente de caráter político, que Frei Álvaro refuta, e que, por seu conteúdo, está de modo particular ligada à que tratou imediatamente acima, refere-se à negação de que Jesus, antes de ascender ao céu, não teria neste mundo estabelecido um vigário ou deixado um representante em Seu lugar.

De imediato, é oportuno dizer que a resposta do Menorita galego não se encontra no texto do *Colírio da Fé*, mas apenas num trecho da *Epístola* e numa passagem do Artigo LXVIII do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*.

Ora, naquilo em que alguém é menor deve prestar reverência a outro maior. Logo, sendo o arcediogo na missa menor que o arcepreste, deve então servi-lo, mas, fora da missa, é maior que ele na palavra, no lugar, na jurisdição e noutras coisas que lhe competem, em razão da dignidade. De acordo com isto entenda-se a Causa XXXIII, q. V, cap. *Est ordo*, Dist. XCIII, cap. *A subdiacono*, Decretais, *De officio archidiaconi*, cap. I. Entenda-se assim a Dist. XXI, § *In his omnibus* com os capítulos seguintes.

N. Item, cumpre notar que uma pessoa é superior a outra de cinco modos, a saber: pelo ofício (Dist. XXI, cap. *In nouo*); por mérito de vida (Causa II, q. VII, cap. I); pela ordem (Dist. XCIII, cap. *A subdiacono*); pela administração, como o arcepreste (Decretais, *De officio archipresbyteri*, cap. 1); e pela consagração, como o bispo que por ela é superior a todos (Dist. XXI, cap. I).

O. Esta prelazia (superioridade) consiste em três coisas: nos juízos (Dist. XXI, cap. *Inferior*), nos preceitos (Dist. XXI, cap. *Nunc autem*), e nos sacramentos (Dist. XXI, cap. *Denique*), segundo o Arcediogo que assim anota na Dist. XXI, ao predito § *In his*.

Item, é de notar que o poder maior considera-se umas vezes resultante da dignidade da Ordem, e outras vezes da dignidade da governação ou administração. Ora, Pedro possuía-o, não pela prerrogativa da Ordem ou consagração, mas em razão da administração, segundo Lourenço que assim anota ao predito cap. *In nouo*.

Item, dizendo-se que qualquer presbítero é igual ao papa na jurisdição, confunde-se a ordem superior, contra os cânones (Dist. LXXXIX, cap. *Ad hoc*). Isto se deve acrescentar ao que eu sobre esta matéria disse acima no princípio desta obra...”

Desta feita, frei Álvaro é ainda mais sucinto. Apresenta três argumentos contra o Paduano. O primeiro deles, se alicerça quase, basicamente, nas mesmas frases do Novo Testamento, referentes ao *primatus et commissio Petri*, mas não é despropositado lembrar, por exemplo, o conhecido trecho do *Evangelho de São João*, capítulo 21 [17-19], no qual, após sua Ressurreição e antes de ascender ao céu, Jesus confia a Pedro a liderança, o pastoreio de suas ovelhas e de seus cordeiros, que representam os discípulos e os apóstolos e, na pessoa dele, aos seus sucessores, os Pontífices Romanos, o governo da Igreja.

Por outro lado, no trecho do Artigo LXVIII, em seguida à menção da aludida passagem evangélica, para corroborá-la são arroladas uma série de trechos tirados do Direito Canônico, em especial das *Decretais* de Gregório IX (1234), do 6º *Livro das Decretais* da época de Bonifácio VIII e Clemente V (1305-14) e das *Clementinas*, do pontificado de João XXII. Para arrematar a primeira parte de seu discurso, primeiramente, o frade galego ainda acrescenta os comentários de renomados canonistas, como João André e o Cardeal Henrique de Segúcio ou de Susa (1200-71), a algumas daquelas passagens e, depois, afirma que, por morte do Papa, sobrenaturalmente, Cristo está à frente de sua Igreja e, só nalguns aspectos meramente administrativos, o Colégio Cardinalício supre a falta do Romano Pontífice, aliás, como tivemos ocasião de ver recentemente, após a morte de João Paulo II (1978-2005) e até a eleição de Bento XVI, de modo que, absolutamente nunca a Igreja fica acéfala.

O segundo argumento arrolado na *Epistula* é uma prova histórica, na qual Frei Álvaro ressalta de que maneira, outrora, aconteceu a sucessão de Pedro, e como a mesma, após a Era Apostólica, está a ocorrer, sem que ninguém a ponha em causa.

Por sua vez, no passo do Artigo LXVIII do *Livro I*, argumentando pela mesma via histórica, inicialmente, Frei Álvaro demonstra que São Pedro primeiramente exerceu o seu múnus em Antioquia e, consoante uma antiga tradição, por ordem de Jesus Cristo, depois, exerceu-o em Roma, para onde se mudou. Em seguida, igualmente, com base na tradição e no Direito Canônico, afirma que o próprio São Pedro escolheu São Clemente Romano para sucedê-lo e que, mais tarde, outros papas sucederam o Príncipe dos Apóstolos e, assim, haverá de acontecer até ao final dos tempos, porque o Papa é o vigário de Cristo e esposo visível da Igreja na terra.

Por último, na *Epistula*, Frei Álvaro recorre à via do absurdo ou da ilogicidade, declarando que Cristo não teria fundado a Igreja e lhe atribuído uma missão soteriológica se, após ascender aos céus, fosse deixá-la sem um chefe visível, pois é inadmissível pensar que Jesus fez coisas em vão; depois, porque Ele foi obediente até à Sua morte, cumprindo com desígnio do Pai, e enfim, que tal missão estaria destinada ao fracasso, se não houvesse na Igreja um supremo chefe visível que a dirigisse em todos os aspectos, bem como a todos os fiéis, a fim de que ela pudesse vir a alcançar plenamente a sua finalidade e, através dela, os seus membros, na outra vida, pudessem chegar à Pátria derradeira. Encontramos argumento semelhante na passagem correspondente do Artigo LXVIII, reforçado com mais citações canônicas.

<i>Epistula</i>	<i>Status et Planctus Ecclesiae</i>
16. Postremo quod dicit ille impius quod quando Christus caelos ascendit vicarium non dimisit, similiter falsum est, quia dimisit Petrum et successores eius cui dicit: <i>Pasce oves meas</i> [Jo 21, 17]. Item dixerat in die coenae: <i>Non relinquam vos orphanos</i> [Jo 14, 18]. Item, dicit Petro: <i>Duc in altum</i> [Lc 5, 4] navigium. Item, post ascensionem Petrus rexit ecclesiam antiochenam, deinde romanam. Et ipse Petrus Clementem post se instituit, et deinde electi romani pontífices processerunt. Item, si non dimisisset Christus vicarium, corpus mysticum ecclesiae sine capite esset in terris, ergo non esset corpus vivum sed mortuum, et sic ecclesia non potest esset corpus vivum sed mortuum, et sic ecclesia nulla esset et quae mortua. Sed hoc erroneum est, quia ecclesia non potest esse nulla, quia pro ea Christus rogavit. Et grex dispersus esset quae non habens pastorem, et non esset in ecclesia obedientia, cum non esset cui fieret, cum tamen tota in obedientia sit fundata, purgativa inobedientiae prothoplaustis et reductiva ad obedientiam secundi Adam Iesu obedientis Patri usque ad mortem. Sed vere qui negat Christi vicarium in terris negat Christum, quia numquam fuit et erit ecclesia sine sponso.	“R. Postremo quod dicit dictus haereticus Marsilius quod quando Christus ascendit coelos, non dimisit vicarium, falsum et haereticum est, quia est Ecclesiam acephalare, id est, sine capite dimittere, contra illud XCIII Dist., <i>Nulla</i>, et quia dimisit loco sui Petrum et successores cui dixerat “Pasce oves meas”, Ioan., ult. Omnis enim romani pontífices successores Petri sunt et personam eius tenent. Vnde sicut Petro, sic et cuilibet eius successor dicit verba praedicta Christus, ut est expressum <i>extra De maior. et oboed., Solitae</i>, §<i>Nos autem</i>, et <i>De translatione episcopi, Quanto</i>, ibi “soli beato Petro et per ipsum successoribus suis” et ibi “Romanus pontifex qui non puri hominis sed veri Dei vicem gerit in terris”, et cap. <i>Licet</i> ibi “qui successor est Petri et vicarius Iesu Christi” et <i>extra Vt ecclesiastica beneficia, Vt nostrum</i>, ibi “quoniam etsi locum Dei teneamus in terris”, et <i>extra De electione, Vbi periculum</i>, §<i>Caeterum</i>, lib VI, ibi “cum agitur de creationi vicarii Iesu Christi successoris Petri” et cap. <i>Fundamenta</i>, §<i>Decet</i>, ibi “ipsaque vicarii Dei romani pontificis” lib. VI. Et expressissimum <i>De homicidio, Pro humani</i>, I resp., lib. VI, “Dei filius Iesus Christus, neg regem sui pretio sanguinis gloriosi redemptum ascensurus post

Sed haeretici in partes divisi qui multos sibi faciunt sponsores ecclesiae, ideo negant unum...”²⁵.

ressurrectionem ad Patrem absque pastore deseret, ipsius curam beato Petro apostolo, ut suae stabilitate fidei caeteros in christiana religione firmaret eorumque mentes ad salutis opera suae accenderet deuotionis ardore, commisit”. Et infra ibi “Nos eiusdem apostoli effecti disponente Domino licet immeriti successores et ipsius Redemptoris locum in terris quanquam indigne tenentes”. Vnde ibi glossa Ioannis Andreae super verbo “desereret” dicit: “Per hanc litteram satis patet quod potestas Petri transtulit ad posteros, alias post Petrum sine pastore remansisset Ecclesia et sine capite quod est falsum”. *Extra De officio ordinarii, Quoniam*; ad hoc facit XL Dist., *Non nos*: “Non nos beatum Petrum, sicut dicitis, a Domino cum sedis priuilegio, uel successores eius, peccandi licentiam iudicamus suscepisse. Ille quippe perennem meritorum dotem cum hereditate innocentiae transmisit ad posteros, etc...”. Immo uacante Ecclesia per mortem papae non est dicendum quod remaneat sine capite, quia hoc dictum non esset remotum ab haeresi, quia tunc corpus cardinalium et tota Ecclesia habet caput Ecclesia generale et uerum et proprium Christum scilicet uiuentem, *De consecratione*, Dist.II, *Prima*, in fine; ad hoc XXII Dist., cap. I e II. Succedit etiam collegium cardinalium tunc in quibusdam, *extra De electione, Vbi periculum*, §*Idem quoque*, lib. VI, et *De electione, Ne romani*, §*Eo tamen* in Clement., et sicut etiam notat Ostiensis *extra De poenitentiis et remissionibus, Cum ex eo*, in fine, et notat Ioannes Andreas post eum *extra De schismaticis*, cap. I, na glossa *Non ar...*”²⁶.

Ao concluir este item, resta dizer ainda que, ao escrever o Artigo LXVIII do *Livro I do Estado e Pranto da Igreja*, conforme demonstramos, embora não tenha feito nenhuma alusão, Álvaro Pais apoiou-se basicamente no texto da *Epistula ad quosdam cardinales*, escrita anteriormente à obra em apreço, para redarguir as

²⁵ *Epistula*, p. 113.

²⁶ *EPI*, Artigo LXVIII, v. III, pp. 348-350.

proposições hauridas no *Defensor da Paz* de Marsílio de Pádua, conquanto, não tivesse tido em mãos e tampouco compulsado o mencionado texto.

Passemos, agora, ao exame e à análise de trechos dos Artigos LI-LIX do *Livro I do Estado e Pranto da Igreja*, aonde se encontra a doutrina teológica tradicional a respeito do Sacramento da Ordem e a contribuição que Álvaro Pais dá à mesma no tocante à hierocracia.

Na verdade, os citados Artigos são uma repetição²⁷ quase *ad litteram* do livro de Tiago de Viterbo OSA, (1265-1308), intitulado *De regimine christiano*, ao qual, de passagem, nos referimos antes, escrito à altura do clímax da querela entre o papa Bonifácio VIII (1294-1303) e o rei Felipe IV “O Belo” (1285-1314), em torno à disputa entre ambos no tocante às relações de poder²⁸.

Ambos os autores, ao tratar da origem do poder, com base na afirmação de Paulo, na *Carta aos romanos* 13, 1, ‘*omnis potestas a Deo*’, sustentam inicialmente que o poder sacerdotal e régio, existente de modo exclusivo na *Societas Christiana*,

²⁷ Esse dado já foi repetidas vezes apontado pelos estudiosos da obra do Menorita galego. Mais recentemente, por exemplo, João M. Barbosa acrescenta o seguinte: “Essa foi, de facto, a conclusão de Iung. Comparamos pessoalmente o texto desses artigos com o *De regimine christiano* e assim concluímos que não se trata duma simples cópia. Pais acrescentou ao texto de Tiago de Viterbo todo o apoio canonístico que lhe faltava, dando-lhe também, algumas vezes, diferente ordenação e introduzindo uma ou outra consideração de carácter pessoal. Com efeito, Nicolas Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII*, Paris, Vrin, 1931, p. 39, tinha afirmado o seguinte: “... *Le De regimine Christiano de Jacques de Viterbe a été accueilli en entier dans les articles 51 à 59 et 61 et 63 du De Planctu...*”. Na página seguinte, ele insere um “*tableau comparatif détaillé des deux ouvrages...*”. Cf. também M. Damiata OFM, *Alvaro Pelagio Teocrático Scontento*, Firenze, Edizioni “Studi Francescani, 1984, *Appendice Il pensiero politico di Giacomo da Viterbo nel De regimine chirstiano e Alvaro Pelagio*, pp. 307-339.

Para esta parte deste trabalho, cf. N. Iung, ob. cit., chapitre II, *L’origine du pouvoir pontifical*, pp. 97-105. J.M. Barbosa, ob.cit., pp. 282-295.

²⁸ Cf. Jose Antonio de Camargo R. de Souza/João Morais Barbosa, *O reino de Deus e o reino dos homens As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Coleção Filosofia 58, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, Capítulo IV: *Na aurora do século XIV*, pp. 149-204.

provém de Deus, por meio da graça sobrenatural e concerne à esfera espiritual e às coisas relacionadas com a vida eterna, por isso, normalmente, é designado por poder espiritual, mas corretamente entendido, comporta essas duas dimensões²⁹.

De fato, com base no relato dos evangelistas, Tiago e Álvaro Pais asseveram que, na Última Ceia, o poder sacerdotal foi instituído e transmitido por Jesus aos Apóstolos e, na pessoa deles, aos seus sucessores, quando o Senhor lhes disse: “*Fazei isto em memória de mim*”, de modo que naquela ocasião todos eles receberam o Sacramento da Ordem e o poder espiritual nele inerente para, entre outras incumbências, celebrar o sacrifício eucarístico e ordenar outros bispos e sacerdotes. Igualmente também, conforme os relatos evangélicos³⁰, quanto à competência para ensinar ou pregar a Boa Nova aos fiéis e ministrar-lhes outros Sacramentos, eles a receberam quando Cristo ordenou-lhes ir à todas as nações anunciá-la e batizar os que nela acreditassem e, ainda, ao dizer-lhes ‘*aqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados*’³¹.

Com respeito ao poder régio espiritual, Tiago de Viterbo e Frei Álvaro ensinam que os Apóstolos também o receberam imediatamente de Jesus, quando Ele lhes

²⁹ Cf. G Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*, v. II, *Secteur Social de la Scolastique*, Louvain/Paris, 1958, pp. 121-130. *EPI* I, Artigo LII, v. I, Lisboa, INIC, 1988, pp. 347-359; *DRC*, II, cap. III, pp. 229-239: “A. Sobre o reino ou poder real há que distinguir. Um vem per instituição humana [...] O outro poder régio vem por instituição divina ou pelo direito divino que procede da graça.

Porém, ambos os poderes régios vêm de Deus, mas de modo diferente, visto que o primeiro vem de Deus mediante a natureza dos homens que os inclina para ele, e mediante a instituição humana que aperfeiçoa a inclinação da natureza, dizendo-se, por isso, poder humano e natural.

O segundo vem, por modo especial, de Deus que o institui e transmite, dizendo-se, per isso, poder divino e sobrenatural. Dele se diz: “não há poder que não venha de Deus (Ep. aos Romanos, XIII, Causa XXIII, q. I, cap. *Quid culpatur*; Causa XI, q. III, cap. *Qui resistit*).

O primeiro poder régio versa sobre o governo das coisas temporais e terrenas, e por isso se chama terreno, secular ou temporal.

O segundo versa sobre o governo das coisas espirituais e celestes, e, por isso, se chama espiritual ou celeste...”.

³⁰ Cf. Mt. 28: 18-20; Mc. 16: 15-16.

³¹ Cf. Jo. 20: 21-23.

disse: ‘*tudo o que ligardes na terra, será ligado nos céus*’, e, efetivamente, exercitam um poder régio, no âmbito espiritual, ao julgar e perdoar ou condenar, em nome do Senhor, os fiéis que lhes confessam os seus pecados, pois, é próprio do poder real exercer o poder judiciário. Entretanto, São Pedro e, na pessoa dele, todos os seus sucessores, os papas, recebeu singular e especialmente o “poder das chaves” e o de governar toda a Igreja, através das palavras que Jesus pessoalmente lhe dirigiu³².

Jesus também instituiu sacerdotes subalternos, os setenta e dois discípulos, os quais representavam os futuros padres, a fim de auxiliarem os Apóstolos e aos sucessores deles, na missão que lhes tinha incumbido. Por isso, nalguns aspectos o poder sacerdotal é idêntico entre todos os ministros do altar, por exemplo, quanto a batizar, a confessar e a celebrar o sacrifício eucarístico, mas noutros aspectos, porém, é distinto e reservado exclusivamente aos bispos ou pontífices³³, pois que, estes possuem o sacramento da Ordem em grau pleno e perfeito, no sentido em que são capazes de produzir um novo efeito, comunicando a outrem a sua bondade. Daí, somente eles podem ordenar outros sacerdotes, consagrar outros bispos, confirmar os batizados na fé católica, abençoar os Santos Óleos, sagrar os templos e os objetos destinados à celebração do culto católico³⁴.

³² Cf. Mt. 18: 19. *EPI* I, Artigo LII, v. II, pp. 353-357. *DRC* II, cap. III, pp. 233-235: “... O sacerdócio evangélico foi comunicado por Cristo aos apóstolos e seus sucessores, e por meio destes também a outros. De facto, quanto ao acto de santificar, Cristo cometeu o poder sacerdotal na Ceia (João, XIII), onde, depois de consagrar o corpo e o sangue e os dar aos apóstolos, lhes deixou a forma e o poder de fazerem o mesmo, ao dizer: “Fazei isto em memória de mim” (Lucas, XXII, Mateus, XXVI, Marcos, XIV)...”.

³³ *EPI* I, Artigo LI, v. I, p. 321. *DRC* II, cap. II, p. 206: “... No entanto, o pontífice dista do sacerdote em ter certa superioridade sobre este. Como diz Isidoro nas *Etimologias*, liv. VII, [12, *PL*, 82, 291] “o pontífice é o principal dos sacerdotes, e como que guia dos que o seguem. Também se chama sumo sacerdote e pontífice máximo”. (Dist. XXI, cap. *Cleros*, v. *Pontifex*). Daí também chamar-se ao papa o sumo pontífice por excelência (Decretais do Liv. 6º, *De electione*, cap. *Vbi periculum*, §*Super his*... “Por isso é que também os bispos, que estão constituídos sobre os outros sacerdotes, são chamados pontífices; e os outros, que estão abaixo deles, tomam o nome geral de *sacerdotes* da palavra *santificar*...”.

³⁴ *EPI* I, Artigo LIV, v. II, pp. 393-397. *DRC* II, cap. IV, pp. 264-268: “... Com efeito, em ambos os poderes encontram-se o superior e o inferior, o maior e o menor, e por isso

Dado que o episcopado é o grau pleno e mais elevado do Sacramento da Ordem, sob aspecto sacerdotal, quer dizer, no tocante às competências na esfera religiosa, entre os antístites, pontífices ou bispos, pouco importa o nome que se lhes dê, e o papa não existe nenhuma diferença, entretanto, o há sob a perspectiva jurisdicional,

desigualdade de graus. É que o poder sacerdotal quanto a um aspecto é igual em todos os sacerdotes, e quanto a outro, desigual. Assim, quanto ao acto de consagrar [...] é igual [...] mas quanto aos actos que o sacerdote realiza no corpo místico de Cristo, isto é, nos fiéis, como são baptizar, absolver e ligar, encontra-se desigualdade no poder sacerdotal, pois uns sacerdotes são superiores aos outros, como é o caso dos bispos que também se chamam pontífices (Dist. XXI, cap. *Cleros*)."

"Realmente, para praticar os referidos actos requer-se não só a ordem sacerdotal, mas também a jurisdição, conforme se disse acima no artigo precedente..."

B. "... Com efeito, nos bispos existe a ordem sacerdotal segundo certa perfeição, pois uma coisa diz-se perfeita, quando pode produzir outra e comunicar-lhe a sua bondade. Ora, os bispos não só tem a ordem sacerdotal em si mesmos, mas até dão a outros o poder dessa ordem, pois lhes dispensam o sacramento da ordem...E embora tal dispensação requeira o poder da jurisdição, todavia, pertence ao poder da ordem sacerdotal perfeito. É devido à perfeição do sacerdócio que os bispos são chamados sacerdotes superiores, motivo porque certas coisas lhes são especialmente reservadas como mais perfeitos e superiores..."

"Ora, em sinal do poder mais perfeito faz-se ao bispo a consagração especial de que fala, nas Decretais, tit. *De sacra unctione* o cap. I, e na qual realmente lhe é conferido um poder especial relativamente a certas acções sagradas. Por isso, o episcopado é uma ordem acima do sacerdócio, na medida em que a ordem é um ofício relativo a quaisquer acções sagradas. E [...] a consagração do bispo é chamada ordenação, embora não seja uma ordem na medida em que esta é um sacramento, conforme se toma na Causa I, q. I § *Sed notandum* [...] É, pois, o bispo superior, não só devido à jurisdição, mas também à ordem sacerdotal que tem de modo mais perfeito. Por isso [...] aos pontífices compete ordenar os clérigos, benzer as pessoas virgens, consagrar os outros bispos, impor as mãos ou confirmar, celebrar sínodos, dedicar basilicas, depor os degradandos, confeccionar o crisma, e consagrar as vestes e os vasos. Para estas coisas: Decretais, *De electione*, cap. *Quod sicut*; Causa XX, q. I, cap. *Deuotis* [...] Há, pois, desigualdade de graus no sacerdócio, enquanto uns se dizem sacerdotes maiores e outros menores (Dist. XXI, cap. *Cleros*, Dist. XCV, cap. *Olim*..."

C "... Também no Novo Testamento o próprio Cristo instituiu sacerdotes maiores e menores, a saber, doze apóstolos, cujas vezes as bispos fazem na Igreja (Dist. LXVIII, cap. *Quorum uices* [...]) A seguir a estes vêm os presbíteros ou sacerdotes menores, que auxiliam os maiores a fim de mais fácil e utilmente ser dirigida a formação dos fiéis (Dist. XCV, cap. *Ecce ego*)..."

de modo que entre eles existe uma ordem e hierarquia, cuja razão disso é devido à enorme quantidade de fiéis, a qual requer um número proporcional de governantes. Assim, acima dos bispos estão os arcebispos; à frente deles os primazes e patriarcas e, acima de todos eles o Sumo Pontífice, cujo poder num grau superior compreende o grau inferior, nunca o contrário, do mesmo modo que a comunidade de todo mundo abarca o conjunto dos reinos, estes compreendem em si as províncias, estas as cidades.

Igualmente ainda, ao se admitir haver uma escala entre os graus de poder que as pessoas possuem, do menor ao maior ou do inferior ao superior e vice-versa, supostamente também deve haver um poder supremo, porquanto as comparações que são feitas têm esse último grau como referência, o qual, simultaneamente, tem de abranger em si os demais graus e os exceder, caso contrário não é o supremo ou máximo. Ora somente o Sumo Pontífice, o sucessor de Pedro, possui esse tipo de grau do poder régio espiritual e dele **emana** uma parcela respectiva e própria de jurisdição ou poder para os demais preladados, os quais lhe estão jurisdicionalmente subordinados, ao governar respectivamente suas dioceses, arquidioceses e patriarcados. Noutras palavras, quanto à consagração, à ordem hierárquica e ao ofício, os bispos estão acima dos sacerdotes; no tocante à administração, os arcebispos e patriarcas precedem todos os bispos e com respeito ao ofício e à administração e à jurisdição o Romano Pontífice está acima de todos.

Jesus estabeleceu que o governo universal de sua Igreja devia ser desta maneira, porque, como não estaria sempre fisicamente presente neste mundo e desejava que seu projeto salvífico instaurado em proveito e utilidade de todos que o aceitassem se estendesse até à consumação dos tempos, confiou-o singular e pessoalmente a Pedro e na pessoa dele aos seus sucessores, ao dizer-lhe “apascenta as minhas ovelhas, apascenta os meus cordeiros”³⁵.

³⁵ *EPI* I, Artigo LIV, v. II, pp. 399-403. *DRC* II, cap. IV, pp. 268-270: “D. Porém embora no sacerdócio haja desigualdade de graus, todavia no poder pontifical não há graus quanto às coisas que são próprias da ordem episcopal, pois todos os bispos são iguais relativamente a essas coisas; mas já quanto às que são da jurisdição, não são iguais, pois há graus entre eles como se vê na Dist. XXI, cap. *Cleros*”.

Também no poder régio espiritual há graus. Com efeito, a necessidade da Igreja requer uma pluralidade de governantes, uma vez que um só não chega por si mesmo para o governo de

Pode-se comprovar que o grau do poder régio espiritual possuído pelo papa é o máximo ou supremo porque a) todos os infiéis e fiéis, clérigos ou leigos, não importa sua condição, estão sob a jurisdição dele; b) todo poder, dado por Deus aos homens, para o governo dos mesmos, espiritual ou temporal, está nele contido; c) todo poder existente na *Ecclesia/Christianitas* dele provém; d) nenhum outro poder humano é maior do que o dele; e) não é limitado ou julgado por um outro poder humano, antes, é ele que faz isso; f) não é limitado por nenhuma outra lei humana, inclusive as que decreta; g) este poder se estende à todas as igrejas do orbe todo; h)

toda a multidão eclesiástica. Uma grande messe requer muitos operários (Lucas, X, Dist. XXI, cap. *In nouo*). Daí a necessidade de se comunicar a vários o poder de governar. Ora, porque o que existe, foi ordenado por Deus (Ep. aos Romanos, XIII...) e assim como existe uma ordem nas coisas, assim também existe nos poderes, sucedendo que a ordem requer desigualdades de graus, como está expresso no cap. *Ad hoc* da Dist. LXXXIX, por isso o poder do governo espiritual não existe em todos igualmente, mas segundo certos graus. De facto, acima dos bispos estão os arcebispos, e acima destes os primazes e patriarcas...”.

Realmente, assim como uma comunidade excede e inclui outra, como a comunidade da província à comunidade da cidade, e a comunidade do reino à comunidade da província e a comunidade de todo o mundo à comunidade do reino, conforme vem na Causa VI, q. III, cap. *Scitote*, assim um poder excede e inclui outro, consoante aí se diz e no cap. *Denique...*”.

Além disso, há considerar que, onde há graus segundo o mais e o menos, e o superior e o inferior, importa que haja um que seja o supremo, porque o mais e o menos dizem-se tais por comparação com o máximo. Por outro lado, o que se diz algo por excelência, convém a um só, e por isso todo o grau é referido a um primeiro e supremo. Importa, por conseguinte, que haja um supremo a quem compita o poder do governo espiritual no máximo, e principal e plenamente [...] assim daquele único a quem primeira e maximamente compete o poder do governo espiritual, deriva este poder para os outros parcialmente e segundo certos graus, consoante o requerem por igual as diversas conveniências da Igreja. E deste único como de quem está acima de todas as igrejas e seus reitores dependem todos os que são de qualquer modo partícipes do governo espiritual. Ora, este único reitor é Cristo. Mas, porque Cristo havia de subtrair a sua presença corporal à Igreja, convinha que cometesse a um único o governo universal da mesma Igreja, para a reger em sua vez e lugar...Este único foi Pedro, a quem, singularmente disse (João, últ.) [21, 16, 17]: “Apascenta as minha ovelhas”... (Decretais, tit. *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solitae*). E quando este por morte se afastasse dos fiéis, quis que outros lhe sucedessem com igual e semelhante poder, por forma que o poder humano existisse sempre nas mãos de um só, para utilidade e unidade da própria Igreja até ao fim do século, como vem nos referidos capítulos *Pro humani* e *Solitae...*”.

não tem medida, dada sua amplitude ou extensão, consoante as frases de Jesus dirigidas a Pedro: “tudo o que ligares na terra, será ligado nos céus, tudo o que desligares...”; “apascenta as minhas ovelhas, apascenta os meus cordeiros”. Por isso é que se afirma que o Sumo Pontífice tem a *plenitudo potestatis*, a qual é necessária à salvação de todos os homens, pois, caso não a fosse, Cristo não a teria dado ao seu vigário³⁶.

³⁶ *EPI* I, Artigo LVIII, pp. 555-559. *DRC* II, cap. IX, pp. 364-366; B. “...O poder do sumo pontífice e vigário de Cristo diz-se pleno”.

Primeiro, porque deste poder não é exceptuado ninguém que pertença à Igreja militante, pois todo o homem existente na presente Igreja lhe está sujeito (Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solitae*, § *Nos autem*).

Segundo, porque todo o poder, por Deus ordenado e dado aos homens para o governo dos fiéis, seja espiritual, seja temporal, está compreendido neste poder, como acima largamente se provou.

Terceiro, porque todo o poder na Igreja deriva deste poder, como há pouco se provou e para ele é ordenado, como acima se declarou, porque ele é o principio e o fim de qualquer poder, estando-lhe, por isso, qualquer poder humano subordinado por direito (Dist. XXII, cap. I e II).

Quarto, porque não é excedido ou superado por nenhum poder humano, antes ele excede e supera todo o poder (Causa III, q. VI, cap. *Dudum*, Decretais, *De priuilegiis*, cap. *Antiqua*).

Quinto, porque não é limitado, ordenado ou julgado por nenhum outro poder de um puro homem, mas ele é que limita ordena e julga os outros poderes, como vem [...] na Dist. XL, cap. *Si papa*.

“Sexto, porque não é coarctado pela ordem dos poderes ou pelas leis que faz. Pode, efectivamente, agir mediante, ou não, os outros poderes, quando vir necessário, porque é o ordinário de todos, como vem nos textos de direito (Decretais, *De foro competenti*, cap. últ.) [...] Pode também agir segundo as leis que estabelece, e fora delas, quando julgar oportuno...”.

“Por conseguinte é com razão que se diz existir no sumo pontífice a plenitude do poder. Por isso também se diz que o seu poder não tem conta, nem peso, nem medida, embora todas as coisas tenham sido feitas por Cristo com conta, peso e medida (Sabedoria, XI)...”.

“Realmente, não tem conta quanto aos que estão submetidos ao seu poder, porque [...] são inumeráveis todos os homens do mundo, fiéis e infiéis [...] não tem peso quanto ao lugar. O peso é a inclinação duma coisa para um lugar próprio e determinado. Ora, este poder não é determinado para um único lugar ou igreja, mas estende-se absolutamente a todas as igrejas, estejam em que lugar estiverem, como vem no referido cap. *Antiqua* e na Dist. XXI, cap. *Quamuis*. Não tem medida quanto ao acto e ao modo de agir, porque de certo modo é imenso no agir e no modo de agir. Por isso, assim como a Cristo homem o Espírito foi dado sem medida (João, III, para o fim)...assim também o vigário de Cristo foi dado o poder, não por medida mas com certa imensidade (Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solitae*, §

Por fim, ambos os autores arrematam suas considerações sobre este assunto, transcrevendo em seus tratados uma bela página do livro *Sobre a Consideração* de São Bernardo de Claraval, (1090-1153), o Último Padre da Igreja, na qual, dirigindo-se ao seu antigo confrade e discípulo, o papa Eugênio III (1145-53), aponta algumas razões pelas quais se justifica a grandeza do poder papal³⁷. É oportuno frisar que a diferença entre os textos de Tiago de Viterbo e de Álvaro Pais reside no fato de que o Menorita galego sempre corrobora as afirmações de Tiago com remissões aos textos canônicos, o que pode ser visto, cotejando-se as passagens das citadas obras, daí termo-las indicado, de acordo com a edição que tínhamos em mãos.

Nos autem) ao passo que aos outros o poder é dado segundo a medida da participação neste imenso poder (Decretais, *De usu palii*, cap. *Ad honorem*). E [...] impõe, todavia, e determina aos outros poderes peso, conta e medida...”.

Esta plenitude do poder foi entregue a Pedro e seus sucessores, quando lhe foi dito (Mateus, XVI, [18-19]: “sobre esta pedra edificarei a minha igreja” e “tudo aquilo que ligares [...] etc” “apascenta as minhas ovelhas” (João, últ, [21, 16, 17]). Nestas palavras entende-se que foi dado todo aquele poder que convém ao vigário de Cristo. Era, porém, conveniente que, chegando o tempo da plenitude da graça (Ep. aos Gálatas, IV), se verificasse na Igreja a plenitude do poder...”.

³⁷ *EPI* I, Artigo LVIII, p. 563. *DRC* II, cap. IX, pp. 370-371: “... E S. Bernardo, no fim do liv. IV do *Da consideração*, [7, *PL*, 182, 788] juntando vários qualificativos acerca do sumo pontífice, pelos quais se dá a entender a plenitude de poder, diz ao papa Eugênio “Considera, além disso, que importa sejas imagem da justiça [...] espelho de santidade [...] exemplar de piedade [...] depositário da verdade, defensor da fé, doutor das gentes [...] guia dos cristãos [...] amigo de Cristo esposo (João III), paraninfo da Igreja esposa [...] paraninfo significa o que precede a ninfa, isto é, a donzela, isto é, a Igreja), mestre dos ignorantes [...] refúgio dos oprimidos [...] advogado dos pobres [...] esperança dos servidores [...] tutor dos órfãos [...] juiz das viúvas para sua sustentação [...] olho dos cegos mediante a doutrina [...] língua dos mudos (Marcos, VII), arrimo dos anciãos [...] vingador dos crimes [...] terror dos maus [...] glória dos bons, vara para os poderosos [...] perseguidor dos poderosos, emendador dos fortes...malho dos tiranos, pai dos reis, moderador das leis, despenseiro dos cânones, sal da terra, luz do mundo, sacerdote do Altíssimo, vigário do Cristo, cristo do Senhor, e por fim deus do faraó. Seja o teu rosto ameaçador contra os que fazem o mal. Tema fogo de tua Ira aquele que não teme o homem e não se amedronta diante da espada. Aquele contra quem te indignas, pense que é Deus e não um homem que se indigna. Aquele que não te ouvir, tema que há-de ouvir Deus contra si...”.

Enfim, do que foi visto, então, se nota o motivo que levou frei Álvaro a recorrer ao texto do *De regimine christiano* para refutar de modo completo as estultices teológicas de Marsílio de Pádua referentes à doutrina do sacerdócio católico.

Resta dizer algo sobre os textos esparsos do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, aonde Álvaro Pais aborda o tema em exame, ainda que de maneira um tanto superficial, carente duma fundamentação teológica e filosófica, substituída por breves remissões às passagens do *Novo Testamento* e do Direito Canônico.

Nota-se que duas são as principais preocupações do Menorita galego. De um lado, reiterar a doutrina a respeito do primado e da *comissio* petrinus, com base no fato aceite de que foi o próprio Jesus que estabeleceu Pedro Seu vigário sobre a terra e pastor supremo de todo o Seu rebanho e, na pessoa dele, igualmente, todos os sucessores do Príncipe dos Apóstolos, e que, isso acontece mediante a eleição pontifícia, regulamentada canonicamente pelas decretais *In nomine Domini*, promulgada por Nicolau II, em 1059, e *Licet* sancionada por Alexandre III, durante o III Concílio de Latrão, em 1179, eleição essa efetuada pelos cardeais, como instrumentos do Filho de Deus, que para ser legítima requer que o novel papa tenha sido escolhido por 2/3 dos eleitores. Imediatamente depois que o eleito tiver aceitado sua escolha, acredita-se que o Filho de Deus confira-lhe a jurisdição universal sobre toda a Igreja³⁸. Por conseguinte, Jesus é a causa eficiente, a origem

³⁸ *EPI* I, Artigo XIII, v. I. p. 355: “Também o próprio Jesus Cristo constituiu seu vigário a Pedro e seus sucessores, quando lhe deu as chaves do reino dos céus (Mateus XVI) e quando lhe disse: “Apascenta as minhas ovelhas” (João últ.), visto que a Igreja, esposa de Cristo, não devia nem podia ficar sem vigário...”. *Ibid.*, Artigo XVIII, v. I, p. 365: “... o papa não intruso recebe após sua eleição o poder de Deus, e não dos concílios ou eleitores, se bem que adquira o direito ao papado através da eleição canônica [...] e vem nas Decretais, *De electione*, cap. *Licet*, onde se lê: “seja sem nenhuma exceção havido como pontífice romano pela Igreja universal [aquele que foi eleito e recebido por dois terços dos cardeais eleitores]”...”. *Ibid.*, Artigo XXXVII, v. I, pp. 421/427: “... Com efeito, embora Cristo tenha dado as chaves aos outros apóstolos, quando lhes disse (João XX): “Recebei o Espírito Santo. Àqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; e àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos [...] todavia disse singularmente a Pedro (Mateus, XVI): “Dar-te-ei as chaves” (Dist. XXI, cap. *In nouo*). Disse isto, para que todos os crentes do mundo entendam que há uma só cabeça da Igreja universal fora da qual ninguém se salva ou alcança o reino dos céus (Causa

do poder jurisdicional do Sumo Pontífice, pois, ao regressar aos céus não quis que Seu rebanho, Sua Igreja ficasse acéfala, isto é, sem um pastor visível. Portanto, na terra, Jesus não tem um outro vigário, senão o Romano Pontífice, assim designado, porque também é Bispo de Roma.

Por outro lado, presente implicitamente nessas passagens do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, também está a doutrina tradicional sobre a plenitude do sacerdócio católico ou do episcopado, e não é demais reiterá-la brevemente, segundo a qual, São Pedro e os demais apóstolos, de quem os bispos são os sucessores, do mesmo modo como o papa o é do Príncipe dos Apóstolos, possuem um poder idêntico, isto é, a plenitude do sacramento da Ordem sacerdotal, o qual receberam de Jesus na Ceia derradeira, quando Ele lhes disse: *‘Fazei isto em memória de mim’* e noutros momentos em que o Senhor se dirigiu indistintamente a todos eles, pois caso

XXIV, q. I, cap. *Quicumque*), ou se entenda que há um só vigário principal de Cristo na santa Igreja, e não dois, para que não se dissolva o vínculo da unidade...”.

E. “Por isso, se diz do papa que ele tem não só o poder, mas a plenitude do poder (Decretais, *De auctoritate et usu palii*, cap. *Ad honorem*; Causa II, q. VI, cap. *Qui se scit*), porque o Senhor deu a Pedro e aos seus sucessores as chaves do reino dos céus dizendo “Tudo o que ligares, etc.” (Mateus, XVI, e Causa XXIV, q. I, cap. *Quodcumque*), e de novo “Apascenta as minhas ovelhas” (João, últ., Decretais, *De maiortate*, cap. *Solitae*). Ora, as ovelhas não são só os fiéis mas também os infiéis pela criação, posto que ainda não sejam do redil da Igreja...”. *Ibidem*, Artigo XL, v. I, p. 511: “... De fato, isto é evidente pela autoridade de Jesus [Cristo. Com efeito,] Não devemos nem podemos estabelecer como governante e dirigente do rebanho do Senhor uma outra pessoa senão aquela que Ele mesmo instituiu como tal, isto é, Pedro e os seus sucessores. Cristo efetivamente disse-lhe: ‘Dar-te-ei as chaves do reino dos céus, tudo o que ligares’ (Mt. XVI, 19) etc, e novamente: ‘Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja’ (Mt. XVI 18), e ainda: ‘Pedro, apascenta as minhas ovelhas’ (Jo. XXI, 18). E o Senhor repetiu-lhe esta sentença três vezes. [Decretais, *De electione*, cap. *Significasti*, e *De maiortate et oboedientia*, cap. *Solitae*, e Causa VI, q. I, cap. *Imitare*).

Conforme o ensinamento dos Santos (Padres), Cristo fez isto com o propósito de mostrar que Pedro e os seus sucessores deveriam [deviam] apascentar o Seu rebanho, mediante a pregação da Palavra, pela vida exemplar, e ainda com o auxílio da subvenção material. [tal como Cristo alimentou cinco mil homens (João, VI, Mateus, XIV, Marcos, VI, Lucas, IX), e da segunda vez quatro mil (Marcos, VIII, Mateus, XV, Dist. XXXVI, parágrafo *Ecce*)]. Disto se nota que Jesus não estabeleceu Pedro dirigente do Seu povo, só quanto às realidades espirituais, mas também no que concerne às temporais. [Isto prova-se na Dist. XXXIX, parágrafo I]...”.

contrário, não seria possível, através dos tempos, cumprir aquele preceito de Cristo e tampouco o anúncio da Boa Nova a todos os homens. Por isso, quando um novo bispo é sagrado, em simultâneo, ele recebe a plenitude do sacerdócio e o poder jurisdicional para governar uma determinada diocese (ou auxiliar um outro antístite que já preside uma dada diocese). Por isso se ensina aos fiéis que, na Quinta Feira Santa celebram-se a instituição dos sacramentos da Crisma, da Ordem e da Eucaristia. Na hipótese de o eleito papa, ainda não ter sido sagrado bispo, como então, recentemente, tinha ocorrido com o monge Pedro de Morrone, eleito papa sob o nome de Celestino V (julho de 1294), devia receber a sagração episcopal antes de ser entronizado como papa. Por esses motivos ainda se diz que o Santo Padre possui a *plenitudo potestatis*³⁹ enquanto os outros bispos são *vocati in partem sollicitudinis*, conforme as palavras do papa São Leão Magno, em uma carta dirigida aos bispos africanos, às quais referimos várias vezes, páginas atrás, quer dizer, têm eles apenas uma parcela do poder jurisdicional para reger esta ou aquela diocese ou igreja particular.

Por via de consequência e, tendo como fundamento, o aristotelismo lido e interpretado sob o viés do neoplatonismo cristianizado, não é de estranhar que no entender de Frei Álvaro o papa seja a causa eficiente imediata do poder jurisdicional dos bispos e, por extensão, dos sacerdotes, aonde quer que exerçam o seu ministério, posto que tal poder provém do vértice e desce para a base e há também uma hierarquia entre todos os clérigos. Por isso, o Sumo Pontífice é único como tal e não compartilha nem pode compartilhar tal poder com nenhuma outra pessoa igual a si mesmo, muitíssimo menos com um leigo, ainda que seja o imperador, por mais ortodoxo que seja, porque na *Christianitas* não pode haver ninguém como ele, caso contrário essa sociedade seria semelhante a um monstro com duas cabeças⁴⁰.

³⁹ Sobre esse tema cf. N. Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle*, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII, Paris, Vrin, 1931, Chapitre III “La plenitude du pouvoir pontifical”, pp. 106-114 e os capítulos seguintes. Cf. também M. Damiani OFM, *Álvaro Pelagio Teocrático Scontento*, Firenze, Edizioni Studi Francescani, 1984, Capítulo III “*Plenitudo Potestatis*”, pp. 65-85.

⁴⁰ *EPI*, Artigo XXXIV, v. I, p. 385: “... E não obsta o que se anota à Dist. LXIII, cap. *In synodo*, na glosa *Sed numquid*, porque não é verdade o que João [André] aí observa: que o papa, em caso de heresia, pode dar ao imperador o poder de o depor com o consenso dos cardeais. Sendo o papa constituído, pelo Senhor, príncipe e juiz de tudo (Dist. XIX, cap. *Ita*;

2. A causa final do poder espiritual

Decretais do Liv. 6º, *De electione*, cap. *Fundamenta*, 1ª resp.) e pelos apóstolos (Dist. XXI, cap. *In nouo*), é impossível pelo direto que o próprio papa possa constituir sobre si outro príncipe ou juiz superior, ou um arquipapa ou um papa igual a si, tal como também Deus Trindade não poderia constituir outro Deus superior ou igual a si. E que até em caso de heresia, não tem juiz, mesmo que seja um concílio geral, é o caso da Dist. XXI, cap. *Nunc autem*. E disto já falei no art. VI...”. *Ibíd.*, Artigo LXVIII, v. III, p. 343: “... Item, como toda a jurisdição, quer dos bispos, quer dos presbíteros desce do papa como primeira fonte (Dist. XXII, cap. I, Causa XXIV, q. I, cap. *Loquitur*), não pode o papa dar a outro toda a sua jurisdição por forma que esse outro tenha tanta como ele mesmo; doutro modo, poderia fazer um arquipapa ou pelo menos um outro papa igual a si, o que é falso (Causa VIII, q. I, cap. *Si Petrus* com os cap. seg.), pois nem pode fazer outro papa nem privar-se da sua jurisdição. Para isto faz o que se lê e nota nas Decretais, *De censibus* cap. *Cum uenerabilis*, na glosa *Hic patet*, e nas Decretais, *De donationibus* cap. *Pastoralis*, na glosa *Si ita...*”.

Sobre o poder da Igreja in Temas de Filosofia Medieval (José Antônio de C.R. de Souza org.), *Leopoldianum* 48,1990, p. 225. *EPI*, Artigo XL, v. I, Lisboa, INIC, 1988, pp. 509-511: “... Isto pode também ser comprovado pela unidade do fim. [Com efeito] Todos os integrantes da Cristandade [sociedade cristã] estão ordenados a um fim comum e sob o mesmo comando, quais sejam, à caridade e à graça [e a unidade, que são os vínculos da perfeição] durante a vida terrena [Ep. aos Colossenses, III, e aos Efésios, IV], e à beatitude perene na pátria celestial [onde existe aquela unidade]. [Desta falam os Salmos, CXXI: “Jerusalém, que está edificada como uma cidade, cujas partes estão em união”. Também dela diz Agostinho: “Não haverá inveja de desigual claridade onde reina em todos a unidade da caridade”. E Gregório: “Tamanha força de amor associa a todos entre si, que o bem que cada um não recebe, alegra-se de o ver outro receber”.

Ora a qualquer fim uno corresponde um agente [único] que conduz na direção do mesmo. Havendo, pois, muitos agentes distintos na espécie e natureza, não estando subordinados entre si não é possível seguramente comandar com vista à obtenção daquele fim único, sob uma só direção. Logo, na Cristandade deve haver um governante supremo [só primeiro príncipe] que dirija e lidere todos os que dela fazem parte, com vista a alcançar o seu fim. [e assim como, segundo Agostinho, primeiro foi criado um único homem, para nele e dele se constituir uma só criatura (natureza humana), como vem na Causa XXXIII, q. V, cap. *Nec illud*, assim também deve haver um único dirigente principal de toda essa natureza que a leve ao único Deus que a criou (Gênesis, I). Por isso é que também o senhor papa recebeu de Cristo o poder sobre todos os infiéis (João, últ.) pelas palavras “apascenta as minhas ovelhas” como mostrei mui largamente acima no artigo XXXVII...”.

Resta agora, tratar da causa final do poder espiritual na ótica de Álvaro Pais.

De acordo com o pensamento do Menorita galego, inicialmente explicitado num trecho do opúsculo *Sobre o poder da Igreja*, o qual, depois, foi inserido no Artigo XL do *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, um só é o fim último e principal de todos os fiéis e, por extensão, da sociedade cristã, da qual passaram a fazer parte, desde o instante em que receberam o Batismo, fim esse que reside, na outra vida, em alcançar a beatitude eterna, o qual, neste mundo se efetiva, mediante a recepção das graças sobrenaturais, os Sacramentos, que aperfeiçoam espiritualmente os seres humanos; a prática da caridade fraterna, o principal mandamento do Cristianismo e, sob o governo dum único líder, que a todos conduz em direção a essa meta comum.

Ora, posto que esse fim ou objetivo comum a ser alcançado por todos os fiéis tem uma natureza espiritual e transcendente, de igual modo, nessa sociedade, é preciso haver também um único dirigente supremo, ao qual todos os demais governantes estão subordinados, de maneira que não haja dispersão inútil de forças, muito menos desvio do propósito a ser atingido.

Naturalmente estão excluídos desse ofício os governantes seculares, tanto porque nessa sociedade, já têm funções ou cargos definidos, quanto porque não é da competência deles ocupar-se dos assuntos espirituais. Logo, o dirigente da sociedade cristã tem de ser o papa, o monarca eclesiástico, que é o principal responsável por tudo aquilo que concerne à vida da graça e do espírito, visto que, por Jesus Cristo, na pessoa de Pedro, a ele foi confiado todo o rebanho do Senhor⁴¹.

De fato, é por esse motivo que, cabe ao papa prover e administrar de tal modo a vida religiosa ou a esfera espiritual para que não falte aos fiéis quem lhes anuncie a Boa Nova, nela os instrua e distribua-lhes os Sacramentos, a fim de que, durante esta vida, para além de serem bons ou virtuosos, o que, aliás, a razão e a lei moral natural lhes impõem, também se aperfeiçoem espiritualmente e pratiquem a

⁴¹ Cf. texto em vernáculo in Jose Antônio de C. R. de Souza/João Morais Barbosa, *O reino de Deus e o reino dos homens As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Coleção Filosofia 58, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, pp. 136-138.

Caridade, de maneira que, mais tarde, possam vir a alcançar a Mansão celestial. Estas são, portanto, as finalidades próximas ou imediatas do poder espiritual.

Entretanto, para que essas finalidades imediatas do poder espiritual venham a ser atingidas, é preciso que o papa e os demais ministros do altar saibam como os fiéis se comportam, a fim de que, pouco importa quem seja, de acordo com que estipulam os cânones e a decretal *Novit ille*⁴², os maus, depois de terem sido advertidos de que estão a trilhar o caminho do mal, caso não retrocedam, venham a ser corrigidos e punidos por causa dos delitos que tiverem cometido e as pessoas boas possam viver em paz⁴³.

⁴² *Ibid.*, p. 229 e pp. 513-515: “Na verdade, ao Sumo Pontífice, enquanto o é, agora compete essencialmente e de per si conduzir o povo cristão à vida virtuosa, à graça e à caridade, durante esta caminhada terrena, de modo que o mesmo possa enfim chegar à glória na pátria celestial. De fato, isto é de per si inerente ao ofício do Sumo Pontífice, enquanto ele é o guardião e o pastor do rebanho de Cristo. [Por isso lhe foi dito: “apascenta as minhas ovelhas” (João, últ.), como disse há pouco]. Por conseguinte, é da sua competência fazer tudo sem o que tais fins não podem ser alcançados. Consta, porém, que os cidadãos não têm como ser conduzidos à prática da virtude, sem que se conheçam os seus atos, se corrijam os seus maus costumes e ainda se lhes apliquem os castigos, por meio das quais os malfeitores e insolentes são punidos e os bons vivem em paz. [Dist. IV, cap. *Factae sunt*] Logo, compete ao Sumo Pontífice tomar conhecimento dos atos humanos, julgar e corrigir os costumes e infligir castigos. [Para isto faz nas Decretais, *De iudiciis*, o cap. *Nouit*] Se alguém quiser diligentemente considerar e acompanhar esta argumentação, verá que ela encerra com sucesso a questão...”.

⁴³ *Ibid.*, p. 231 e p. 519: “Ao outro argumento haurido na diferença que há entre os fins de ambos os poderes, a solução do mesmo é óbvia, atentando-se para o que foi exposto acima, pois o fim último de toda a sociedade cristã é uno, o sobrenatural, para o qual todos os governantes em seu interior estão voltados, embora alguns mais imediatamente do que os outros, à semelhança do que se passa em toda sociedade, onde há muitos poderes ordenados entre si.

De fato, o poder inferior tem um fim em si que está subordinado ao do superior, e por último, todos os poderes se subordinam ao fim do primeiro ou supremo governante. E o Comentador declara mais detalhadamente no XI livro da *Metafísica* [e *Dionísio no tratado Da hierarquia angélica*. Também faz a Causa XI, q. III, cap. *Qui resistit*, e bem a Dist. XXV, cap. *Perlectis*, v. *Ad episcopum pertinet*. Por isso] que assim, a diversidade dos fins ordenados entre si mais indica a unidade do governo do que a sua diversidade.

[“Item, segundo S. Tomás no livro *Contra os gentios*, liv. IV, cap. *Quia uero omnium horum*,

Não obsta a essas finalidades, a alegação de que é preciso levar em conta os fins específicos de cada um dos poderes, porque, conforme foi visto, o fim mais importante e derradeiro de toda a sociedade cristã e de cada um de seus membros é uno, único e sobrenatural, i.e. atingir a Bem-aventurança eterna, em vista do qual todos os governantes devem se empenhar na sua consecução, uns, porém, fazem isso diretamente, como é o caso do papa e dos dignitários eclesiásticos, enquanto outros o fazem indiretamente, como é o caso dos príncipes seculares. Não estão em causa os objetivos próprios do poder terreno, entretanto, estes não são fins em si mesmo, mas pré-requisitos e subordinados aos principais, do mesmo modo que, os governantes que exercem poderes subalternos estão subordinados àquele que exerce o poder supremo, conforme ensinam Averróes e Dionísio Areopagita.

Para mais, em consonância com o ensinamento do Angélico, embora os cristãos se distingam uns dos outros pelo local aonde vivem, entretanto, como há apenas uma *Societas christiana* que congrega indistintamente todos os fiéis, há também um só povo cristão e um único supremo dirigente do mesmo⁴⁴.

embora os povos cristãos se distingam por diversas dioceses e cidades (Causa XIII, q. I., cap. *Ecclesiis*), todavia, assim como há uma só Igreja, assim importa que haja um só povo cristão (*De consecratione*, Dist. I, cap. *Ecclesia*). Logo, assim como num povo especial de Cristo se requer um só bispo que seja cabeça de todo o povo (Dist. LXXX, cap. *Illud*, Decretais, *De privilegiis*, cap. I, Dist. XCIII, cap. *Legimus*), assim também em todo o povo cristão se requer que haja uma só cabeça de toda a Igreja. Para isto Dist. XXI, cap. *Quamuis*, Dist. LXXX, cap. *In illis*, no fim...”

“E ainda arguia-se que o fim e a causa eficiente não coincidem num mesmo ser. Deve-se responder ao argumento dizendo que, se se conceder, nada se conclui disto contra o nosso propósito. Seguramente que o poder eclesiástico não é o fim do próprio poder civil ou secular, mas como este último está subordinado àquele, assim também seu fim está condicionado ao do primeiro. É por isso que o poder eclesiástico deve regular o mundo, do mesmo modo que a habilidade superior faz com a inferior, quer dizer, como a de fabricar navios influencia e determina a de cortar madeira, e assim sucessivamente a respeito de outras habilidades...”.

⁴⁴ Não é demais relembrar outra vez o que escrevemos páginas atrás, a saber, que esse dado já foi repetidas vezes apontado pelos estudiosos da obra do Menorita galego. Mais recentemente, por exemplo, João M. Barbosa, *O De Statu et Planctu Ecclesiae Estudo Crítico*, Lisboa, UNL, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1982, p. 36: “... Álvaro Pais transcreve longos trechos do De Regimine Christiano (c. 1301/1302) de Tiago de Viterbo († 1308) em seu De Statu et Planctu Ecclesiae, tratando sobre a autoridade papal (I, LI, 39va),

O assunto em exame é, de novo, retomado por frei Álvaro no *Livro I do Estado e pranto da Igreja*, alguns artigos mais adiante e, a fonte imediata em que o Franciscano galego se respalda e transcreve *pari passu* é o *De regimine christiano* de Tiago de Viterbo que, por sua vez, estriba-se na doutrina teológica tradicional referente ao sacramento da Ordem⁴⁵.

Assim, as finalidades imediatas do ministério episcopal e, por extensão, em menor grau, do ministério sacerdotal, consistem em anunciar a Boa Nova aos fiéis, distribuir-lhes os Sacramentos, presidir à celebração eucarística, abençoar e consagrar as pessoas destinadas a fazer essas tarefas, bem como os objetos destinados às celebrações, tais como, os templos, os vasos litúrgicos, os paramentos e etc.

Sob certo aspecto, os dignitários eclesiásticos também exercem uma forma de poder régio, porquanto no foro da consciência julgam os pecadores que se lhes dirigem, pedindo-lhes a absolvição de seus pecados e, em nome da Trindade, ao

desta em confronto com o poder secular, (I, LII, 43a; I, LIV, 46va), a natureza e função do poder real (I, LIII, 44va), incluindo ainda na autoridade espiritual aspectos constitutivos do poder secular (I, LIX, 60va), e torna a fazer nova inserção de textos da citada obra nos artigos LXI-LXIII...". À p. 177, desse livro, n. 235, J. M. Barbosa acrescenta o seguinte: "Essa foi, de facto, a conclusão de Iung. Comparamos pessoalmente o texto desses artigos com o *De regimine christiano* e assim concluímos que não se trata duma simples cópia. Pais acrescentou ao texto de Tiago de Viterbo todo o apoio canonístico que lhe faltava, dando-lhe também, algumas vezes, diferente ordenação e introduzindo uma ou outra consideração de carácter pessoal. Com efeito, Nicolas Iung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle*, Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII, Paris, J. Vrin, 1931, p. 39, tinha afirmado o seguinte: "... Le *De regimine Christiano* de Jacques de Viterbe a été accueilli en entier dans les articles 51 à 59 et 61 et 63 du *De Planctu*...". Na página seguinte, ele insere um tableau comparatif détaillé des deux ouvrages...". M. Damiata OFM, *Álvaro Pelagio Teocrático Scontento*, Firenze, Edizioni "Studi Francescani, 1984, Appendice "Il pensiero político di Giacomo da Viterbo nel *De regimine christiano* e Álvaro Pelagio", pp. 307-339. Sobre esse assunto, cf. João Moraes Barbosa, *O De Statu et Planctu Ecclesiae* - Estudo Crítico, Lisboa, UNL, 1982, c. III, A unidade na teoria antropológica, especificamente, o §4, pp. 273-275; c. IVA unidade na teoria religiosa, especialmente, o §2º pp. 282-285; c. VA unidade na teoria religiosa, particularmente, o §2º pp. 326-329.

⁴⁵ Cf. Mt. 28: 18-20; Mc. 16: 15-16.

conferi-la abrem-lhes as portas do céu, e ao negá-la, conforme a gravidade do pecado lhes fecham as portas do céu; impõe-lhes uma penitência que equivale a um castigo estipulado pelo juiz secular; igualmente ainda, exercem o ofício judiciário no tocante aos assuntos e ou causas espirituais que são levadas aos tribunais diocesanos e, enfim, mediante a cominação do castigo da excomunhão a alguém e, até que ela seja suspensa ou revogada, ela está excluída da comunidade eclesial e da vida espiritual da mesma.

Além disso, os dignitários eclesiásticos também estatuem leis para seus fiéis e para bem instruí-los acerca da Boa nova e da salvação têm de conhecer as Escrituras e os seus principais interpretes. Como foi dito, em nome e pelo poder de Jesus, também lhes distribuem as graças sacramentais e outras mais, entretanto, como não podem fazer isso tudo sozinhos, com esse propósito e para que os fiéis não sejam prejudicados, conferem o Sacramento da Ordem à outras pessoas. São ainda responsáveis pela organização administrativa financeira e paroquial de sua diocese. Por isso tudo são chamados pastores e, de fato o são, daquela parcela de fiéis que o Senhor lhes confiou, na condição de sucessores dos Apóstolos⁴⁶, para que,

⁴⁶ *EPI*, Artigo LIII, v. II, pp. 377-379. Cf. também *DRC*, II, cap. IV, pp. 252-253: “... D. Do exposto pode deduzir-se que o poder sacerdotal e real verdadeiramente convém aos prelados da Igreja, porquanto os sacerdotes, como se disse, oferecem sacrifícios, intercedem pelo povo e instruem-no, dispensam os sacramentos, ministram no culto divino, e bendizem e consagram as coisas que se aplicam ao culto de Deus... Eles também são verdadeiros reis, porque são verdadeiros juízes espirituais nos crimes e causas espirituais (por toda a q. I da Causa XI [...] Eles decidem as causas e sentenciam, corrigem e punem, ligam e absolvem (por toda a q. III da Causa XI). Fecham e abrem o céu, pois, o reino do céu fecha-se para quem está no pecado, e abre-se para quem se purifica dele (Causa XXIV, q. I, cap. *Quodcumque*...). Eles também perdoam os pecados...Por isso, sobre aquilo de Marcos, II, [7] “Quem pode perdoar as pecados senão só Deus?” diz a glosa: “Só o juiz de todos tem o poder de perdoar os pecados, mas também perdoa por meio daqueles a quem deu tal poder” “Eles relaxam e fixam as penas Causa XXVI, q. VII, cap. *Tempora*. Excomungam e absolvem (Causa XI, par toda a q. III). Pelo seu juízo os homens são repelidos do reino dos céus ou nele admitidos, visto serem os vigários de Cristo (Causa XXXIII, q. V, cap. *Mulier*). Eles são autores de leis (Decretais, *De maiortate et oboedientia*, cap. II). Eles são doutores. Dist. XCIII, cap. *Nulla gratia*, onde se fala dos “doutores, nome que abrangem perfeitamente os bispos”.

cumprindo bem com os deveres de seu ofício, possa levá-los todos, na outra vida, a alcançar a Bem-aventurança eterna, a finalidade última ou mais importante de seu ministério ou serviço⁴⁷.

Eles são despenseiros, como diz o apóstolo na 1ª Epístola aos Coríntios, IV: “Assim nos considerem como ministros de Cristo e despenseiros dos mistérios de Deus”. (Dist. XLIII, cap. *Dispensatio*). Eles dispõem e ordenam os ministros do culto divino e o mais que se aplica ao culto de Deus (Dist. XXV, cap. *Perlectis*, v. *Ad episcopum*). Eles distribuem os benefícios eclesiásticos. (Causa X, por quase toda a q. I; Decretais, tit. *De institutionibus*, e tit. *De praebendis*, por quase todo o texto; Causa XVI, q. I, cap. *Doctos moderamine*; e Decretais, *De haereticis*, cap. *Cum ex iniuncto* parágrafo final). Eles são pastores como acima se alegou e vem na Causa II, q. VII, cap. *Cura pastoralis*, na Causa I, q. II, cap. *Pastor*, e Dist. XLIII, cap. *Sit rector...*”.

⁴⁷ *EPI*, Artigo LIII, v. II, pp. 379-381. *DRC* II, IV, pp. 252-255: “... São, portanto, verdadeiramente sacerdotes e reis a quem competem os actos de ambos os poderes. Por isso, também se diz na consagração do bispo: “É mister que o bispo julgue e interprete, isto é, ensine ou interprete aquilo que dubiamente determine, e que consagre, confirme, ordene, ofereça e baptize”. E, assim, tem o poder pontifical e o régio, e o poder da jurisdição e da ordem. Com efeito, o julgar pertence à jurisdição (Decretais, *De electione*, cap. *Transmissam*), e o consagrar e o confirmar na frente e coisas semelhantes à ordem (no mesmo tit. cap. *Nosti* e cap. *Quod sicut*).

E. Ora, neles existe este duplo poder à semelhança dos espíritos angélicos, nos quais existem dois poderes: um, como que da ordem, segundo o qual lhes compete purificar, iluminar e aperfeiçoar; o outro, como que da jurisdição, segundo o qual lhes compete guardar, prover e governar as nações e províncias. Por tal razão às vezes os prelados da Igreja são chamados anjos, como diz Dionísio no livro *Da hierarquia angélica...*”.

Cumprido, porém, considerar que do exposto pode tirar-se uma certa distinção entre os actos de ambos os poderes. Uns actos são puramente sacerdotais, como oferecer sacrifício e orar, conforme se disse, e estes podem ser exercidos pelos que não têm jurisdição nenhuma, contanto que tenham a ordem sacerdotal, como é o caso dos sacerdotes sem a cura de almas (Causa XVI, q. I, § *Ecce*). Outros são puramente régios, porque os podem exercer aqueles que têm jurisdição espiritual sem a ordem sacerdotal como julgar nas causas espirituais extrínsecas, aplicar penas espirituais, e corrigir e punir (Decretais, *De officio archidiaconi*, cap. *Ad haec*; Dist. XXV, cap. *Perlectis*, v. *Archidiaconus*). Outros são actos comuns a ambos os poderes, a saber o sacerdotal e o real, porque pertencem a ambos de modo diferente...”.

⁴⁷ *EPI*, Artigo LIII, v. II, pp. 379-381. *DRC* II, IV, pp. 252-255: “... São, portanto, verdadeiramente sacerdotes e reis a quem competem os actos de ambos os poderes. Por isso, também se diz na consagração do bispo: “É mister que o bispo julgue e interprete, isto é, ensine ou interprete aquilo que dubiamente determine, e que consagre, confirme, ordene,

Portanto, em vista das tarefas que desempenham, consequentes do duplo poder quer exercem, nomeadamente, o sacerdotal, este decorrente do Sacramento da Ordem, e o régio, consequente da jurisdição inerente à plenitude do sacerdócio católico, recebido com a ordenação ou sagração episcopal, os dignitários eclesiásticos apropriadamente podem e devem ser considerados como e sacerdotes e reis. De fato, por exemplo, ao celebrar o sacrifício da missa, ao confirmar alguém na fé e ao rezar e etc., agem apenas como sacerdotes; ao julgar as causas espirituais e aplicar castigos de natureza semelhante aos delinquentes, procedem como reis⁴⁸.

ofereça e baptize”. E, assim, tem o poder pontifical e o régio, e o poder da jurisdição e da ordem. Com efeito, o julgar pertence à jurisdição (Decretais, *De electione*, cap. Transmissam), e o consagrar e o confirmar na frente e coisas semelhantes à ordem (no mesmo tit. cap. *Nosti* e cap. *Quod sicut*).

E. Ora, neles existe este duplo poder à semelhança dos espíritos angélicos, nos quais existem dois poderes: um, como que da ordem, segundo o qual lhes compete purificar, iluminar e aperfeiçoar; o outro, como que da jurisdição, segundo o qual lhes compete guardar, prover e governar as nações e províncias. Por tal razão às vezes os prelados da Igreja são chamados anjos, como diz Dionísio no livro Da hierarquia angélica...”.

Cumprido, porém, considerar que do exposto pode tirar-se uma certa distinção entre os actos de ambos os poderes. Uns actos são puramente sacerdotais, como oferecer sacrifício e orar, conforme se disse, e estes podem ser exercidos pelos que não têm jurisdição nenhuma, contanto que tenham a ordem sacerdotal, como é o caso dos sacerdotes sem a cura de almas (Causa XVI, q. I, §*Ecce*). Outros são puramente régios, porque os podem exercer aqueles que têm jurisdição espiritual sem a ordem sacerdotal como julgar nas causas espirituais extrínsecas, aplicar penas espirituais, e corrigir e punir (Decretais, *De officio archidiaconi*, cap. *Ad haec*; Dist. XXV, cap. *Perlectis*, v. *Archidiaconus*). Outros são actos comuns a ambos os poderes, a saber o sacerdotal e o real, porque pertencem a ambos de modo diferente...”.

⁴⁸ *EPI*, Artigo LIII, v. II, pp. 381-383. *DRC*, II, IV ibíd., p. 255: “... Pelo que nem o que tem a ordem sem a jurisdição nem o que tem a jurisdição sem a ordem pode exercer estes actos. Está neste género de actos a absolvição dos pecados, pois, este acto pertence ao poder da ordem sacerdotal, pela razão como ensinam os doutores, de que à mesma potência pertence atribuir uma perfeição e preparar a matéria para receber essa perfeição. Ora o poder da ordem sacerdotal estende-se até ao ponto de confeccionar o sacramento do corpo de Cristo e o dar aos fiéis para sua perfeição espiritual (Causa I, q. I, cap. *Sacerdotes* e cap. *Multi*), razão porque importa que este mesmo poder se estenda ao ponto de tornar os fiéis aptos e adequados para receberem este sacramento o que se faz pela purificação do pecado (*De consecratione*, Dist. II, cap. *Qui scelerate*). Na verdade, o efeito deste sacramento é unir a Cristo (*De consecratione*, Dist. II cap. *In Christo pater*), ao qual ninguém pode ser unido senão pela

Por isso, considerando-se particularmente os sacramentos do Batismo, da Penitência ou da Confissão e o da Eucaristia que visam ao aperfeiçoamento espiritual dos fiéis, os quais só podem receber este último se, antes tiverem sido absolvidos e perdoados de seus pecados, tendo confessados a um ministro do altar, podem ser ministrados aos fiéis, tanto por um sacerdote diocesano quanto por um religioso, bem como por qualquer dignitário eclesiástico, porque adquiriram estes poderes ao receberem o Sacramento da Ordem. Entretanto, se um sacerdote qualquer não receber do bispo diocesano local a licença para exercer o seu ministério em proveito dos fiéis, **a matéria sobre quem se exerce a jurisdição sacramental**, na diocese que ele dirige, então, esse sacerdote não poderá fazer isso oficial ou publicamente, pois ainda que, tenha recebido o Sacramento da Ordem, não obteve o uso da Ordem ou a autorização requerida para exercê-lo naquela circunscrição eclesiástica ou, especificamente, numa paróquia daquela diocese. Isento dessa exigência canônica está o papa dado que todos os fiéis se enquadram no âmbito de sua jurisdição, enquanto universal, por ser ele o pastor supremo do rebanho de Jesus Cristo⁴⁹.

imunidade de pecado que separa de Deus. Isaías, LIX, no princípio: “as vossas iniquidades puseram divisão, etc...”. Importa, por conseguinte, que o poder sacerdotal se estenda até à remissão dos pecados por causa da distribuição dos sacramentos que são ordenados para a remissão dos pecados como são o baptismo e a penitência. Ora, este acto pertence ao poder de jurisdição em razão da matéria acerca da qual se exerce, matéria essa que são os próprios fiéis. Na verdade este acto não pode ser exercido sobre alguns, se eles não, tornarem súbditos daquele que exerce este acto (Decretais, tit. *De parochiis*, cap. *Nullus*, e tit. *De poenitentiis*, cap. *Omnis* Causa VI, q. III, cap. *Scitote*). Isto, porém, não se faz senão pelo poder da jurisdição, costumando-se, por isso, dizer comumente que a chave é dada com a ordem, mas a execução carece da matéria devida que é a plebe submetida por jurisdição. Por isso, antes de alguém que possui a ordem ter a jurisdição, tem sem dúvida a chave, mas não o uso ou acto da chave. Daí o motivo por que nem qualquer sacerdote pode usar indiscriminadamente a chave que possui, mas só em relação aos que pertencem à sua jurisdição, ou ordinariamente ou por comissão ou nalguns casos apenas. Só ao sumo pontífice cabe poder usar a chave em relação a qualquer um, porque todos os fiéis ordinariamente pertencem à sua jurisdição (Causa IX, q. III, cap. *Cuncta* e seguintes). E pela mesma razão a ministração de quaisquer sacramentos requer o poder da jurisdição em relação aos fiéis a quem são ministrados...”

⁴⁹ *EPI*, Artigo LIII, v. II, pp. 383-385. *DRC*, II, IV *ibíd.*, pp. 255-256: “... Pode também dizer-se, doutro modo, que a remissão e absolvição dos pecados principalmente no foro da penitência pertence a ambos os poderes de maneira diferente. De facto, na medida em que tal

Noutras palavras, no tocante particularmente ao Sacramento da Penitência, todos os sacerdotes ao ministrá-lo aos fiéis exercem tanto uma ação santificadora, tipicamente sacerdotal, ao absolvê-los de seus pecados, em nome e pelo poder da Trindade, e ao reconciliá-los com a mesma, quanto um ato régio, ao julgar o comportamento dos pecadores e impor-lhes uma penitência, os quais requerem, de um lado, a autoridade para conhecer a culpa e, de outro, o poder para absolver ou condenar, simbolizado pelas chaves que foram especialmente confiadas por Cristo a Pedro e na pessoa dele aos seus sucessores, de quem deriva toda a jurisdição que existe no âmbito eclesiástico⁵⁰.

É por esse motivo que numa dimensão universal, total ou ampla, o poder do papa foi instituído para, de igual modo, fazer com que, após esta peregrinação terrena,

absolvição é ordenada para a santificação do homem, para a reconciliação com Deus, assim pertence ao poder sacerdotal, pois santificar e reconciliar com Deus é função do sacerdote, como acima se disse. Mas, na medida em que nessa absolvição tem de haver um certo julgamento, assim pertence ao poder real ou da jurisdição, pois julgar é um acto do poder régio, como acima se viu. Ora, o sacerdote ouvindo a confissão, absolvendo dos pecados e impondo uma pena pela culpa, exerce o poder judiciário na vez de Cristo que é juiz dos vivos e pecadores (Causa XXIII q. V, cap. *Remittuntur*) [...] Mas para tal poder judiciário requer-se a autoridade de conhecer da culpa e o poder de absolver ou condenar, que são as duas chaves que Cristo cometeu a Pedro (Mateus, XVI), ou seja, a ciência do discernir e o poder de ligar e desligar [...] E cometeu-lhas por forma que por meio dele viessem para os outros, e por isso, se diz que na pessoa de Pedro foram dadas as chaves a toda a Igreja [...] E, porque foram dadas para salvação dos fiéis, ninguém pode salvar-se se não se submeter às chaves da Igreja (Causa XXIV, q. I, §Si *autem*, e cap. *Quicumque*), as quais estão em plenitude na posse do sucessor do Pedro, o pontífice romano e pastor da Igreja inteira Causa XXIV, q. I, cap. *Quoniam*, onde diz “Estou a falar com o sucessor do pescador, etc...”.

⁵⁰ *EPI*, Artigo LVIII, v. II, pp. 547-549. DRC II, IX, pp. 359-361: “... Mas não é assim tão pleno o poder do sumo pontífice; ele só se estende às criaturas que são capazes da graça e bem-aventurança, visto que este poder foi ordenado para conseguir o fim da bem-aventurança, e não se estende à todas as criaturas...mas só aos homens...aos viadores (os que andam neste mundo). Por este motivo, o papa é chamado cabeça de todos os viadores, visto que recebeu as chaves sobre a terra, e não fora ou debaixo dela (Mateus, XVI; Causa XXIV, q. I, cap. *Quodcumque*) [...] Portanto, pelo direito divino todo o homem vivendo a vida mortal e de qualquer modo pertencente à Igreja militante, deve estar sujeito ao poder do sumo pontífice, e, por isso, o poder deste diz-se pleno. Daí Mateus, XVI: “sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”, e não parte da Igreja...”.

todos os membros da Igreja Militante obtenham a felicidade plena, a Bem-aventurança eterna⁵¹, daí, como a finalidade do poder terreno é inferior à do espiritual e a ele se ordenar, visto cuidar somente de prover as coisas terrenas, consequentemente, pelo mesmo motivo, o poder secular está-lhe subordinado, assunto esse que teremos ocasião de examinar detalhadamente na última parte deste trabalho.

⁵¹ *EPI I*, Artigo XXXVII, v. I, p. 447: “... Décimo quarto, isto confirma-se também porque o poder que é mais imediata e directamente ordenado para conseguir um fim simplesmente último, é simplesmente mais elevado que aquele que só é ordenado para conseguir mediante o outro poder o mesmo fim. Deste modo, assim como um fim está debaixo de outro fim, assim também um poder está debaixo do outro poder (Causa XI, q. III, cap. *Qui resistit*). Ora, o poder espiritual é imediata e directamente ordenado para conseguir um fim simplesmente último, a saber, a vida eterna...ao passo que o poder temporal só é ordenado para esse fim mediante o poder espiritual [...] Logo, o poder espiritual é simplesmente mais elevado que o temporal...”.

**João Duns Escoto, O. Min. (1266-1308).
Sobre a origem da Propriedade e da Autoridade Secular***

José Antônio de C. R. de Souza

Corria o ano de 1302. Frei João Duns estava de volta a Paris. Já fazia pouco mais de dez anos (1291) que tinha sido ordenado sacerdote¹, com a idade aproximada de 25 anos.

No ano acadêmico anterior o Menorita tinha estado em Oxford, aonde como bacharel sentenciário, discorreu e comentou as *Sentenças de Pedro Lombardo*. Como resultado de seu labor docente, aí começou a escrever sua principal obra, o *Opus Oxoniense*, hoje conhecido como *Ordinatio*, o qual veio a concluir alguns anos depois. Antes, passara três anos como professor em Cambridge².

Frei João tinha estado em Paris, pela primeira vez, entre 1293-97³, como estudante, tendo sido enviado à Universidade por seus superiores da província da Inglaterra à qual pertencia, embora fosse escocês de nascimento, facto esse que indicava que reconheciam explicitamente suas qualidades pessoais, em particular, a intelectual. Naquela ocasião conheceu o *Magister Regens* da cadeira de Teologia Menores, frei Gonzalo Gómez⁴, de quem se tornou discípulo e amigo e que, em 1304, veio a ser eleito Ministro Geral.

* Trabajo originalmente publicado en *Revista portuguesa de Filosofia* 64, 2008, pp. 483-499. Reproducido com autorização de la viuda del autor, Sra. Waldinice Maria do Nascimento.

¹ Ephrem Longpré, OFM, “L’ordination sacerdotale du B. Jean Duns Scot”, *Archivum Franciscanum Historicum* 22, 1929, pp. 54-62.

² André Callebaut, OFM, “Le b. Jean Duns Scot à Cambridge vers 1297-1300”, *Archivum Franciscanum Historicum* 21, 1928, pp. 608-611.

³ Idem, “Le b. Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296”, *Archivum Franciscanum Historicum* 17, 1924, pp. 3-12.

⁴ Cf. Isaac Vázquez Janeiro, OFM, “El pensamiento hispano-franciscano medieval en la historiografía reciente”, José María Soto Rábanos (org.), *Pensamiento Medieval Hispano: Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, Madrid-Zamora, Consejo Superior de Investigaciones Científica - Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León - Diputación de

Como de costume, o ano escolar começava à volta de meados de Setembro e devia terminar em 29 de Junho do ano seguinte, (1303), coincidindo, respectivamente, com as festas da Exaltação da Santa Cruz e de São Pedro.

Entretanto, naquela ocasião, de novo, Paris estava em polvorosa. O rei Filipe IV (1285-1314), na senda de seus antecessores, tinha estabelecido como metas de seu governo o fortalecimento do poder real e a centralização administrativa, factos esses que implicavam na subordinação ao mesmo de qualquer outro poder paralelo e, no caso, duas eram as principais ameaças, de um lado, aquela representada por seu mais poderoso vassalo, Eduardo I (1272-1307) da Inglaterra, senhor da Gasconha e da Aquitânia (terras essas que correspondiam a 1/3 da França de então), com quem mantivera uma longa guerra e vinha de ser derrotado (1301) pelos flamengos e ingleses na batalha de Courtray e, de outro, o papa Bonifácio VIII, com quem se tinha desentendido porque, sem recursos para sustentar aquela guerra, passou indevidamente a cobrar imposto do clero franco, isento dessa obrigação tal como a nobreza do reino. Todavia, em 1297, ambos chegaram a um acordo e o papa autorizou os eclesiásticos a pagar imposto, face àquela situação especial.

Entretanto, precisando cada vez mais de dinheiro, para manter a guerra contra Eduardo I, Filipe “O Belo” foi gradativamente aumentando o valor do imposto cobrado. Alguns eclesiásticos julgavam a medida justa, porque, afinal, a França precisava ser defendida contra o inimigo. Além disso, os assessores do rei tinham influenciado a população mediante uma bem organizada campanha contra a Inglaterra. No entanto, outros clérigos pensavam que o monarca estava a abusar do seu poder e violava o acordo firmado com o Sumo Pontífice, anos antes. Entre estes

Zamora, vol. ii, p. 1152: “... La historiografía reciente se inclina con suficiente fundamento a llamar nuestro autor fray Gonzalo Gómez y a emparentarlo, según indicios fiables, con la familia de los Gómez Charino de la región pontevedresa del Salnés, a la que también pertenecía Alvaro Pelagio [...] Más tarde, en los postreros años de ese mismo siglo, fue profesor del grande Studium universitario de Paris y elevado a regente del mismo a comienzos del siglo xiv. En 1304 fue elegido ministro general de la Orden, el primer espanol en ese cargo, que él desempeñó hasta su muerte. Pero su fama le viene, justamente, del papel que ejerció en la formación de Duns Escoto: siendo profesor le tuvo como alumno; siendo regente, como bachiller...”. Cf. Ephrem Longpré OFM, “Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot”, *Études Franciscaines* 34, 1924, pp. 640-646.

últimos, achava-se Bernardo Saisset, bispo de Pamiers e amigo de Bonifácio VIII, o qual não perdia a oportunidade de criticar ásperamente o Rei, por causa de sua atitude.

Em 1301, na qualidade de legado, o papa enviou-o à corte para pedir ao rei que retroagisse em sua política, conforme o acordado em 1297, porque um bom número de eclesiásticos estava a queixar-se ao papa. O bispo Saisset cumpriu sua missão provavelmente de forma pouco diplomática, pois, logo que regressou ao seu bispado, soube que funcionários reais tinham percorrido a diocese em busca de factos que pudessem de algum modo incriminá-lo.

Pouco depois, surgiu a oportunidade esperada. O Prelado tinha-se desentendido com alguns de seus vassalos, os quais se queixaram ao Rei. Este ordenou aos seus juristas que formalizassem um processo contra Saisset. Eles organizaram-no de tal modo que Bernardo foi acusado de herege, de blasfemar, de praticar a simonia e, principalmente, de conspirar juntamente com o rei de Aragão, Jaime I (1291-1327), outro desafecto de Filipe, contra a França.

No dia 12 de Outubro ele foi intimado a comparecer perante o tribunal régio em Senlis e seus bens foram arrestados. No dia 21, enfim, os oficiais do rei, sob a acusação de crime de lesa-majestade aprisionaram o bispo e levaram-no ao palácio real, naquela cidade, onde o rei o esperava, tendo à sua volta os arcebispos de Narbona, Auch e os bispos de Béziers, de Maguelone, Auxerre, Beauvais, Le Puy, Troyes, alguns nobres, cavaleiros e clérigos⁵.

Então, um dos assessores de Filipe, o jurista Pedro Flotte leu as acusações que pendiam contra Bernardo, principalmente, a de ter cometido o lesa-majestade. Em seguida, sem direito à defesa, dada a gravidade do crime, embora Saisset tivesse reivindicado o privilégio de foro, aparentando magnanimidade, o rei sumariamente sentenciou que o bispo ficasse sob custódia do arcebispo de Narbona, até que ele prolatasse a sentença.

⁵ Lévis de Mirepoix, *L'Attentat d'Agnani*, París, Gallimard, 1969, p. 162.

Quando a notícia desses acontecimentos chegou a Roma, Bonifácio VIII sentiu que a sua autoridade estava sendo desrespeitada, pois, sabia muito bem da inocência de Bernardo. Por isso, imediatamente enviou uma embaixada à França pedindo que o bispo fosse libertado e que pudesse viajar à Roma, para que, conforme o Direito Canônico e sua dignidade, sua causa fosse apreciada pela Sé Apostólica. Mas Filipe IV não atendeu aos pedidos do papa e Bernardo continuou recluso no palácio arquiiepiscopal de Narbona.

Em vista desses factos novos, no dia 4 de Dezembro, o papa promulgou a bula *Salvator Mundi*, na qual revogava o privilégio que autorizava o clero franco a subsidiar o rei, pagando imposto, por causa da guerra e, terminantemente, o proibia de fazer isso. No dia seguinte, Bonifácio VIII decretou a bula *Ausculda Fili*. Nos parágrafos iniciais desse documento, *en passant*, certamente, inspirado nos tratados *Sobre o poder Eclesiástico*⁶, de Egídio Romano osa (c. 1247-1316) e *De regimine Christiano*⁷, de Tiago de Viterbo osa (c. 1255-1308), o papa explicitou aspectos de seu pensamento político os quais irá retomar e aprofundar pouco depois na bula *Unam Sanctam* de 18 de Novembro de 1302: na condição de cristão, o rei é um membro da Igreja, fora da qual não há salvação; na qualidade de vigário de Cristo sobre a terra e sucessor de S. Pedro, o papa detém exclusivamente o primado pontifício e goza da plenitude do poder na esfera espiritual e a exerce sobre todos os clérigos e benefícios eclesiásticos; por isso, também, compete-lhe julgar todos os fiéis e extirpar o mal que grasse no interior da Igreja/Cristandade; consequentemente, o rei não podia pensar que não tinha nenhum superior e que não estava subordinado ao Sumo Pontífice⁸.

Em seguida, sem meias palavras, Bonifácio VIII acusava Filipe IV de exorbitar do seu poder dizendo que ele tinha ordenado a detenção de clérigos seculares e regulares e a condução dos mesmos aos tribunais seculares e aí fossem interrogados e julgados; que ele impedia os prelados de usarem o gládio espiritual contra as suas

⁶ Cf. Egídio Romano, *Sobre o poder Eclesiástico*, introdução, notas e bibliografia por Luís Alberto De Boni e Cléa Goldman, Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 7, Petrópolis, Vozes, 1989.

⁷ Cf. Giacomo da Viterbo, *Il governo della Chiesa*, Aurelio Rizzacasa e Giovanni Battista Marcoaldi (eds.), Firenze, Nardini, 1993.

⁸ Lévis de Mirepoix, *L'Attentat d'Agnani*, ob. cit., pp. 184-185.

ovelhas/súbditos e de exercerem sua jurisdição sobre os mosteiros, alegando que estavam sob a protecção real; que ele e sua corte gastavam imoderadamente o dinheiro que recolhera do clero e das dioceses; que ele mudara o numerário corrente, mandando derreter as moedas de ouro e fundi-las com cobre, etc.⁹.

Nos últimos parágrafos da bula, o papa dizia que tendo ouvido e acolhido o conselho dos cardeais, estava convocando um sínodo em Roma, para o dia 1 de Novembro de 1302 ao qual estavam intimados a comparecer todos os prelados e membros dos cabidos diocesanos, abades e professores de Teologia e *utroque iure* na universidade de Paris, para ouvi-los e os consultar sobre o que devia ser feito, acerca da situação anómala que ocorria no reino da França. Também convidava o monarca a comparecer pessoalmente ou se fazer representar por embaixadores bem informados a respeito de tudo, dado que, presentes ou ausentes, o Pontífice não ia deixar de tomar as medidas que fossem necessárias¹⁰.

Porém, as novas teorias políticas que fundamentavam a acção de Filipe e de seus assessores situavam-se num outro plano diferente. Segundo eles, de facto, quem podia fazer direito era o rei, dado que o *rex in suo regno est imperator*, quer dizer, era o soberano, acima do qual não havia nenhum outro; ao legislar sobre questões de interesse da França, o papa estava a intrometer-se em assuntos que não eram de sua competência. A discussão, neste contexto, torna-se, pois, inviável.

Assim que a *Ausculda fili* chegou à corte, o jurista Pedro Flotte destruiu-a e elaborou uma bula apócrifa, a *Deum time*, na qual se afirmava que o Papa exercia a jurisdição temporal sobre o rei e todos os francos. Flotte e seus colegas, Guilherme de Nogaret, Pierre Dubois e Plaisians ordenaram aos funcionários reais que divulgassem esta bula por todo o país, com o propósito de mover a opinião pública contra Bonifácio VIII, objectivo esse, aliás, rapidamente alcançado.

⁹ Cf. José Antônio de C. R. de Souza e João Morais Barbosa, *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: As relações ente os Poderes Espiritual e Temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, documento 41, pp. 185-186.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 186.

Em seguida, Filipe IV proibiu ao clero francês de se ausentar do reino sem sua autorização expressa. Pouco depois, ele convocou os membros das três Ordens ou seus representantes para, em 10 de Abril de 1302, comparecerem à igreja de Notre Dame, a fim de discutirem e deliberarem a respeito das atitudes de Bonifácio VIII relativas à França e ao seu rei. Assim aconteceu e, pela primeira vez, se reuniram os Estados Gerais da nação francesa que, na opinião de Lecler “... *on peut les considérer en tout cas comme la première manifestation spectaculaire du nationalisms français...*”¹¹, embora, fossem relativamente comuns as reuniões dos *états de langue d’oc* (sul) e dos *états de langue d’oil* (norte), porque, até aquela ocasião, o regionalismo cultural, político e econômico sempre tinham prevalecido.

Ao final da assembleia, como os participantes não tivessem chegado a nenhuma decisão acerca dos objectivos mencionados, conquanto o propósito do rei fosse conseguir a instauração dum Concílio Geral em que o papa viesse a ser julgado e condenado, Filipe os convocou novamente para uma outra reunião a ter lugar oportunamente.

Durante os meses seguintes como rei e o papa não se entenderam, o impasse entre eles persistiu, embora Filipe IV tivesse optado por ficar na defensiva, por causa de grande derrota que seu exército sofreu em 11 de Junho, na batalha de Courtray, para as tropas anglo-flamengas e na qual morreram os comandantes Pedro Flotte, Roberto de Artois e o conde de St. Paul.

No começo de Novembro, desobedecendo à referida proibição do monarca, um bom número de dignitários eclesiásticos francos resolveu atender à convocação de Bonifácio VIII e comparecer ao sínodo que ele tinha convocado¹².

¹¹ Joseph Lecler, *Le pape ou le concile? Une interrogation de l'Église médiévale*, Paris, Le Chalet, 1973, pp. 36-37.

¹² Lévis de Mirepoix, *L'Attentat d'Agnani*, ob. cit., p. 178: “... Malgré la défense faite par le Roi aux clercs de sortir du royaume, se rendirent à Rome trente-neuf prélats, dont Bertrand du Got, le futur Clement V, quatre abbés, chefs d'ordre, dont Aegidius, général des Augustins, ancien précepteur et ami du Roi...”. Cf. também Llorca *et al.*, *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, vol. II, 1963, p. 606: “... La mitad del episcopado francés [...] tuvo el suficiente valor para obedecer al Pontífice: cuatro arzobispos (los de Tours, Bourges, Auch y Burdeos), y 35 obispos se presentaron en Roma...”.

No dia 18 de Novembro, durante o sínodo romano, o papa promulgou a conhecida bula *Unam Sanctam*, destinada à Cristandade, mas, implicitamente dirigida a Filipe IV, cujas principais teses sociais e políticas nela contidas são as seguintes: a) a Igreja instituída por Cristo para a salvação dos homens é una e única; b) Ela é o Corpo Místico de Cristo, à frente do qual está o Sumo Pontífice, vigário de Cristo e seu pastor; c) a Igreja possui os dois gládios, os quais representam simbolicamente os poderes espiritual e temporal; d) o Sumo Pontífice e os prelados usam o gládio espiritual e as autoridades seculares utilizam o gládio material, porém, a serviço da Igreja e, com a anuência do papa; e) por isso, os governantes seculares devem obediência ao Romano Pontífice, dado que na Cristandade o poder civil é instituído por aquele que detém o ápice do poder espiritual; f) quando os governantes seculares não agem correctamente, devem ser julgados pelo Sumo Pontífice; g) Este só pode ser julgado por Deus; h) o papa detém a suprema liderança da Cristandade¹³.

Temendo que, em seguida, Bonifácio VIII o excomungasse e solicitasse apoio militar à Inglaterra, a Aragão e ao Sacro Império, Filipe IV, de novo, preferiu não reagir, entretanto, nos meses seguintes, como nada disso aconteceu, instigado por Nogaret e Plaisians, pelos Espirituais Franciscanos da Provença, inimigos declarados do papa, liderados pelo frade Bernardo Delicieux e, ainda, pelos ex-cardeais Pedro e Tiago Colonna, os quais se refugiaram na corte francesa, após se terem revoltado contra o Pontífice e, por ele, terem sido excomungados, o monarca resolveu dar o troco à *Unam Sanctam*.

No dia 12 de Março de 1303, em presença do arcebispo de Narbona, dos bispos de Meaux, de Nevers e de Auxerre, de outros clérigos, de membros da família real e da nobreza, o monarca reuniu uma assembleia na qual Nogaret, tomando a palavra, acusou Bonifácio VIII de papa ilegítimo, de simoníaco e de herege notório¹⁴ e que havia cometido inúmeros crimes sem demonstrar o desejo de corrigir-se. Face ao

¹³ Cf. José Antônio de C. R. de Souza e João Morais Barbosa, *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*, ob. cit., pp. 178-179, documento 50, pp. 202-204.

¹⁴ Cf. Joseph Lecler, *Le pape ou le concile?*, ob. cit., pp. 38-39: “Il ne croit pas à la présence réelle. Il déclare que la fornication n’est pas un péché. Il a un démon privé qu’il consulte en toute occasion. Il traite les Français de Patarins [...] Il est simoniaque public. Il a fait disparaître son prédécesseur...”.

exposto competia ao rei da França convocar todos os cardeais, bispos, doutores, príncipes e nobres, a fim de realizarem um Concílio Geral com a finalidade de julgar e condenar o Pontífice. Em seguida cabia ao colégio cardinalício eleger um novo papa.

Profundo conhecedor dos direitos Civil e Canónico, Nogaret apelava para a convocação de um Concílio Geral, segundo as normas jurídicas em vigor. De facto, ele procurava demonstrar que o Santo Padre, tendo professado uma série de heresias, que lhe imputavam, *ipso facto* deixara de pertencer à Igreja, tendo perdido a dignidade pontifícia. Assim, o Concílio Geral nada mais iria fazer do que ratificar a auto-deposição do Pontífice em razão da heresia que tinha cometido¹⁵.

Entre os dias 10 e 13 de Junho, enquanto Nogaret e Sciarra Colonna já se encontravam na Itália a fim de pressionar o papa a ceder pela força, Filipe IV presidiu uma nova assembleia dos Estados Gerais no Louvre, à qual compareceram 5 arcebispos, 22 bispos, 11 abades, nobres e professores universitários, recrutados os partidários da política real. Ali, Plaisians renovou e reforçou o requisito contra Bonifácio VIII, acusando-o de: “... não crer na vida eterna [...] na imortalidade da alma... de antes querer ser um cachorro ou burro [...] do que francês, o que não teria afirmado, se acreditasse que os franceses possuem uma alma [...] ter dito que a fornicção não é pecado [...] e que o papa não pode cometer simonia porque se afirma que é heresia [...] possuir um demónio particular, a quem consulta para tudo [...] praticar a sodomia com pessoas que escolhe para isso [...] ter ordenado o assassinato de muitos clérigos em sua presença [...] ter sido difamado publicamente porque encarcerou seu antecessor

¹⁵ Cf. Olivier de la Brosse, *Le Pape et le concile: la comparaison de leurs pouvoirs à la veille de la Réforme*, Paris, Cerf, 1965, p. 36: “La querelle du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel qui agrémenta tout Moyen Âge, n’est pas encore complètement terminée au début du XIV siècle. Mais un fait nouveau apparut à cette époque: l’usage par les princes temporels d’un appel au concile e contre les décisions du pape leur adversaire. À cette époque, lorsqu’un pape prétend, en vertu de la théorie des deux glaives, annexer le temporel par le biais des sanctions spirituelles, les princes ripostent en appelant de ses décisions devant un concile e qu’ils proposent de rassembler...”.

Celestino [...] e ali oculta e criminosamente o fez morrer [...] e ainda porque não quer a salvação das almas mas sua perdição...”¹⁶.

Em seguida, devido àqueles crimes gravíssimos imputados ao papa, alegando o bem estar espiritual da Igreja e dos fiéis, Plaisians solicitou ao rei que convocasse um Concílio Geral, para tomar as providências necessárias contra aquela situação. Os dignitários eclesiásticos, nobres e doutores, assustados com tantas acusações, endossaram o apelo do Legista.

Não satisfeito com esse apoio, em 25 de Junho, o rei ordenou que todos os membros do *Ordo Clericorum*, seculares ou religiosos, inclusive os Menores, se manifestassem a respeito daquela proposta. Em geral, o clero estava dividido e o mesmo ocorria com os franciscanos. Da votação pessoal e por escrito efectuada no convento de Paris, 68 frades apoiaram a pretensão do rei, mas 87 votaram a favor da inocência de Bonifácio VIII, entre os quais frei João Duns Escoto, em décimo lugar¹⁷.

Pouco dias depois, informado dos resultados da consulta, o monarca ordenou a expulsão de todos os clérigos estrangeiros que tinham votado contra a convocação do Concílio. Duns Escoto teve que fugir rapidamente para Inglaterra.

Passada aquela tormenta, especialmente, em seguida ao humilhante atentado de Anagni, perpetrado por Guilherme de Nogaret e Sciarra Colona em 7 de Setembro de 1303 e da morte consequente de Bonifácio VIII, em 11 de Outubro, no ano seguinte, Duns Escoto pôde regressar a Paris como professor.

Quase ao final daquele ano, em 18 de Novembro, frei Gonzalo Gómez, Ministro Geral, eleito no Capítulo ocorrido no domingo de Pentecostes daquele mesmo ano em Assis, escreveu uma carta ao guardião do convento dos Menores, na qual, além de enaltecer as inúmeras virtudes e qualidades de Frei João, a quem conhecia há bastante tempo propunha que lhe fosse concedido o título de doutor em Teologia e que, de seguida, fosse promovido ao cargo de *Magister Regens* da cátedra de

¹⁶Apud Llorca et al., *Historia de la Iglesia Católica*, ob. cit., vol. II, p. 614.

¹⁷ Ephram Longpré, OFM, “Le b. Duns Scot pour le Saint Siègne et contre le gallicanisme (Paris, 25-28 juin 1303)”, *France Franciscaine* 11, (1928), pp. 137-162.

Teologia que os Franciscanos tinham na Universidade de Paris¹⁸. A proposta foi acolhida e Duns Escoto exerceu esse posto no ano escolar de 1306-07¹⁹.

Foi durante essa ocasião, em data incerta, porém testemunhada por Landulfo Caracciolo²⁰, discípulo do Menorita escocês na Universidade de Paris e mais tarde Arcebispo de Amalfi, que ocorreu a famosa disputa acadêmica e teológica em torno da tese a respeito da Imaculada Conceição de Maria, da qual Duns Escoto se revelou o maior e o mais renomado defensor, especialmente, contra o clero secular, liderado por Jean de Pouilly, influente conselheiro de Filipe IV para assuntos teológicos e eclesiásticos.

Consta que durante a referida disputa, foram apresentados aproximadamente duzentos argumentos contrários àquela tese, os quais, de memória e sem nomear os oponentes, frei João os repetiu e os refutou um a um, convencendo todos os presentes dos fundamentos e da razoabilidade da doutrina que sustentava, a qual teria sido arrematada com a frase de efeito: *Deus Decuit, potuit, ergo fecit*, frase essa que se não foi proferida, ao menos, espelha uma das características de seu pensamento: o voluntarismo. De seguida, passou a ser chamado de *Doutor Subtil* e *Doutor Mariano*.

Pouco depois, no verão de 1307, Frei João foi súbita e pessoalmente transferido por Frei Gonzalo Gómez para o convento e *studium* dos Menores em Colônia. Tudo leva a crer que Jean de Pouilly, o grande perdedor da disputa acadêmica sobre a tese acerca da Imaculada Conceição de Maria, invejoso do prestígio e do sucesso do Frade escocês, aproveitando-se de que, anos antes, ele não tinha assinado a petição a favor da pretensão de Filipe IV contra Bonifácio VIII e, mais recentemente, também se tinha manifestado abertamente contra o processo que o rei queria forçar Clemente V (1305-1314) a abrir contra o falecido papa, a

¹⁸ *Apud* Isaac Vázquez Janeiro, OFM, “El pensamiento hispano-franciscano medieval...”, ob. cit., p. 1152: “dilectum in Christo patrem Ioannem Scotum, de cuius vita laudabili, scientia excellenti, ingeniosque subtilissimo allisque insignibus conditionibus suis, partim experientia longa, partim fama quae ubique divulgata est, informatum sum ad plenum”.

¹⁹ André Callebaut, OFM, “La maîtrise du b. Jean Duns Scot en 1305; son départ de Paris en 1307”, *Archivum Franciscanum Historicum* 21, 1928, pp. 206-239.

²⁰ Cf. Carolus Balic, OFM, *Theologiae Marianae elementa*, Sebenico 1933.

fim de conspurcar a sua memória e, se possível, condená-lo como herege, com o apoio de muitos colegas universitários e, principalmente, do monarca, na surdina montou um processo no qual Escoto era acusado de heresia, por ter sustentado e defendido aquela tese que ainda não fora definida pela Igreja. Informado do que se passava, Frei Gonzalo veio em socorro de seu antigo aluno e tomou aquela referida decisão. Entretanto, não muito tempo depois, Duns Escoto veio a falecer em 8 de Novembro de 1308, aos quarenta e dois anos.

Como veremos de seguida, o tema que escolhemos tratar, pelo menos indirectamente, está relacionado com as questões políticas que acabámos de referir. Os textos²¹ referentes ao mesmo encontram-se na *Ordinatio* e são introduzidos pelo Doutor Subtil por meio duma questão formulada nos seguintes termos: qual é o fundamento legal no qual se baseiam os diferentes direitos de propriedade, graças ao qual, com justiça, alguém pode dizer “isto me pertence” e, se por acaso uma outra pessoa se apropriar desse bem, ela tem a obrigação de o restituir ao seu legítimo dono e, caso não faça isso, o lesado pode reivindicá-lo em tribunal²².

Escoto responde à questão, afirmando, primeiramente, que no estado de inocência original, não havia propriedade privada ou particular sobre nenhum bem, porque todos eles eram comuns aos nossos primeiros pais, e estriba seu ponto de vista num princípio recolhido na lei natural, segundo o qual “todas as coisas pertencem a todos em comum”, princípio esse recolhido em Isidoro de Sevilha²³.

²¹ A tradução dessas passagens é de nossa autoria.

²² J. Duns Escoto, *Ordinatio* iv, distinção 15, q. 2. Ed. Vives, Paris, 1894, vol. xviii, pp. 256-257: “Pergunto: qual é a fonte das diferentes espécies de propriedade, mediante a qual alguém diz: isto é meu e aquilo é teu? E esse é o fundamento do qual deriva toda a injustiça quando [alguém] se apropria dum bem alheio e, por conseguinte, toda justiça comum no tocante a restituí-lo”.

²³ *Ibíd.*: “A respeito disso, a primeira conclusão é a seguinte: no estado de inocência original, nem por força da lei divina e nem da lei natural não existiu uma propriedade distinta sobre os bens, estes efectivamente eram comuns a todos. Prova-se tal asserção por meio daquilo que está escrito na dist. 8, no capítulo do *Decreto* [*Quo iure*, PL 187, 43]: ‘Por força da lei natural todas as coisas pertencem a todos em comum’”. Cf. também Isidoro de Sevilha, *De Etymologiis* I, 5, c. 4, PL, 82, p. 109: “Pertence ao Direito Natural, comum a todos os povos, o matrimónio, a geração e educação dos filhos, a posse comum dos bens e uma única liberdade para todos”.

De seguida, reforça sua opinião, recorrendo ao conhecido capítulo *Quo iure*, da distinção 8, [fr., i, p. 13]²⁴ do *Decreto* de Graciano, recolhido dum comentário de Santo Agostinho a um passo do *Evangelho de São João*, em que o Bispo de Hipona indaga: com base em que direito, divino ou humano, se pode defender o direito de propriedade da Igreja sobre seus bens, especialmente, os imóveis? E ele próprio responde que é com respaldo nas leis humanas que foram promulgadas pelos reis, porque, na lei divina, a qual se encontra explícita ou implicitamente nas Escrituras, não há nada escrito a esse respeito.

Esse mencionado passo do *Decreto* é muito conhecido pelos estudiosos do pensamento político de Ockham, porque, de acordo com os hierocratas que afirmavam que na *Christianitas*, com justiça, por força das doutrinas do vicariato de Cristo e da *plenitudo potestatis in temporalibus*, o papa era o senhor de todos os reinos e bens temporais, ele refutou essas asserções, alegando em seus escritos, repetidas vezes, o mencionado capítulo e, dizendo que, o direito humano positivo, promulgado pelas autoridades seculares, antecedeu ao direito positivo eclesiástico²⁵,

²⁴ Cf. a edição de Emil Friedberg, Graz, 1959, 2 vols, vol. I: *Decretum magistri Gratiani*, vol. II, *Decretalium Collectiones*. Não é despropositado lembrar que o *Decreto* se subdivide em 101 Distinctiones, que, por sua vez, se desdobram em capitula; em 36 Causae, que se subdividem em quaestiones, e estas em um certo número de capitula, e em mais 5 Distinctiones, referentes estas últimas ao culto divino, aos sacramentos e aos sacramentais.

²⁵ Cf. Guilherme de Ockham, *Livro Sexto do tratado contra Benedito* xil, c. iv, *Obras Políticas. Coleção Pensamento Franciscano*, vol. II. Porto Alegre, Bragança Paulista, PUCRS - USF, pp. 31-32: “Ainda, os bens temporais não são possuídos mediante o direito canônico ou espiritual, mas através do direito dos imperadores e reis. Logo, o papa não possui tal plenitude do poder sobre a esfera temporal. Prova-se claramente a premissa antecedente por meio das palavras do bem-aventurado Agostinho, que em seu *Comentário ao Evangelho de S. João*, cujo passo foi inserido no *Decreto* [fr., i, p. 13], na distinção VIII, no capítulo *Quo iure*, referindo-se ao direito, diz o seguinte: ‘o humano se acha nas leis dos reis. Por força de qual direito, então, cada pessoa detém o que possui? Não é, talvez, por força do direito humano? e infra: logo [é mediante o direito humano] que se diz: esta vila, esta casa, este servo são meus. Ora, os direitos humanos fazem parte dos direitos dos imperadores. Por qual motivo? Porque Deus distribui ao gênero humano, através dos imperadores e reis deste mundo, os próprios direitos humanos’. Estas são as palavras de Agostinho, das quais se colige que igualmente os bens temporais pertencentes à Igreja, a respeito dos quais Agostinho fala, são por ela possuídos, graças ao direito dos imperadores e dos reis, pois foram eles que deram aqueles

assegurando desse modo, inclusive aos infiéis, um legítimo direito de propriedade sobre os bens materiais que, absolutamente, não foi derogado com o advento do Cristianismo e, muito menos depois, àqueles povos que professam a fé em Jesus Cristo.

Frei João Duns esclarece a tese que sustenta, de um lado, afirmando que a razão ensina que o uso dos bens materiais tem de corresponder adequadamente à condição de vida dos seres humanos, graças à qual possam viver em paz e obter tudo que precisam para o seu sustento individual e familiar. Ora, posto que no estado de inocência original, o ser humano era naturalmente bom, então, ele se servia apenas daquilo que lhe era necessário ao seu sustento e abrigo e, igualmente, não havia ninguém que, levado pela ganância, ia querer apropriar-se pela força do que pertencia a todos. Ademais, como a natureza era perfeita e não havia nenhum excesso ou falta do que lhe era indispensável para seguir o seu fluxo normal, tal como a chuva, o calor, o frio, etc., supõe-se também que não era preciso armazenar alimentos em razão da instabilidade climática ou do desgaste do solo. Logo, era desnecessário haver propriedade privada dos bens materiais, até porque, Deus não faz nada em vão ou à toa e, tal seria o caso, se *ab ovo* Ele tivesse regulado a divisão dos bens entre nossos primeiros pais²⁶.

bens temporais à Igreja [...] Logo, os bens temporais pertencentes à Igreja, são por ela possuídos graças ao direito dos imperadores e dos reis, não através do direito divino, e por conseguinte, com muito mais razão, os bens temporais pertencentes aos leigos, eles não os possuem por intermédio do direito papal. Logo, o papa não possui tal plenitude de poder na esfera temporal...". Cf. também *Pode um príncipe, quando o requerem as necessidades bélicas, receber bens das igrejas, mesmo contra a vontade do papa?*, ibíd., c. VII, pp. 118-119; e ainda, *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 9, ed. Luís Alberto De Boni, Petrópolis, Vozes, 1988, livro II, capítulo XI, p. 64.

²⁶ Ibíd.: "A razão para isto é dupla. Em primeiro lugar, porque, segundo a recta razão, o uso das coisas deve corresponder aos homens, de modo que se adapte à sua convivência pacífica e adequada e [em segundo] ao seu sustento necessário. Ora, no estado de inocência original, porque, então, ninguém se apropriava do que era necessário ao outro, nem tampouco algo era extorquido de alguém por outrem à força, então, sem haver divisão da propriedade, o uso comum dos bens era mais condizente ao propósito de alcançar ambos os objectivos, do que a divisão dos bens e, qualquer um que, primeiramente, acoresse podia apropriar-se daquilo para o seu uso necessário. Assim também, podia obter-se mais suficiência para o sustento,

Entretanto, após a queda original, propondo uma tese ousada, frei João Duns diz que Deus revogou aquela lei, segundo a qual, todos os bens pertenciam em comum a todos. Essa tese é ousada porque parece estar em conflito com a onisciência divina e supor o impensável, isto é, que Deus pudesse entrar em contradição consigo próprio. Entretanto, se, também levarmos em conta a liberdade absoluta de Deus e a do ser humano, igualmente criado livre, aquela aparente contradição cai por terra, pois, apesar de Deus previamente saber que nossos primeiros pais iam pecar, criou-os, e a nós todos, capazes de fazermos nossas escolhas livremente, ainda que nem sempre elas sejam as mais acertadas.

Além disso, para se compreender bem esta tese é preciso levar em conta que Escoto professa uma doutrina, a) cuja primazia, em Deus, nos anjos e nos seres humanos, cabe à vontade, não ao intelecto; b) que ele entende a natureza de modo elástico, nela cabendo diversos estados; c) que numa perspectiva bíblica e voluntarista ele dá mais relevância à lei positiva do que à lei natural.

Assim, na lei natural é inalterável apenas o que necessariamente decorre dela e quanto aos Mandamentos só os três primeiros da 1ª Tábua não podem ser revogados nem pelo próprio Deus, até porque, Ele próprio permitiu a poligamia, etc. (*“dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet juris revocatio et juris declaratio”*, *Op. Oxon.* III, d. 37, q.1.); a lei positiva explícita e a clara, no tempo e conforme as circunstâncias, os preceitos da lei natural.

Esclarecida a tese ousada do Doutor Subtil, fica mais fácil compreender os dois motivos que levaram Deus a revogar aquele preceito da primeira lei natural e, obviamente, ela própria. De facto, primeiramente, a existência duma nova lei natural era *conditio sine qua non* para haver um equilíbrio em toda a natureza, inclusive para o ser humano, correspondendo à sua nova condição. Ora, o homem tornou-se parcialmente mau, ganancioso e egoísta, a ponto de, até mesmo empregando a violência física, se querer apropriar de tudo para si, apesar de ainda haver quem desejasse usar em comum os bens matérias. Além disso, o sustento, indispensável à própria sobrevivência do ser humano, também foi afectado, porque os guerreiros

do que se alguém impedisse o uso duma coisa pertencente a outrem, porque a tinha apropriado para si próprio”.

fisicamente mais fortes, aliás, como diz o *Génesis*, a respeito de Nenrod, passaram a oprimir e a matar os pastores e os agricultores, a fim de se apropriar mais facilmente daquilo que produziam e criavam. Essa nova situação, portanto, não condizia mais com a anterior, precedente à queda original e precisava ser regulada, caso contrário os seres humanos não viveriam em paz nem conseguiriam obter o seu sustento e o de sua família, para poderem viver. Por isso, apoiando-se num argumento de razão, arremata o Frade escocês, o projecto de Estado aristotélico, no qual alguns bens se tornaram propriedade particular de um número de pessoas, é muito mais razoável do que aquele outro proposto por Sócrates e Platão, em que tudo era comum a todos, resquício, da situação anterior à queda original²⁷.

Mas a discussão do problema principal absolutamente não se esgota com a argumentação precedente. De facto, não são nem a lei divina nem a segunda lei natural, que regulam a licença para se apropriar e dividir particularmente os bens materiais, porque, de acordo com a autoridade de Santo Agostinho, antes citada, na lei divina, não há nenhuma determinação explícita ou implícita a respeito disso, nem tampouco, na lei natural, subentendida em consonância com a definição e o ensinamento de Isidoro de Sevilha, como aquela usada por todos os homens de todas as nações, que observam a equidade natural, porque, ela não podia ser contraditória a tal ponto que passasse a estipular justamente o contrário do que tinha antes preceituado para o estado de inocência original. Consequentemente é mais razoável e lógico pensar que foi uma outra lei, a saber, a positiva humana que regulamentou a mencionada licença, concedida por Deus aos nossos antepassados *post lapsum*. Todavia, uma outra faceta da questão inicial ainda permanece em aberto: se essa

²⁷ *Ibíd.*, p. 258: “A segunda conclusão é que este preceito da lei natural, qual seja o de possuir tudo em comum, foi revogado após a queda original. Isto ocorreu razoavelmente por dois motivos. Primeiro, porque a posse comunitária de tudo tornou-se contrária à convivência pacífica, porque o mau e ganancioso passou a apoderar-se de tudo, além do que lhe era necessário e, ainda, empregando a violência contra os outros que queriam usar os bens comuns, conforme suas necessidades, de acordo com o que lemos no *Génesis*, [10, 9] a respeito de Nenrod [o primeiro potentado] que “era um caçador robusto, diante do Senhor”, isto é, opressor dos homens. Item, porque era contrária ao sustento necessário, por causa de os guerreiros mais fortes privarem os outros das coisas que lhes eram necessárias. E por isso, a cidade de Aristóteles [*Política*, II, 5] onde nem todas as coisas eram comuns, era muito melhor do que a cidade de Sócrates, a qual Aristóteles rejeitou por causa de tudo ser comum, segundo essa condição na qual ele encontrou nos homens”.

divisão de bens entre as pessoas, adequada à nova e actual condição social dos seres humanos, é justa, o que faz com que a lei positiva humana seja justa?²⁸

Duns Escoto ensina que para uma lei positiva ser justa, da parte do *legislator*²⁹, de um lado, se requer que ele possua a virtude da prudência política, que consiste na inclinação do intelecto prático a determinar e a recomendar à vontade os meios para alcançar os fins imediatos, neste caso, o exercício do poder, isto é, ao legislar para a comunidade, o *rector* tem de possuir a virtude da justiça política, que o Menorita escocês designa por *praesidentia*, a qual se fundamenta no conhecido princípio moral, “dar a cada um aquilo que lhe é devido” e que consiste em ter em vista o bem de todos, não das pessoas ou dos grupos sociais considerados separadamente, muito menos o proveito do próprio *princeps* (*Op. Oxon.* IV, d. 14, q. 2, n. 7, XVIII, 59 b: “*Finis autem legis positae ab homine legem ferente, non est ipse legislator, vel bonum ejus, sed bonum commune: propter illud ergo finem est lex et observatio ejus*”) e, de outro, ter recebido a autoridade governamental para poder fazer isso, caso contrário, o que determinasse aos membros da comunidade quanto a não fazer isso ou aquilo ou a ter de fazer tal ou tal coisa, o preceito careceria da coerção ou obrigatoriedade e as leis seriam inúteis. É oportuno referir que frei João também

²⁸ *Ibíd.*, p. 265: “A terceira conclusão é que revogado esse preceito da lei natural, quanto a possuir tudo em comum e, por conseguinte, concedida as licenças de se apropriar e de dividir os bens comuns, tais factos não ocorreram graças ou à lei divina ou à lei natural. Prova-se que não o foi por força da lei divina, através da autoridade de S. Agostinho, antes citada: ‘Por força de qual lei’. Tampouco o foi mediante a lei natural, como parece com toda probabilidade, pois não se percebe como ela poderia estipular o oposto, uma vez que, antes, a mesma tinha determinado à natureza humana que tudo fosse possuído em comum, a não ser que se alegue aquela proposição das *Institutas* [de Justiniano, livro 2], a respeito da divisão dos bens, ‘*Ferae bestiae*’: ‘Os bens que não pertencem a ninguém, pertencem ao primeiro que deles se apropriar’. Mas, embora imediatamente após a apropriação natural, a saber, que os bens deviam ser divididos, ocorreu aquela tão provável e evidente, entretanto, é mais razoável dizer que a mesma não se fundamente na lei natural, mas na lei positiva. E disto segue que a primeira divisão da propriedade foi feita por meio de alguma lei positiva. Portanto, para que essa divisão seja justa, é oportuno ver de que modo a lei positiva é justa”.

²⁹ A palavra *rex* para designar o governante secular não é muito usual nos textos de Escoto. Ele prefere usar os termos *rex*, *rector*, *princeps*, *praesidens*.

discorre sobre os principais deveres do *princeps* para com Deus e os súbditos³⁰, tema esse que, entretanto, foge do assunto que escolhemos tratar neste estudo.

Examinando-se o teor das leis, é fácil notar se nelas estão presentes a justiça e a prudência da parte do *praesidens*, entretanto, indaga o Doutor Subtil, de onde provém o autoridade política exercida de modo justo?³¹

Escoto responde à questão, certamente, baseando-se também na *Política* de Aristóteles, dizendo que há dois tipos de autoridade ou modos de governar as pessoas. Um deles é aquele exercido pelos pais sobre a própria família, nela incluída os servos e, por extensão, no sistema gentílico ou tribal, a autoridade dos patriarcas exercida sobre as famílias de seus descendentes, os quais ou habitavam umas próximas das outras, ou viviam em povoados ou aldeias próximas entre si, as quais obtinham o vestuário e o sustento da agricultura, pecuária e pesca. Igualmente, essa autoridade que impõe a obediência dos filhos e dos mais novos aos pais e aos mais velhos, estriba-se nas leis divina e natural e não foi revogada nem o será por nenhuma outra lei positiva, aliás, até foi confirmada e reforçada pelas leis Mosaica e Cristã³².

³⁰ Entre esses deveres enumeram-se a defesa da verdadeira religião e da Igreja, contra as heresias e os hereges e contra proselitismo da parte dos adeptos de outras crenças; a promoção do bem-estar espiritual dos fiéis, mediante o auxílio a prestar aos ministros do culto católico, a fim de bem desempenharem sua missão (*Op. Oxon.* IV, d. 4, q. 9, n. 1-3 XVI, pp. 487-489); a manutenção da paz, da justiça e da ordem na sociedade (*Op. Oxon.* IX, d. 16, q. 1, n. 11, XX, p. 427, III, d. 40, q. 1, n. 6, XV, p. 1086); a promoção do comércio justo entre as nações, levado a cabo pelos negociantes (*Op. Oxon.* IV, d. 15, q. 2, n. 2 e seguintes, vol. XVIII, pp. 317-318).

³¹ *Ibíd.*: “Logo, a quarta conclusão, a saber, que a lei positiva é justa, da parte do legislador, ela requer que ele tenha prudência e autoridade. A prudência, a fim de que, de acordo com a recta razão, ordene o que deve ser estabelecido para a comunidade; a autoridade, porque, se diz que a lei vem do verbo ligar, mas não é qualquer julgamento dum homem prudente que vincula a comunidade, nem pessoa alguma, se ninguém a governar. Ora, é assaz evidente o modo pelo qual se pode encontrar a prudência, a saber, excogitando as leis justas, mas de que modo se pode encontrar a autoridade justa que se requer para haver leis justas?”

³² *Ibíd.*: “Uma quinta conclusão segue: o governo é duplo, a saber, a autoridade paterna, ou política. A política igualmente é dupla: ou reside numa pessoa ou na comunidade. A primeira, a paterna, é justa, a saber, porque provém da lei da natureza, segundo a qual, os filhos têm de

A outra espécie de autoridade o Menorita escocês a designa por política ou social, isto é, aquela que é também e, principalmente, exercida sobre estranhos, a qual igualmente é dupla no tocante à maneira como é exercida, a saber, ou por muitas ou por uma pessoa apenas e, neste caso, temos o regime monárquico que, por sua vez, pode ser electivo ou hereditário. Na modalidade electiva, conforme o acordado entre todos os membros da comunidade, o monarca é escolhido para governar, ou durante um tempo, ou durante toda a sua vida. Na modalidade hereditária, o rei transmite o poder para sua estirpe ou descendentes³³.

Por outro lado, tratando-se da autoridade exercida pela comunidade, não é despropositado pensar que Escoto tinha em mente o regime aristocrático, em que o poder é exercido por um grupo mais restrito de pessoas e, igualmente, o regime democrático, em que o poder é exercido por um grupo mais numeroso de indivíduos. Mas no que se baseia a justeza ou a legitimidade da autoridade exercida sobre estranhos, seja ela da espécie que for, os quais passaram a coabitar num mesmo lugar ou resolveram juntos construir uma cidade para nela viverem?

A legitimidade da autoridade e dos regimes políticos assenta: a) no consenso entre os membros da comunidade no tocante à escolha de tal ou tal ou de várias pessoas para os governar; b) nas qualidades pessoais e virtudes requeridas e que alguém ou algumas ou várias pessoas demonstrem possuir a fim de que possam desempenhar bem aquela tarefa; b) na confiança que ele ou eles inspiram nos membros da comunidade.

obedecer aos pais e essa lei não foi revogada por alguma lei positiva, ou a Mosaica ou a evangélica, mas, antes, corroborada”.

³³ *Ibid.*: “A autoridade política que é exercida sobre estranhos, quer resida numa pessoa, quer na comunidade, pode ser justa por força do consenso comum e da escolha da própria comunidade. E a primeira autoridade diz respeito aos descendentes, ainda que não coabitem civilmente no mesmo local. A segunda concerne àqueles que coabitam o mesmo local, embora não estejam unidos pelos laços de consanguinidade ou de parentesco, por exemplo, alguns estranhos que se reuniram para edificar uma cidade ou para viver numa cidade, vendo que não se podiam governar bem a si próprios, sem ter alguma autoridade, podem concordemente ter consentido que aquela comunidade fosse cometida a uma pessoa ou a um grupo e, se foi cometida a uma pessoa, a ela sozinha e a um sucessor que podia ser escolhido como ela foi ou a ela e aos seus descendentes”.

Por outro lado, apoia-se ainda no facto de que aquelas pessoas que se fixaram num dado lugar, tendo constatado que, por si mesmas, não eram capazes de organizar sua vida de tal modo que convivessem pacífica e ordenadamente nem tampouco de obter o sustento, o vestuário, a moradia e demais coisas indispensáveis à vida, abriram mão de suas liberdades e direitos individuais e, mediante um *pacto* entre si, atribuíram a autoridade política àquela ou àquelas pessoas a quem escolheram consensualmente para os governar, porquanto não há nada de iníquo ou de degradante no facto de um indivíduo ou várias pessoas, tendo chegado à conclusão de que por si mesmas não seriam capazes de obter tudo aquilo que é imprescindível à sobrevivência, com esse propósito, optou ou decidiram por colocar-se sob a autoridade de outrem, naqueles aspectos que não se opõem implícita ou explicitamente à Lei divina³⁴. E, nessa perspectiva, haurindo-se no habitual realismo que também caracteriza seu pensamento, o Doutor Subtil externava sua doutrina com base no feudalismo que via à sua volta, fundado nos laços de suserania e vassalagem, de acordo com os quais os mais poderosos, graças à riqueza fundiária que possuíam em troca do *auxilium et consilium*, asseguravam a defesa e o sustento àqueles que livremente se colocavam sob sua protecção.

Logo, conforme os regimes políticos há pouco referidos, o detentor ou os possuidores da autoridade política justa têm tanto a competência para legislar e administrar a comunidade que presidem quanto para julgar os que infringem as leis que regulam a convivência de todos e, inclusive, condenar e cominar os castigos apropriados a esses indivíduos, pois violar as leis é o mesmo que quebrar o pacto e a ordem que fundamentam a vida em comunidade, indispensáveis à paz interna e externa e à consecução de tudo aquilo que é necessário para se viver bem.

Por fim, então, o Doutor Subtil passa a responder à questão a respeito de como surgiu a propriedade, dizendo primeiramente que a autoridade que legislou a

³⁴ *Ibíd.*: “E ambas essas formas de autoridades políticas são justas, porque alguém justamente pode submeter-se a uma pessoa ou a uma comunidade naquilo que não se opõe à lei de Deus, naqueles aspectos que melhor pode ser dirigido por aquela pessoa a quem se sujeita ou se submete do que por si próprio. Logo, aqui temos completamente de que modo uma lei positiva justa pode ser dada, porque ela pode ser promulgada por aquele que possui a prudência ou em si mesmo ou em seus conselheiros e, de algum modo, goza de autoridade justa conforme um dos sobreditos modos referidos nesta conclusão”.

respeito era legítima e justa e, conseqüentemente, tal lei igualmente o é e, com vista a comprovar sua asserção, de um lado, recorre à história, narrada nas Escrituras sagradas e, de outro, a um argumento inferido de suas considerações precedentes. Assim, a primeira divisão de terras e bens ocorreu após o dilúvio e foi efectuada pelo patriarca Noé, entre seus filhos; mais tarde, igual e consensualmente, entre o patriarca Abrão e Lot, seu sobrinho, devido às frequentes discórdias entre os pastores de ambos, os quais sempre estavam a procurar melhores pastagens para os respectivos rebanhos ou, ainda, pouco importando o regime político então vigente, a propriedade terá sido introduzida por um governante duma comunidade política qualquer que decretou a divisão das terras e bens entre as pessoas, ordenando, inclusive, aquela outra lei (*res nullius*) que faz parte das *Institutas* de Justiniano, de acordo com a qual os bens não pertencentes a ninguém, são do primeiro que deles se apropriar³⁵.

Portanto, do que acabamos de expor, constatamos que Escoto sem aludir às opiniões contrárias sobre esses assuntos, não comunga das ideias sustentadas pelos hierocratas que atribuíam ao papa um senhorio universal sobre todos os cristãos e seus bens, nem tampouco das teses de Filipe IV e seus assessores que já propugnavam *avant la lettre* a razão de Estado como justificativa para uma soberania ilimitada ou um absolutismo do monarca sobre todos os súbditos³⁶.

³⁵ *Ibíd.*: “Disto decorre a sexta conclusão, a saber, que a primeira divisão da propriedade pode ser justa por força da lei positiva justa e, foi feita ou pelo pai ou por um governante governando com justiça, ou pela comunidade, governando ou regulando com justiça e é provável que isso tivesse ocorrido desses modos. De facto, após o dilúvio, Noé dividiu com seus filhos as terras, que foram ocupadas cada uma por eles próprios e por seus filhos e descendentes [Gn. 10, 32] ou foram divididas de comum acordo, entre as pessoas, conforme se lê, no Gênesis, 13, [7-11], a respeito de Abraão e Lot, porque Abraão permitiu que o próprio Lot escolhesse a parte que desejava e ele ficaria com a restante. Ou, ainda, alguma lei foi promulgada por um patriarca ou por alguém eleito governante por eles ou por um grupo a quem a própria comunidade cometeu essa autoridade. Afirmo que essa lei foi ou pode ter sido aquela que, então, a terra não ocupada pertencesse ao primeiro que a ocupasse e, depois, então, dividiram entre si a face do orbe e uma pessoa ocupou uma porção e outro indivíduo uma outra”.

³⁶ Cf. Anthony Soto, “The Structure of Society According to Duns Scotus”, *Franciscan Studies* 11, 1951, p. 212: “An examination of the various social and political theories at work in the vicinity of the University of Paris points to the fact that Scotus seems to have taken the

middle and orthodox course. On the one hand we have the exaggerated claims of the nationalists, and the other, those of the papalists. Without reference to any persons or opposing theories, and almost in passing, Scotus outlines his theory of the state briefly and dispassionately, and then moves on”.

A preeminência do poder temporal sobre o espiritual no *Defensor da Paz* de Marsílio de Pádua*

José Antônio de C. R. de Souza

Se tivermos presente, como ponto de partida, que o projeto do pensador político Marsílio de Pádua (1280 - c. 1342/43)¹, leigo, médico, consultor político do imperador (1327-42) Ludovico IV (1314-47), no seu *Defensor da paz*², visa não apenas dismantelar a teoria política hierocrata³ que atribuía ao Sumo Pontífice o

* Trabalho originalmente publicado em *Theologica* (Braga), 2.^a Série 43, 2, 2008, pp. 421-447. Reproduzido com autorização de la viuda del autor, Sra. Waldinice Maria do Nascimento.

¹ Nos últimos trinta anos, a bibliografia sobre o Médico paduano e seu pensamento político aumentou consideravelmente, a par dos estudos clássicos de autoria de A. Gewirth, *Marsilius of Pádua, The Defender of Peace*, vol. I, N. York, Columbia University Press, 1951; C. Pincin, *Marsílio*, Torino, 1967; G. de Lagarde e J. Quillet bastam mencionar, por exemplo, os volumes V (1979) e VI (1980) de *Medio Evo*, organizados por Gregorio Piaia; Marino Damiani OFM, *Plenitudo Potestatis e Universitas Civium in Marsilio da Padova*, Firenze, ed. Studi Francescani, 1983. Carlo Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, 2a ed., Roma, Laterza, 1999. Sérgio R. Strefling, *Igreja e Poder Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*, Coleção Filosofia vol. 146, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002; Floriano Jonas César, *Papado, império e o pensamento de Marsílio de Pádua*, São Paulo, Pós-graduação em Filosofia, USP, tese de doutoramento, mimeo, 2000 e o excelente estudo de Bernardo Bayona Aznar, *Religión y poder Marsilio de Padua: La primera teoria laica del Estado?*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2007. Da página 351 à 379, deparamo-nos com rica bibliografia atualizada.

² Tradução do latim e notas por José Antônio de C. R. de Souza, *Introdução* por José Antônio de C. R. de Souza, Francisco Bertelloni e Gregório Piaia, Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 12, Petrópolis, Vozes, 1997, 701 p.

³ Bastam mencionar como maiores expoentes dessa corrente de pensamento, no princípio do século XIV, Ptolomeu de Lucca OP., (1236-1326/7), e seus tratados *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (c. 1280) e do *Tractatus de Origine ac Translatione et status Romani Imperii*, escrito à volta de 1300; Egídio Romano OSA (c. 1247-1316) e seu *g*, edição em vernáculo, *Introdução*, notas e bibliografia de Luís Alberto De Boni e Cléa Goldman, Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 7, Petrópolis, Vozes, 1989 e Tiago de Viterbo OSA (1265-1308) e seu *De regimine christiano*, ed., H. X. Arquilière, Paris,

ápice duma suserania universal sobre os poderes espiritual e secular, idéias essas que estavam a perturbar a paz que, pela sua importância, deve reinar em todas as sociedades, bem como e, principalmente, substituí-la por uma outra teoria, segundo a qual o poder secular ou civil é uno, soberano e único, não é difícil imaginar a ênfase que deu a este assunto em sua referida obra principal e, conseqüentemente, ao tema relativo a transferir muitas das competências específicas dos dignitários eclesiásticos para os governantes civis⁴. Dado sua relevância, esse é o objeto que iremos considerar neste estudo.

Inúmeras são as teses marsilianas que fundamentam essa concepção. Uma delas, é que nenhum dos ministros eclesiásticos possui e exerce qualquer poder coercivo sobre os fiéis, tanto porque Jesus e seus Apóstolos se submeteram às autoridades civis de sua época, quanto porque se negaram a exercer qualquer poder daquele tipo⁵.

A segunda, com respeito ao Sacramento da Ordem, consiste na afirmação do Médico Paduano segundo a qual existe uma igualdade entre diáconos, padres e bispos e, conseqüentemente, não há uma hierarquia entre eles e que, tampouco, o papa é o Sumo Pontífice⁶.

Uma terceira tese marsiliana reside na proposta de pauperização total do clero, como ideal de perfeição, inspirado na maneira de viver de Jesus e de seus Apóstolos⁷.

A quarta proposição, bem de natureza política, a encontramos na *Dictio* I, no começo do capítulo XV, em que falando a respeito da organização política da

Gabriel Beauchesne, Éditeur, 1926. *Il governo della Chiesa*, a cura di Aurélio Rizzacasa e G. Batista M. Marcoaldi, Firenze, Nardini Editore, 1993.

⁴ Na *Dictio* III, capítulo II, como se fora um sumário, mas remetendo sempre às *Dictiones*, aos capítulos e aos parágrafos, Marsílio arrola essas atribuições. Os parágrafos são os seguintes: 5, 6, [p. 692] 10, 11, 12, 15 [p. 693], 16, 19, 20, 21, [p. 694], 22, 23, 27 [p. 695-696], 28, 30, [p. 696], 33, [p. 697], 40, [p.698], 41 [p. 699].

⁵ Cf. DP II, capítulos IV-V, pp. 231-271.

⁶ Cf. DP II, capítulos XV-XVII até o § 7, inclusive, pp. 407-446.

⁷ Cf. DP II, capítulos XI-XIV, pp. 330-406.

civitas, Marsílio afirma que o conjunto dos cidadãos é a causa eficiente da instituição ou do estabelecimento tanto das demais *partes civitatis*, quanto da *pars principans* ou do governante, a quem cabe fazer justiça *omnibus civibus* e administrar o Estado⁸.

Igualmente também, de natureza política, é uma outra proposição do Pensador paduano, segundo a qual, é ao conjunto dos cidadãos ou à *sua valentior pars* que compete instituir ou estabelecer os demais grupos sociais ou *partes civitatis*, a fim de que, *omnes cives* possam gozar da *vita sufficiens*, quer dizer, possam usufruir de todas as condições requeridas para *viverem bem*. Entretanto, o conjunto dos cidadãos, por delegação de competência, atribui essa tarefa administrativa ao *principans*, o qual inclusive tem as competências para estabelecer o número de pessoas a compor todas as *partes*, de acordo com as exigências e as necessidades comuns, por exemplo, determinando o contingente militar ou o número de agricultores etc., de modo que não haja um desequilíbrio quantitativo entre os integrantes das mesmas, o que acabaria por prejudicar toda a sociedade. Daí, por motivo análogo, tratando-se dos governantes, basta que seja um só ou alguns poucos⁹, conforme o regime político adotado por este ou aquele Estado.

⁸ É oportuno não perder de vista, como frisa J. Quillet, *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 102, que “... la fonction capitale du juge et de la *pars judicialis*, ‘la première de toutes’ sans lesquels les hommes vivraient dans un état de guerre et d’anarchie tel qu’il en résulterait la destruction de la cité. C’est pour cette raison que cette *pars judicialis* devient très rapidement, dans le vocabulaire marsilien, *principans*. Les fonctions de juge ne sont guère séparables de celles de gouvernant: tous les commentateurs de la Politique sont d’accord sur ce point aux XIII^e et XIV^e siècles. L’homme destiné à assumer ces fonctions est le *princeps*; la *pars judicialis* est devenue le *principatus*...”.

⁹ DP I, XV, § 4, p. 154: “... 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...”.

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. E para tanto, é suficiente apenas um ou um reduzido número de governantes, ao passo que, se toda comunidade se envolver com o ofício governamental, além de estar inutilmente ocupada negligenciaria as demais tarefas indispensáveis à comunidade...” DP, I, XV, § 10, p.

A sexta tese marsiliana reside nas identificações entre o **conjunto dos cidadãos** com o **legislador humano** e, especialmente, na *Dictio* II, entre este, designado por **legislador humano cristão**, com o próprio *príncipe* ou governante e, este com o imperador, concepção essa que vai se delineando a partir do § 8 do capítulo XVII, até ao final do tratado¹⁰.

Enfim, a sétima proposição, haurida nos conhecidos ensinamentos dos apóstolos Paulo e Pedro sobre esse tema, consiste em Marsílio identificar o **príncipe**, que na *Parte I* de seu tratado, reiteramos, é apresentado como um magistrado, cujo poder tem uma origem humana, mas que na *Dictio* II é retratado como um ministro de Deus¹¹, cujo poder, ainda que remotamente, tem uma procedência divina e que,

159: “... Por isso... o governante não deverá jamais permitir a nenhuma pessoa querer exercer as funções sacerdotal e militar, porque tal fato acabará gerando uma insuficiência à cidade, em vista de que ela necessita obter mediante o concurso dos indivíduos que se ocupam das outras tarefas que são indispensáveis para manutenção.

Assim, quanto a esse aspecto, o príncipe deve indicar um número razoável de pessoas aptas a desempenhar tais ofícios, de modo a não acontecer que a sociedade civil venha a ser destruída por causa de um contingente excessivo de indivíduos estar a desempenhar uma só tarefa em detrimento de outras. A propósito desse fato, Aristóteles na *Política*, livro V [III], capítulo 2º [12º], diz o seguinte: 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’. Aliás, sob a lei cristã é surpreendente o número de clérigos...”.

¹⁰ Cf. p. 446-701.

¹¹ DP II, V, § 4, pp. 255-256: “O Santo Apóstolo também ordenou que todos os homens indiscriminadamente, bispo, presbítero ou diácono estivessem submissos à autoridade coerciva dos juizes ou príncipes seculares e que não se lhes opusessem, exceto se mandassem fazer algo contrário à Lei de Salvação eterna. É por isso que na *Epístola aos Romanos*, capítulo XIII [1-7], ele diz: ‘Toda alma se submeta às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus e as que existem foram instituídas por Deus. Aquele, pois, que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si próprios a condenação. De fato, os príncipes atemorizam quando se pratica o mal, não quando se faz o bem. Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela

nesta condição é um juiz para castigar aqueles que, fazendo o mal, perturbam a ordem e a paz sociais¹².

Comecemos, portanto, nossa análise acerca do tema em apreço, dirigindo nossa atenção para a tese que Marsílio apresenta na *Dictio* II de seu tratado, capítulo XVII, de acordo com a qual, 1- nas sociedades cristãs já aperfeiçoadas, a competência para instituir e nomear tanto o seu dirigente religioso, designado por bispo, quanto os demais membros do clero, é da responsabilidade de todos os seus membros ou da pessoa ou das pessoas a quem eles confiarem essa incumbência, em lugar deles, a qual também pode vetar alguém para o exercício desse mister e, até mesmo destituí-la daquele cargo¹³.

receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que ela traz a espada: ela é instrumento de Deus para fazer justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência. É também por isso que pagais imposto, pois os que governam são servidores de Deus, que se desincumbem com zelo de seu ofício. Dai a cada um o que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida; a honra a quem é devida...” Cf. também, § 8 II, VIII, § 6.

¹² G. de Lagarde, ob. cit., p. 238: “[o príncipe] intervient donc suivant le cas comme l’unique défenseur de l’ordre public ou comme le représentant de la communauté des fidèles. Mais sa charge de défenseur de l’ordre public, il la tient également de la délégation du législateur, qui n’est autre que l’ensemble des citoyens fidèles. Il y a donc parallélisme (pour ne pas dire confusion) entre la double action du prince comme maître de la puissance séculière coactive et comme délégué supposé de l’ensemble des fidèles...”, e p. 250: “... Cette qualité est rappelée spécialement lorsqu’il s’agit de confier au prince des tâches proprement spirituelles...”.

¹³ DP II, XVII, § 8, pp. 446-447: “... Em seguida, queremos demonstrar que, posteriormente à Era Apostólica e à dos Padres que sucederam aos Apóstolos nesta missão, e principalmente nas comunidades cristãs já aperfeiçoadas, a causa eficiente imediata da instituição ou nomeação de seu dirigente (do principal, chamado bispo, aos inferiores denominados vigários) e igualmente de todos os outros clérigos de menor qualificação, reiteramos (queremos comprovar) que a sua causa eficiente imediata é ou deve ser a multidão global dos fiéis daquele lugar, através de sua eleição ou de sua vontade expressa, ou ainda mediante a escolha efetuada por aquela ou aquelas pessoas a quem ou às quais ela concedeu a faculdade para tanto.

Consoante essa afirmação marsiliana, se entende que os fiéis de todas as sociedades cristãs abriram mão de escolher seus pastores delegando essa tarefa à *pars principans* ou ao príncipe.

Decorre também dessa tese, igualmente, haurida naquela outra, mencionada um pouco mais acima, de acordo com a qual, a *pars principans* tem o direito de fixar o número de pessoas a compor as *partes civitatis*, conforme as exigências e as necessidades comuns da *civitas*, **o direito implícito de os príncipes cristãos CONTROLAREM O NÚMERO DE INTEGRANTES DA PARS SACERDOTALIS**, seja, não só com o fito de restringir o seu poder e riqueza, mas ainda, a fim de que, muita gente almejando ter o sustento, a moradia e outras necessidades básicas asseguradas, viesse a ingressar no clero, passando a viver à toa e, além disso, causando um desequilíbrio numérico entre as *partes civitatis* e um grave prejuízo económico à mesma¹⁴.

Queremos provar também que é a esta mesma pessoa que lícitamente compete recusar um candidato a esses ofícios, ou privá-lo do seu exercício ou coagir alguém a exercê-lo, se isso parecer útil...”.

¹⁴ DP II, VIII, § 9, pp. 302-303: “... Se todas essas pessoas... forem isentas da jurisdição dos príncipes mediante as Decretais dos pontífices, os quais também lhes concedem, a par daquelas imunidades, a isenção do pagamento dos impostos públicos ou civis, seguramente é quase certo que a maior parte dos homens ingressará nessas ordens, sobretudo se estas receberam indiferentemente em seu grêmio letrados e ignorantes, pois todo mundo está naturalmente propenso a buscar seu próprio interesse e a fugir do que lhe desagrade.

Assim, se a maior parte ou um número considerável de pessoas entrar para as ordens religiosas, a jurisdição e o poder coercivo dos príncipes ficarão impotentes e o número dos que terão de suportar os impostos públicos será reduzido a quase nada, o que, aliás, é um gravíssimo inconveniente, susceptível de destruir a sociedade política. De fato, quem usufrui dos benefícios e vantagens da vida civil, como a paz e a proteção do legislador humano, não deve estar isento dos impostos nem tampouco se subtrair à sua jurisdição sem a autorização do próprio legislador. Daí, o Apóstolo na *Epístola aos Romanos*, capítulo XIII [6] afirmar: ‘É também por isso que pagais impostos’.

E para evitar que isso aconteça, com medo de que a sociedade política venha a ser destruída por causa da existência duma multiplicidade desordenada de governantes, como o definimos no capítulo XVII [§ § 4-10] da Parte I desta obra, é preciso reiterar verdadeiramente que o príncipe, detém, pela autoridade do legislador, a jurisdição sobre os presbíteros ou bispos e os demais clérigos.

- Entretanto, isto não implica em que o príncipe é, igualmente, competente para conferir o Sacramento da Ordem àqueles que quiserem e puderem recebê-la, após a preparação requerida e adequada, pois como ele não o tem, também não pode transmiti-lo ou conferi-lo a outrem, como se fora um instrumento de Deus. Somente **os sacerdotes** (o grifo é nosso) podem fazer isso, pois que receberam aquele Sacramento, mas não como lhes aprouver.

- De fato, se por auto-iniciativa, **um padre qualquer** (o grifo é nosso) ordenasse alguém, não apenas estaria transgredindo a Lei Divina e cometendo um pecado, posto que hipoteticamente a) essa escolha poderia ter recaído sobre pessoas despreparadas e moralmente indignas para exercer o serviço religioso; b) igualmente, essa escolha poderia causar enorme prejuízo aos fiéis, nesta e na outra vida, particularmente às mulheres. Consequentemente, esse padre ou bispo incorreria nos castigos estipulados pela Lei Divina.

Por outro lado, admitindo-se os fatos de que o sacerdócio é também um serviço público ou civil, estabelecido em proveito da sociedade e que, então, o legislador humano cristão tem o direito de legislar sobre esse assunto, é óbvio que, tal sacerdote ao ordenar indevidamente alguém, ainda, incorre nos castigos estipulados pela lei humana¹⁵.

Outrossim, na província que lhe estiver subordinada, o príncipe deve determinar o número exato de clérigos, assim como o das pessoas integrantes dos outros grupos que constituem a sociedade política, receando que por causa dum crescimento excessivo, tais grupos possam vir a se rebelar contra o seu poder coercivo, ou introduzir na vida pública de outra maneira elementos perturbadores, ou ainda por sua preguiça ou insolência privar a cidade ou o reino do benefício daquelas obras que se fizerem necessárias, como o demonstramos no capítulo XV [§ § 10-14], fundamentado na *Política*, capítulo V...”.

¹⁵ DP II, XVII, § 8, pp. 446-447: “Todavia, é preciso ressaltar que, embora esteja incluída no poder de cada sacerdote, a faculdade para exercer o seu ministério de tal modo que possa ordenar padre o cristão que assim o deseja, exercendo sobre ele seu apostolado e o preparando para tanto –contudo apenas Deus lhe imprime exclusiva e imediatamente o caráter ou o poder sacerdotal essencial– por conseguinte, afirmamos que não é permitido ao sacerdote, por auto iniciativa, conferir o presbiterato a ninguém, quer por força da Lei Divina quer sob o amparo da lei humana, no âmbito das comunidades cristãs já aperfeiçoadas, conforme o dissemos. Ademais, quando isso é feito por um criminoso ou por alguém de outro modo carente, o

De novo, como de praxe, a fim de comprovar a primeira das teses que sustenta, a saber, que era a toda a comunidade dos fiéis e não apenas os Apóstolos ou somente Pedro que escolhia os melhores cristãos para exercerem o diaconato, um dos ofícios religiosos menos importante do que o sacerdócio, primeiramente, Marsílio arrola provas retiradas dos *Atos dos Apóstolos* e duma epístola de São Paulo e da exegese dessas passagens.

Em seguida, com base nessas provas, ele argumenta dizendo que se essa era a maneira que os fiéis agiam no tempo da Igreja Apostólica, dado que um número maior de pessoas é normalmente mais capaz de melhor ajuizar sobre as qualidades e o comportamento de alguém, do que uns poucos, ou apenas um único indivíduo, do mesmo modo, por motivo verossímil, também será muito mais proveitoso para as comunidades cristãs já aperfeiçoadas ou estabelecidas, se todos os seus membros escolherem como sacerdotes, que lhes devem servir como ministros da Palavra e dos Sacramentos, aquelas pessoas que possuam a preparação adequada e os requisitos

indivíduo que age dessa maneira não só está a pecar, mas inclusive a transgredir a lei humana, e por tais razões incorre nos castigos estipulados pelas mesmas.

Que esse indivíduo esteja a pecar contra a lei Divina e a incorrer em suas punições, é um fato evidente, conforme o Apóstolo declara na *Primeira Epístola a Timóteo*, capítulo III, [2,8] e na *Carta a Tito*, capítulo I [7]: ‘É preciso que o epíscopo seja irrepreensível’, e que paralelamente possua as demais qualidades referidas na citada passagem.

O mesmo, ou algo de semelhante, também se aplica aos diáconos. Daí, na *Carta a Timóteo*, no trecho acima indicado, o Apóstolo afirmar: Os ‘diáconos igualmente devem ser respeitáveis’.

Por outro lado, que esse padre esteja a transgredir a lei humana e a incorrer em suas punições, ao promover alguém deficitário de boas qualidades a uma ordem eclesástica, é algo bastante claro, de acordo com o que expusemos no capítulo VIII [§ 5] desta Parte do tratado.

Com efeito ele pratica uma ação transeunte que prejudica a terceiros, quer neste mundo quer no futuro (ação essa que se pode comprovar que foi realizada por ele próprio, mesmo que o negue). Esse ato consiste em indicar um corrupto ou deficitário noutros aspectos morais para exercer um ofício público, na condição de padre ou diácono, cuja atividade poderá influenciar negativamente a vida e o comportamento dos semelhantes, de modo particular as mulheres. Ademais, como esse ofício é necessário e útil para esta e a outra vida, tal pessoa escolhida para desempenhá-lo não terá condições de educar o seu próximo...”.

morais e religiosos exigidos para tanto, do que se essa for efetuada somente pelos próprios clérigos¹⁶.

Nos trechos adiante, recorrendo a uma argumentação necessária e demonstrável, Marsílio passa comprovar a segunda de suas teses relacionada com este assunto, a

¹⁶ DP II, XVII, § 10, pp. 448-449: “Ora, isso é evidente, de acordo com a autoridade da Escritura, segundo o que consta dos Atos, capítulo VI [2-5]. De fato, quando os Apóstolos precisaram de diáconos para auxiliá-los em seu ministério junto ao povo, recorreram à totalidade dos fiéis, uma vez que era ele quem devia escolher e igualmente nomear pessoas para exercerem aquela missão. Daí estar escrito, no passo bíblico acima aludido: ‘Os doze convocaram então uma assembleia dos discípulos’ (quer dizer, dos fiéis que no começo eram todos designados por esse termo, como se pode ler na Glosa) ‘e disseram: não nos convém que deixemos a palavra de Deus para servir às mesas. Por isso, irmãos, escolhei entre vós sete homens de boa reputação, repletos do Espírito Santo e de sabedoria, e nós os incumbiremos desta missão. Quanto a nós, permaneceremos assíduos na oração e no ministério da Palavra. A proposta agradou a toda a assembléia. Eles escolheram Estevão, homem cheio de fé e do Espírito Santo e Felipe’, e os demais da mesma maneira.

Se na presença dos Apóstolos tal eleição foi confiada a um grupo de pessoas menos perfeito, a fim de que os mais aptos com certeza fossem escolhidos, visto a multidão possuir maior capacidade de discernimento, especialmente no tocante ao modo de viver e aos costumes das pessoas, do que um só indivíduo, ainda que bem esclarecido, o qual frequentemente desconhece isso, então, numa comunidade de fiéis já organizada, quão proveitosa não será a escolha dos padres que têm de possuir muito mais virtude e sabedoria, face a uma responsabilidade maior em relação à dos diáconos, e na falta dos prelados, como eram os Apóstolos –reiteramos– quanto proveito essa escolha não trará, se for confiada à totalidade dos fiéis, de modo que se possa ter um depoimento mais amplo e seguro, a respeito das pessoas a serem indicadas?

Por isso, a Glosa declara: ‘Os doze convocaram’, não Pedro sozinho, ‘de comum acordo a multidão dos discípulos’. E continuando: ‘Eles buscaram o acordo entre a multidão’, o ‘que deve ser tomado como exemplo e assim eles os escolheram’. Rabano Mauro, comentando aquela passagem bíblica, afirmou: ‘Este é o procedimento que deve ser observado nas ordenações: que o povo escolha e que o bispo ordene’.

É exatamente isso que declara explicitamente o Apóstolo na Primeira Epístola a Timóteo, capítulo III [7]: ‘É preciso que ele’ (o padre) ‘receba um bom testemunho dos que estão de fora’, isto é, dos que não fazem parte da Igreja. Daí a Glosa [*Collectanea*, PL, CXCII: 345b], segundo Jerônimo, afirmar: ‘Não somente dos fiéis, mas também dos infiéis’.

Um pouco mais adiante, naquela passagem bíblica [1Tm III, 10] alusiva aos diáconos, está escrito o seguinte: ‘Antes de exercerem o seu ministério, sejam provados’...”.

saber, que nas comunidades dos fiéis, estabelecidas em terras cristãs, compete a eles mesmos ou ao legislador humano, em nome deles, ou ao príncipe, por delegação de competência deste último, a) escolher os ministros do altar; b) nomeá-los para dirigir as várias comunidades de fiéis. c) destituir do ministério religioso, aquelas pessoas que se revelarem desonestas e inaptas para o mesmo.

De fato, conforme referimos páginas atrás, por um lado, diz Marsílio, essa competência estriba-se no direito de o legislador humano/príncipe escolher equanimemente o número de pessoas a integrar as *partes civitatis*, consoante as necessidades do Estado.

Por outro lado, tendo presente esta e a vida futura, o Pensador Paduano ressalta que se a escolha dos futuros padres não for desse modo, as comunidades dos fiéis correm um risco muito maior do que terem um mau governante ou uma lei mal feita, se pessoas más e ignorantes virem a ser ordenadas e, depois, indicadas como pastores das mesmas: como esse tipo de gente poderá instruí-los na Lei Evangélica a respeito do que devem fazer e têm de evitar para obterem a Vida Eterna e, ainda, se afastarem do seu contrário?

Para mais, acrescenta o Médico Paduano, os fiéis pertencentes às comunidades cristãs já consolidadas ou **perfeitas** sabem muito bem quais são os requisitos necessários para alguém ser um bom ministro religioso. Logo, eles também sabem discernir e são capazes de escolher alguém apto e bom para ser o seu pastor¹⁷. E para

¹⁷ DP II, XVII, § 11, pp. 449-451: “... Comprovamos a primeira das asserções recorrendo aos mesmos argumentos, ou demonstrações análogas àquelas por meio das quais confirmamos, nos capítulos XII, XIII e XIV da Parte I, desta obra, que cabia ao conjunto dos cidadãos legislar e instituir os príncipes, mudando apenas a premissa menor de tal raciocínio, por exemplo, a escolha, a confirmação duma pessoa a ser designada para exercer uma ordem sacra, sua nomeação ou indicação para dirigir uma parcela específica de fiéis num território determinado, e a privação ou o afastamento de alguém do ministério eclesiástico por causa dum crime ou dum outro motivo razoável, e as substituindo pelas palavras ‘lei’ e ‘príncipe’ em nossa argumentação precedente.

Sobre esses itens, a necessidade de que tais medidas sejam tomadas pelo legislador ou pela totalidade dos cidadãos é um fato mais evidente do que uma falha no tocante à pessoa a ser designada para exercer um grau do sacerdócio ou um outro ministério eclesiástico, e ocupar

reforçar seu argumento, Marsílio cita uma passagem dum texto de Santo Agostinho alusivo ao penitente e ao confessor¹⁸.

Além disso, arremata Marsílio, os maus sacerdotes também causam danos à vida civil. Com efeito, ardilosamente servindo-se da Confissão, como sói acontece, eles podem seduzir mais facilmente as mulheres, particularmente as inexperientes, solteiras ou casadas, e corrompê-las, fato esse que irá contribuir para a desestabilização da vida familiar e, por extensão, da sociedade¹⁹.

um cargo de direção dessa espécie é mais grave perigo do que um erro no tocante a uma lei humana ou à indicação dum futuro príncipe, de conformidade com esta lei.

Com efeito, se uma pessoa ignorante ou depravada ou deficitária em ambos os aspectos é guindada ao sacerdócio e apresentada para cuidar duma parcela dos fiéis e liderá-la, disso com certeza resultará para essa parcela dos crentes não só um perigo concernente à sua morte eterna, mas igualmente muitos prejuízos civis. Esses fiéis estarão correndo o risco da morte eterna, porque é uma pessoa dessa espécie que compete lhes ensinar e liderá-los nos aspectos referentes ao que é necessário para alcançar a salvação eterna. Daí estar escrito no livro de Malaquias, capítulo 11 [7]: ‘Os lábios do sacerdote hão de guardar a ciência, de sua boca há de se indagar a Lei’. A Lei, isto é, a Divina, na qual estão contidos os preceitos que devem ser cumpridos e as proibições que devem ser evitadas, acerca dos quais, a pessoa que os transgredir não poderá se desculpar alegando a ignorância ou a maldade do sacerdote.

Por isso, o povo deve saber discernir entre qual espécie de pastor que lhe é apresentado, uma vez que por meio de seu ministério cada um deles poderá se beneficiar ou se prejudicar. E aquela parcela dos fiéis com certeza tem e há de possuir tal capacidade de discernimento ou de garantia, pois do contrário não seria capaz de evitar este inconveniente...”

¹⁸ *Ibíd.*, p. 451: “... Ora, o que acabamos de dizer está perfeitamente de acordo com a opinião de Agostinho, manifesta em seu livro intitulado: *Sobre a Penitência*, e é muito mais um ensinamento de Cristo, através de quem o Bispo de Hipona fala e confirma o que Ele havia declarado. De fato, Agostinho falou, e o Mestre das Sentenças o cita no livro IV de sua obra, capítulo IV, distinção 7: ‘Aquele que deseja confessar os seus pecados para encontrar (graça, deve procurar um padre que tenha condições de ligar e desligar, pois não dando importância para isso, é tratado com negligência por Ele (Cristo), que em sua misericórdia o aconselha e ora por ele, com receio de que o padre e o penitente não caiam na armadilha que o tolo não soube evitar’ [Pedro Lombardo, *Comentário às Sentenças*, IV, cap. 5, dis. 17, PL, 192:803, e Santo Agostinho, *Sobre a Verdadeira e Falsa Penitência*, cap. X, PL, XL: 1113]”.

¹⁹ DP II, XVII, § 12, pp. 451-452: “... Finalmente, a eleição de alguém desqualificado para o ministério sacerdotal pode também causar um grande prejuízo no âmbito civil, uma vez que os padres, sob o pretexto da confissão, com frequência mantêm conversas com as mulheres.

Igualmente ainda, um mau sacerdote também pode se recusar a cumprir com os seus deveres relativos ao anúncio da Palavra aos fiéis no tocante a o que têm de fazer ou não com vista à obtenção de Felicidade Eterna e à ministração dos Sacramentos ao mesmos, fatos esses que não só causarão um prejuízo civil ou social, dado que muita gente, sem saber o que é o certo ou o errado, passará a fazer o mal ao próximo, gerando um clima de discórdia que afetará a paz na sociedade civil, bem como, um número considerável de fiéis poderá vir a ser condenado eternamente. Daí, o Legislador Humano ter ainda direito de ordenar que os ministros eclesiásticos negligentes e omissos ministrem aos fiéis os Sacramentos de que necessitam, a fim de, no futuro, possam vir a alcançar a Bem-aventurança eterna²⁰.

A seguir, Marsílio apresenta uma hipotética objeção à sua tese, de acordo com a qual, em razão de serem mais esclarecidos e, assim, terem uma capacidade melhor de discernimento, apenas os sacerdotes isoladamente seriam mais capazes de avaliar as qualidades pessoais requeridas para alguém vir a ser escolhido para receber o sacerdócio.

A resposta do Paduano a essa hipotética objeção, haure-se no dado que um número maior de cidadãos, pertencentes a todos os grupos sociais, é muito mais apto a proceder à tal avaliação, do que somente o grupo clerical²¹.

Estas, de modo especial as mais jovens, facilmente se deixam seduzir, pouco importa se são virgens ou casadas, conforme está escrito no Gênesis, capítulo III [16], e o Apóstolo o mostra na Epístola a Timóteo, capítulo 11 [14], ao declarar: 'Não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão'. De fato, um mau padre seguramente poderá desvirtuar sua moral e seu pudor. Por sinal, é isso exatamente que vemos acontecer com frequência na atualidade, por causa do mau caráter de muitos sacerdotes.

Na verdade, esse fato é um prejuízo civil de enorme gravidade aos que refletirem cuidadosamente acerca do que poderá resultar de tal inconveniente..."

²⁰ *Ibíd.*, p. 452: "... Ora, mesmo que um mau príncipe pudesse causar um enorme prejuízo às pessoas neste mundo, por exemplo, a morte, a ação dum mau pastor eclesiástico causaria um dano muito maior, isto é, a morte eterna. É exatamente pela mesma razão, proveniente deste prejuízo, que o ministro eclesiástico pode e deve ser obrigado pelo legislador humano ou pelo príncipe a ministrar os sacramentos necessários à salvação, por exemplo, o Batismo, se maliciosamente se recusar a fazê-lo..."

²¹ Cf. J. Quillet, *ob. cit.*, pp. 188-189: "... Car 'le tout est plus grand que la partie'; et c'est bien pour cette raison que les prêtres n'ont aucunement le droit de promouvoir à leur charge

Entretanto, no entender de Marsílio, a adoção desse critério absolutamente não exige o príncipe ou governante de ter de ouvir a opinião dos sacerdotes, os peritos na Lei Evangélica, a fim de saber se os candidatos àquele ofício preenchem todas as exigências estipuladas por aquela Lei para o desempenho do mesmo, de maneira que, a seguir possa designá-los, principalmente, para os mais importantes cargos, do mesmo modo como, ele também deve acolher as sugestões dos demais especialistas e pessoas gradas, no tocante à indicação dos indivíduos para desempenhar as outras atividades públicas e a integrar os demais grupos sociais do Estado²².

Por conseguinte, dado que o legislador humano cristão escolheu o príncipe para governar, atribuindo-lhe a autoridade coerciva para tanto, não só compete-lhe a mencionada incumbência, mas também outras tantas relacionadas com a vida

quelqu'un de leur choix, car en agissant ainsi, ils font courir à la communauté un danger bien plus grand –celui de mort éternelle– que celui qui la menace dans le cas d'une législation mal faite ou d'une désignation défectueuse du prince –celui de mort temporelle– il y va de l'utilité commune elle-même, à tel point que le prince doit contraindre, au moyen de la puissance coercitive dont il est l'unique détenteur, un prêtre à exercer son office s'il ne le fait pas, pour ne pas faire encourir à ses sujets un tel dommage...”.

²² DP II, XVII, § 14, p. 453: “... Admitindo-se que os sacerdotes possuam um discernimento mais esclarecido e seguro nestes assuntos do que o conjunto dos outros cidadãos (o que no entanto não é verdade, especialmente em nossos dias), contudo, não se pode inferir desse fato, que somente o clero seja capaz de emitir um juízo mais seguro do que a totalidade dos cidadãos, da qual ele é uma parte. Daí, se estiver unido ao resto da multidão, obter-se-á um julgamento bem mais firme do que se o mesmo for proposto só pelo clero, ‘pois o todo é maior do que cada uma das suas partes’ [I, XII, 5; I, XIII, 2].

Entretanto, é preciso reiterar enfaticamente que uma lei bem feita deve estatuir algo em consonância com a Lei Divina e que, neste aspecto, o príncipe deve confiar na capacidade de discernimento dos padres e doutores naquela lei e, semelhantemente, na de pessoas honradas, quanto à designação de outros indivíduos para desempenharem os demais encargos tanto a respeito das funções em si mesmas, quanto das qualidades que possuem –lançando mão criteriosamente dos julgamentos dos peritos e competentes nesses assuntos...”. J. Quillet, *ibíd.*, p. 189, comenta o passo, afirmando: “[os sacerdotes] peuvent être consultes par le prince, mais uniquement à titre d'experts. Certes, le prince doit se fier, sur ce point, au jugement des prêtres et docteurs de la loi divine, de la même façon qu'il doit se fier au jugement des hommes compétents de chaque partie de la cité pour la promotion des candidats à telle ou telle charge...”.

religiosa da *civitas*, inclusive, o dever de depor alguém que exerça algum cargo eclesiástico, comprovados a inépcia e os delitos que lhe forem imputados²³.

Entretanto, com respeito à escolha e à ordenação dos ministros do altar das comunidades dos fiéis em terras pagãs, outro deve ser o procedimento a ser adotado e, certamente, Marsílio estava a par do trabalho missionário que, há aproximadamente um século, vinha sendo empreendido, particularmente pelos Menores, nos países islâmicos e entre tártaros, mongóis e chineses²⁴. Nesses lugares, diz Marsílio, compete ao padre ou bispo fazer tais coisas²⁵, à semelhança do que

²³ DP II, XVII, § 14, p. 454: "... Por outro lado, esse termo, [juiz] de acordo com seu terceiro significado, refere-se à capacidade que o governante possui, graças à autoridade que lhe foi delegada pelo legislador, para aprovar ou recusar as pessoas indicadas para desempenharem tais cargos, para designá-las ou privá-las de seu exercício, como o mostramos no capítulo XV [11] da Parte I da obra... Logo, é ao legislador ou ao príncipe, por meio da autoridade que ele lhe delegou, que compete ratificar ou rejeitar, mediante um julgamento, conforme o terceiro significado da palavra, os candidatos às ordens sacras.

Também é da sua competência nomeá-los, privá-los e proibir-lhes exercer sua função, pouco importa se for mais ou menos importante, e ainda, se esses ministros eclesiásticos por maldade não quiserem cumprir com seus deveres, obrigá-los a fazer isso, de modo que, por causa de sua perversidade, ninguém possa incorrer no perigo da morte eterna, por exemplo, se não for batizada ou não receber um outro sacramento. Mas esse procedimento certamente deve-se aplicar de modo exclusivo às comunidades cristãs já bem organizadas...". Bem a calhar, Marino Damiata OFM, comenta, ob. cit., p. 212: "... l'autorità di scegliere i candidati al sacerdozio nella *universitas fidelium* e tanto più necessaria, nei confronti di ciò che analogamente avviene in campo civile, in quanto nella sfera religiosa l'incapacità di una persona o un suo errore provocano conseguenze più nefaste... come nel caso che il sacerdote fosse corrotto moralmente o per capriccio si rifiutasse di amministrare i sacramenti, ecc.".

²⁴ Baste lembrar, de passagem, que São Francisco e Santo Antônio foram missionários em países islâmicos. Cf. *também Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Pólo* (1245-1330), tradução e notas por Ildefonso Silveira OFM, Coleção Pensamento Franciscano, vol. VII, Porto Alegre/EDIPUCRS, Bragança Paulista/EDUSF, 2005, p. 337.

²⁵ DP II, XVII, § 15, pp. 454-455: "De fato, num lugar onde o legislador ou o príncipe, através da autoridade que ele lhe delegou, forem pagãos, à semelhança do que se passou na maioria das comunidades, senão em todas, à época da organização da Igreja Primitiva, a confirmação ou a recusa das pessoas para exercerem as ordens sacras (bem como a totalidade das outras medidas antes citadas e o desempenho do ministério) caberá adequadamente ao

aconteceu na Era Apostólica e durante o tempo da Igreja Primitiva, a fim de que a **Boa Nova** seja rapidamente propagada entre os pagãos.

Marsílio também atribui ao legislador humano cristão ou ao príncipe, em razão do poder que dele recebeu, o direito de gerenciar os bens eclesiásticos, assunto esse que, antes, já tinha tratado de passagem, ao intencionalmente propor para todo o clero²⁶ um estilo de vida fundamentado na absoluta pobreza de Cristo e dos Apóstolos²⁷, modelo e ideal de perfeição evangélica.

padre ou bispo, ou somente a ele se for o único pastor, sem precisar da aquiescência ou do consentimento dos mesmos, e simultaneamente à parte mais importante da totalidade dos fiéis que viverem nesse lugar. De modo que, através duma escolha dessa espécie e da nomeação de prelados e párocos, a fé cristã e a doutrina de salvação possam se propagar. E tudo que não poderia ser feito, ou melhor, proibido pela autoridade, pelo esforço ou preceito dum legislador ou guardião da lei dos infiéis possa vir a ser efetivada.

Por sinal, foi dessa maneira que os Apóstolos agiram na época da Igreja Primitiva e tanto eles quanto seus sucessores tinham de proceder da mesma maneira, por força da Lei Divina, onde não houvesse um legislador. Daí o Apóstolo declarar na Primeira Epístola aos Coríntios, capítulo IX [16]: ‘Anunciar o Evangelho para mim não é um motivo de glória, é antes uma necessidade que se me impõe. Ai de mim se eu não anunciar o Evangelho!’”.

²⁶ Cf. José Antônio de C. R. Souza, “As Teses do *Defensor Pacis* II, XIII”, *Atas do Colóquio Internacional: As Relações de Poder no Pensamento Político da Baixa Idade Média. Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 7, 1994, pp. 205-227. A propósito e a guisa de resumo acerca do mencionado assunto, observa G. de Lagarde, ob. cit., pp. 240-241: “... A lire les chapitres que Marsile a consacrés à la pauvreté apostolique, ou serait d’abord tenté de croire que le problème des ‘bénéfices ecclésiastiques’ ne se pose pas, puisque tous les ministres de Dieu fidèles à l’enseignement évangélique doivent accepter volontairement la pauvreté. Il n’en est rien, car Marsile n’entend pas contester le droit des ministres de recevoir les moyens de subsister dignement. Il fait une obligation aux communautés fideles de les leur fournir. Il demande seulement aux ministres de jouir des biens nécessaires à leur entretien, en respectant les conditions de la pauvreté volontaire qu’il a définies en trois termes.

- vouloir expressément suivre l’exemple de la pauvreté volontaire donné par le Christ;
- renoncer à toute propriété, c’est-à-dire à tout droit de revendiquer devant un tribunal humain quelconque, ou de se protéger par un appel au juge humain contre un envahisseur ou un rapineur;
- en usant des biens qu’un autre propriétaire public ou privé met à votre disposition, écarter tout ce qui peut être superflu et se limiter en principe à la satisfaction de besoins immédiats.

Como é sabido, sem exceção, todo benefício eclesiástico estava vinculado a um cargo ou ofício clerical atribuído a alguém, seja uma simples prebenda numa dada diocese, com ou sem a cura de almas, seja um alto posto na Cúria papal. Por causa dos dízimos, espórtulas e outras ofertas que os fiéis davam aos seus párocos e, por extensão, à respectiva diocese na qual estavam encardinados e, ainda à Sé Apostólica, pode-se dizer que, quase todo o clero secular tinha moradia e sustento assegurados, para não dizer o clero regular, dada a sua maneira comunitária de viver nos mosteiros ou abadias, nas canônicas e nos conventos. Entretanto, havia também aqueles clérigos diocesanos mais gananciosos e ambiciosos que não só buscavam inescrupulosamente todos os meios para acumular tais benefícios, sem nenhuma preocupação em cumprir com os deveres correspondentes aos ofícios, mas ainda procuravam galgar postos na hierarquia eclesiástica, com o fito de aumentar seus rendimentos.

Daí, Marsílio afirmar que, aproveitando-se desse fato e invocando a *plenitudo potestatis*, alguns papas se atribuíram o direito indevido de nomear quem desejassem para os cargos eclesiásticos mais importantes, ainda que fossem pessoas despreparadas para exercê-los²⁸ e, indo mais longe ainda, em troca daquele favor, esses papas exigiam que eles não só lhes prestassem uma fidelidade canina, mas também que, durante os primeiros anos do exercício de tais cargos, lhes fossem pagos os rendimentos provenientes do mesmo e, ainda, os proibiram de dispor dos bens vinculados a tais cargos. É por causa desses abusos desmedidos que esse direito não compete só ao bispo de Roma, nem tampouco a cada bispo e muito menos ao colégio episcopal²⁹.

Em vista disso, e em sintonia com seu projeto político, era de se esperar que o Médico Paduano propusesse uma solução radical para aquela situação que ele denuncia, entretanto, não perdendo de vista a realidade concreta de seu tempo, ele

Ces principes ne sont pas incompatibles avec le fait que les ministres de l’Evangile soient entretenus à l’aide de biens mis à leur disposition qu’on appelle “bénéfices ecclésiastiques”, terme qui est accepté sans difficulté par Marsile.

²⁷ Cf. DP II, capítulos XI-XIV, pp. 330-406.

²⁸ Cf. DP II, XXV, § 10 e § 11, pp. 543-544.

²⁹ Sobre esses assuntos, pela ordem, cf. DP II, XX, 13; II, XXII, 3 e II, XXVII, 6; II, XXIV, 14 e II, XVIII, 8 e II, XXI, 11.

apresenta a seguinte proposta de ação política: A) tratando-se dos bens que o legislador humano destinou à subsistência do clero e dos pobres, aos cuidados dele, a administração desses bens será feita por quem ele indicar e, obviamente, por razão verossímil, se julgar conveniente e oportuno, pode revogar a indicação que tiver feito e proceder a uma nova nomeação. Essa pessoa ainda pode vender ou alienar tais bens, salvo os que tiverem sido doados a terceiros, os quais de direito, lhes pertencem. B) Todavia, por força do estipulado pela Lei Divina, essas medidas absolutamente não eximem os membros de cada comunidade cristã de assegurar a moradia, o sustento, o vestuário e a manutenção dos pastores que lhes prestam os serviços religiosos, todavia, além disso, estes não lhes podem exigir nada mais³⁰.

c) Quanto àqueles bens, cujos doadores os legaram ao clero, vinculando-os, porém, à realização de obras piedosas, (esmolas, manutenção de hospitais, orfanatos,

³⁰ DP II, XVII, § 16, pp. 455-456: “Mas no que tange à distribuição dos bens temporais que normalmente são designados por bens eclesiásticos, é preciso lembrar que os mesmos são bens temporais, quer tenham sido destinados pelo legislador humano para a subsistência dos ministros do Evangelho e das pessoas carentes –aliás, tratamos desta questão nos capítulos XIV [§ 7] e XV [§ 9] desta parte do tratado– quer tenham sido destinados a tal uso por alguém ou um grupo particular.

Se os bens temporais dessa natureza tiverem sido destinados a esse fim, através duma oferta e uma determinação do legislador, afirmamos que, no tocante à sua distribuição, de acordo com a Lei Divina, licitamente pode confiá-la a quem quiser, pouco importa a circunstância. E, por esse motivo, ele pode revogar a autorização dada àquela ou àquelas pessoas particulares ou em grupo, a quem ou às quais tinha atribuído a citada tarefa. Esta proposição, muito mais do que a sua tese oposta, poderia ser comprovada através da Escritura, como o demonstramos anteriormente, por força da autoridade de Ambrósio, baseando-nos na carta *Sobre a Cessão das Basílicas* [DP II, XIV, 22].

O legislador cristão pode não apenas fazer isso, mas também vender ou alienar dum outro modo tais bens, desde que movido por uma causa razoável que se lhe apresentar, uma vez que eles lhe pertencem e sempre estão de direito em seu poder, a menos que, absolutamente, não tenha doado um bem pessoal, ou ainda talvez o tenha legado com o direito de propriedade a um outro grupo ou indivíduo.

Todavia, é oportuno reiterar que, em todas as circunstâncias, os fiéis desde que sejam capazes de fazer isso, estão obrigados, pela Lei Divina, a propiciar alimentação suficiente e vestuário apropriado aos ministros do Evangelho, e estes devem se contentar com o que receberem, conforme o demonstramos no capítulo XIV [§ 6] desta Parte do tratado, segundo o ensinamento contido na Primeira Epístola a Timóteo, último capítulo [1Tm VI, 8]”.

asilos e etc.), não podem ser destinados a outros propósitos, de modo que, se por acaso, for descoberta alguma irregularidade no tocante à sua distribuição, especialmente, se não coincidir com o desejo de quem os ofertou, ela terá de ser imediatamente corrigida pelo legislador humano ou pelo *principans* ou governante, por força da autoridade que dele recebeu, porque é de sua responsabilidade fazer isso e, caso não o faça, estará cometendo um pecado³¹. D) Num trecho do capítulo

³¹ DP II, XVII, § 16, p. 456: “Mas se tais bens temporais tiverem sido destinados a obras pias, mediante uma doação ou oferta duma ou muitas pessoas, declaramos que os mesmos devem ser conservados e bem guardados para serem distribuídos de acordo com a intenção do doador ou do legislador.

Se ocorrer algum engano da parte das pessoas encarregadas de distribuí-los, e se ele não for reparado, deve a reparação ser feita conforme a intenção de quem o ofertou ou o legou pelo legislador humano ou pelo príncipe, mediante delegação de competência para tanto. Além disso, se o legislador sabendo desse fato, e se puder corrigi-lo e não o fizer, estará a pecar, pois tal providência está no âmbito de sua competência, e não deve ser feita por uma outra pessoa ou por um grupo, não importa sua condição, a menos que a reparação do mencionado erro tenha sido confiada por quem doou ou legou tais bens a alguém ou a um grupo cuja falha, se esta acontecer, deverá ser enfim corrigida pelo príncipe...”. Marino Damiani OFM, ob. cit., p. 212, resume todo o assunto, afirmando: “... compete al *legislator* decidere da sé o tramite il *principans* riguardo alle, decime e agli altri contributi che i fedeli devono versare, in proporzione al numero dei sacerdoti necessari al culto, dei poveri e degli invalidi che vivono nella regione, ecc., provvedere alla loro riscossione, distribuire le eventuali eccedenze dopo che si è provveduto al sostentamento del clero e al culto, sentenziare se la *civitas* abbia bisogno di quelle elemosine per la propria difesa o per altre pubbliche necessità. Naturalmente tutto deve farsi non solo con la massima correttezza, ma con spirito cristiano: il *legislator* infatti viene esortato a non dimenticare mai, che se si appropriasse piu del necessario o impiegasse le offerte per scopi non idonei, si renderebbe colpevole davanti a Dio di un grave peccato...”. Igualmente, cf. G. de Lagarde, ob. cit., pp. 243-244. Bernardo Aznar, ob. cit., Segunda Parte, capítulo 5, II, *El poder civil, única autoridad eclesiástica*, p. 258, acrescenta que: “... Marsilio... en *El defensor menor* reflexiona sobre el destino de los diezmos y limosnas y dice que sería preferible que lo que se gasta en peregrinaciones se distribuyera entre los pobres, enfermos, viudas y otras menesterosos, o se destinase a “defender la república”. Entiende que eso sería más conforme con el Evangelio, que prescribe dar limosna y practicar esa forma de caridad, en vez de que los papas concedan indulgencias por gastar esos bienes en visitas o peregrinaciones, “pues no encontramos en la Escritura ningún consejo ni precepto relativo a hacer tales peregrinaciones, mientras que sí encontramos formulado con claridad, tanto en la Ley Antigua como en la Nueva, el consejo de dar dichas limosnas y de distribuir víveres o dinero entre los pobres” (DM VII, 4, 112).

XXI da Parte II, ampliando um pouco mais o espectro dessa questão e, de certeza, tendo presente o que tinham feito Eduardo I da Inglaterra (1272-1307) e Felipe IV de Francia (1285-1314), por causa da guerra que travaram entre si e que os levou a se desentenderem com Bonifácio VIII³², Marsílio recomenda aos **legisladores humanos** e aos **príncipes** que tenham presente:

“se por acaso os reinos, para se manterem ou se defenderem, têm ou não necessidade premente desses bens. Caso precisem deles, essas pessoas lícitamente podem, conforme a Lei Divina, usar o supérfluo desses bens para atender às necessidades dos ministros da Palavra e dos indigentes, a respeito dos quais falamos, e graças à sua própria autoridade, fazer um levantamento desses bens, não obstante a oposição dos padres e eclesiásticos em geral. Eles podem fazer esse levantamento, não apenas dos dízimos, mas também das terceiras e quartas partes dos rendimentos cobrados pelo clero, numa palavra, de tudo o que exceder o suficiente para atender às necessidades desses ministros e dos indigentes.

Na verdade, os sacerdotes devem contentar-se, com a alimentação e o vestuário, como diz o Apóstolo em sua *1ª Epístola a Timóteo*, capítulo VI [8]. Se, pois, não tiverem necessidade desses bens para os propósitos ou finalidades acima referidas, e os aceitarem, ou os receberem, ou se empenharem em obtê-los, estarão a cometer um pecado mortal...”³³.

Y justifica el gasto que implican las cruzadas, si se plantean como una empresa política “ordenada a la paz y tranquilidad de todos los que viven en sociedad”. Pero no lo justifica, si las cruzadas se hacen sólo “para combatir a los infieles y obligarles a confesar la fe de Cristo” (DM VII, 3-4); máxime si se tiene en cuenta que la confesión obligada de la fe no sirve de mérito para la vida eterna (DP II, IX, 2-4)...”.

³² Cf. José A. de C. R. de Souza e João M. Barbosa, *O Reino de Deus e o Reino dos Homens As relações ente os Poderes Espiritual e Temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, pp. 150-161.

³³ DP II, XXI, § 14, p. 502.

Uma instituição eclesiástica, embora, na Idade Média os leigos dela tomassem parte, que Marsílio transfere ao controle do legislador humano ou do **príncipe** /imperador é o Concílio geral³⁴, cuja composição e finalidade principal dessa assembléia de fiéis, ele explicita, logo, ao começar a tratar desse assunto³⁵.

Um pouco mais adiante, o Pensador Patavino esclarece melhor seu ponto de vista quanto à composição daquela assembléia de fiéis: em primeiro lugar à ela devem comparecer os clérigos escolhidos para tanto, por suposto, aqueles bem preparados nos conhecimentos acerca da Lei Divina e, também, os leigos que preencham esse requisito fundamental e ou que sejam pessoas notoriamente conhecidas por um comportamento moral irrepreensível³⁶.

³⁴ Cf. Bernardo B. Aznar, ob. cit, p. 256: “... El Concilio es la representación de la Iglesia universal o ‘de todos los fieles cristianos, clérigos o laicos’ (DM V, 20, 108), lo cual no comporta la presencia física de todas las personas individuales, sino su representación por medio de la parte prevalente de la *universitas fidelium*...”. Ainda sobre esse tema, cf. nosso estudo intitulado “A teoria conciliarista de Marsílio de Pádua”, *Theologica* (Braga) 16, 1981, pp. 720-727.

³⁵ DP II, XX, § 2, p. 479: “... Assim, todas as províncias ou comunidades relevantes do mundo, de acordo com a determinação de seu legislador humano, não importa se for um ou muitos, e conforme sua proporção em quantidade e qualidade de pessoas, devem escolher fiéis, primeiramente entre o clero e depois entre os leigos idôneos, por exemplo, os indivíduos que mais tenham dado provas de boa conduta e os que sejam mais sábios nos conhecimentos sobre a Lei Divina, os quais na condição de juízes, de conformidade com a primeira acepção do termo, por força da mencionada autoridade que lhes foi confiada pela totalidade dos cristãos, a se reunir num determinado lugar do mundo, o mais adequado segundo a decisão da maioria deles.

Nesse local eles esclarecerão e definirão tudo o que lhes parecer ambíguo, útil ou necessário no tocante à Lei Divina e ainda no que concerne à liturgia, tendo em vista promover a paz e a tranquilidade dos fiéis...”.

³⁶ DP II, XX, § 3, p. 480: “... Embora por força da Lei Divina todos os cristãos tenham o dever de participar desta assembléia, todavia estão obrigados a fazê-lo de maneira diferenciada. Com efeito, os padres têm esse dever porque é de sua alçada ensinar a Lei Divina, conforme seu verdadeiro significado, procurando tomar as providências para manter sua integridade e verdade, combater os erros contrários à mesma, e ainda afastar as pessoas de tais erros mediante suas argumentações, exortações e até, censuras. Por esse motivo, a Verdade, se dirigindo a todos os padres, conforme lemos no último capítulo do Evangelho de Mateus [XXVIII, 19], disse: ‘Ide e ensinai a todas as nações’.

Se, entretanto, até esse passo do capítulo em tela, não se pode dizer que haja alguma transferência de esfera de competência da Igreja para o Estado, logo a seguir, tendo presente o que escrevemos antes, ela é claramente enunciada, quando Marsílio afirma:

“... Quanto aos legisladores, compete-lhes as seguintes obrigações: devem escolher pessoas aptas a participar do Concílio, fornecendo-lhes os recursos materiais para tanto, e se necessário for, em nome da utilidade pública, constrangerão pela força os padres e os leigos que, apesar de serem qualificados para desempenhar as referidas tarefas e terem sido escolhidos para tanto, se recusarem a ir participar do Concílio...”.

No resto do capítulo, o Filósofo Paduano não volta a insistir mais nesse assunto. Todavia, quase próximo do final do mesmo, deparamo-nos com sua profissão de fé

Daí também, Paulo falando em nome dos outros Apóstolos, na 1ª Epístola aos Coríntios, capítulo IX, [16] afirmar o seguinte: ‘É uma necessidade que se me impõe’. Ai de mim se eu não anunciar o Evangelho. De fato, além dos sacerdotes, os que são conhecedores da Lei Divina têm a obrigação de fazer isso, mais do que a totalidade dos fiéis. Eles devem efetivamente estimular os outros a se reunirem com os padres, especialmente se tiverem sido ou forem muito requisitados para aquelas incumbências, pois de acordo com as palavras de Tiago, no capítulo IV [17] de sua Epístola: ‘Aquele que sabe fazer o bem e não o faz, incorre em pecado’.

Portanto, as pessoas que forem incumbidas pelo legislador humano cristão de comparecer ao Concílio Geral, deverão fazê-lo e aí além dos assuntos relativos à Lei Divina, devem ainda discutir tudo o que tiver como objetivo a utilidade comum e a paz entre os fiéis. Cf. também DP II, XX, § 13, p. 486: “... O que dissemos antes, isto é, que o Concílio Geral tinha igualmente a competência de convocar os leigos para nele tomarem parte, podendo intervir e manifestar sua opinião em consonância com a dos padres, nos persuadiremos disso, em primeiro lugar recorrendo ao citado *Código Isidoriano*, no capítulo intitulado: Origem dos Cânones, isto é, das normas eclesiásticas.

Na verdade, entre outras coisas há nesse texto, um passo que diz o seguinte: ‘Em seguida, aí entrem, isto é, os que mereceram estar presentes, para participar do Concílio’ [Pseudo-Isidoro, *Incipit Ordo de Celebrando Concilio*, PL 130: 22, ed. HINSCHIUS].

Portanto, os que forem instruídos e conhecerem bem a lei Divina, têm para tanto, mais mérito do que os sacerdotes, embora não o sejam...”.

na infalibilidade do Concílio Geral, no tocante à interpretação segura e verdadeira acerca daquelas verdades de fé diretamente relacionadas com a salvação eterna:

“Portanto, desde que as definições relativas à Escritura tenham sido feitas por um Concílio Geral devidamente convocado, reunido, realizado e concluído, de acordo com a maneira requerida para tanto, especialmente aquelas a respeito de pontos doutrinários em que é preciso acreditar como necessários à salvação eterna, tais definições se revestem duma verdade imutável e infalível, conforme o mostramos no princípio do capítulo anterior, desta Parte...”³⁷.

Entretanto, algumas páginas antes, Marsílio já tinha apontado a razão para tanto, ao também fazer sua profissão de fé na crença, segundo a qual, os presentes ao Concílio Geral são inspirados pelo Espírito Santo, de acordo com a promessa de Jesus, “eu estarei convosco até a consumação dos tempos”, (Mt. 28:20), em vista da obrigação precípua que têm, quanto a elucidar as dúvidas que surgirem, no tocante às passagens obscuras da Sagrada Escritura e, definirem a verdade acerca das mesmas, nas quais todos os fiéis têm de acreditar com vista à própria salvação:

“... Por isso, é necessário acreditar piedosamente que as definições dos Concílios Gerais, quanto aos sentidos duvidosos de passagens da Escritura têm no Espírito Santo a fonte de sua verdade, obtêm a autoridade coerciva para o testemunho de sua observância, no legislador humano, conforme iremos demonstrar em seguida, obtêm sua promulgação e seu ensino através dos padres e ministros do Evangelho, e especialmente daquela pessoa a quem o legislador humano cristão, acima do qual não há nenhuma outra autoridade, ou o Concílio Geral estabeleceu para desempenhar essa tarefa...”³⁸.

Esse passo do *Defensor da Paz* também chama a atenção do leitor, por causa das expressões de teor político que ele contém, as quais, no entanto, o Médico paduano

³⁷ DP II, XX, § 8, p. 484.

³⁸ DP II, XIX, § 3, p. 471.

já tinha usado com propósito que tem em mente³⁹: **legislador humano e legislador humano cristão acima do qual não há nenhuma outra autoridade.** Pensamos que, devido à natureza universal do Concílio Geral e da própria *Societas Civilis/Christiana*, una e única, o Pensador Patavino se vê obrigado a identificar ambos os *legisladores* numa só pessoa, isto é, o imperador, cujo poder, *a priori*, também tinha uma extensão “universal” e, por esse motivo, era a única autoridade competente para ratificar as deliberações tomadas durante o Concílio Geral e conferir-lhes força e coerção legal na mesma extensão de sua autoridade, pois, efetivamente, o poder régio de qualquer monarca, àquela época, se restringia apenas ao território de seu reino. Ademais, considerando que o Concílio Geral é uma assembléia de fiéis, clérigos e leigos, cujos partícipes não possuem nenhum poder coercivo, logo, essa assembléia também carece de tal poder⁴⁰.

Por isso, reitera Marsílio, compete ao legislador humano ou a quem ele atribuir essa tarefa, A) não só Convocar o Concílio Geral, B) mas também indicar as pessoas competentes, inclusive leigos, a tomar parte do mesmo e, C) na hipótese de não quererem dele participar, até coagi-las a fazer isso⁴¹, posto que se trata de algo que

³⁹ DP II, XVIII, § 8, p. 467: “... Depois, comprovaremos, baseados na Lei Divina e na reta razão, que convocar o Concílio Geral, e se for útil, efetivá-lo mediante o poder coercivo, é somente da competência do legislador humano cristão, acima de quem não há nenhuma outra autoridade, e que não cabe a ninguém ou a nenhum grupo social específico tomar essa medida, pouco importado a sua condição e dignidade, a menos que o citado legislador lhe venha a confiar a autoridade para tanto...”.

⁴⁰ G. de Lagarde, ob. cit., p. 267: “... Le Concile général est une réunion d’experts. Il joue un rôle analogue aux assemblées d’experts, dont il est la question dans la première partie du *Defensor*, qui sont chargés d’ ‘inventer’ la loi et de la proposer à l’assentiment et à la sanction de l’ensemble des citoyens, c’est-à-dire du législateur. Le Concile général, lui aussi, présente des propositions au législateur humain fidèle qui promulgue la loi et l’assortit de sanctions coercitives qui la rendent applicable à tous, ‘prêtres et non-prêtres’... Les passages ou Concile général et législateur fidele suprême sont présentés côte à côte ne doivent pas être interprétés comme assimilant, mais comme juxtaposant le Concile général au législateur fidèle suprême. Le premier propose, le second dispose...”.

⁴¹ DP II, XXI, § 1, pp. 488-489: Queremos agora demonstrar que compete ao legislador humano cristão, acima do qual não há nenhuma outra autoridade, ou a quem ele delegar o poder de convocar um Concílio Geral, o direito de escolher as pessoas idôneas para dele participarem, de promover a sua reunião, efetivação e conclusão de seus trabalhos, segundo a

redunda em proveito do bem comum de toda a sociedade e, D) ainda, castigar aqueles que venham a transgredir as deliberações conciliares, transformadas em leis⁴².

Estribam-se esses direitos dos imperadores, no testemunho da História, segundo o qual, outrora, a fim de resolver as questões relativas à fé, suscitadas pelos hereges

forma de praxe. Além disso, tem o direito de licitamente coagir pela força, de acordo com as leis Divina e humana, não só padres e leigos, clérigos ou não, que se recusarem a tomar parte dele e a executar as tarefas necessárias e úteis antes referidas, bem como punir os que não cumprirem os decretos e ordens promulgados pelo sobredito Concílio...”. Um pouco mais adiante, no § 7, p. 496, referindo-se à citação precedente dum edito dos imperadores Teodósio e Valentiniano, o Médico Paduano acrescenta o seguinte: “... A quem examina esse Editto, ficam evidentes as três proposições anteriormente enunciadas. A primeira: é útil solucionar as dúvidas concernentes à Lei Divina. A segunda: tal incumbência é da alçada do Concílio Geral. Enfim a terceira: convocar um concílio desse gênero ou ordenar sua reunião, bem como estabelecer ou decidir acerca de quem é capaz de participar do mesmo, e ainda castigar neste mundo e no outro os transgressores de seus estatutos, compete apenas à autoridade do legislador humano cristão, ou ao príncipe, por delegação...”. A propósito, observa G. de Lagarde, ob. cit., p. 266: “... De fait, à plusieurs reprises, Marsile précise que les définitions ou les réglementations arrêtées par le Concile général ne peuvent être rendues exécutoires que par le législateur humain (sans que l’on précise d’ailleurs toujours qu’il s’agit du législateur suprême)...”.

⁴² DP II, XXI, § 4, pp. 490-491: “... Queremos inicialmente persuadir o leitor de que cabe ao legislador humano cristão, acima do qual não há nenhuma outra autoridade, a competência para promulgar leis coercivas, dispondo que indiferentemente todas as pessoas, sacerdotes ou leigos, observem as decisões ou decretos do Concílio Geral, e seus julgamentos, conforme o primeiro sentido dessa palavra, e outras disposições, e ainda infligir neste mundo, um castigo pessoal e concreto aos seus infratores, citando medidas razoavelmente tomadas, que Isidoro menciona em várias passagens de seu Código...”. Adiante, Marsílio transcreve-as. Bernardo B. Aznar, ob. cit., p. 257, acrescenta que “... El *defensor menor* aclara que están obligados, no porque sea un precepto divino, pues en tal caso no podría ser formulado ni revocado por los hombres, sino porque son leyes humanas, dictadas para la común utilidad de los hombres, y a ningún cristiano le está permitido actuar contra ellas o contravenirlas sin cometer pecado mortal; por eso dice que deben ser observadas por necesidad para la salvación eterna (DM V, 20,109)...”.

e suas heresias, foram os primeiros imperadores cristãos que convocaram os quatro primeiros concílios gerais⁴³.

Páginas adiante, nesse mesmo capítulo, Marsílio transfere ao **legislador humano ou ao príncipe**, por força da autoridade do primeiro, uma outra competência, desde há muito, restrita exclusivamente à esfera eclesiástica, a eleição papal, a qual, conforme sabemos, desde 1059, mediante o decreto *In nomine Domini*, do papa Nicolau II, passou a ser uma atribuição exclusiva do colégio cardinalício.

Na verdade, o Pensador Patavino diz que o legislador humano cristão ou o príncipe ou o imperador tem o direito de estabelecer o modo de se eleger o papa⁴⁴, a fim de evitar que pessoas indignas, em razão de seu comportamento moral ou suspeita de heresia, venham a ocupar o sólio petrino, posto que, de acordo com o que escrevemos páginas atrás, o **príncipe est minister Dei**.

No entender de Marsílio essa medida também se fundamenta em precedentes históricos. Posto que o papa João XII (955-963) tinha um comportamento indigno⁴⁵,

⁴³ DP II, XXI, § 2, p. 489: “... Portanto, citaremos inicialmente, o seguinte trecho do capítulo intitulado: *Prefácio ao Concílio de Nicéia*, onde se lê o que segue: ‘Lá naquele lugar, Constantino ordenou que Ario comparecesse diante dos 318 bispos presentes, e que estes julgassem suas proposições’. [Pseudo-Isidoro, PL, 130: 256]. Assim, foi por ordem do imperador Constantino que se reuniram os bispos e sacerdotes participantes daquele Concílio...”. Nas páginas a seguir, o Médico Paduano transcreve mais passagens do Pseudo-Isidoro, para corroborar sua tese. À guisa de mera ilustração, menciono Teodósio I (379-395) e o Concílio de Constantinopla (381) (2°); Teodósio II (408-450) e o Concílio de Éfeso (431) (3°); Marciano (450-457) e o Concílio de Calcedônia (451) (4°). Cf. B. Llorca SI, R. García-Villoslada SI, F. J. Montalban SI, *Historia de la Iglesia Católica*, vol. I, Madrid, 1955, pp. 543-582.

⁴⁴ DP II, XXII § 5, p. 492: “... Compete, pois, ao legislador humano ou ao príncipe, através de sua autoridade, não apenas sancionar decretos coercivos sobre a observância das decisões do Concílio, mas ainda estabelecer a forma e o modo de se proceder à sucessão na Sé Apostólica ou à eleição do Pontífice Romano...”.

⁴⁵ DP II, XXV, § 6, p. 559: “... Ademais, João XII foi destituído de seu cargo por Otão I, Imperador dos romanos, com a aquiescência de todo o povo, dos clérigos e leigos, por causa de seus delitos... De fato, aquele que possui a autoridade suprema para nomear alguém, a possui igualmente para depô-lo, se isso for necessário...”.

face ao cargo que exercia, o imperador Otão I (936-973) o depôs do sólio pontifício. Ademais, foi um certo papa Leão, quem concedeu àquele imperador e aos seus sucessores o direito de eleger o Sumo Pontífice⁴⁶, como se fora uma espécie de renúncia aos poderes que seu antecessor, São Silvestre (314-335), tinha recebido de Constantino I (313-337)⁴⁷.

⁴⁶ DP II, XXV, § 9, p. 562: “... § 9 - Mas como o dissemos antes, o costume pelo qual os pastores da Igreja de Roma eram indicados pelo Imperador da maneira que nos referimos, não era pernicioso nem desonesto. De fato, –e isto é assegurado por aqueles que, como tu Martinho, tentam negar esta verdade–, lemos que a autoridade para fazer tais nomeações através do procedimento mais completo, sobre o qual aludimos precedentemente tinha sido garantido e concedido por todo o povo de Roma, clero, bispos e leigos a Carlos Magno e a Otão I, Rei dos Teutônicos, e mais tarde, Imperador dos romanos. Por esse motivo, lemos nessas histórias autênticas, –e isso é verdade– que o edito abaixo transcrito emanou do consenso do povo romano: ‘Leão, papa, ao Sínodo reunido em Roma, na igreja de São Salvador, à semelhança de Santo Adriano, Bispo da Sé Apostólica, que concedeu ao Senhor Carlos Magno, grande vitorioso rei dos Francos e dos Lombardos, a dignidade de Patriarca e os direitos de colocar em ordem a S, Apostólica e de investir alguém na mesma.

E também nós, Leão, bispo, servo dos servos de Cristo, estabelecemos, confirmamos e corroboramos juntamente com o clero e o povo reunidos, em virtude de nossa autoridade apostólica, concedemos e outorgamos para sempre, ao Senhor Otão I, rei dos Teutônicos, e a seus sucessores, no reino da Itália, o poder tanto para escolher seus próprios herdeiros, como para indicar o Pontífice para a suprema Sé Apostólica, e em consequência, designar igualmente os arcebispos e bispos, de maneira que esses prelados recebam a sua investidura do mencionado rei, mas a sua consagração de quem deve conferi-la, excetuando aqueles a quem o Imperador autorizar o Pontífice e os Arcebispos investirem. E que de hoje em diante, ninguém, pouco importam sua dignidade ou seu mérito religioso, tenha o poder para escolher um Patriarca ou o Pontífice Supremo da S, Apostólica, nem tampouco de ordenar nenhum bispo sem o consentimento do Imperador, autorização essa, que no entanto, absolutamente não dever ser dada a troco de dinheiro, seja tal pessoa o próprio patriarca ou o rei’...”. [Ivo de Chartres, *Panormia*, VIII, cap. 135 e 136, PL 161:1129].

⁴⁷ DP II, XVIII, § 7, p. 465: “... Quanto ao Imperador Constantino... como podemos ler igualmente no Editto promulgado pelo próprio Imperador, constante no mencionado Código foi o primeiro dentre eles que abraçou explicitamente a fé cristã, sob o ministério de São Silvestre, então Bispo Romano.

Tudo indica que foi esse Imperador o primeiro a não só isentar o sacerdócio da jurisdição coercitiva dos príncipes, mas também mediante o citado Editto, a ter concedido à Igreja Romana e ao seu Bispo a autoridade e o poder sobre as outras igrejas e seus bispos, prerrogativas essas que o clero depois passou a dizer que lhe tinha vindo às mãos através duma outra fonte,

Por isso, em caso de necessidade, o sucessor do imperador romano pode depor um papa e designar um outro em seu lugar, se ele não viver de modo condizente com o cargo que ocupa, ou não cumprir com seus deveres e, ou ultrapassar os limites de suas competências.

Embora, Marsílio se equivoque, afirmando que foi um certo papa Leão (VIII, 963-965) que concedeu aquele direito ao imperador Otão I, talvez, por ele ter sido entronizado na Sé Apostólica pelo mencionado soberano, na verdade, tal concessão, aliás, conhecida como *privilegium Otonis*, foi-lhe dado pelo papa João XII, após tê-lo coroado como Imperador Romano Germânico em 02 de fevereiro de 962.

A seguir, nas páginas desse mesmo capítulo, retirando do papa seu poder legislativo e administrativo, por força dos referidos argumentos que indicamos páginas atrás, o Filósofo Paduano amplia as competências do Concílio Geral, atribuindo aos seus participantes a faculdade para deliberar a respeito de questões referentes à liturgia (§ 9, p. 497), aos dias de jejum e abstinência de carne, (§ 8, p. 496), como forma de penitência e purificação dos pecados, ao lançamento de interditos e excomunhões (§ 9, p. 497-498)⁴⁸, à canonização e veneração dos santos (§ 15, p. 503), à nomeação de clérigos para ocupar todos os cargos eclesiásticos (§ 11, p. 498), à proibição de casamento entre consanguíneos e a concessão de dispensa do grau de consanguinidade entre parentes próximos, (§ 8, p. 496)⁴⁹, direitos

conforme o expusemos no capítulo XIX da Parte I desta obra, parágrafos 8 e 9. Paralelamente a esses poderes, Constantino ainda lhes teria concedido a jurisdição coerciva sobre terras, domínios e a maior parte das possessões imperiais, juntamente com o poder temporal sobre determinadas províncias, como o revela claramente o citado Edito a quem o examina...”.

⁴⁸ M. Damata OFM, ob. cit., p. 217: “Marsilio avendo indubbiamente presenti gli abusi e facilità con cui si ricorreva da parte della Curia alla scomunica, ne rimette la sentenza alla *universitas fidelium*, che dà maggiore garanzia di fulminarla equamente che una sola persona (papa) o la sola gerarchia ecclesiastica...”.

⁴⁹ Cf. Bernardo B. Aznar, ob. cit., p. 259: “... Un asunto que Marsilio analiza minuciosamente es la regulación de las uniones matrimoniales. Recoge esta cuestión en las conclusiones de *El defensor de la paz* (DP III, II, 19) Y la retoma como central en los dos últimos capítulos de *El defensor menor* (DM XV-XVI), en los que plantea la competencia sobre el divorcio y sobre la prohibición o dispensa para contraer matrimonio entre consanguíneos. Sostiene que una cosa es el carácter sacramental del matrimonio y otra su dimension jurídica como acto humano de índole social; y demuestra que el matrimonio cae dentro de la competencia del príncipe

eclesiásticos esses que, alguns anos mais tarde (1342), Marsílio voltará a tratar no *Defensor Menor*⁵⁰, capítulos XIII-XV e, igualmente, no opúsculo intitulado *Sobre a jurisdição do Imperador em Questões Matrimoniais*⁵¹, e irá transferi-los diretamente à alçada do imperador, consoante o estipulado nos decretos imperiais *Forma Dispensationis*⁵² e *Forma Divortii Matrimonialis*, mas, no passo em exame do *Defensor da Paz*, ele ainda ressalta que:

“os ordenamentos ou decisões concernentes à fé ou às interpretações da Lei Evangélica, a respeito do ritual ou culto divino e as demais medidas tomadas direta ou indiretamente pelo Concílio geral, de modo implícito ou explícito ou ainda de outra maneira, não podem ser mudadas, ampliadas, reduzidas ou revogadas, ou receber uma interpretação diversa, especialmente acerca de questões difíceis, ou ainda ser totalmente revogadas pela ordem ou autoridade dum bispo ou dum grupo particular, dum concílio ou assembléia, e muito menos duma pessoa particular, não importam sua condição ou dignidade. Todavia, se for absoluta e evidentemente necessário modificar ou

secular, porque es un asunto civil, cuya regulación incumbe al gobernante con autoridad y poder coactivo para hacer la ley en nombre del conjunto de los ciudadanos y para exigir su cumplimiento a todos. La definición de las uniones conyugales, su validez jurídica o su disolución efectiva, es cosa del legislador humano, no de los sacerdotes: corresponde a la legislación humana establecer los requisitos del matrimonio y las causas de disolución y al gobernante o juez secular incumbe prohibirlos en ciertos supuestos (por ejemplo, consanguinidad de los contrayentes) o dispensar de tales impedimentos. En suma, sólo quien gobierna por la autoridad del legislador puede conceder dispensa para contraer matrimonio, dar validez jurídica a un matrimonio o emitir una sentencia de anulación o divorcio. En ningún caso el Papa...”.

⁵⁰ *Introdução*, notas e tradução por José Antônio de C. R. de Souza, Clássicos do Pensamento Político 10, Petrópolis, Vozes, 1991, pp. 95-106.

⁵¹ A propósito do pequeno tratado, os referidos capítulos XIV-XV do *Defensor Menor*, com pequenas variações, serviram de base para o mesmo. Igualmente ainda, cf. nosso estudo intitulado Marsílio de Pádua e o *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus, Leopoldianum*, Santos 32, 1984, pp. 145-175 e, logo a seguir, a tradução do mesmo, às páginas 175-191.

⁵² O pequeno capítulo XVI do *Defensor Menor*, pp. 106-110, corresponde quase *ad litteram* ao mencionado decreto.

revogar o que tiver sido decidido dessa maneira, deve-se reportar ao mencionado Concílio reunido com tal propósito...”⁵³.

Como acabamos de ver, responsável por tantas deliberações quase cotidianas, o Concílio Geral de Marsílio, então, deveria funcionar permanentemente, entretanto, sobre isso ele não diz nada e, assim, parece-lhe mais fácil, sem haver deliberação nenhuma ou, apenas ouvindo-se um número reduzido de pessoas, se atribuir diretamente ao príncipe/imperador muitas daquelas responsabilidades.

Enfim, ainda compete ao Concílio Geral, com respaldo legal do legislador humano, conferir um primado a determinado bispo e à sua igreja, especialmente, durante os trabalhos conciliares, sem que, em razão de tal primado, ele passe a exercer uma autoridade coerciva sobre os demais clérigos⁵⁴.

Esse direito do legislador humano/príncipe/imperador fundamenta-se num edito do imperador Constantino I (313-337), a *Doação de Constantino*⁵⁵, neste caso considerado pelo Paduano como um documento fidedigno, mediante o qual ele

⁵³ DP II, XXI, § 10, p. 498.

⁵⁴ DP II, XXII, § 6, pp. 509-510: “... Mas aquela idéia, segundo a qual uma igreja ou um bispo sejam ou tenham sido estabelecidos como chefe e condutor dos demais bispos e igrejas, pode ser entendida corretamente, desde que isso venha a ocorrer mediante a autoridade do Concílio Geral ou do legislador humano cristão, a fim de que esta seja a sua função, mas de comum acordo com o grupo clerical, se ambos desejarem associá-los nessa tarefa, isto é, na hipótese de surgir uma dúvida relativa à fé, ou uma necessidade explícita de interesse dos fiéis, e esta dúvida, em face da qual aparentaria ser absolutamente útil convocar um Concílio Geral para tratar da mesma.

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

⁵⁵ Francisco C. Bertelloni, “El pensamiento político papal en la *Donatio Constantini*”, *Leopoldianum* 44, 1988, pp. 33-53. Em apêndice, às pp. 54-59, está a tradução ao vernáculo, feita por mim, deste documento. Os trechos que interessam, se encontram às pp. 56-58.

estabeleceu o primado da Igreja Romana e do seu bispo sobre as demais igrejas cristãs⁵⁶.

Um outro problema de natureza religiosa que Marsílio atribui à competência política do *principans* diz respeito à heresia e aos hereges.

À partida, em nenhum passo de seus escritos ele questiona o conceito que se tem de heresia, isto é, aquela doutrina que, sob algum aspecto, contradiz os ensinamentos da fé Católica. Logo, caso não estejam em consonância com a mesma, ninguém pode livremente propalar e defender suas convicções pessoais, concernentes à religião. Consequentemente, o herege é aquele que age dessa maneira.

Portanto, no entender de Marsílio, combater as heresias e os hereges, ensinando e divulgando a doutrina católica é um dever, primeiro dos padres ou bispos, porque, devido à formação que receberam têm de conhecer a sã doutrina e saber identificar as falsas. A par disso, é indiscutível que o único juiz acerca da **Lei Divina** é Jesus Cristo, O Qual, entretanto, somente na outra vida irá punir os que neste mundo a transgrediram, entre outros os hereges, e premiar aqueles que a tiverem observado⁵⁷.

⁵⁶ DP II, XXII, § 10, p. 514: "... Que o citado poder, ao qual aludimos há pouco, seja da competência do legislador humano cristão, é um fato confirmado através dum edito de Constantino I, Imperador dos Romanos, inserido no Código Isidoriano [Pseudo-Isidoro, Decretais, ed. Hinschius: 252], que contém, entre outras, a seguinte passagem: 'Nós', isto é, o Imperador Romano, 'decretamos que ela detenha a preeminência', a Igreja Romana, 'não apenas sobre as quatro principais Sés, a de Antioquia, a de Alexandria, a de Jerusalém e a de Constantinopla, mas ainda sobre todas as igrejas de Deus, espalhadas pelo mundo. E que a pessoa que nesta ocasião se encontrar à frente da Sacrossanta Igreja Romana, na condição de Pontífice, deva ser a mais importante e o chefe dos demais sacerdotes de todo o universo, e tudo o que concerne ao culto divino e à manutenção da estabilidade da fé, venha a ser decidido mediante seu julgamento...". Marsílio reitera a mesma asserção no § 19, deste capítulo, à p. 522.

⁵⁷ M. Damiata OFM, ob. cit., p. 215: "... Certo, chi viola la lex evangelica si attira il giudizio e la condanna dei giudice competente, nel caso di Cristo, il quale pero emette la sua sentenza ed infligge la pena nell'altra vita; in linea subordinata giudice è il sacerdote, che in qualche modo preannunzia quel verdetto e quella pena...".

Todavia, considerando-se que a sociedade à qual Marsílio sempre se refere é uma sociedade cristã, as heresias e os hereges são como frutos podres num cesto, os quais, se não forem logo tirados do mesmo, todos os outros frutos apodrecerão, assim, semelhantemente, tamanha é a rapidez com que uma doutrina herética qualquer se espalha por toda a sociedade, graças ao fervor religioso de seus adeptos, contaminando muita gente, que ela e seus defensores têm de ser extirpados logo, a fim de que não causem grandes danos⁵⁸.

Ora bem, posto que os dignitários eclesiásticos não gozam e não exercem uma autoridade coerciva, inclusive na esfera religiosa, então, só cabe ao legislador humano cristão ou ao **príncipe**, graças à autoridade que por ele lhe foi concedida, assessorado pelos sacerdotes que são especialistas na doutrina cristã, examinar se um dado ensinamento é ou não uma heresia e se o seu propositor é ou não um herege e, constatado o desvio da ortodoxia, ao **príncipe** também compete proscrevê-la, condenar seus defensores e aplicar-lhes os castigos devidos, na forma da lei⁵⁹.

⁵⁸ M. Damiana OFM, ob. cit., p. 215: “... Poiché la società teorizzata dal *Defensor pacis* e dagli altri scritti del Padovano è una società cristiana, che non tollera la presenza di eretici, i quali al pari di lebbrosi possono infettare gli altri, gli eterodossi vanno puniti, proprio perché infrangono una prescrizione dell'autorità politica...”.

⁵⁹ DP II, X, § 8, p. 324: “... Portanto, a competência para julgar e punir os hereges, cismáticos e outros infieis, e para infligir-lhes e lhes aplicar um castigo ou suplício temporal, em separado ou em grupo, é da alçada exclusiva do governante secular, graças à autoridade que lhe foi concedida pelo legislador humano, não o é da responsabilidade de um presbítero ou bispo, mesmo que alegue que pecaram contra a Lei Divina. Esta Lei, aplicada aos seres humanos na e para a vida presente, é com certeza uma lei, não conforme a última acepção desta palavra, isto é, enquanto dotada com um poder coercivo atingindo todas as pessoas neste mundo, como ficou evidentemente claro mediante o que foi exposto nos capítulos precedente e V [§ 6] desta Parte do livro, porque o termo Lei Divina aqui, tomado, conforme a terceira acepção desse vocábulo, de acordo com o que explanamos no capítulo X [§ 3] da Parte I desta obra. Segundo a referida Lei, os padres também são juizes neste mundo, apenas conforme o primeiro significado dos termos juiz e julgamento, isto é, eles não detêm poder coercivo algum, como se demonstrou no capítulo V desta Parte, e fundamentam esse ponto de vista os textos do Apóstolo, de Ambrósio, de Hilário e de Crisóstomo, como foi visto no capítulo precedente [§ 3-7].

Se os presbíteros ou bispos fossem juizes ou governantes detentores do poder coercivo aplicável sobre os hereges, porque transgredem a disciplina em que eles próprios são mestres, e ainda, porque cometem determinados atos contra terceiros, então o ourives seria igualmente

Uma outra atribuição comumente aceita como do âmbito das autoridades eclesiásticas e que o Médico Paduano atribui à totalidade dos fiéis e ao *principans* é a excomunhão.

Se bem que essa mais severa punição ou castigo espiritual tivesse um desdobramento na outra vida, suas consequências imediatas nesta vida presente eram muito duras. Com efeito, sob o aspecto religioso, o excomungado estava excluído da recepção de todos os Sacramentos e, até mesmo, da celebração de exéquias cristã, quando de sua morte. A par disso, sob o aspecto político, se ele ainda fosse uma autoridade secular ou espiritual, a excomunhão implicava na destituição ou deposição sumária do mesmo.

Ora, posto que na *societas Christiana* de Marsílio os sacerdotes ou bispos não exercem nenhum poder coercivo, porquanto ele é uno, soberano e único, ensina o Paduano que, antes de alguém vir a ser excomungado e excluído da mesma por sentença decisória do príncipe⁶⁰, à semelhança do que vimos, ao tratar da heresia e do herege, ele deve ouvir a opinião dos sacerdotes sobre tal pessoa, pois, ninguém melhor do que eles conhece os ensinamentos doutrinários e morais propostos pela fé

juiz e governante detentor do poder coercivo sobre o falsificador que viesse a esculpir objetos com ouro, o que é um absurdo; igualmente também o médico poderia castigar os que viessem a agir torpemente ao praticar a arte da medicina, e assim consequentemente teria de haver um grande número de governantes proporcional à quantidade de ofícios existentes na cidade, contra os quais poderiam se cometer delitos...”. A propósito desse assunto, G. de Lagarde, ob. citp. 257-258, faz as seguintes observações: “... Dans le *Defensor minor*, Marsille sera encore plus affirmatif sur l’opportunité de punir les hérétiques.

La défense de la vraie foi et la poursuite des hérétiques est donc une des compétences normales du législateur humain. Il est souverain en ce domaine et n’a à se plier à aucun impératif de l’extérieur. Il ne doit pas tolérer qu’un autre puisse se charger de cette tâche essentielle...”.

⁶⁰ DP II, VI, § 12, p. 284: “... Se o acusado for confundido pelas testemunhas e o crime praticado, tão grave de tal modo que deva incorrer na excomunhão, ato esse que dever estar reservado exclusivamente à corporação dos padres ou à sua parte mais preponderante, então a sentença de excomunhão deve ser proferida contra esse criminoso pelo juiz a quem nos referimos antes, instituído com esse propósito pela comunidade dos fiéis desse lugar, e tal sentença deve ser executada mediante a ordem do juiz e pela boca do sacerdote, a fim de que também atinja o acusado no que concerne à vida futura...”.

cristã e, portanto, com competência, podem avaliar a retidão de conduta daquela pessoa⁶¹.

Sob o aspecto teológico, Marsílio haure seu pensamento acerca deste assunto, como ele próprio o diz, em Mt. 18:15-17:

“Se o teu irmão pecar contra ti, corrige-o a sós contigo. Se ele te ouvir, ganhaste o teu irmão; mas, se ele não te escutar, toma contigo mais uma ou duas pessoas, para que toda questão seja decidida pela palavra de duas ou três testemunhas. Se ele não te escutar dize-o à Igreja. E se nem mesmo à Igreja ele ouvir, trata-o como um pagão ou publicano’. Portanto, Cristo afirmou: ‘dize-o à Igreja’. Mas ele não declarou: dize-o a um Apóstolo, a um bispo ou presbítero ou apenas à corporação deles. E pelo termo Igreja citado naquela passagem

⁶¹ DP II, VI, § 12. p. 283-284: “... é preciso ressaltar que, embora se requeira a palavra e a ação do padre para promulgar semelhante julgamento, contudo, não compete a um padre em particular ou apenas à corporação dos mesmos proferir um julgamento coercivo e dar um preceito quanto aos que vão ser excomungados ou absolvidos.

Instituir um juiz, a saber, aquele cuja função é citar em juízo, conduzir a instrução do processo, julgar o acusado, absolvê-lo ou condená-lo a ser desse modo publicamente difamado e excluído da comunidade dos fiéis, compete ou à totalidade dos membros pertencente à mesma, no interior da qual todos devem ser julgados com esse tipo de julgamento, ou ao seu dirigente ou ainda ao Concílio Geral.

Mas o exame do crime imputado, se for tão grave assim, que por sua causa alguém deva ser ou não excomungado, deve ser feito por tal juiz, auxiliado por um grupo de padres ou, dentre eles, por um número determinado de peritos, conforme as leis existes ou os costumes.

Na verdade, estes padres devem julgar ou discernir, mediante um julgamento, termo esse entendido conforme sua primeira acepção, os crimes pelos quais, segundo a Lei Evangélica, alguém deve ser posto fora da comunidade dos fiéis por receio de que essa pessoa contamine as outras...”. A propósito, nota M. Damia OFM, ob. cit., p. 217: “... È il *principans* –seguendo naturalmente le disposizioni del legislator– che pronunzia la sentenza e infligge la pena. Non certo arbitrariamente, sia perché giudica secondo la norma che ha ricevuto dalla *universitas civium*, sia perché prima di emettere il verdetto deve ascoltare il parere del sacerdote, che in quanto esperto di lex evangelica esprime la sua opinione sull’imputato. Essendo l’intervento del sacerdote indispensabile ed il suo parere indiscutibile –non per nulla proprio in questa circostanza egli è visto come un maestro– il compito del *principans* sembra restringersi a rendere ufficiale un parere privato...”.

evangélica, Cristo entende a totalidade dos fiéis, ou o juiz instituído com este propósito, mediante sua autoridade...”⁶².

A modo de conclusão, queremos ressaltar alguns pontos: 1- se no plano sócio-político a *universitas civum* que é a fonte de onde emanam as leis e, igualmente, dos poderes judiciário/administrativo do *princeps/principans/imperator*, e, ainda, no plano religioso, equivale à *universitas fidelium*, não é motivo de admiração que, no projeto político de Marsílio, o poder soberano, uno e único estivesse exclusivamente na mão do governante. 2- Também não deve causar estranheza a ninguém que essas idéias tenham se espalhado rapidamente por toda a Europa, graças aos clérigos intelectuais e universitários. 3- Enfim, igualmente, não deve causar espanto algum que, muitos desses clérigos intelectuais, a serviço dos reis, filtrando e adaptando muitas das citadas idéias aos contextos de seus respectivos países, tenham induzido seus reis a usá-las. Refiro-me, concretamente, a Afonso IV (1325-57) e a Pedro I (1357-67) de Portugal e suas inúmeras leis referentes ao clero, em que, para além da alusão ao poder soberano que exercem, acima do qual, no reino não há nenhum outro; da fonte de onde provém; das suas obrigações religiosas e morais inerentes ao mesmo, regulamentaram a justiça eclesiástica, a aquisição e o uso dos bens do clero e, inclusive, o seu modo de viver. Certamente que eles não tiveram uma inspiração sobrenatural para fazer isso!

⁶² DP II, VI, § 13, p. 285.

Os deveres do imperador e dos reis na *Opera Politica* de Ockham*

José Antônio de C. R. de Souza

Desde a circulação ampla de toda *opera* Aristóteles no Ocidente, (c. 1260), as reflexões sobre o pensamento político ganharam um enorme impulso, especialmente, nos momentos de crise envolvendo os poderes temporal e espiritual.

Foi assim, por exemplo, no tempo do conflito entre João XXII (1316-34) e seus sucessores imediatos e o imperador Luís IV (1314-47). Os pensadores partidários de ambos os contendores, apoiados não só nas fontes tradicionais, as Escrituras, os textos dos Padres da Igreja, o Direito Canônico, (por exemplo, o cânon *Rex debet*), mas também na *Ética* e na *Política* do Estagirita, consideraram não apenas os regimes políticos bons e dos corrompidos¹, mas também, mais, especificamente dos deveres das autoridades.

Guilherme de Ockham O. Min., (c.1285-47) foi um desses pensadores e, nosso propósito, com este estudo, é analisar seu pensamento a respeito do assunto referido no título acima e, ainda, a tese segundo a qual, faz parte dos deveres do imperador a competência para julgar o sumo pontífice que, por ventura, cometa sérios delitos e, de outra parte, em que circunstâncias o papa e, inclusive, os bispos têm a obrigação de interferir no âmbito secular.

Primeiramente, comecemos tratando dos principais deveres das autoridades seculares, mormente, as mais gradas, o imperador do Sacro Império Romano Germânico e os reis. O *Venerabilis Inceptor* trata pontualmente desse assunto,

* Trabajo originalmente publicado en *Itinerarium. Revista Cuatrimestral de Cultura* 56, 2010, pp. 457-478. Reproducido con autorización de la viuda del autor, Sra. Waldinice María do Nascimento.

¹ Cf. a propósito, José A. de C. R. de Souza, “Os regimes políticos em Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham”, *Signum, ABREM* 9, 2007, pp. 151-179; Idem, a ser publicado brevemente em *Mediaevalia, Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, “D. Álvaro Pais: Os regimes políticos e outros temas correlatos”.

primeiramente, na 3ª *Parte do Diálogo*, Tratado II², (c. 1338-41), ao considerar a monarquia eletiva imperial e suprema que, ele designa por monarquia real, como o regime político mais proveitoso aos seres humanos, entre outras razões, porque, no seu entender, por intermédio do mesmo, os malfeitores são justa e eficientemente punidos e, sem temê-los, os bons podem viver tranquilamente³.

De igual modo, pouco depois, ao explicar novamente a origem do poder secular, em geral, no *Brevilóquio*, (c. 1341-42), *en passant*, o Menorita inglês destacou a predita finalidade⁴, frisando que, após a Queda Original, os seres humanos, apesar de terem conservado suas faculdades anímicas, ficaram sob a influência de suas inclinações sensuais ou paixões, as quais os tornaram propensos à maldade.

Assim, na 3ª *Parte do Diálogo*, ele começa suas reflexões mencionando dois argumentos teológicos que fundamentam sua tese, a saber, uma passagem da 1ª *Epístola de São Pedro*, 2, e um trecho *Carta aos Romanos*, 13. Em ambas as epístolas os dois apóstolos salientam que todos os que exercem os poderes seculares, do mais eminente ao mais ínfimo, porque são instrumentos de Deus, têm como deveres principais coibir a ação dos maus, a fim de que estes não pensem que podem impunemente delinquir; julgar com justiça e castigar os transgressores das leis e os que perturbam a paz e assegurar aos bons uma convivência social segura e tranquila.

² Cf. a edição crítica disponível na internet, sob-responsabilidade de J. Kilcullen, G. Knys, J. Scott *et alii*, 1999, no sítio www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/wtx.html. Aqui utilizaremos a tradução de nossa autoria de passagens da 3ª *Parte do Diálogo*, publicadas em nosso recente livro intitulado, *As relações de poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Alvaro Pais e Guilherme de Ockham*, Porto Alegre, EST Edições/Universidade do Porto, 2010, remetendo à página do mesmo em que se encontra, e às demais referências ao *Diálogo*.

³ Cf. A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockham. Personal & Institutional Principles*, Cambridge, CUP, 1974, p. 110: "... (1) By such a regime evildoers could be coerced more easily... and severely, and the good could live more quietly among the bad. (2) Temporal matters should be ordered by secular rulers and laymen in the same way spiritual matters are administered by priests...".

⁴ Cf. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*, tradução Luís Alberto De Boni, Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 9, Petrópolis, Vozes, 1988, livro III, c. 11, p. 116.

Igualmente aí, ele reforça seu ponto de vista, haurindo-se no ensinamento de Santo Agostinho, sobre as autoridades⁵.

Um pouco mais adiante, na mencionada obra, salientando a importância da instituição das autoridades seculares e, particularmente, da monarquia real, eletiva universal, o Franciscano inglês afirma que, é por razão semelhante, que as leis são promulgadas, isto é, para conter a ousadia dos maus, a fim de que os bons possam viver em paz e, portanto, se, no mundo, houver apenas um único monarca supremo e poderoso, a quem os demais governantes estejam subordinados, então, os malfeitores serão mais facilmente contidos e os bons estarão naturalmente protegidos, pois, bem poucos ousariam prejudicá-los e ou apoiar os maus ou arriscariam promover rebeliões e guerras contra esse imperador, ocasiões essas em que os desvalidos mais sofrem⁶.

⁵ *Diálogo* III, II, I, c. 1, ob. cit., p. 318: "... Mestre: Parece que essa opinião pode ser comprovada de muitos modos. De fato, é maximamente proveitoso a todo mundo aquele regime por meio do qual os maus são mais fácil, justa, severa, eficaz e salutarmente contidos e os bons vivem mais tranquilamente entre eles. De fato, é por causa disto que, principalmente, os governantes e os príncipes são instituídos, de acordo com o que atesta o bem-aventurado Pedro em sua 1ª Epístola canônica, capítulo 2, [14] ... com quem o bem-aventurado Paulo concorda, na Epístola aos Romanos, capítulo 13, [3-4], ensinando que os poderes seculares provêm de Deus para terror dos maus e a segurança dos bons, ao dizer: 'Queres, então, não temer a autoridade? Faz o bem e serás elogiado por ela. De fato, ela é instrumento de Deus para te conduzir ao bem. Entretanto, se fizeres o mal, teme, porque, não é à toa que traz a espada'...". Cf. A. Ghisalberti, *Guilherme de Ockham*, tradução, Luís A. De Boni, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1997, p. 300: "... para Guilherme o dever essencial da autoridade imperial é o de salvaguardar e promover a convivência civil, de modo a preservá-la da desordem, das injustiças, de tudo aquilo que do interior ou do exterior pode ameaçar a paz e a prosperidade dos súditos. O imperador é o juiz e moderador supremo, ao qual devem ser deferidas todas as causas que por qualquer título possam perturbar a segurança e a tranquilidade pública..."

⁶ *Diálogo* III, II, I, c. 1, ob. cit.: "... Ora, é por meio do governo dum príncipe secular que tenha poder sobre todo o universo que os maus são mais fácil, justa, severa, eficaz e salutarmente reprimidos e os bons vivem mais tranquilamente entre eles; seja porque tal príncipe do mundo teria um grande e seguro poder para reprimir mais fortemente os maus e defender mais poderosamente os bons..."

A seguir, ainda, argumentando em termos práticos, porém mantendo uma visão negativa quanto às finalidades do poder temporal, o Franciscano inglês acrescenta que os governantes seculares, de modo especial o imperador, foram instituídos para acabar com as discórdias, rixas e contendas entre os seres humanos e fomentar a concórdia e manter a justiça entre eles e, também, julgar e punir todos os funcionários subalternos, caso transgridam as leis e cometam crimes, a fim de que não ousem cogitar que, pelo fato de desempenharem cargos públicos, estão isentos do cumprimento das leis e que seus maus exemplos não sirvam de pretexto para os demais súditos praticarem delitos e violem as leis, fatos esses que prejudicaram notavelmente a justiça e a paz⁷ e, bom seria que os governantes de nosso tempo tivessem isso presente!

Semelhantermente, pouco depois, num trecho do tratado *Oito questões*, (c. 1340-1341), o Menorita inglês volta a tratar do mesmo tema, ampliando suas reflexões. De fato, afirma ele, se, hipoteticamente, neste mundo, não houvesse gente de má índole que tivesse de ser castigada, de um lado, não haveria necessidade de haver pessoas investidas com o poder coercivo e, de outro, bastava haver pedagogos e sacerdotes que instruísem o povo no que concerne à prática das virtudes morais e dos ensinamentos religiosos⁸.

⁷ *Diálogo* III, II, I, c. 1, ob. cit., p. 319. Cf. Esteban Pena Eguren, *La filosofía política de Guillermo de Ockham*, Madrid, ed. Encuentro, 2005, pp. 227-228: “a) coerción [...] Ahora bien, el gobierno de un solo príncipe secular para todo el mundo hace posible todo esto: tiene mayor poder para coaccionar a los malos y dar seguridad a los buenos, serían menos los opresores y los que favorecieran a los malos, y, finalmente, evitaría las guerras que surgen con facilidad entre señores que no admiten una autoridad común...”.

⁸ Cf. Luís Alberto De Boni, “ ‘Estado’ e ‘sociedade civil’ em Guilherme de Ockham”, Luís Alberto De Boni, *De Abelardo a Lutero Estudos sobre filosofia prática na Idade Média*, Coleção Filosofia 161, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2003, pp. 299-300: “... Isto quer dizer que na comunidade dos perfeitos não se faz necessário instituir alguém como autoridade, pois a função precípua desta... é punir os maus. Por isso, por um lado, se num grupo humano os maus não devessem ser punidos, a autoridade seria desnecessária, bastando alguém que, despojado de qualquer poder coercitivo, ministrasse bons conselhos; por outro lado, se não houvesse maus, a autoridade seria inútil, pois, os bons não necessitam dela para viver corretamente...”.

Em seguida, antes de voltar a aludir ao famoso passo da *Carta aos Romanos*, 13, Ockham novamente se refere aos deveres das autoridades seculares, ancorado em outras passagens das epístolas paulinas, nas quais, por exemplo, o Apóstolo diz que as leis são promulgadas para cercear a petulância e a injustiça dos maus, posto que os bons não abusam da liberdade que gozam; guiam-se pela razão, não pelas paixões sensuais e, fazem o bem, estimulados pela virtude teologal da Caridade. Depois, transcreve comentários de Santo Agostinho, a propósito, inseridos no *Decreto*. Logo, conforme ensina o *Eclesiástico*, com razão, deve ser reputado mau governante aquele indivíduo que é negligente ou omissos quanto ao cumprimento das mencionadas obrigações inerentes ao seu cargo⁹.

Na obra em apreço, além desses aspectos, verificamos também um acréscimo positivo no tocante aos deveres das autoridades seculares. Fazendo um contraponto entre o mau e o bom governante e, ainda, ressaltando o que deve caracterizar o melhor regime político, isto é, a monarquia real eletiva, ancorado também nos ensinamentos de Aristóteles, Ockham inicialmente salienta que todo governo é estabelecido em proveito do bem-comum do povo, o qual, entretanto, só pode ser alcançado, tanto com a participação das pessoas, quanto por intermédio da ação do monarca, se em toda sociedade imperar a paz interna e externa. Na verdade, é mediante a paz social interna que a concórdia e a amizade são fomentadas entre as pessoas e, igualmente, aperfeiçoadas por meio da prática da Caridade. Foi por esse motivo que Jesus não só desejou, mas, principalmente, ordenou que os seus apóstolos e seguidores cultivassem e promovessem a paz onde estivessem, a fim de poderem quotidiana e aprimoradamente viver o Mandamento do Amor, o maior do Cristianismo¹⁰. Aliás, se essa passagem do livro em tela lembra

⁹ *Oito questões sobre o poder do papa*, Coleção Pensamento Franciscano, vol. VI, Bragança Paulista/Porto Alegre, USF/EDIPUCRS, 2002, III, c. 8, pp. 159-160.

¹⁰ *Ibíd.*, III, c. 5, ed. cit., pp. 154-155: "... o ótimo governo e que há de ser reputado superior aos demais, é aquele em que, de um lado, entre os súditos, prioritariamente, se busca, se nutre, se faz crescer e se guarda a caridade, a amizade, a paz e a concórdia, e de outro, precipuamente, se evita a sedição ou discórdia, que é a dissolução de qualquer comunhão. De fato, é por causa desses motivos que todo governo é especialmente instituído com vista a favorecer o bem-comum, e o príncipe deve se empenhar ao máximo em cultivar e estimular tais coisas entre os seus súditos..."

o começo do *Defensor da Paz*¹¹ de Marsílio de Pádua, certamente, não recorda menos o lema dos Menores: *Pax et bonum*.

Um pouco mais adiante, de modo bastante amplo, Ockham arrola, então, outras obrigações da alçada do imperador e dos reis, a saber, acima de tudo, fazer justiça a todos os seus súditos, com base nas leis, estribadas no Princípio de justiça –dar a cada um aquilo que lhe é devido–, isto é, julgar todas as causas deferidas perante o seu tribunal ou apresentadas aos juízes subalternos; igualmente, com base no mesmo princípio de Justiça, legislar em proveito do bem-comum do povo, não em benefício próprio ou dos seus amigos ou aliados ou deste ou daquele *Ordo*; nomear também os demais funcionários indispensáveis à administração pública.

Têm eles, ainda, a obrigação de proporcionar aos seus súditos a obtenção daqueles bens destinados ao sustento e ao vestuário e, por isso, devem tomar as providências para que haja pessoas que se dediquem à produção desses bens e ao comércio dos mesmos e, enfim, têm de estimular entre os súditos a prática das ações boas e virtuosas.

Portanto, consoante o pensamento de Ockham, podemos resumir os principais deveres do imperador, dos reis e das demais autoridades seculares nas seguintes obrigações: 1 - julgar, corrigir e punir os malfeitores; 2 - proteger e resguardar a liberdade e os direitos dos bons. 3 - prover tudo o que é necessário e útil ao povo¹² e,

¹¹ Cf. *Defensor da Paz*, tradução do latim e notas por José Antônio de C. R. de Souza, Introdução por José Antônio de C. R. de Souza, Francisco Bertelloni e Gregório Piaia, Coleção Clássicos do Pensamento Político, vol. 12, Petrópolis, Vozes, 1997, I, c. I, §§1 e 2, pp. 67-68.

¹² *Oito questões sobre o poder do papa*, III, c. 8, ed. cit., p. 159: "... deve-se saber que é da competência do governante... fazer muitas coisas, por exemplo, atribuir a cada um os seus direitos e os conservar, promulgar leis justas e necessárias, nomear os juízes inferiores e os outros oficiais. Na comunidade que lhe está subordinada, estabelecer quais as profissões e por quem devem ser exercidas, ordenar que todas as ações virtuosas sejam praticadas e muitas outras coisas, mas tudo indica que ele foi principalmente instituído para que corrija e puna os delinquentes...". Cf. também G. de Lagarde, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*, vol. IV: "Guillaume d'Ockham: Défense de l'Empire", Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, 1962, p. 199.

infiere-se também que ele não defendeu intransigentemente que a *monarquia real*, por tratar-se do melhor regime político, devesse ser adotada por todos os povos, mas que estes, poderão variar de acordo com a história e a cultura deles¹³ e que, bom governante, (secular ou espiritual), é aquela pessoa que cumpre com os deveres inerentes ao seu ofício.

Igualmente ainda, nas fontes que analisamos, ao contrário do modo de pensar dos hierocratas, nota-se que o Menorita inglês não imputou, principalmente, ao imperador, e aos reis o cargo de *ministri Ecclesiae*, isto é, braços armados da mesma, seja para perseguir os hereges e os infiéis, seja para defendê-la contra os seus inimigos políticos, ou ainda, ajudá-la irrestritamente na efetivação de sua missão transcendente.

Resta, porém, ainda considerar nos escritos de Ockham um outro dever singular do imperador, isto é, se é da competência dele, regular ou ocasional, julgar o sumo pontífice, a fim de que, bem claro fique o seu pensamento acerca deste assunto¹⁴.

Já ao final do livro I do tratado *Sobre os poderes do papa e do clero*, integrante da 3ª Parte do *Diálogo*, o *Inceptor Venerabilis* tinha afirmado que:

¹³ *Diálogo* III, II, III, c. 17, ob. cit., p. 346: “... Mestre: Fala-se dessa maneira por causa dos diversos modos de governar, a saber, o real, o aristocrático e o político, os quais são tratados na filosofia moral. De fato, no governo real um só é o juiz supremo; na verdade, nos outros, muitos são os [juízes] supremos, dentre os quais nenhum deles pode isoladamente proferir uma sentença, mas ela deve ser prolatada com base numa deliberação em comum e com base no consenso entre eles ou, ao menos, de sua parte preponderante e, de acordo com as leis deles e os costumes aprovados. E, então, assim há muitos juízes supremos, mas, todos têm precisamente o mesmo poder e exercem o mesmo ofício, de forma que, sempre, são iguais em tudo. E por esse motivo eles agem como se fossem uma só pessoa e estivessem no lugar de uma só...”.

¹⁴ A. S. McGrade, ob. cit., pp. 128-129, salienta que: “... The surest indication that Ockham did not intend secular rulers to have regular spiritual functions is found in the independent, extensive, and divinely ordained power he constantly attributed to the office of the pope [...] papal independence from secular jurisdiction appears as an integral part of Ockham’s whole effort, not as vestige of tradition. In the same light, the exclusion of secular rulers from regular control of ecclesiastical affairs also appears as natural consequence of basic Ockhamist principles”.

“... se, por acaso, o papa se tornar um herege ou se mostrar incorrigível, face a um delito que tenha cometido e, por causa dele a Igreja for escandalizada, [ele] está sujeito a um julgamento humano e deve ser julgado por um homem e, suportar o castigo devido, imposto pela lei”¹⁵.

Em passagens que constituem a última parte do livro III do tratado *Sobre os direitos do Império Romano*, que também compõe a *3a Parte do Diálogo*, e que se estende do capítulo 16 ao inconcusso 23, lembrando que “... no livro VI da *Primeira parte* de nosso *Diálogo*, tenhamos considerado se o imperador é o juiz ordinário do sumo pontífice...”¹⁶, Frei Guilherme volta a tratar desse tema e, primeiramente, no extenso 16º capítulo, explicita e fundamenta as principais opiniões correntes em seu tempo acerca deste assunto, defendidas pelos pensadores eclesiásticos, moderados ou extremistas, segundo os quais, sob hipótese alguma, o imperador não é o juiz ordinário do romano pontífice.

No não menos longo capítulo 17, à partida, reiterando que já tinha tratado do assunto em tela¹⁷, Ockham apresenta a tese diametralmente oposta, cuja maneira como, a seguir, é comprovada, aparenta ser da autoria de Marsílio de Pádua¹⁸, segundo a qual, o imperador tem o dever/direito regular de julgar qualquer crime cometido, tanto pelos clérigos, entre eles incluído, o próprio romano pontífice, quanto pelos leigos, e, se efetivamente ficar comprovado que ele cometeu um grave delito, até pode vir a ser deposto do seu cargo, de um lado, porque o imperador é o único e supremo governante/magistrado da comunidade política dos fiéis, argumento esse que se fundamenta na *Metafísica* do Estagirita, o qual se estende e se aplica politicamente à unidade do Estado e de seu poder supremo, que

¹⁵ *Diálogo* III, I, I, c. 17, ob. cit., p. 336.

¹⁶ Cf. *Diálogo* I, VI, c. 2 e seguintes. Cf. também, Livro sexto do tratado contra Benedito, ed. cit., c. 8.

¹⁷ *Diálogo* III, II, III, c. 17, ob. cit., p. 336: “Mestre: [...] em razão da dignidade imperial, o imperador tem competência para julgar todo crime, tanto eclesiástico quanto secular e, igualmente, para depor o próprio papa, se contra ele for comprovado que cometeu um crime digno de deposição [...] A favor disso são apresentados muitos argumentos no livro VI da *Primeira parte* deste *Diálogo*, capítulos 2, 3, 4, 5 e 6...”.

¹⁸ Cf. *Defensor da Paz*, I, XVII, ed. cit, pp. 181-189.

deve existir em toda sociedade una, organizada otimamente, caso contrário, ela estará fadada à autodestruição¹⁹. De outro, porque nem os dignitários eclesiásticos, nem tampouco o papa, na pessoa dos Apóstolos e de Pedro, receberam de Jesus um poder judiciário no âmbito secular²⁰. Contudo, é interessante notar que, ao demonstrar a tese em apreço, de repente o professor emprega um arrazoado usualmente utilizado pelo *Venerabilis Inceptor*: a doutrina cristã não se opõe de maneira alguma à melhor organização política da congregação dos fieis, considerada globalmente, nem tampouco à outras, em que governantes e magistrados, em conjunto, respectivamente, exercem os poderes administrativo e judiciário de modo uno, como se fossem uma só pessoa, desde que não sejam regimes corrompidos, ainda que, estes efetivamente existam e, que nem o papa nem os bispos regularmente exercem o poder judiciário na esfera temporal. Logo, o sumo pontífice não pode ser o juiz supremo na esfera secular. Portanto, caso o papa cometa um grave delito, deverá ser julgado pelo imperador, o qual, na *Christianitas* exerce a suprema magistratura²¹.

¹⁹ *Diálogo* III, II, III, c. 17, ob. cit., pp. 336-337: "... Comprova-se de inúmeros modos que o imperador pode e deve julgar o papa em razão de qualquer crime que [ele tiver cometido]. Um deles e que, também foi citado na Primeira parte deste Diálogo, é baseado na unidade quanto à existência dum juiz supremo, o qual toda comunidade bem ordenada deve ter. De fato, todo reino, cidade, corporação e comunidade deve ter um só juiz simplesmente supremo ou muitos [juízes] supremos que detêm o mesmo ofício e que o exercem no lugar de um, por quem ou pelos quais todas as outras pessoas devem ser julgadas. Logo, se a totalidade dos mortais estiver bem organizada e bem governada terá um juiz simplesmente supremo ou muitos exercendo o mesmo ofício, como se agissem no lugar de um, por quem ou pelos quais todas as outras pessoas devam ser julgadas..."

²⁰ Cf. *Defensor da Paz*, II, ed. cit., particularmente, c. 4-5, pp. 201-287; II, c. 16, pp. 419-438. Cf. também, Marino Damiani OFM, ob. cit., p. 236: "... Si preferirebbe dire di Marsilio, tanto è per il rigore e la rigidità con cui sostiene che unico in una società debba essere il giudice supremo, cioè l'imperatore [...] - Nessuna comunità, né circoscritta, né universale è ben ordinata se non la diriga un unico capo; - dove ove vien meno l'unità, è difficile impresa mantenere la concordia; - l'imperatore ed i laici in genere, facendosi colpevoli che riguarda il loro governo, la vita pubblica, non sottostanno alla giurisdizione del pontefice..."

²¹ *Diálogo* III, II, III, c. 17, ob. cit., p. 337: "... Ora, a religião cristã não impede nem destrói a boa organização da comunidade dos mortais. Logo, nela não se encontra nada que se oponha à ótima organização da totalidade dos mortais, mas tudo que há nela é conveniente à ótima organização dos mortais. Disto conclui-se que na religião cristã não há nada que se oponha que a totalidade dos mortais tenha um juiz supremo ou muitos [juízes] detendo o mesmo

Todavia, num lanço do capítulo 18, ancorado na realidade e nos fatos que o rodeiam, os quais não são repentinamente alterados, conquanto a *Christianitas* esteja otimamente organizada quando à frente da mesma há um supremo governante/magistrado, exercendo o regime monárquico real e, caso este não tenha sido implantado, todos deverão se empenhar para tanto, devido à algumas situações peculiares, Ockham admite que ela pode ter dois governantes/magistrados supremos, agindo, sempre de comum acordo, nas respectivas esferas próprias de atuação²², entretanto, ele também frisa que o romano pontífice não recebeu de Jesus um poder jurisdicional e judiciário sobre os fieis em geral, quanto a todos os delitos que eles

cargo ou o exercendo no lugar de um, por quem ou pelos quais todas as outras pessoas devem ser julgadas, por causa de qualquer crime [que tenham cometido]. Ora o único supremo juiz não é o papa nem tampouco o papa pode exercer tal ofício. Logo, o próprio papa deve ser julgado por aquele único juiz supremo. Ora o supremo juiz é o imperador que, de direito, é o príncipe e senhor de todo mundo. Logo, o imperador deve julgar o papa por causa de todo crime [que tenha cometido]”.

²² *Diálogo* III, II, III, c. 18, ob. cit., p. 341: “... Entretanto, muitas vezes é necessário abrir mão dessa melhor organização, por causa de vários motivos, porque, às vezes, os súditos não querem apoiar uma única [pessoa], às vezes, não se encontra ninguém que possa suficientemente presidir sozinho. Por isso, devido a muitas causas pode acontecer que seja melhor que muitos presidam ao invés de um só, conquanto, a comunidade está melhor organizada se puder convenientemente ter um presidente, de maneira que qualquer comunidade, precipuamente, uma notavelmente grande, que é governada por muitos [governantes] supremos que há na mesma, de modo algum é governada por meio do melhor regime [e] pode ocorrer que, em razão das atribuições e adversidades que a comunidade dos fiéis possa enfrentar, devido à maldade pessoal dos cristãos, seja proveitoso que, durante algum tempo, ela esteja subordinada a dois juízes supremos...”.

possam cometer²³, tese essa que é reiterada com mais clareza no trado *Oito questões*²⁴, escrito algum tempo depois.

Entretanto, o debate sobre esse assunto é interrompido e Ockham só o retoma novamente no capítulo 23º.

Com vista a provar a tese que sustenta, o *Inceptor Venerabilis*, à partida, afirma que, ao assumir a condição humana, Jesus, bem como seus Apóstolos estiveram sob a autoridade judiciária e coerciva do imperador romano e dos juízes subalternos que, em nome dele, na Palestina, exerciam tal poder. Logo, se o romano pontífice é apenas o vigário de Cristo e não possui uma autoridade maior do que a do Filho de Deus, também está sujeito à jurisdição coerciva do imperador romano que, naquele momento, sucede nos direitos os antigos imperadores romanos pagãos e cristãos²⁵.

²³ *Diálogo* III, II, III, c. 18, ob. cit., p. 341: “... Portanto, a fim de que entendas completamente que os argumentos apresentados no capítulo precedente são conclusivos, aqueles que os defendem, ainda acrescentam uma coisa que nenhum cristão pode negar, como lhes parece, a saber, que nem com base numa ordem de Cristo, nem dos Apóstolos, nem dos sumos pontífices, zelosos pela fé cristã, nem graças a uma disposição dos Concílios Gerais, legalmente celebrados, nem de quaisquer pessoas justas [...] o papa não possui uma jurisdição universal sobre todo o povo cristão e todo crime e, consequentemente, não se opõe à ordem de Cristo que um outro exerça um poder sobre todo o povo cristão...”.

²⁴ *Oito questões sobre o poder do papa*, III, c. 12, ed. cit., pp. 168-169: “... responde-se declarando que se a totalidade dos homens estiver otimamente organizada e subordinada a um ótimo governo, o único juiz e governante supremo não deve ser o sumo pontífice, mas um príncipe secular, leigo e cristão, se permanecer o ordenamento racional de Cristo, mediante o qual ele dispôs que o sumo pontífice e os demais clérigos, salvo em caso de necessidade, não deviam se envolver com os assuntos seculares. De fato, comprova-se que deva ser um leigo, e não o sumo pontífice nem tampouco um clérigo, pelo fato de, salvo em caso de necessidade e de utilidade, que se equipara à necessidade, os clérigos terem a obrigação de não se envolverem com os assuntos seculares, conforme se demonstrou na primeira questão, capítulo 4. Por outro lado, é evidente que deva ser um cristão, pois, caso contrário não iria favorecer o bem-comum espiritual, mas se empenharia em destruí-lo, o que é incompatível e se opõe ao ótimo governo da totalidade de todos os homens...”.

²⁵ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., p. 344: “... Mestre: Um outro argumento que abrange dois [aspectos] considerados no Livro VI da Primeira parte deste Diálogo, capítulos 4 e 5, é o seguinte: o papa não está mais isento da jurisdição coerciva do imperador e dos outros juízes

Em seguida, o Menorita inglês arrola vários argumentos teológicos, dizendo inicialmente que, uma pessoa que pode ser acusada e contra quem os outros podem testemunhar, de igual modo, também pode ser julgada e, na verdade, o próprio Senhor diz isso de si mesmo. Logo, com base nesse dado, a conclusão do raciocínio é evidente²⁶.

Não concordando com a resposta do professor, o estudante procura rebatê-la de várias maneiras e, estribando-se numa passagem de Graciano, (c. 1140), o “pai do Direito Canônico”, assevera que foi por causa de sua incomensurável e perfeita humildade, que o Filho de Deus aceitou, não só que testemunhassem contra ele, mas, também, apesar de ser inocente, quis ser acusado, julgado e condenado.

Tendo propositadamente introduzido uma argumentação capciosa, pois, o adversário, representado pelo aluno, poderia argumentar assim, Ockham refuta-a afirmando que, de fato, enquanto Deus, Jesus não tinha a obrigação de respeitar as leis de Israel e de Roma e, por isso, ninguém tinha o direito de testemunhar contra Ele, sobretudo, injustamente, mas, na condição de ser humano mortal, sem dúvida, por causa de sua incomensurável humildade perfeita, Jesus não apenas suportou aquela enorme humilhação, mas também, submeteu-se ao rigor da lei e ao julgamento dos juízes do povo hebreu e do governador romano da Palestina²⁷.

seculares do que estiveram Cristo e os Apóstolos. Ora, no tocante à jurisdição coerciva, na condição de ser humano mortal, Cristo e os Apóstolos estiveram sob [a autoridade] do imperador; logo semelhantemente o papa também está...”.

²⁶ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., p. 345: “... De fato, demonstra-se que, no tocante à jurisdição coerciva, Cristo foi inferior ao imperador e aos outros juízes seculares, porque aquele que pode ser acusado e contra quem os outros podem testemunhar, pode ser julgado. Ora, Cristo podia ser acusado, como Ele próprio atesta, ao dizer no Evangelho de João 8, [46]: ‘Quem dentre vós me acusa de pecado’? Mediante essas palavras, Cristo concedeu aos outros o poder de acusá-lo [...] Dessas palavras colige-se que Cristo podia ser acusado. Logo, podia ser julgado por aquele diante de quem podia ser acusado...”.

²⁷ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., p. 345: “... Mestre: Responde-se a isto, dizendo que Cristo não podia ser acusado por causa do rigor da lei, impondo-lhe sua necessidade, porque, enquanto Deus, Cristo estava acima de toda lei, entretanto, enquanto homem, por causa da perfeição da sua humildade, ele se submeteu espontaneamente a tal rigor da lei, a fim de que pudesse ser acusado por aquele que tinha podido publicamente recebê-la e, assim, enquanto homem, Cristo lhe estava subordinado. Entretanto, porque, também enquanto homem estava

O discente então replica, afirmando que o papa não é capaz de ser tão humilde como Jesus e, posto que ele é o vigário de Cristo sobre a terra, por esse motivo, não está sujeito à jurisdição coerciva de nenhum juiz secular, a não ser que voluntária e espontaneamente queira submeter-se à mesma.

O *Inceptor Venerabilis* refuta a objeção cavilosa do discípulo, asseverando mais uma vez que, os poderes possuídos pelo Senhor e por seu vigário na terra são bem diferentes e querer igualá-los é o mesmo que tornar o papa um semi-deus, aliás, como o queriam os hierocratas, pois, com base no direito, é sabido que qualquer vigário de outrem não tem os mesmos poderes daquela pessoa, cujo cargo exerce no lugar dela. Ademais, neste caso específico se, mediante seu exemplo, o Senhor ensinou que todos deviam estar submissos aos juízes seculares, essa doutrina também se aplica ao sumo pontífice²⁸.

A seguir, atendendo ao pedido do estudante que lhe solicita uma outra prova a favor da tese em exame, haurindo-se num passo do *Evangelho de Lucas*, Ockham diz que Jesus era submisso aos seus pais. Por sua vez, estes estavam subordinados a César Augusto, o qual ordenou que todos os seus súditos fossem recenseados e eles tiveram que lhe obedecer. Consequentemente, sob a condição humana, Jesus esteve submisso à jurisdição coerciva do imperador romano²⁹.

espontaneamente submisso a semelhante rigor da lei, por isso, de certo modo, esteve acima desse rigor da lei, pois, tinha o poder para ser ou não ser acusado, todavia, por causa da perfeição de sua humildade ainda quis ser acusado. Disto segue que, devido à perfeição de sua humildade, ainda, esteve submisso àqueles juízes, os quais eram juízes do povo...”.

²⁸ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., pp. 345-346: “... Mestre: Não há uma semelhança completa entre Cristo e o papa. De fato, porque o papa é o vigário de Cristo, não significa que ele possui todo poder que Cristo possuiu, inclusive, enquanto homem. Com efeito, enquanto homem, Cristo também instituiu os Sacramentos e fez isso espontaneamente, de modo que podia dispensar no tocante ao cumprimento dos mesmos, o que o papa não pode fazer. Logo, como apenas é o vigário de Cristo, ele tem de conservar aquilo que Cristo ordenou que fosse preservado, mediante seu ensinamento e exemplo. Logo, como, ao se submeter aos outros, Cristo ensinou com o exemplo que se devia submeter aos juízes, assim também, o papa tem de ser submisso...”.

²⁹ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., p. 346: “... Mestre: Comprova-se de outro modo, com base no fato que Cristo foi submisso à sua mãe e ao seu pai putativo, conforme se lê no Evangelho de Lucas 2 [51]. Logo, Ele esteve submisso àqueles que eram superiores e

Fundamentando a tese que defende, no tratado *Oito questões*, o *Inceptor Venerabilis* arrola um outro argumento teológico, a nosso ver, de muito mais peso, ancorado no diálogo entre Pilatos e Jesus. De fato, se o próprio Senhor esteve submisso ao juiz subalterno que, em nome de César, governava a Palestina, com muito mais razão, dado que implicitamente, **o servo não é maior do que o senhor, nem o discípulo não é superior ao mestre**, o papa também está sujeito ao julgamento do imperador³⁰.

Em seguida, a uma outra solicitação do estudante que lhe pedira para comprovar que os Apóstolos também estiveram submissos às autoridades seculares de seu tempo, afastando-se da argumentação semelhante à marsiliana, Ockham principia seu arrazoado, propondo um fundamento lapidar que, recolhe de Santo Ambrósio, de acordo com a qual, “a religião cristã não priva a ninguém do seu direito”³¹, princípio esse que, depois, irá reiterar noutros tratados³². Depois, ele argumenta assim: se eles antes de se tornarem apóstolos, eram súditos do imperador romano e estavam submissos à sua autoridade coerciva, o fato de terem se tornado apóstolos não os isentou da jurisdição coerciva dele, tanto porque a sua condição precípua de súditos

senhores de seu pai putativo e de sua mãe como eram os Romanos. Daí, também, como se lê no Evangelho de Lucas 2 [45], José veio da Galiléia a Belém para ser recenseado e, com Maria, sua mulher, com quem estava casado, fazer-se súdito do imperador. Logo, enquanto homem mortal, Cristo foi súdito do imperador...”.

³⁰ *Oito questões sobre o poder do papa*, III, c. 12, ed. cit., pp. 171-172: “... Além disso, tira-se das escrituras divinas uma prova segundo a qual, em qualquer caso, por causa de um delito que tenha cometido, o papa deva se apresentar ao tribunal do governante supremo que tem de ser um leigo. Com efeito, lemos nelas que Cristo e os Apóstolos, quando foram acusados de cometer crimes, foram julgados por juízes seculares, os quais eram infiéis [...] De fato, como se lê no Evangelho de João, 19 [11], Cristo disse a Pilatos: ‘Não terias nenhum poder sobre mim, se não te houvesse sido dado do alto’. Mediante essas palavras Cristo demonstrou que Pilatos, naquele caso tinha um poder legítimo e regular sobre Ele, poder esse que lhe havia sido dado do alto, isto é, de Deus, segundo a explicação de alguns doutores, ou do imperador legítimo, de acordo com outros. Portanto, naquele caso, Pilatos teve sobre Cristo um poder não só permitido e usurpado, mas também, dado e concedido...”.

³¹ Cf. PL 17, p. 530. Pedro Lombardo, *Collect. in Ep. Pauli (ad Titum, 3, 1)*; PL 192, 392.

³² Cf. argumentação e fontes semelhantes, *Brevilóquio*, II, c. 16, c. 22; IV, c. 8, ed. cit., pp. 141-144. Consulta sobre uma questão matrimonial, ed. cit., pp. 150-151 e Sobre o poder dos imperadores e dos papas, c. IV, pp. 179-180.

não foi alterada, quanto porque a natureza e a finalidade da *Boa Nova* não têm nada a ver com o exercício do poder terreno. E corrobora seu raciocínio, apresentando um outro argumento teológico, baseado num passo da *Epístola a Tito*, no qual, com respeito aos assuntos seculares, Paulo lhe ordena que admoeste às ovelhas que pertencem ao seu rebanho, a obedecerem não só às autoridades mais gradas, mas também às subalternas³³.

Um pouco mais adiante, baseando-se nas *auctoritates* dos Padres da Igreja, Agostinho³⁴ e Leão Magno³⁵ que, em seus escritos afirmaram que Jesus exercia uma realza transcendente e que, em seu tempo, não usurpou a jurisdição e os direitos dos governantes seculares, primeiramente, o *Inceptor Venerabilis* diz que nem o imperador pagão nem tampouco os seus prepostos perderam o poder e a jurisdição coercivos que, antes, já exerciam sobre aquelas pessoas que se tornaram cristãs e, de seguida, arremata a argumentação ancorado num trecho da *Epístola a Timóteo* no qual, o Apóstolo ensina que, se o contrário tivesse ocorrido, então, o Cristianismo teria subvertido a ordem pública e o nome de Jesus teria seria blasfemado. Consequentemente, com base no direito de sucessão, o atual imperador exerce um poder semelhante sobre todos os fieis, inclusive, o papa³⁶.

³³ Cf. Tt 3,1.

³⁴ Cf. PL 35, p. 1939.

³⁵ Na verdade, trata-se de Coelius Sedúlius, *Hymnus II, ad vespas in Epiphania Domini*, ed. J. Humer, Viena, 1885, pp. 164-165 e in PL 19, p. 763.

³⁶ *Diálogo III, II, III, c. 23, ob. cit., pp. 347-348*: "... Mestre: Parece que pode se comprovar de muitíssimos modos que os Apóstolos e todos os outros cristãos e discípulos de Cristo estiveram sob [a autoridade] do imperador, quanto à jurisdição coerciva. De fato, a religião cristã e, consequentemente Cristo, não priva a ninguém de seu direito, inclusive um leigo e infiel. Ora, os Apóstolos antes que fossem Apóstolos eram súditos do imperador e de outros potentados seculares e infiéis. Logo, depois que se tornaram Apóstolos, eles lhes continuaram subordinados e nas mesmas coisas [que antes]. A [premissa] menor deste raciocínio parece evidente, porque, antes da sua conversão e apostolado, os Apóstolos não estavam mais isentos da jurisdição do imperador do que os outros judeus que, entretanto, eram súditos do imperador e de outros potentados seculares. A [premissa] maior é comprovada de muitos modos. De fato, ao comentar um passo da Epístola a Tito, Ambrósio diz o seguinte: 'Admoesta-os que devem estar submissos aos príncipes e poderes, do mesmo modo como tens um império espiritual, adverte-os que devem estar submissos aos príncipes, isto é, aos reis, duques e autoridades menores, porque a religião cristã não priva a ninguém de seu direito'.

Na continuação do texto, haurindo-se em Paulo e Agostinho e, recorrendo a uma prova histórica, a fim de corroborar sua tese, Ockham também salienta que, ao contrário do escravo hebreu que, conforme as leis daquele povo, devia ser libertado após seis anos de trabalho, os escravos que se tornavam cristãos, à época dos Apóstolos e nos séculos seguintes, pelo fato de abraçarem o Cristianismo, não obtiveram uma mudança quanto à sua condição social, pois, se tivesse sido doutro modo, o Cristianismo também teria sido execrado e combatido em razão de subverter e prejudicar a organização social e econômica vigente, embora, não é demais lembrar que a doutrina evangélica propusesse, almejasse e defendesse uma sociedade mais justa e igualitária. Logo, graças ao Cristianismo, o *status* dos fieis em geral e, dos Apóstolos e seus sucessores, enquanto pastores deles, não foi modificado³⁷.

Igualmente, num passo de seu comentário ao Evangelho de João, Agostinho diz o seguinte: ‘Não impeço a vossa dominação neste mundo porque «meu reino não é deste mundo a fim de que, à toa, não temais nem fiqueis com raiva»’.

Ademais, num o sermão sobre a Epifania, o papa Leão [I] diz: ‘O Senhor do mundo a quem o reino eterno está à disposição, não procura obter o reino temporal’. A Igreja canta assim: ‘Não arrebatá os reinos terrenos, aquele que dá o reino celestial’. De todas essas palavras colige-se que nem Cristo nem a religião cristã tomam o direito de alguém, inclusive dum infiel, pelo fato que, no tempo de Jesus, nem o imperador nem os outros, sob a autoridade dele, perderam completamente qualquer direito que tinham em razão de alguém, ou dum apóstolo ou dum outro qualquer que se tornava ou se tornou cristão. Isto está subentendido nas palavras do Apóstolo na 1ª Epístola a Timóteo, 6 [1], ao dizer: ‘Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar os seus próprios senhores como dignos de todo respeito, a fim de que o nome e a doutrina do Senhor não sejam blasfemados’.

³⁷ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., p. 348: “... Com efeito, dessas palavras depreende-se que os servos dos infiéis, quando se tornavam cristãos, como antes, tinham de continuar a servir e a obedecer aos seus senhores, a fim de que eles não dissessem que a religião cristã era prejudicial e tentava cometer uma injúria aos senhores dos que tinham se convertido, o que Agostinho claramente parece afirmar, ao explicar as preditas palavras. De fato, ele diz o seguinte: ‘É preciso saber que algumas pessoas pregavam que a liberdade em Cristo era comum a todos, o que é verdade, no tocante à liberdade espiritual, não quanto à carnal, como eles entendiam. Por isso, contra eles fala o Apóstolo, ordenando que os escravos estivessem submissos aos seus senhores. Logo, os escravos cristãos não deviam exigir o que se diz a respeito dos escravos hebreus, isto é, que deveriam servir durante seis anos e que, em seguida, por intermédio duma graça, se tornassem livres, fato esse que deve ser entendido num sentido místico e, por isso, o Apóstolo ordena e supõe tal coisa, a fim de que o nome do Senhor não

A seguir, demonstrando mais uma vez sua tese, inicialmente, o Menorita inglês arrola outro argumento teológico baseado num conhecido trecho da 1ª *Epístola de Pedro*, no qual ele ordena aos fieis de todos os tempos estarem submissos às potências seculares eminentes e subalternos, tanto por amor a Deus, quanto em razão da justa organização social e política estabelecida por Ele, no que concerne a punir os criminosos, de maneira que os bons possam viver em paz, o que, lamentavelmente, em nosso tempo, não ocorre em muitos Estados, porque os detentores do poder público são omissos no cumprimento dessa obrigação em relação aos cidadãos que, ainda, pagam impostos em troca deste serviço. Depois, estribando-se num argumento recolhido no direito canônico, da autoria de Inocêncio III, Ockham conclui seu arrazoado, asseverando e ressaltando que, também, devido à virtude da humildade, São Pedro, quis que todos os fieis e, igualmente, os Apóstolos estivessem submissos aos governantes seculares, tanto aos inferiores quanto ao imperador³⁸.

fosse blasfemado, como se estivesse a se apropriar do que pertencia aos outros e, como se a doutrina cristã fosse injusta e pregasse contra as leis, mas antes que, mediante a obediência dos servos cristãos, os senhores infiéis se convertessem’.

Dessas palavras, conclui-se que, por causa da conversão dos Apóstolos e da elevação deles ao apostolado, os senhores infiéis não perderam nenhum direito que, antes, tinham sobre eles e, assim, permaneceram súditos deles em tudo, do mesmo modo como precedentemente’.

[...] Mestre: Acrescenta-se um outro argumento que se apóia nas Escrituras: se a religião cristã não priva nenhum senhor ou príncipe infiel, imperador ou outro [governante], de seu direito, como foi anteriormente demonstrado, com muito mais razão, não priva o imperador fiel e outros senhores fiéis do seu direito, o que o Apostolo parece claramente dizer na 1ª Epístola a Timóteo 6 [1-2], depois de ter dito ‘Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar os seus próprios senhores como dignos de todo respeito, a fim de que o nome do Senhor e a doutrina não sejam blasfemados’, imediatamente acrescenta: ‘Os que têm senhores fiéis, não os desrespeitem, por serem irmãos, mas os sirvam ainda mais, porque são crentes e amigos’. Logo, por causa da religião cristã, o imperador fiel não perdeu nenhum direito. Logo, o papa está submisso ao imperador em tudo o que lhe estava submisso antes de ter assumido o papado...’.

³⁸ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., p. 349: “... Ademais, que todos os Apóstolos, ao menos os outros, à parte o bem-aventurado Pedro, estiveram submissos ao imperador e aos demais senhores seculares, comprova-se por aquilo que o bem-aventurado Pedro na sua 1ª Epístola canônica 2, [13], diz: ‘Sujeitai-vos a toda autoridade humana por causa do Senhor, seja ao rei como soberano, seja aos duques como enviados seus para a punição dos malfetores e para o louvor dos que fazem o bem’. Dessas palavras colige-se que o bem-aventurado Pedro e todos

Entretanto, além de insistir que o professor comprove que o imperador é o juiz do papa, primeiramente, o estudante ainda alega que, por causa do privilégio de foro os clérigos, em geral e, mormente, os bispos estão isentos da jurisdição secular e, ademais, um dignitário eclesiástico inferior pode isentar alguém dos poderes pátrio e senhorial. Consequentemente, pelo fato de ser o superior dos bispos, o papa está isento da jurisdição coerciva do imperador.

Ockham rebate a opinião do estudante, afirmando primeiramente que, na esfera secular, os bispos estão subordinados ao imperador. Ademais, à parte o *status* clerical, como precedentemente foi dito, se alguém estava subordinado ao imperador antes de ser eleito papa, sua eleição não o isenta de tal subordinação, ainda que a lei canônica diga o contrário, pois, a lei civil, tanto quanto a outra, são meramente humanas, mas, no que concerne à regulação da sociedade, está última prevalece sobre aquela, contanto que não se oponha à lei divina. De fato, se até mesmo os cânones vetam a imposição do Batismo às crianças judias e muçulmanas, mediante o qual, obteriam a salvação eterna, motivo esse muito mais plausível para tanto, todavia, isso não ocorre, porque se opõe à vontade livre dos pais delas e viola o pátrio poder que exercem sobre seus filhos. Ora, semelhantemente, se por acaso, alguém que, antes era servo do imperador, fosse eleito papa, não por esse motivo, se tornaria isento da jurisdição secular do imperador³⁹.

os seus súditos na esfera espiritual estavam subordinados, assim como antes da conversão, a toda criatura que, anteriormente, exercia um poder sobre eles. De fato, é o que atesta Inocêncio III, num passo do Livro Extra das Decretais, título De maiortate et obedientia, capítulo Solitae, dizendo que o bem-aventurado Pedro: ‘escrevia aos seus súditos e os desafiava quanto ao mérito da humildade’. Ora, os Apóstolos eram súditos do bem-aventurado Pedro; logo o bem-aventurado Pedro quis que os Apóstolos continuassem submissos aos reis e aos duques, a quem, antes de se tornarem cristãos, estavam submissos...’.

³⁹ *Diálogo* III, II, III, c. 23, ob. cit., p. 350: “... Mestre: Descarta-se essa objeção, primeiramente, em razão de os bispos estarem submissos ao imperador. Mas, talvez, depois, queiras perguntar sobre isto.

Por isso, em segundo lugar, desconsidera-se essa objeção pelo fato de um simples servo do imperador, mesmo que não possuísse a tonsura clerical, poderia ser eleito papa e, assim, como o imperador não deve ser privado do seu direito pela Igreja, tal papa permaneceria submisso ao imperador e, consequentemente, em razão do papado, o papa não está isento da jurisdição do imperador [...] Algumas pessoas dizem que essa objeção não vale nada. De fato, que uma dignidade menor isente dos poderes pátrio e senhorial, é uma determinação humana, não se

Entretanto, a 3ª *Parte do Diálogo* termina abruptamente e, a fim de saber, efetivamente, qual é o pensamento de Ockham acerca deste assunto, é preciso recorrer também a outros escritos posteriores em que esse tema é abordado.

Primeiramente, reiteramos que, num passo do tratado *Oito questões*, frei Guilherme admite claramente que na *Christianitas* há uma outra autoridade suprema, isto é, o romano pontífice que, não só no *Patrimonium Petri* exerce os poderes temporal e espiritual, mas principalmente em sua esfera específica de atuação, também possui e exerce determinados poderes, inclusive o judiciário –asserção essa que o distancia longinquamente das teses de Marsílio de Pádua– os quais de modo algum não devem ser exercidos pelo imperador e demais autoridades seculares, porque não receberam o poder para desempenhar tais misteres⁴⁰. Logo, isso não obsta que:

trata duma disposição divina e, assim, mediante uma determinação do imperador alguém eleito papa pode ser isento do poder dos juízes inferiores, mas, com base numa disposição divina, não está liberado da mesma, o que é comprovado, assim: alguém contra a sua vontade não deve mais ser privado do seu direito que tem sobre um outro, a fim de que lhe seja conferida uma dignidade eclesiástica, sem a qual possa ser salvo, do que alguém deve ser privado do direito que tem sobre seu filho, a fim de que lhe seja conferido o Batismo, sem o qual ele não pode ser salvo. Ora, contra sua vontade, os judeus e os outros infiéis não devem ser privados do direito que têm sobre seus filhos, a fim de que sejam batizados, nem os próprios filhos deles devem ser batizados, a fim de que os pais não sejam privados do direito que têm sobre eles. Logo, com muito mais razão, quando alguém que era servo do imperador ou de outrem a quem estava submisso, torna-se papa, contra sua vontade, o imperador não deverá ser privado do seu direito...”.

⁴⁰ *Oito questões sobre o poder do papa*, III, c. 12, ed. cit., pp. 165-166: “... Refuta-se isso dizendo que, se todo mundo fosse dirigido pelo ótimo governo, embora não fosse necessário haver um governante supremo, de quem dependesse a jurisdição dos demais, no tocante à instituição e à designação, entretanto, conviria que houvesse um supremo governante de quem, na condição de mais importante, todos os outros, ao menos ocasionalmente, por causa de algum delito que viessem a cometer, estivessem subordinados, não porém, devido a um motivo qualquer e em todas as circunstâncias. Por isso, simplesmente não haveria muitos governantes sem ter um superior, mas haveria simplesmente um primeiro governante em relação aos demais, conquanto, vários pudessem lhe estar submissos de maneira diversa, porque, um deles poderia em muitos casos estar isento da sua jurisdição sem que houvesse um perigo para o bem-comum e, outros carecessem de tal isenção. Igualmente, tal pessoa isenta poderia ter um grande poder, inclusive o coercivo, sem que houvesse um prejuízo ao bem-

“... na comunidade política dos fieis, o papa esteja **regularmente** isento do poder⁴¹ judiciário do imperador, no tocante à sua própria esfera de ação, a espiritual, entretanto, **ocasionalmente**, [os grifos são nossos] ele poderá estar submisso ao mesmo, na hipótese de cometer um crime que atente contra o bem-comum dos fieis e, tais são propor e defender uma heresia, cometer publicamente um crime tal que os escandalize e não querer emendar-se daquele delito: [...] Do que foi dito, infere-se que não se opõe ao ótimo governo que, numa comunidade, alguém esteja regularmente isento do poder coercivo do governante supremo, desde que, **casualmente**, lhe esteja subordinado, e não permita que essa pessoa insolentemente cometa delitos, porquanto, essa isenção não derroga o bem-comum, dado que se ela vier a cometer um delito, não poderá escapar da punição, a qual é necessária ao bem-comum. Disto se infere também a derradeira conclusão: não se opõe ao ótimo governo que a correção ou a punição de alguém que goze de tal isenção do poder do governante supremo, em primeiro lugar, seja da competência de outrem ou de outros que não são o governante supremo, desde que, na falta deles ou por maldade, ou por impotência ou por negligência culpável, ao menos,

comum e de modo algum dependesse simples e regularmente do governante supremo, dado que bastaria que por causa de algum delito que viesse a cometer, lhe estivesse submetida a ele, na condição de governante supremo. Assim, simplesmente não haveria muitos governantes supremos sem que houvesse um superior. Por isso, não invalida esse modo de raciocinar, o argumento aduzido com o propósito de comprovar que se opõe a qualquer ótimo governo duma comunidade que na mesma haja muitos governantes que não tenham um superior, seja que governem sobre os mesmos homens, seja que governem pessoas diferentes...”. Cf. *Diálogo* III, I, I, c. 15: *Pode um príncipe...*, ed. cit., c. II, p. 87 e, também, G. de Lagarde, ob. cit., IV, pp. 260-261.

⁴¹ *Oito questões sobre o poder do papa*, III, c. 12, ob. cit., pp. 170-171: “... Por conseguinte, conforme essa opinião, a fim de que não aparente que a sua autoridade pessoal é insignificante e nem possa prover a utilidade comum por causa dum erro pequeno, do qual, talvez, já se corrigiu, o papa está isento do poder e da jurisdição do governante supremo naquelas coisas que tem de prover para a salvação de todos, sem que haja nenhum tipo de vínculo que possa retardar a sua ação –o governante supremo tem de aceitar e louvar essa isenção, se deseja ser útil e não só imperar...”.

ocasionalmente, possa vir a ser punido pelo governante supremo, por que isso não derroga o bem-comum...”⁴².

Aliás, um passo famoso do *Decreto* previa essa hipótese:

“... Contudo, em razão de um delito grave e enorme, especialmente se repetido com muita frequência e que, precipuamente, venha a redundar num enorme prejuízo para o bem-comum, convém que o papa possa vir a ser destituído e deposto, mediante um julgamento humano, máxime, se se mostrar incorrigível e, por causa disso, escandalizar a Igreja [...] De fato, ele pode ser destituído tanto se vier a cometer o crime da depravação herética, quanto pode destituir a si mesmo através de uma renúncia espontânea. Ademais, pode ser acusado por alguém de ter cometido qualquer crime e, se tal crime for notório e, portanto, for motivo de escândalo para a Igreja e, ainda, se for incorrigível, como anota a *Glosa* à distinção XL, sobre o capítulo *Si papa*, assim também, em tal caso pode vir a ser julgado ou destituído e deposto. De fato, toda acusação deve ser feita perante um juiz...”⁴³.

Se, então, os referidos crimes forem cometidos por um romano pontífice, não prejudica o bem-comum dessa comunidade, nem viola ou diminui o poder judiciário do imperador que, outras pessoas, cumprindo com o seu dever, julguem tal papa delinquente, a fim de que nunca possa presumir que pode impunemente continuar a praticar o mal, porque, isso sim, prejudicará o bem-comum e, essa tarefa é, precipuamente, da responsabilidade duma parcela dos dignitários clericais, entenda-se, os cardeais, todavia, pouco importam os motivos, na hipótese de estes não

⁴² *Oito questões sobre o poder do papa*, III, c. 10, ed. cit., p. 163. Cf. também Esteban P. Eguren, ob. cit., pp. 414-415: “... Así, Guillermo de Ockham apuesta [...] por la vía media que, según trato de mostrar, le es propia no por casualidad, sino por una elección consciente y madura. La división de poderes queda matizada porque no se trata de compartimentos estancos, sino más bien de vasos comunicantes en los que el nivel a mantener es del bien común. El emperador es sin discusión el juez supremo en lo secular; el papa queda excluido por principio del ejercicio de esa potestad y debe sujetarse al príncipe en ese ámbito.”.

⁴³ Idem, ibíd., III, c. 12, ed. cit., pp. 170-171.

cumprirem com suas obrigações, a seguir, suprindo essa lacuna, cabe ao magistrado supremo da comunidade política executar essa tarefa, desde que seja um cristão fiel e zeloso⁴⁴, mas, se igualmente, devido a algum impedimento, o imperador não quiser ou não puder fazer isso –ou em razão duma aliança política interesseira⁴⁵ ou por carecer de força militar e etc.– enfim, é da responsabilidade das outras autoridades seculares que disponham de poder suficiente e de outros cristãos, verdadeiramente fervorosos na fé e comprometidos, executar esse dever⁴⁶.

Portanto, é apenas naquelas sobreditas hipóteses de delitos graves que atentam contra o bem-comum espiritual dos fieis, eventualmente cometidos por um papa que, na impossibilidade de os cardeais poderem cumprir com o seu dever, suprindo

⁴⁴ *Oito questões sobre o poder do papa*, III, c. 10, ed. cit., p. 163: “... Do que foi dito, infere-se que não se opõe ao ótimo governo que, numa comunidade, alguém esteja regularmente isento do poder coercivo do governante supremo, desde que, casualmente, lhe esteja subordinado, e não permita que essa pessoa insolentemente cometa delitos, porquanto, essa isenção não derroga o bem-comum, dado que se ela vier a cometer um delito, não poderá escapar da punição, a qual é necessária ao bem-comum. Disto se infere também a derradeira conclusão: não se opõe ao ótimo governo que a correção ou a punição de alguém que goze de tal isenção do poder do governante supremo, em primeiro lugar, seja da competência de outrem ou de outros que não são o governante supremo, desde que, na falta deles ou por maldade, ou por impotência ou por negligência culpável, ao menos, ocasionalmente, possa vir a ser punido pelo governante supremo, por que isso não derroga o bem-comum...”.

⁴⁵ Certamente Ockham lembrava-se das atitudes oscilantes de Luís IV durante os primeiros anos da década de 30 e do opúsculo que escreveu junto com seus confrades e Marsílio de Pádua a respeito disso. Cf. a propósito, José A. de C. R. de Souza, “Os Franciscanos Dissidentes de Munique, Marsílio de Pádua e o opúsculo *Quoniam scriptura testante*”, *Cultura* XII, Lisboa, (2000-2001) pp. 287-306.

⁴⁶ Cf. G. de Lagarde, ob. cit., IV, p. 246: “... Si le plus grand nombre des canonistes et des théologiens [cânone *Si papa*] l’interprétaient en disant que le pape hérétique était *ipso facto* destitué de sa juridiction, et par conséquent, pouvait devenir justiciable d’une instance humaine (Concile général, ou collège des cardinaux), la question de savoir si un pape non hérétique pouvait être jugé pour un autre crime était beaucoup plus discutée. Huguccio, qu’avait suivi Jean le Teutonique dans la Glose ordinaire, estimait qu’en cas de crime nocturne, susceptible de jeter le scandale dans l’Église, le papa pouvait être jugé et déposé. Hostiensis affirmait avec force le contraire. Parmi le théologiens, Jean de Paris tenait pour la thèse d’Huguccio, [e Ockham implicitamente se apóia nesses autores], Agostinho Trionfo et Alvarez Pelayo, por celle d’Hostiensis...”.

esse vácuo de poder, o imperador e, no impedimento deste, outros leigos, com condições para tanto, podem julgar, condenar e depor, um sumo pontífice réu de tais crimes.

Além disso, é preciso ter presente ainda que, de acordo com o pensamento do *Venerabilis Inceptor*, fundamentado no direito canônico tradicional, o sumo pontífice e os demais dignitários eclesiásticos, respaldados na lei divina e nas obrigações morais inerentes aos ofícios papal e episcopal, também exercem ocasionalmente uma autoridade supletiva na esfera secular, primeiramente, quando a fé, a ameaça dum perigo iminente e o bem-comum dos fiéis o exigirem, sobretudo, se não houver uma autoridade laica que se disponha a agir face àquelas circunstâncias⁴⁷; igualmente, quando o delinquente estiver sob a jurisdição temporal dum prelado e, ainda, quando faltar um potentado secular para fazer isso e, enfim, se este último for negligente ou omissor no cumprimento do seu dever e, sobretudo, quando não punir justa e devidamente os réus⁴⁸.

⁴⁷ *Diálogo* III, I, I, c. 16, ob. cit., pp. 192-193: "... Entretanto, ocasionalmente ou num dado caso, a saber, quando os assuntos seculares forem tratados pelos outros com risco de perigo à comunidade dos cristãos ou da subversão da fé, ou num caso similar em que se convertessem para o mal e, não houvesse algum leigo que quisesse e pudesse evitar esse perigo e na hipótese de ele ser iminente, por força da lei divina, o papa teria o poder de fazer qualquer coisa na esfera temporal que a reta razão lhe ditasse como necessária a ser feita em proveito do bem comum, da preservação da fé...". Cf. também *Pode um príncipe...*, ed. cit., c. IV, p. 99: "... De fato, Cristo também quis que eles, [os papas] face a uma ocasião de necessidade, por causa da excessiva maldade dos leigos ou em vista de algum outro motivo semelhante, tivessem ocasionalmente o poder de dispor dos bens temporais e de igualmente se envolver com os assuntos seculares, a fim de que, tanto a sociedade dos fiéis, quanto a dos ministros eclesiásticos, não viesse a ficar exposta a um perigo insuportável, ou corresse o risco da sua destruição material e espiritual, devido à falta de semelhante poder, como se fosse um rebanho sem um pastor, e na hipótese de a primeira não ser capaz de constituir para si um governante idôneo...". Sobre o poder dos imperadores e dos papas, ed. cit., c. X, p. 194: "... Em caso, porém, de necessidade ou de utilidade, que pode ser equivalente à necessidade, poderá, então, e deverá se envolver com os negócios temporais, quando faltarem todos os outros a quem competia cuidar disso, suprimindo a condenável e perigosa negligência deles..."

⁴⁸ *Diálogo* III, II, II, c. 13 e 14, ob. cit., p. 193: "... A segunda punição ou correção dos crimes seculares pertence ao juiz eclesiástico em três casos. O primeiro, quando os criminosos estão sujeitos à jurisdição temporal dum juiz eclesiástico. O segundo, quando não há um juiz secular ou quando um juiz secular é negligente quanto a fazer justiça ou punir os crimes. O

Por último, o papa exclusivamente também pode interferir na esfera judiciária secular, quando os juízes temporais, ante a uma dada causa ambígua e difícil –salvo se a mesma estiver relacionada com a efusão de sangue– após terem buscado orientação junto à Sé Apostólica e terem sido instruídos como proceder, não agirem do modo como foram orientados⁴⁹.

terceiro, quando um juiz secular pode não impor nenhum castigo ao delinquente, a quem, entretanto, um juiz eclesiástico pode cominar uma pena. Isto acontece, quando de direito, é evidente que um crime foi cometido, mas se desconhece quem é o delinquente [...] E, desse modo, muitas vezes os juízes eclesiásticos proferem sentenças de excomunhão contra ladrões e outros delinquentes desconhecidos contra quem os juízes seculares podem não agir de nenhuma maneira [e] Parece-lhes que em nenhum outro caso um juiz eclesiástico pode fazer isso, a não ser, talvez, se algum outro caso puder se enquadrar num daqueles referidos...”.

⁴⁹ *Diálogo* III, II, II, c. 15, ob. cit., p. 194: “... Mestre: Àquilo que é aduzido no terceiro caso, acerca do que é ambíguo e difícil, responde-se dizendo que, muitas vezes, entre os juízes seculares, quando uma causa ambígua e difícil é examinada, cuja verdade não pode ser julgada sem a autoridade das Escrituras sagradas, face a tal causa, deve-se precipuamente recorrer ao sumo pontífice, a quem, nessa situação, é particularmente da competência indicar a verdade do julgamento, não, entretanto, proferindo uma sentença definitiva sobre alguma causa particular, quando o juiz secular, conhecida a verdade, está pronto e disposto a proferir uma sentença justa, mas, por meio da autoridade da Escritura divina, ele deve indicar a verdade do julgamento, ensinando, advertindo e, inclusive, se for oportuno, ordenando que o juiz secular, a quem isso é da competência, faça justiça. Mas se o juiz secular não quiser ou não puder [fazer isso, então], no tocante a muitas causas, o sumo pontífice pode proferir uma sentença justa, mas nalgumas causas, a saber, aquelas envolvendo efusão de sangue, deve cometê-los a outrem [...] Portanto, neste caso, tratando-se de causas envolvendo derramamento de sangue, deve-se recorrer ao sumo pontífice, na verdade, não porque ele possa proferir uma sentença sobre causas envolvendo derramamento de sangue, mas a fim de que ele indique qual tipo de julgamento, em geral, deve ser proferido pelos juízes seculares quanto a tais causas. Logo, semelhantemente, em quaisquer causas seculares, civis ou criminais, todas as vezes que entre os juízes seculares parecer que um julgamento é ambíguo e difícil e o julgamento entre eles variar, deve-se recorrer, principalmente, ao sumo pontífice, a fim de que ele indique a verdade do julgamento, todavia, não definindo, mas ensinando e advertindo e, se necessário for, ordenando, de acordo com aquilo que diz o profeta Malaquias, em seu livro, capítulo 2 [7]: “Os lábios do sacerdote guardam a ciência e o povo aprende a lei de sua boca, porque ele é o anjo do Senhor dos exércitos...”.

Em suma, à medida em que o tempo passou e as ideias foram amadurecendo, distanciando-se dos extremismos dos hierocratas e de Marsílio de Pádua, não apenas acerca do tema que acabamos de tratar, mas, ainda a respeito de outros também, Ockham sustentou a tese duma relação de poder recíproca e equilibrada entre o imperador e o papa, como podemos verificar numa passagem magistral do opúsculo *Sobre o poder dos imperadores e dos papas* :

“... Por razão semelhante, embora nem todos os fiéis estejam imediatamente subordinados em tudo ao papa, nem tampouco ele seja o juiz deles em muitos casos, contudo, porque em toda causa é necessário que haja uma definição proferida através de um julgamento, o papa por força do direito divino pode ser regular ou ocasionalmente o juiz. Por conseguinte, há que se admitir, que o papa, abaixo de Cristo, é a cabeça e o juiz supremo de todos os fiéis. Não é assim com o imperador, pois ele enquanto tal, dado que muitos imperadores verdadeiros foram infiéis, também não deve ocasionalmente se imiscuir nos assuntos espirituais, embora se for cristão, enquanto tal, em muitos casos deva intrometer-se em inúmeras causas espirituais, e precipuamente quando se tratar daquelas respeitantes à fé, “as quais, em geral, são da alçada de todos os cristãos”, de acordo com o que determina o *Decreto*...”⁵⁰.

⁵⁰ *Sobre o poder dos imperadores e dos papas*, c. XII, ed. cit., pp. 197-198.

ARTÍCULOS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Aportes de Averroes a la noción tomista de “creación”. Tomás y la doctrina aristotélica de la causalidad

María Elisa Ladrón de Guevara

Introducción

Aristóteles, no conforme con la explicación platónica del origen de todas las cosas, se aplica al estudio de la causalidad, pero su indagación acerca de la causa última de todo cuanto es, si bien avanza hasta la demostración de la necesidad de que exista un primer motor inmóvil, “principio primero de donde proviene el cambio o el reposo”¹ que por medio del movimiento produce la unión entre la materia y la forma, su búsqueda se detiene en el análisis de las causas que intervienen en la producción de las sustancias, esto es, de la generación, sin dar mayores precisiones sobre la naturaleza metafísica de la causa primera ni una explicación sobre el origen del ser en cuanto ser.

Tomás, por su parte, acepta la doctrina de la causalidad propuesta por Aristóteles y la implementa en su explicación de la creación, pero ello no será sino luego de esclarecer convenientemente cuestiones importantes entre las que destaca no solo el modo de entender la naturaleza metafísica de la causa primera, sino también una nueva comprensión de las causas material, formal y final, que en Tomás, dado su nuevo punto de partida, adquieren matices propios en relación al pensamiento de Aristóteles.

Pero surge entonces la pregunta acerca de la parte que podría tener Averroes en esta evolución, es decir, sobre los posibles aportes de Averroes a Tomás en lo concerniente a la doctrina aristotélica de la causalidad, sobre todo teniendo en cuenta el progreso que las principales nociones metafísicas de Aristóteles tuvieron en el pensamiento de Averroes, nociones tales como la de Acto, y su consecuencia inmediata respecto a la naturaleza de Dios, Acto Puro entendido como *Perfectum simpliciter*, como, igualmente, respecto a la profundización y ampliación de la

¹ Aristóteles, *Física* II, 3 (194b 15).

noción de potencia², pues quien fuera llamado “el Comentador” no fue, ciertamente, un simple repetidor de las doctrinas aristotélicas sino que, procurando ser fiel al pensamiento de Aristóteles, no solo desarrolló doctrinas suyas sino que también afrontó cuestiones que no habían sido consideradas por el Maestro³, como es, justamente, el desafío planteado por la revelación coránica al afirmar que Dios es la causa y origen de todo cuanto es, y ello, por creación.

Nos detendremos, pues, en la consideración de la comprensión, por parte de Averroes, de la doctrina aristotélica de la causalidad, que incidirá luego en la formulación de su propia explicación de la creación, procurando también reconocer siquiera algunos de los elementos de esta reflexión de Averroes recogidos por Tomás, quien, al asumirlos desde una nueva perspectiva metafísica, los desarrollará de tal manera que le permitan, a su vez, proponer una explicación racionalmente fundada de la creación de la nada e, incluso, en el tiempo.

1. La causalidad en Averroes

Averroes, al igual que Aristóteles⁴, reconoce “cuatro [clases de] causas, que son: la materia, la forma, el agente y el fin”, que ellas “pueden ser próximas y remotas, esenciales y accidentales, particulares y generales, compuestas y simples, y cada una de éstas puede estar en acto y en potencia”, y que “entre las causas, hay unas que están en la cosa, como son la materia y la forma, y otras que están fuera de la cosa, como son el agente y el fin”(1,59)⁵ Señala, además, que la física se ocupa del estudio de la causa material y el motor, y la metafísica “no da razón de otras clases de causa sino de la formal, la final, y, en cierto sentido, la eficiente” (1,7).

² María Elisa Ladrón de Guevara, “Aportes de Averroes a la noción tomista de ‘creación’. Algunos presupuestos metafísicos fundamentales”, *Mediævalia Americana. Revista de la Red latinoamericana de Filosofía Medieval* 4, 1, 2017, pp. 7-25; aquí pp. 17 y 18.

³ Josep Puig Montada, “Corrientes del pensamiento en al-Andalús”, *Veritas. Revista de Filosofía da Pucrs* 52, 3, 2007, pp. 55-78; aquí p. 70.

⁴ Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII, 3 (1069b 35); VII, 8 (1033b 15); VIII, 3 (1043b 15); VII, 15 (1039b 20 y 25) y VIII, 6 (1045a 20).

⁵ Averroes, *Compendio de Metafísica*, texto árabe, trad. y notas de Carlos Quirós Rodríguez, Madrid, 1919, 1,59. De ahora en adelante se cita “Compendio”.

En cuanto a la causa material, sostiene que “la potencia va adherida a la materia y es [como] la sombra de ésta” (3,20) y que se trata de la potencia pasiva, “a la cual conviene recibir la actividad de cosas distintas de ella, en cuanto que son distintas”, esto es, de algo diferente y exterior a lo paciente (cf. 3,3). Explica asimismo que hay dos clases de materia: “una que es sujeto de la mutación substancial, a la que corresponde con más propiedad el nombre de materia, y otra, que es sujeto de las demás clases de mutación, a la cual se la conoce ordinariamente con el nombre de sujeto” (2,64)⁶.

Afirma igualmente, que como la materia prima “no está dotada de forma”, en consecuencia, “no puede tener una causa eficiente, ya que ésta da al paciente la forma precisamente” (3,73), además, considerada en sí misma, tampoco “está sujeta a generación y corrupción” (2,32), ella es eterna, pero sí es generable y corruptible en tanto que es “parte del ser esencialmente sujeto a generación y destrucción, esto es, del individuo, que es un conjunto de materia y forma”, es decir, “la afecta la mutación, en cuanto que es materia de un ser concreto, mas no en cuanto que es materia [en abstracto]” (2,33). Por último, dirá asimismo que ella “tiene necesariamente un fin, el cual no es otro que la forma”, “formas que son, a la par, su causa formal y su causa final” (3,73). Para Tomás, en cambio, también la materia tiene causa (I 44,2), lo cual, sin embargo, y como él mismo advierte, no afecta, de hecho, a la posibilidad de su eternidad⁷.

Respecto a la causa formal, al contrario de lo que ocurre en la materia, señala Averroes que “el acto es algo que va inherente a la forma y a manera de sombra de ésta” (3,20), y por ello, habiendo descartado absolutamente la teoría de las formas separadas⁸, esto es, “la existencia de inteligibles eternos y universales que existían fuera del alma, de la misma manera que existían en ella” (2,35), sostiene que las formas están potencialmente inhiestas en la materia (cf. 2,61) y se actualizan por la acción del Agente. Por lo demás, dirá Averroes que tampoco las formas consideradas de un modo absoluto, son generables y corruptibles sino que, al igual que la materia, “son generables y corruptibles y, en general, transmutables, en

⁶ Véase también Averroes, *Compendio* 2,55.

⁷ Cf. Tomás de Aquino, *Sobre la eternidad del mundo*, trad. del Latín, introd. y notas de J. Cappelletti, Buenos Aires, Aguilar, 1975, p. 12.

⁸ Véase Averroes, *Compendio*, entre otras, 2,40; 2,48; 2,52 y 2,53.

cuanto que son parte del ser esencialmente sujeto a generación y destrucción, esto es, del individuo, que es un conjunto de materia y forma”, es decir, “en cuanto esta forma lo es de algo concreto, no en cuanto que es forma abstracta” (2,33)⁹.

Y así, como decía ya Aristóteles¹⁰, en los seres compuestos “la forma particular y la materia particular son las causas únicas de que exista la substancia concreta” (4,1), ya que “la materia, corresponde a un ser que es potencialmente la cosa misma que después existirá en acto y será definición y forma”, y la forma “es el acto y la esencia” (2,55). También para Tomás, materia y forma, conforman la sustancia, la cual, sin embargo, al no ser ya identificada con la noción de “ser”, sería toda ella, en tanto que esencia, como la potencia que requiere para existir la actualización del acto mismo de ser “porque el ser mismo es el acto propio de la sustancia”, es decir, que “la misma sustancia toda es la esencia, (*ipsum quod est*), y el mismo ser es aquello por lo cual la sustancia se denomina ‘ente’” (ScG 2, 54).

Acerca de la causa eficiente, advierte Averroes que “entre el motor y la causa eficiente parece haber una distinción, ya que el motor sólo da a lo movido el movimiento, mientras que la causa eficiente da la forma por la cual existe el movimiento” (1,7).

Por último, con respecto a la causa final, sostiene que “las tres causas (ya mencionadas) son consecuencia necesaria de la finalidad y su existencia resulta de ella”¹¹, y que “es asimismo evidente de suyo que no puede (tampoco) darse en ella un proceso hasta el infinito” (3,69).

En definitiva, dirá Averroes que como las cosas se distinguen unas de otras por estas cuatro causas es necesario que “toda investigación sobre cada uno de los seres naturales deba remontarse a las cuatro causas” (2,66), pero también que “las cuatro causas son finitas [en número] y que existe una materia última, un agente último, una forma última y un fin último” (3,71), y que “no es posible suponer que el fin

⁹ Y lo mismo dice en *Compendio*, 2,62.

¹⁰ Aristóteles, *Metafísica* VII, 15 (1039b 20 y 25). Véase también ibíd. VIII, 6 (1045a 20).

¹¹ Averroes, *Epítome de Física*, p. 123, citado por Idoia Maiza Ozcoidi, “El problema de la causalidad en el *Tahâfut* de Averroes”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 1, 1994, pp. 75-97; aquí p. 85.

último es otra cosa que el agente primero o que la forma primera”, pues, “son una misma cosa, en cuanto al sujeto, no pudiendo ser tampoco, según lo que venimos diciendo, algo distinto de sí mismo” (3,75), “todas las cosas (pues) se reducen a una sola causa, que es [a la vez] causa final, eficiente y formal” (3,76)¹², pero sin que esto último suponga adherir a un modelo emanantista. S. Tomás admitirá también la necesidad de la reducción de todo cuanto es a una misma y única causa primera, pero dará pasos de significativa importancia respecto al modo de comprender la naturaleza de su causalidad.

2. Causa primera y causas segundas

2.1 La causa primera

Así, pues, al igual que Aristóteles¹³, sostiene Averroes que hay que admitir la necesidad de la existencia de una causa primera diciendo que “hay que dar por supuesta la existencia de un motor absolutamente inmóvil, que no pueda ser movido ni esencial ni accidentalmente” (4,3). Este motor inmóvil es causa primera por esencia pues, “se dice ser **por esencia** del ser que no tiene causa anterior a él” (1,32). Es, asimismo, causa que da la forma (cf. 3,73) y, en este sentido, la considera igualmente, causa eficiente, pues es quien da la forma da la existencia, un dar la existencia que Averroes concibe como el simple constituir la sustancia. Y, al mismo tiempo, es causa agente, porque “todo el que es causa de la existencia de algo será su agente”¹⁴, señalando que el agente puede ser tanto particular, es decir, el que hace pasar a las formas, potencialmente enhiestas en la materia, de la potencia al acto; como universal, pues “el mundo tiene un agente que actúa siempre; es decir, que siempre lo lleva de la no existencia a la existencia”¹⁵. Causa primera que permanece siempre separada del mundo y que, en última instancia, es la “causa eficiente de la conversión de la potencia al acto” (2,72) de todas las cosas. También para Tomás la

¹² Véase también Averroes, *Compendio* 2, 28.

¹³ Véase Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7.

¹⁴ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut. La Incoherencia de la Incoherencia*. Directores: Dra. María de la Concepción Vázquez de Benito y Dr. Juan Antonio Pacheco Paniagua. Doctoranda: Khadija Madouri. Universidad de Salamanca. Facultad de Filología. Departamento de Lengua Española. Salamanca, 2014, p. 212.

¹⁵ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 226.

causa primera, entendida ahora como el *Ipsum esse subsistens*, será causa eficiente, pero en cuanto que es causa del ser en tanto ser (cf. I 44,2).

Por otra parte, considera Averroes que las formas están presentes en la esencia misma de Dios, ya que Dios, en tanto que *Perfectum simpliciter* contiene en sí todas las perfecciones repartidas por los entes, perfecciones entre las que sobresalen las de la inteligencia y voluntad, y es “causa de varios seres, en tanto que de él se entienden múltiples modos”¹⁶, de manera que “el [Ser] Primero al percibirse sólo a Sí mismo, percibirá todos los seres con una existencia, un orden y una disposición superiores” y será “causa de todos los órdenes y disposiciones inferiores [del mundo sublunar]” pues, “lo que es inferior a Él, su sustancia dependerá de su percepción de las formas, el orden y la disposición existente en el intelecto primero”, siendo los inteligibles en los intelectos separados “la causa de las formas de estos seres (inferiores)”¹⁷, dándose así “un proceso de manifestación activa de la misma divinidad, del orden con que ella misma se piensa” pero, si bien ello no supone “una imitación o plasmación en materia de ideas ejemplares”¹⁸ permaneciendo en el ámbito de la causalidad formal, de algún modo anticipa la causalidad ejemplar que le atribuirá Tomás.

En efecto, S. Tomás, y al igual que Averroes, sostiene que “en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto, porque no le faltan ni una sola de cuantas se encuentran en cualquier género, **como dice el Comentador**” pues, “cuánto hay de perfección en el efecto ha de haberlo en su causa eficiente”, porque “el efecto preexiste virtualmente en su causa agente” y, “si Dios es la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los seres y del modo más eminente”¹⁹.

¹⁶ Averroes, *Tafsir Met.* pp. 1648-1649, citado por Rafael Ramón Guerrero, “Averroes: cosmología y filosofía”, en *Ciencia y cultura en la Edad Media*, Canarias, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Gobierno de Canarias, 2003, pp. 161-193; aquí p. 192.

¹⁷ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*. pp. 255 y 256.

¹⁸ Alfonso García Marqués, “La teoría de la creación en Averroes”, *Anuario filosófico* 19, 1, 1986, pp. 37-54; aquí p. 48. Véase Guerrero. *Averroes: Cosmología...*, p. 192.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, BAC, 1957, I 4,2.

Pero si bien Tomás afirma que “es necesario que en el entendimiento divino exista la forma a cuya semejanza fue hecho el mundo” (I 15,1) no considera a Dios como causa formal, sino ejemplar (cf. I 3,8 ad1) pues dice, “Dios mismo es el primer ejemplar de todas las cosas” (I 44,3)²⁰, de manera que las cosas son tales justamente en la medida en que expresan algún aspecto de esa perfección que se despliega en el acontecer del mundo. Afirma también que “todo efecto desproporcionado con el poder activo de su causa agente, recibe la semejanza del agente no total y perfecta, sino deficiente” y, refiriéndose tanto a Averroes como a Maimónides, advierte que estas semejanzas “no se les aplican (tampoco) en sentido puramente equívoco, como han querido ‘algunos’, pues, en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa ninguna referente a Dios”, sino que “estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea, de proporción” (I 13,5).

Así, pues, dirá que “es manifiesto que las cosas naturales tienen formas determinadas, y esta determinación de las formas es necesario reducirla, como a su primer principio, a la sabiduría divina, que es quien ideó el orden del universo” y en quien, por lo tanto, “existen las razones de todas las cosas, a las que hemos llamado ideas”, las cuales, “aunque se multipliquen miradas en las cosas, no son, sin embargo, algo realmente distinto de la esencia divina, según su semejanza puede participarse de diversas maneras por los diversos seres” (I 44,3). Y así, en S. Tomás, “la causalidad extrínseca (misma) sufre un proceso de transformación analógica de manera que evita la excesiva separación que tal causalidad introduce entre la causa y el efecto. Esa transformación se advierte en la utilización del concepto de participación”²¹, noción de origen platónico y neoplatónico asumida también por Tomás.

Por último, para Averroes, la causa primera es también causa final, porque “da el ser” al dar la unidad²², y así como “el dador del fin en los seres separados de la materia es el mismo dador de su existencia, al ser la forma y la finalidad una en

²⁰ Véase también Tomás, ibíd. I 15, 1 ad3.

²¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 2001, 4^o ed. Introducción de José María Artola Barrenechea, O.P. a las cuestiones 44 a 49. p. 426.

²² Cf. Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*. p. 232.

estos seres”, así también, “con respecto a los seres sensibles, es Él “quien les da la unidad, que es causa de la existencia de la multiplicidad, [Él] será (pues) el Principio de todos, por ser su Causa eficiente, formal y final”²³. También para S. Tomás Dios es causa eficiente y final, si bien en el sentido de que todas las criaturas “intentan conseguir su perfección, que consiste en una semejanza de la perfección y bondad divinas” (I 44,4), pero no, como ya se dijo, causa formal pues, señala, “se dice que la deidad es el ser de todas las cosas, porque es su causa eficiente y ejemplar, pero no su causa formal” (I 3, 8 ad1).

2.2 Las causas segundas

Pero, frente a los teólogos musulmanes que “con el propósito de salvaguardar la condición de Dios como ‘causa eficiente’ negaban la existencia de las causas segundas” y proponían la doctrina del ocasionalismo –entre ellos Algazel para quien “Dios es el único creador de todos los movimientos y de todos los accidentes sin eficacia de las causas segundas”²⁴–, Averroes, siguiendo también en esto a Aristóteles, defiende la existencia de estas causas, teniendo que demostrar que ellas no impiden ni disminuyen la acción de la causa primera. Efectivamente, explica Averroes, que

“dados más de dos efectos, es decir, tres o más, y suponiéndolos infinitos en número, veremos que pueden clasificarse en tres categorías [y ser] primero, medio y último, cada uno con una propiedad característica. Al último le caracteriza el no ser causa de ninguno. Al medio, el ser causa y efecto: causa del último y efecto del primero, lo que tiene lugar igualmente, sea uno o múltiple el medio, finito o infinito, ya que este modo de ser le corresponde al medio por ser medio y no por ser un medio de tal o tal forma, es decir, finito o infinito. El primero está caracterizado por la propiedad de no ser más que causa, y no efecto de cosa alguna, en cuanto que es causa. Este existe como opuesto al último, y el medio, como una mezcla de ambos extremos; todo esto es evidente en sí mismo” (3,64).

²³ *Ibíd.*, p. 265.

²⁴ Ozcoidi, *ob. cit.*, pp. 76 y 77.

Estos medios “han de reconocer necesariamente una causa primera” (3,65), pues no siendo posible una serie infinita de causas, los “seres separados se reducen necesariamente a un primer principio, sin que puedan ser independientes unos de otros de modo que no haya entre ellos dependencia de causa y efecto” (4,36). Y así

“el nombre de **agente** [o causa eficiente] designa a varios agentes en cuanto que dicen relación a una misma cosa (ya tenga un mismo o varios grados esta relación que dicen a esa cosa), en ese caso el ser al que dicen relación será el agente primero, en virtud del cual son agentes cada uno de ellos, siendo éstos, por lo tanto, efectos, y ninguno de ellos agente último. De aquí la necesidad de que el agente último sea uno solo” (3,72).

Señala que es propio de la metafísica “relacionar unas con otras las diversas especies de seres, en cuanto son *causas* unos de otros, **hasta el extremo de reducirlos todos a sus causas últimas**” (2,4). Sostendrá entonces que la afirmación según la cual

“los que admiten causas infinitas, no pueden demostrar una causa primera”, no es la verdadera, sino, su contraria. Esto es, que quienes no reconocen la existencia de causas infinitas, no son capaces de demostrar la existencia de una causa primera eterna, al requerir la existencia de efectos infinitos una causa eterna por la cual adquieren la existencia de lo infinito. De lo contrario, los géneros de los seres individuales creados serían finitos. Solo de este modo es posible que el ‘Eterno’ sea causa de los seres creados; al requerir la existencia de los seres creados infinitos la existencia de un [Ser] Primero, Eterno e Único ¡Alabado sea Dios! ¡No hay más Dios que Él!”²⁵.

Así pues, las cosas se producen de forma próxima por la acción de un agente particular, y de forma remota por la acción de la causa primera que no obra sino mediada por las causas segundas, pues, “esos principios separados dependen de un principio único separado, que es la Causa de todos”²⁶. S. Tomás acogerá también

²⁵ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 300.

²⁶ *Ibíd.*, p. 256.

este aporte de Averroes diciendo que, si la causa segunda instrumental “no contribuyese en nada con su virtud propia, la causa principal inútilmente usaría de ella y no sería preciso elegir instrumentos determinados para determinadas acciones” (I 45, 5), explicando que, esto es así “porque es tanta su bondad, que comunica a las mismas criaturas la prerrogativa de la causalidad” (I 22,3).

Pero en este desarrollo de Averroes acerca de las causas segundas lo que destaca es que distingue claramente **dos órdenes causales distintos**, uno al que pertenecen aquellos seres o sustancias en que todas las formas existen en un mismo plano, pues “tienen un mismo sujeto, estando cada una de ellas en potencia y en disposición de ser la otra en idéntica proporción”, “sin que se dé en este caso prioridad de aquello de lo que se engendra una cosa respecto de lo engendrado, ni proceso esencial hasta el infinito”, sino solo **accidental**, producción que “**puede verificarse en forma circular**” (3,66), porque “debes saber que los filósofos admiten la existencia de un ser creado que procede de otro y así *ad infinitum* solo *per accidente*, siempre que [ese proceso] se repita en una materia limitada y finita, siendo la corrupción de uno condición para la existencia del otro”²⁷. Este es el orden de la generación que podría llamarse horizontal.

Y aquel otro orden donde se trata de una causalidad de tipo vertical²⁸, de una cadena causal que **no puede prologarse hasta el infinito**, y cuya causa primera permanece separada²⁹, abriendo así, frente a la immanencia cerrada de Aristóteles, el camino a la trascendencia divina pues se comprende que “son insuficientes tales motores, si no les acompaña un principio externo” (2,27), es decir que “todos los movimientos se remontan al movimiento local, el cual asciende hasta un móvil que procede **por esencia** de un motor primero, que no es móvil en absoluto ni por esencia ni por accidente”³⁰, siendo “el Agente de estas causas (quien) lleva a todos los agentes visibles de la no existencia a la existencia, (y) siendo Él quien los conserva con la mayor perfección”³¹.

²⁷ Ibid., p. 146.

²⁸ Cf. ibíd., p. 266.

²⁹ Ibid., p. 256.

³⁰ Ibid., p. 148.

³¹ Ibid., p. 211.

Dos órdenes, pues, distintos pero que, ciertamente, se integran mutuamente pues, mientras que “las formas se suceden periódica y eternamente en un sujeto que no es ni generable, ni corruptible”, “es (también) necesario un movimiento eterno que produzca la sucesión de los seres generables y corruptibles eternos”³², es decir que Dios es el agente que produce el movimiento eterno que proporciona esta sucesión en las cosas que se generan y se corrompen eternamente, y en este sentido es la causa última de la que procede todo cuanto existe, él es “el Principio Primero [el motor primero]; es decir, Dios ¡Ensalzado sea!, porque da la orden a los demás principios [los intelectos celestes] para que todas las esferas se pongan en movimiento. Y, por este mandato se erigieron los cielos y la tierra”³³. O también que:

“En cuanto a las cosas comunes que son evidentemente producidas de una manera accidental, es decir, en cuanto que están en un sujeto, parece ser la naturaleza la causa de su producción; así como la causa de que la naturaleza haga las veces de agente debe ser buscada en los movimientos de los cuerpos celestes”³⁴, mientras que [a su vez] la causa de que los cuerpos celestes den esta [propiedad] a la naturaleza son las formas separadas inteligibles” (2,38)³⁵.

Concluye que es evidente que hay seres que son producidos por más de un motor y que el motor último es “el que da al motor próximo la potencia para mover” (2,27)³⁶. Motores o causas segundas que “contribuyen a la existencia y conservación de cada uno de los seres entre nosotros existentes, hasta el punto de que, si suprimiéramos alguno de los citados movimientos, perecería la existencia de los seres y desaparecería el orden que hay en ellos” (4,37), porque “el agente primero, en el mundo invisible, es un agente en sentido absoluto, mientras que el agente en el mundo visible lo es en sentido limitado”³⁷. Distinción que luego asumirá Tomás y, a

³² *Ibíd.*, p. 174.

³³ *Ibíd.*, p. 236.

³⁴ Cf. Averroes, *Compendio*, 4,37; 4,65; 2,31 y 2,39.

³⁵ Véase también *ibíd.*, 2, 31; 2, 39 y 4,65.

³⁶ Cf. *ibíd.*, 4,66.

³⁷ Averroes, *Tahâfut al-Tahâfut*, p. 232. Véase Puig Montada, ob. cit., p. 71.

su vez, desarrollará ampliamente³⁸, diciendo que “en la serie de las causas eficientes que dependen esencialmente unas de otras en el obrar no es posible proceder hasta el infinito”, como sí lo es en la “serie de las causas que dependen accidentalmente unas de otras” (I 46,2 ad7).

Por último, hay que añadir que Averroes señala otra diferencia importante entre estos dos géneros de causas respecto a la causa primera pues “el acto es anterior a la potencia, bajo dos aspectos [de tiempo y causalidad]” (3,22) y la anterioridad de la causa motora es “una anterioridad de causalidad” (4,34). Y, “en este caso, no es condición [precisa] del agente el preceder, con anterioridad de tiempo, a su efecto, como ocurre en las cosas naturales” (1,6), pues “la anterioridad por razón del tiempo, bien sea potencial, bien actual, existe, en la cosa que es anterior, de una manera accidental” y “afecta a las cosas particulares sujetas a generación y corrupción” (3,23). Así, pues, en el primer caso esta relación requiere la anterioridad temporal de su causa, en el otro no, pues “ese motor primero coexiste con cada móvil cuando se mueve”³⁹, afirmaciones que Averroes empleará en su explicación de una creación eterna del mundo. Tomás, por el contrario, sostendrá que “aunque Dios haya sido desde toda la eternidad causa suficiente del mundo, no es necesario suponer que el mundo ha sido producido por Dios sino en conformidad con lo que predeterminó su voluntad, es a saber, que el mundo recibiera la existencia después de no haber existido”(I 46,1 ad9).

Conclusión

Averroes, en definitiva, al verse confrontado con la verdad propuesta por la fe según la cual el mundo ha sido creado por Dios, y ante la imposibilidad de dar una explicación racional a esta cuestión solo desde los principios de Aristóteles, recurre para ello a la tradición neoplatónica⁴⁰, si bien ahora, y a diferencia de sus

³⁸ Julio A. Castello Dubra, “Las causas esencialmente ordenadas y la demostración de una causa primera: de Duns Escoto a Tomás de Aquino”, *Actas del XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval ‘Juan Duns Scoto’*, Buenos Aires, FEPAL, 2008, p. 2.

³⁹ Averroes, *Tâhafut al- tâhafut*, p. 148 y ss.

⁴⁰ Rafael Ramón Guerrero, “Entre las fronteras griega y latina. Itinerario Intelectual de Averroes”, Marcelino Agís Villaverde y Jesús Ríos Vicente (coords.), *Actas de los VI*

predecesores, integrando las nociones originarias de esta corriente sobre la base del paradigma aristotélico, anticipando así el modo en que luego el mismo Tomás integrará ambas fuentes. Esta integración le permitió no solo ahondar la noción aristotélica de acto sino también ampliar la noción aristotélica de potencia que excede ahora a la sola materia⁴¹.

Pero, en cuanto a los aportes de Averroes a la doctrina aristotélica de la causalidad de la causa primera recogidos luego por S. Tomás, podemos destacar la importancia y desarrollo de los atributos de inteligencia y voluntad y el progreso en cuanto a su condición de causa eficiente, pues para Averroes Dios ya no es, simplemente, el primer motor inmóvil sino aquel que da el ser, aunque desde su perspectiva ello solo signifique constituir la sustancia al actualizar, por medio del movimiento, la forma potencialmente inhiesta en la materia (cf. 2,55), para Tomás, en cambio, “dar el ser” será dar, propiamente, la existencia (cf. I 3,4 ad2 y 4,1 ad3).

Respecto a la causalidad formal, porque, si bien para Averroes, entre las formas que no son sino la misma esencia de Dios y las formas inhiestas en la materia, no hay sino una mera diferencia de grados de perfección, sin embargo ello es de tal manera que no implica adherir a un modelo emanantista, preparando así la comprensión tomasiana de la causa Primera no ya como causa formal sino ejemplar, pues al ser ella el *Ipsum esse subsistens* “la forma misma se referirá al ser como acto”⁴², y así, para Tomás, Dios es “la primera causa ejemplar de todas las cosas” (I 44,3), y “no se atribuye a la criatura la semejanza con Dios por razón de la comunidad de forma dentro de la misma especie o género, sino sólo por analogía” (I 4,3 ad3).

En cuanto a la causa material, en cambio, mientras que para Averroes es ingenerada y eterna, para Tomás también ella debe tener causa de su ser, al igual que

Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago 2001, La Coruña, Universidade da Coruña, 2004, pp. 83-95; aquí p. 89.

⁴¹ Véase, v.g., Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I 44, 1. Véase también Ladrón de Guevara, ob. cit.

⁴² Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, intro. y notas de Ismael Quiles, Buenos Aires, Club de Lectores, 1951, 2,54.

las formas (cf. I 44,2)⁴³ y, especificando más, dice, “la materia prima no existe por si sola en el mundo real, porque no es ser actualizado, sino sólo potencial, y por esto, más bien que algo creado, es algo concreado” (I 7,2 ad3).

Causa primera que, finalmente, sirviéndose de una multiplicidad de causas segundas, ejercerá su acción en el mundo. Pues esta integración de aportes de origen neoplatónico le permite desarrollar la doctrina aristotélica de la causalidad haciendo posible la articulación de dos órdenes causales, uno horizontal y otro vertical, de tal manera que, mientras el primero abre a la posibilidad de reconocer una relativa autonomía al orden natural, el segundo abre a la trascendencia divina al demostrar la necesidad de una causa primera totalmente separada, algo que finalmente logrará Tomás al trascender el orden de las esencias.

En concreto, “los filósofos árabes –observa López Farjeat–, “influidos por Aristóteles, especialmente Averroes, ven claramente que [por esta separación de la causa primera respecto de las causas segundas] no hace falta apelar a la acción directa de un creador para dar razón de los procesos naturales”⁴⁴. Pero, al mismo tiempo, ven también que estas causas segundas dependen de la acción de la causa primera, si bien, a diferencia de lo que ocurre en el neoplatonismo, manifiestan una cierta autonomía en su desempeño respecto de ella, y esto sin que ello impida ni disminuya la acción de la causa primera.

Estas afirmaciones fueron una valiosa contribución al pensamiento de Tomás quien en la *Suma contra Gentiles*, III, 69, como recuerda M. Martini, “polemiza con aquellos que por temor a cercenar la omnipotencia divina sostienen que ‘ninguna creatura tiene acción alguna en la producción de los efectos naturales’”⁴⁵ pues, justamente, “uno de los intereses que Tomás muestra en esta polémica es asegurar la relativa autonomía del operar de la naturaleza, de forma de garantizar un objeto

⁴³ Véase también Tomás de Aquino, *Los principios de la naturaleza*, trad., intro. y notas de E. García Estebanez, Buenos Aires, Ágape, 2007, a2; Idem, *In Phys.* 1, lect. 15,139.

⁴⁴ Luis Xavier López Farjeat, “La crítica de Averroes contra el determinismo de al-Ghazālī y los asharíes”, *Diánoia* 54, 63, 2009, p. 117, n. 3.

⁴⁵ Mauro Martini, “Causalidad instrumental y participación en la discusión sobre el alcance de las causas segundas en Tomás de Aquino”, sin otros datos bibliográficos, disponibe en <http://www.academia.edu>, p. 1.

posible para la ciencia natural”, añadiendo que, “con ello, Tomás intenta salvar, junto con el creacionismo formulado en términos neoplatónicos de participación, la ontología aristotélica de formas immanentes que dan cuenta de la operación propia de los entes naturales” y donde “Dios actúa como fundamento último de la legalidad de un orden natural con un funcionamiento propio”⁴⁶, “se trata, en efecto, de una naturaleza capaz de funcionar –aunque no de llegar al ser– por sí misma gracias a un conjunto de mecanismos internos”⁴⁷.

Así, pues, dirá Tomás que, “por encima del modo de devenir en que algo se hace por el cambio de la forma en la materia, hay que presuponer otro origen de las cosas, consistente en que el ser es comunicado a todas las cosas del universo por obra del ente primero, el que es su propio ser”⁴⁸ pues, “la operación de la naturaleza presupone siempre los principios materiales creados” (I 45,8 ad4) y “lo que propiamente se produce por el agente natural es el compuesto, que se hace de la materia” y, “por consiguiente, en las obras de la naturaleza no interviene la creación, sino que en ella se presupone” (I 45,8).

En la creación, en cambio, la producción “del ser compuesto no consiste en formarlo de sus principios preexistentes, sino en producir simultáneamente el compuesto y sus principios componentes, sacándolos juntamente de la nada al ser” (I 45, 4 ad 2), porque “a aquellos seres propiamente compete el ser hechos y ser creados a los que compete el ser, y estos son propiamente los seres subsistentes, sean simples, como las substancias separadas, o compuestos, como las substancias materiales” (I 45,4).

En fin, podemos constatar cómo la reflexión de Averroes sobre el pensamiento de Aristóteles, así como su integración de elementos de origen neoplatónico, aportó a Tomás, no solo la posibilidad de ahondar en el conocimiento de la naturaleza metafísica de Dios que, superando la perspectiva esencialista, es ahora entendido

⁴⁶ Cf. Julio A. Castello Dubra, “Causas primeras y causas segundas: Tomás de Aquino y la autonomía del operar de la naturaleza”, *XIII Congreso Nacional de Filosofía*, Rosario, 2005.

⁴⁷ Ana María Carmen Minecan, “Determinismo, regularidad y contingencia: Tomás de Aquino y la asimilación del aristotelismo en torno al orden autónomo de lo natural”, *Filosofía Unisinos - Unisinos Journal of Philosophy* 17, 3, 2016, 291-301; aquí p. 299.

⁴⁸ Tomás de Aquino, *Las substancias separadas*, 9.

como el *Ipsum esse subsistens*, absolutamente trascendente, fundamento último de una causalidad capaz de explicar una creación a partir de la nada y en el tiempo, sino también en la comprensión de un universo que, aun dependiendo absolutamente de Dios, posee una cierta autonomía en su funcionamiento.

Recibido: 10/10/17
Aceptado: 01/12/17

Resumen. Aristóteles se aplicó al estudio de la causalidad, pero su indagación acerca de la causa última de todo cuanto es, si bien avanza hasta la demostración de la necesidad de que exista un Primer Motor inmóvil, se detiene en el análisis de las causas que intervienen en la producción de las substancias, esto es, de la generación. S. Tomás, por su parte, acepta la doctrina de la causalidad aristotélica y la implementa en su explicación de la creación, pero no sin antes esclarecer cuestiones importantes que afectarán tanto al modo de entender la naturaleza metafísica de la Causa Primera como también la comprensión de las causas eficiente, material, formal y final. Surge entonces la pregunta acerca de la parte que podría tener Averroes en esta evolución, sobre todo teniendo en cuenta el progreso que en su pensamiento alcanzaron las principales nociones metafísicas de Aristóteles. Procuraremos, pues, reconocer siquiera algunos de los elementos de esta reflexión recogidos por Tomás, quien, al asumirlos desde una nueva perspectiva metafísica, los desarrollará de tal manera que ello le permitirá, finalmente, proponer una explicación racionalmente fundada de la ‘creación de la nada’ e, incluso, ‘en el tiempo’.

Palabras clave: causalidad - Aristóteles - Averroes - Tomás de Aquino

Resumo. Aristóteles foi aplicada ao estudo de causalidade, mas a sua investigação sobre a causa final de tudo o que é, embora os avanços para mostrar a necessidade de um primeiro motor estacionário, se detém na análise das causas envolvidas na produção de substâncias, isto é, de geração. S. Tomás, por sua vez, aceita a doutrina da causalidade aristotélica e a implementadas em sua explicação da criação, mas não antes de esclarecer questões importantes que afetam tanto a maneira de compreender a natureza metafísica da Primeira Causa como a compreensão das causas eficiente, material, formal e final. Surge então a questão sobre a parte que Averróis poderia ter nessa evolução, especialmente levando em conta o progresso que no seu pensamento alcançou as principais noções metafísicas de Aristóteles. Procura-se, portanto, até mesmo reconhecer alguns dos elementos desta reflexão coletados por Tomás, quem, vendo-lhes a partir de uma nova perspectiva metafísica, os desenvolverá de tal forma que este permitirá, eventualmente, propor uma da explicação racionalmente fundada da ‘criação da nada’ e, inclusive, ‘no tempo’.

Palavras-chave: causalidade - Aristóteles - Averróis - Tomás de Aquino

Abstract. Aristotle applied himself to the study of causality, but his inquiry about the ultimate cause of everything that is, while advancing to the demonstration of the need for a Unmoved Mover, stops in the analysis of the causes involved in the production of substances, that is, of generation. On the other hand, St. Thomas, accepts the doctrine of Aristotelian causality and implements it in his explanation of creation, but not before clarifying some important issues that will affect both the way of understanding the metaphysical nature of the First Cause as well as the understanding of the causes efficient, material, formal and final. The question then arises: how Averroes could have been involved in this evolution, especially taking into account the progress that his thinking have reached in the main metaphysical notions of Aristotle's thinking. We will try, then, to recognize even some of the elements of this reflection collected by Thomas, who, by assuming them from a new metaphysical perspective, will develop them in such a way that this will allow him, finally, to propose a rationally founded explanation of the 'creation of the nothing' and, even, 'in the time'.

.

Keywords: causality - Aristotle - Averroes - Thomas Aquinas

TRADUCCIONES

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

**Si la lógica procede desde lo común.
Traducción *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*,
q. 1 de Duns Escoto**

Ricardo Villalba

Presentación

Las *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*, cuya composición ha sido fijada por Ebbensen en 1295¹, se ubica, junto con otros escritos sobre lógica, en los inicios de la producción de Duns Escoto². La obra se inicia interrogando si la lógica procede a partir de lo común. En su respuesta, Escoto usa la distinción entre entes de razón y entes naturales, y sostiene que la lógica se ocupa de los primeros. De esta manera, la lógica se diferencia de la metafísica: aquella trata sobre los entes de razón o intenciones segundas –nociones generadas por la mente como especie, género y similares– y la metafísica sobre los entes naturales –entes cuya existencia no depende de la mente. Los entes de razón, en la medida en que son aplicables a todas las cosas –por caso, la noción de género se aplica tanto a la sustancias como a los accidentes– son comunes. Con esto, Escoto responde afirmativamente a esta *quaestio* inicial.

En diversos lugares Escoto examina tópicos epistemológicos referidos al sujeto de la lógica y relacionados a esta primera *quaestio*. Son importantes en este sentido: (1) *Quaestiones super librum Metaphysicorum Aristotelis*, VI, 1³. En la primera *quaestio* al libro VI de la *Metafísica* de Aristóteles, cuando examina la división triádica de las ciencias especulativas (física, matemática, filosofía primera) una condición para tal división –dice el Sutil– es que sean ciencias reales, esto es, que se

¹ Ioannis Duns Scoti, *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis; Quaestiones Super Librum Elenchorum Aristotelis; Theoremata*. Opera philosophica 2. St. Bonaventure, Nueva York, Franciscan Institute; Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 2004, pp. 33-34, n. 39.

² *Ibid.*, pp. 33-34.

³ Ioannis Duns Scoti. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri VI-IX. Opera Philosophica 4. St. Bonaventure, Nueva York, The Franciscan Institute, 1997.

ocupen de nociones abstraídas de los individuos y se prediquen de ellos no en sentido accidental sino esencial (intenciones primeras). Con esto, –afirma Escoto– se excluye a la lógica de la división triádica porque la lógica se ocupa de las intenciones segundas. (2) *Quaestiones super Predicamenta Aristotelis*, I, 1⁴. En la primera *quaestio*, además de separar a la lógica de las ciencias reales Escoto la diferencia de las ciencias del lenguaje, donde se encuentra, por ejemplo, la gramática. Así, la lógica se ocupa no de la cosa mentada por el concepto (ciencia real) ni de las palabras que expresan los conceptos (ciencia del lenguaje) sino del concepto como tal, en tanto producto de la razón. En este sentido, y no porque, como toda ciencia, es efecto de la razón, la lógica ha de llamarse ciencia racional. (3) *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, qq. 1-3⁵. Escoto sostiene que la lógica es ciencia común no porque su sujeto sea predicable del sujeto de otras ciencias sino porque es utilizado en otras ciencias. Como se ha sostenido⁶, la concepción de la lógica como ciencia racional que trata sobre las intenciones segundas se ancla en Avicena; también en Boecio, en cierta medida. Escoto, en las cuestiones 2 y 3 de esta obra, remite a Boecio para este punto.

Hay diferencias entre la clásica edición Wadding-Vives⁷ y el texto fijado por la edición crítica de las *Obras* de Escoto⁸ que tiene a la vista los dos únicos manuscritos conservados de las *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis* así como las cuatro ediciones posteriores. Por ejemplo, para el caso de la primera *quaestio*: ed. Wadding-Vives: “Ad aliam rationem dicendum, quod impossibile est aliquid esse in rerum natura, quin sicut habet esse, sic habeat *quod quid est*, modo ut habeat *quod quid est*, sic a Primo Philosopho consideratur”. Ed. crítica: “Ad aliam

⁴ Ioannis Duns Scoti. *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge; Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*. Opera Philosophica 1. St. Bonaventure, Nueva York, The Franciscan Institute, 1999.

⁵ *Ibid.*

⁶ Héctor Hernando Salinas, “La determinación de la lógica como ciencia común intencional en Duns Escoto”, *Franciscanum* 165, 58, 2016, pp. 51-86; Idem, “Observaciones sobre la constitución medieval de la lógica: de *scientia sermocinalis* a *scientia rationalis*”, *Universitas Philosophica* 32, 64, 2015, pp. 96-111.

⁷ Ioannis Duns Scoti. *Opera omnia; Quaestiones super libros Elenchorum Aristotelis; super lib. I-II Priorum; super lib. I-II Posteriorum; super lib. I-III Physicorum*. Vol. 2. París, Louis Vives. 1891.

⁸ Ioannis Duns Scoti. *Quaestiones in libros Perihermenias Aristotelis*, ed. cit.

rationem dicendum quod impossibile est aliquid esse in rerum natura quin sicut esse habet, sic et 'quid' habens. Et sicut aliquid 'quid' habet, sic a primo philosopho consideratur". Ed. Wadding-Vives: "Licet enim summendo ens prout intelligitur in communi, et secundum quod comprehendit sub esse cuiuslibet rei [...]". Ed. crítica: "Licet enim intelligendo ens prout intelligitur in communi et prout comprehendit sub esse cuiuslibet modi [...]".

La presente traducción sigue el texto tal como lo ha determinado la edición crítica.

Traducción

Cuestiones sobre el libro Elencos de Aristóteles

Cuestión 1

Se indaga si la lógica procede desde lo común.

Que no, se prueba:

Pues la ciencia se compara al sujeto como la potencia al objeto; pero para una determinada potencia hay un único objeto que le corresponde por sí; luego, una ciencia tendrá un único objeto que le corresponderá por sí. Si se trata del ente en común, de acuerdo con lo cual se habla de ciencia común, este es sujeto en la metafísica, luego etc.

Asimismo, la lógica trata sobre el silogismo como sujeto, y también considera las propiedades referidas a él, como el concepto y el enunciado; pero estos no son entes comunes, pues ninguno de ellos es silogismo; mas a partir de un sujeto común se habla de una ciencia común, luego etc.

Por el contrario afirma Aristóteles, libro I de los *Analíticos Posteriores*: si la lógica tratase sobre un género determinado, su método no sería interrogativo.

Ha de responderse a la cuestión que la lógica trata sobre lo común, la filosofía primera también, pero de manera diversa. Pues la filosofía primera considera al ente en cuanto es ente, por lo que considera una cosa según su quiddidad. Y dado que la quiddidad de una cosa es la entidad por sí de una cosa, la filosofía primera considera una cosa según su entidad. Y puesto que considera una cosa según su quiddidad, y muchas cosas que se siguen de esta, el filósofo puede mostrar los atributos de su sujeto y de cualquier otro. Pues aunque comprendiendo al ente, en tanto común y abarcando bajo sí cualquier otro modo, muchas cosas no pueden mostrarse, desde el ente considerado según su quiddidad sí es posible; en efecto, muchas cosas se siguen de la consideración de una cosa según su quiddidad, como “ser perfecto y ser imperfecto”, y otras más.

Así también, la lógica trata –o analiza– al ente en común. Mas el sentido de “ente” es doble, a saber, natural y racional. El ente natural, en cuanto tal, es aquel cuyo ser no depende del alma. Por su parte, ente racional se dice de aquellas intenciones que la razón descubre a partir de las cosas mismas, como género, especie, definición y similares. El ente dicho en este segundo modo se equipara, respecto a lo común, al ente dicho del primer modo. Pues no hay algún ente natural que no pueda subsumirse bajo un ente de razón y que no pueda servir de fundamento a alguna intención, como género o especie o propio o individuo, o al menos como causas o causados. Luego, como la lógica versa sobre tales intenciones, que son aplicables a todas las cosas, se dice que la lógica procede desde lo común.

Además, ha de entenderse que aunque la lógica en cuanto doctrina proceda desde lo común, esto es distinto del uso que de ella como doctrina se da en la dialéctica y en su parte demostrativa.

Pues la dialéctica parte de lo común, y demuestra partiendo de lo común para concluir algo específico en una ciencia particular. Pues muestra que el amor y el odio pueden darse en lo mismo, no tomando al amor y al odio como propiedades sino a través de este enunciado: “los contrarios se generan naturalmente desde el mismo sujeto”. Así, desde lo común no demuestra algo común, sino desde lo común demuestra conclusiones específicas.

Mas la parte de la lógica que es demostrativa, aun cuando como doctrina proceda a partir de lo común, en este caso, respecto al silogismo, también hace demostraciones particulares por medios específicos. En efecto, el geómetra se sirve del arte demostrativa y desde este recibe las razones primeras para las conclusiones y por medios específicos demuestra conclusiones específicas. Pero las diversas conclusiones, demostradas en la dialéctica, en distintas ciencias pueden mostrarse a través del mismo medio. Por lo que en la filosofía natural y en la medicina pueden mostrarse diversas conclusiones a través del mismo medio.

A la primera razón ha de decirse: “para una ciencia” etc. hay un sujeto por sí. Además, cuando se dice: “el ente en común es tratado por el filósofo” ha de sostenerse que el ente natural cae bajo la consideración del filósofo y el ente racional del lógico.

A la otra razón ha de decirse que es imposible que haya algún ser entre las cosas naturales que no posea un ser y, así, que no posea quiddidad. Y como tiene alguna quiddidad, ha de ser considerado por el filósofo. Por lo que cuando digo que “el ente natural cae bajo la consideración del filósofo y el ente racional del lógico” no pretendo excluir alguna consideración de quien hace filosofía primera. Pues si se considera la intención de “especie” y la de “género” en cuanto constituyen cierto tipo de entes en particular, de este modo se los coloca en un género determinado y caen bajo lo que corresponde a la determinación de su quiddidad. En cuanto son también intenciones, caen bajo la consideración del lógico. Pues aunque la quiddidad del género no convenga a la sustancia y a la cualidad, la intención “género” conviene a la sustancia y a la cualidad. Por tanto, a la argumentación en contra ha de decirse que estas intenciones consideradas como cierto tipo de entes en particular no son comunes. Si se las considera como aplicables a las cosas, son comunes. Por ello, la consideración del lógico respecto a estas intenciones se da en tanto son aplicables a las cosas. Y por lo tanto se dice que la lógica trata sobre lo común.

Texto latino

Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis

Quaestio 1

Quaeritur utrum logica procedat ex communibus.

Quod non, probatio:

Nam scientia comparatur ad subiectum sicut potentia comparatur ad obiectum; sed unius potentiae unum est obiectum per se; ergo unius scientiae unum erit subiectum per se. Sed ens in communi, ratione cuius dicitur scientia communis, est subiectum in metaphysica; ergo, etc.

Item, logica est de syllogismo tanquam de subiecto, et etiam considerat de his quae habent attributionem ad syllogismum, sicut de termino et oratione; sed ista non sunt communia, nam quidlibet non est syllogismus; sed a communitate subiecti dicitur scientia communis; ergo, etc.

Oppositum dicit Aristoteles I *Posteriorum*: si logica esset alicuius generis determinati, non interrogaret.

Ad quaestionem dicendum quod logica est de communibus, et philosophia prima, sed diversimode. Nam philosophia prima considerat ens in quantum ens est, unde considerat rem secundum suam quiditatem. Et quia quiditas rei est entitas per se rei, ideo philosophia prima considerat rem secundum suam entitatem. Et quia considerat rem secundum suam quiditatem, et multa consequuntur rem secundum suam quiditatem, ideo primus philosophus potest ostendere passionem de subiecto et de quolibet alio. Licet enim intelligendo ens prout intelligitur in communi et prout comprehendit sub se esse cuiuslibet modi, non possit aliquid ostendi, tamen de ente secundum suam quiditatem multa possunt ostendi; nam multa consequuntur rem secundum quiditatem, ut ‘esse perfectum et imperfectum’, et multa alia.

Similiter, logica est de ente communi, sive considerat. Sed duplex est ens, scilicet naturae et rationis. Ens autem naturae, in quantum tale, est cuius esse non dependet ab anima. Sed ens rationis dicitur de quibusdam intentionibus quas adinvenit ratio in ipsis rebus, cuiusmodi sunt genus, species, definitio et huiusmodi. Ens autem dictum isto secundo modo aequiparatur secundum communitatem enti dicto priori modo. Non enim est aliquod ens naturae quin possit cadere sub ente rationis, et quin super ipsum fundari possit aliqua intentio, ut generis vel speciei vel proprii vel individui, vel saltem causae vel causati. Quia ergo logica est de huiusmodi intentionibus, quae applicabiles sunt omnibus rebus, ideo logica dicitur ex communibus procedere.

Ulterius est intelligendum quod licet logica quantum ad doctrinam sit ex communibus, diversus tamen est usus doctrinae quae traditur in dialectica et in demonstratione.

Nam dialectica est ex communibus, et in singulis scientiis ad proprias conclusiones ex communibus arguit. Nam ostendit quod amor et odium sunt in eodem susceptibili, non sumens proprietatem amoris vel odii sed hoc medium quod “contraria nata sunt fieri circa idem”. Unde ex communibus non arguit ad communia, sed ex communibus arguit ad proprias conclusiones.

Illa autem pars logicae, quae demonstrativa est, etsi doctrina traditur ex communibus, ut puta de syllogismo, tamen in speciali arguit per proprium medium. Nam geometer utitur arte demonstrativa, et inde accipit primas causas conclusionis, et per proprium medium arguit ad propriam conclusionem. Sed arguens dialectice, aliam et aliam conclusionem in alia et alia scientia per idem medium potest ostendere. Unde in naturali philosophia et medicina potest ostendi diversa et diversa conclusio per idem medium.

Ad primam rationem dicendum: ‘unius scientiae’ etc., unum est per se. Ulterius, cum dicitur ‘ens in communi consideratur a primo philosopho,’ dicendum quod ens naturae consideratur a primo philosopho, ens rationis a logico.

Ad aliam rationem dicendum quod impossibile est aliquid esse in rerum natura quin sicut esse habet, sic et ‘quid’ habens. Et sicut aliquid ‘quid’ habet, sic a primo philosopho consideratur. Unde per hoc quod dico quod ‘ens naturae a primo philosopho consideratur et ens rationis a logico’, non intendo aliquid excludere a consideratione primi philosophi. Si enim consideret hanc intentionem quae est ‘species’ et quae est ‘genus’ in quantum quaedam specialia entia sunt, sic collocantur in genere determinato, et cadunt sub consideratione eius cuius est ‘quid’ determinare. In quantum tamen intentiones sunt, sic cadunt sub consideratione logici. Licet enim quiditas generis non conveniat substantiae et qualitati, intentio tamen generis convenit substantiae et qualitati. Unde ad rationem dicendum quod istae intentiones, secundum quod considerantur ut quaedam specialia entia, non sunt communia. Si tamen considerantur ut sunt rebus applicabilia, communia sunt. Unde consideratio logici est de huiusmodi intentionibus prout rebus sunt applicabiles. Et ideo logica dicitur esse de communibus.

Recibido: 16/11/17
Aceptado: 01/12/17

Resumen. Se traduce la primera cuestión de las *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis* de Duns Escoto en la que este interroga si la lógica procede a partir de lo común. La respuesta es afirmativa dado que los entes de razón, tratados por esta disciplina, en tanto son aplicables a todas las cosas, son comunes.

Palabras clave: lógica - entes de razón - intenciones segundas - ciencia común

Resumo. Traduz a primeira quaestão do *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis*, de Duns Scotus, na qual se interroga se a lógica procede do comum. A resposta é afirmativa, uma vez que as entidades da razão, tratadas por essa disciplina, na medida em que são aplicáveis a todas as coisas, são comuns.

Palavras-chave: lógica - entidades da razão - segundas intenções - ciência comum

Abstract. It translates the first question of the *Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis* of Duns Scotus in which it interrogates if the logic proceeds from the common. The answer is affirmative since the entities of reason, treated by this discipline, insofar as they are applicable to all things, are common.

Keywords: logic- entities of reason - second intentions - common science

EDICIONES CRÍTICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica - 1793
Disputatio II

Celina A. Lértora Mendoza

Introducción

El único exponente existente (hallado hasta) hoy de la tarea docente de Suárez¹, se conserva en un solo ejemplar del *Curso de Lógica y Ética*. El código de referencia se encuentra en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, sin signatura. Su carátula es la siguiente:

*Cursus Philosophicus Veterum / Recentiorumque philosophorum Doctrinas
complectens quatuorque / continens Partes, Logicam nempe, Ethicam,
Metaphysicam / et Physicam, Jesús / Aquatero*

A su autor, el curso ya me he referido en otras ocasiones², así como a las características codicológicas del manuscrito, especialmente la introducción a la edición crítica de la *Disputatio I* que aquí se da por reproducida³.

¹ Los datos principales que se poseen han sido recogidos por Guillermo Furlion en su obra, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Kraft, 1952, *passim*. Más datos en Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Buenos Aires, Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001, p. 196 y ss. Una breve síntesis en Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Madrid, CSIC, t. VII, 2003, p. 392.

² Especialmente en la publicación de la traducción de todo el Curso en mi libro *Anastasio Mariano Suárez OFM, Curso de Lógica (Primera parte del Curso de Filosofía de 1793)*, transcripción, traducción, introducción y notas, CALM, Buenos Aires, FEPAL, 2006.

³ “Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica - 1793 Disputatio I De pertinentibus ad primam intellectus operationem”, *Mediaevalia Americana* 3, n. 2, 2016, pp. 389-341.

Disputación segunda

Los temas enseñados en esta parte, de acuerdo a los manuales de la época, son variados y poco coincidentes según los autores. Ante la abundancia histórica de cuestiones, se elegían algunas de acuerdo a las preferencias de cada uno y los profesores a su vez las organizaban en sus cátedras según sus gustos, las indicaciones de sus superiores o el tiempo disponible. Por eso resulta difícil fijar una línea o una fuente clara, ya que no hay una estructura sólida y articulada, al contrario de lo que sucede en las *Summulae*. La impresión que da esta Disputación, de ser un conjunto de cuestiones poco conexas, se debe también al hiato teórico que hay entre estos problemas y los de la Disputación sobre la primera operación. De cualquier modo, en la segunda mitad del siglo XVIII había ciertas cuestiones que se repetían estereotipadamente, aun cuando las soluciones sean diversas o contrarias. Una de ellas es la única elegida por Suárez: la verdad de las proposiciones contingentes, que desarrolla en dos instancias, en general y en especial para las proposiciones de futuro. Este tema tiene connotaciones e implicancias metafísicas y teológicas que podrían ser retomadas por el profesor en los cursos siguientes.

[199] Disputatio secunda
De pertinentibus ad secundam mentis operationem

371. ⁵ Pro comperto est apud Philosophos judicia aequivalere propositionibus, et propositionem iudiciis; cum ergo secunda mentis operatio sit iudicium sive propositio oportet hic aliquid de propositionibus dicere. Nulla enim datur propositio, quae non sit necessaria vel contingens, possi¹⁰bilis vel impossibilis. Hic tantum agimus de propositionibus contingentibus, sed de materia contingenti; quarum triplex est species: alia enim est propositio contingens praeterita ut ista: “Adamus peccavit”, alia est propositio contingens praesens, ut ista: “Ego loquor”, ¹⁵ alia denique est propositio contingens futura, ut ista: “Antichristus peccabit”; propositio praeterita contingens semel vera nec utiquam potest in falsam abire, propositio autem praesens contingens, et propositio futura contingens possunt veritatem relin²⁰quere et acquirere falsitatem, de his ergo est in praesenti nobis sermo pro quo sit

Quaestio prima

Utrum propositio contingens quae de presenti vera est possit mutari in falsam vel econtra?

²⁵ Loquimur hic de propositionibus, quae quia in materia contingenti potuerunt esse verae in [200] illomet instanti in quo sunt falsae, vel potuerunt esse falsae in illomet instanti in quo sunt verae. Sed quia ex his propositionibus aliae sunt intuitivae, quae necessario a praesentia objecti ut est in se quo deficiente ⁵ ipsa quoque propositio deficit; aliae sunt determinatum tempus consignant, ut ista: “Petrus studet hora integra”, quae propositio tota ruit deficiente minima parte horae studii Petri. Aliae denique sunt propositiones indeter¹⁰minatum tempus consignant, quae ideo abstractivae dicuntur.

Ex his tantummodo procedit quaestio, sed quia iudicium in mente retinetur et¹ dicitur iudicium mentale, vel ore profertur, et vocale di¹⁵citur vel denique litteris mandatur, et² scriptum appellatur; pariti ergo modo de propositionibus dicendum est:

¹ Inter l., fort. al. ma.

² Inter l., de otra pluma, fort. al. ma.

de propositionibus abstractivis mentalibus, quae per plura instantia temporis possunt subsistere in intellectu est nobis sermo. Pro quo

²⁰ **Sit conclusio.** Propositio mentalis de materia contingenti potest mutari de vera in falsam et viceversa manente una et eadem propositione materialiter et formaliter. Est expressa Doctoris Subtilis in II, ²⁵ Dist. 4°, Quaest. 2° dicentis¹: *propositio seu conceptus est fundamentum respectu veritatis, quae est qualitas accidentalis, quatenus potest in esse sicut potest conformari, et disconformari*. Ex quibus sic arguo: ad veritatem propo³⁰sitionis requiritur conformitas rei enuntiatae, [201] sed propositio mentalis potest in uno instanti conformari cum re enuntiata, et in alio non. Ergo propositio mentalis in uno instanti potest esse vera et in alio falsa. Probatur minor: haec propositio mentalis ⁵ per plura instantia mentaliter repetita: “Petrus sedet”; sed haec propositio mentalis potest in uno instanti conformari cum sessione Petri, et in alio disconformari: ergo in uno instanti est veram et in alio falsa.

¹⁰ Probatur minor: potest in primo instanti sedere revera Petrus, et in secundo revera deambulare; sed hoc posito potest conformari in uno instanti cum sessione Petri et in secundo disconformari: ergo. Pro¹⁵batur major: Petrus revera liber est ad sedendum et ad iter faciendum; sed posito libero Petri arbitrio potest Petrus in primo instanti revera sedere, et in secundo deambulare: ergo.

Nec dicam propo²⁰sitionem istam eandem non esse cum propositione in primo instanti, vel propositionem in primo instanti importare pro uno, et in secundo pro alio; quatenus in primo instanti enunciat sessionem Petri de praesenti, et in secundo de praeterito, et quia verifica²⁵tivum propositionis est sessio Petri enuntiata pro toto tempore importato per copulam, quae propositio variatur variata significatione temporis. Nec dicam inquam quia utrumque falsam est nam ut sit una et eadem propositio in utroque ³⁰ instanti nihil aliud requiritur nisi quod detur eadem materia, eadem et propositio, quidemque propo[202]sitionis forma, cum autem in utroque instanti sit materia una et eadem; et etiam forma propositio[nis] debet esse una et eadem in primo ac in secundo instanti.

Non valet secundum quia propositio suppo⁵nit tunc pro uno instanti pro uno et in illo instanti pro alio, quando variatur objectum enuntiatum vel ratione temporis importati per copulam vel ratione significationis propositionis; sed in propositione abstractiva mentali indeterminata tem¹⁰pus consignificandi non variatur objectum propositionis et significationem ipsius, quia semper est ejus objectum sessio Petri, et

eodem modo repraesentatur, aliunde non variatur ex diversa differentia temporis importata per copulam, quia propositio¹⁵ non denotat nec in primo nec in secundo instanti tempus determinatum, et sic non potest enuntiare in secundo instanti sessionem Petri pro tempore praeterito, quidam praeteritum nullum datur regressum: ergo manet una et eadem propositio es²⁰ sentiliater in utroque instanti.

Argumenta Solvuntur

Argues primo: ut haec propositio “Petrus sedet” sit vera, debet sessio Petri verificari toto tempore inimportato per copulam; et ut sit fal²⁵sa sufficit quod minima pars temporis non existat sessio Petri; sed haec modo nequaquam potest una et eadem propositio de vera in falsam transire, ergo. Probatur minor: vel haec propositio “Petrus sedet” [203] importat sessionem Petri per tempus determinatum vel non; si primum variatur propositio in secundo instanti, si secundum nulla datur propositio indeterminata significans: ex nullo modo, nu⁵lloque pactu potest una et eadem propositio de vera in falsam transire.

Respondeo: tempus distingui in praeteritum, praesens et futurum; tempus praesens de quo est propositio etiam dupli¹⁰citer potest sumi: vel quatenus importat tempus praesens ut sic, vel quatenus importat tempus praesens et etiam determinatam temporis differentiam, quae solum potest designari per instanti A.C.B. ad modum quo haec vox “homo”¹⁵ denotat animal determinatum, nempe rationale specificè distinctum ad irrationali, et tamen non denotat Petrum vel paulum, pariter etiam haec propositio “Petrus sedet”, licet tempus sit praesens et denotat sessionem petri de praesenti, non deno²⁰tat³ determinatam differentiam temporis praesentis, et cum aliunde sit propositio mentalis, quae per plura instantia valet intellectualiter repeti potest Petrus revera sedere in primo instante et in secundo surgere, ex quo propositio redditur vera²⁵ in primo instanti et in secundo falsa manente eadem.

Instabis: objectum hujus propositionis non est unum et idem in utroque instanti: ergo quamvis materia et forma sint eadem, propositio variatur essentialiter. Probatur antecedens: objectum propositionis in primo³⁰ instanti in quo revera Petrus sedet et sessio Pe[204]tri, et in secundo instanti in quo revera Petrus non sedet est carenti sessionis; sed sessio et ejus carentia non sunt idem: ergo objectum propositionis in

³ Lectio dubia.

utroque instante non est idem. Probatur major: ⁵ objectum propositionis in utroque instanti est verificativum propositionis; sed verificativum in primo instanti est sessio Petri et in secundo ejus carentia: ergo.

Respondeo: objectum propositionis est illud quod propo¹⁰sitione enuntiatur; utroque in instanti eisdemmet terminis enuntiatum sessio Petri, quae debebat verificari non solum ex parte intellectu percipientis sed etiam ex parte Petri sedentis ut propositio esset in utroque instanti vera; fal¹⁵sum enim est quod carentia sessionis Petri sit objectum propositionis; ad hoc quippe requiritur quod propositio in aliquo instanti ita diceret “Petrus non sedet”, quae cum contradictoria sit primam propositionis debet habere pro ob²⁰jecto carentia sessionis modo quo prima propositio habet pro objecto sessionem imp²⁵sam Petri.

Argues secundo: major contradictio datur inter veritatem et falsitatem quam inter propositionem abstractivam, et determinatum tempus significan²⁵tem; sed nulla propositio abstractiva potest determinatum tempus significare; ergo ipsam nulla propositio vera potest in falsam transire. Probatur major. Major contradictio datur in qualitate essentielle propositionis quo [205] inter accidentia; sed veritas et falsitas sunt qualitates essentielles propositionis, esse vero abstractivae et determinatum [temporis] sunt accidentia. Ergo. Major est evidens quia nulla datur propositio nec dari⁵ potest, quae non sit vel determinate vera, vel determinate falsa.

Respondeo: veritatem vel falsitatem esse qualitates accidentales enuntiationum praecipue in propositionibus abstractivis: nam cum propositio ¹⁰ ex intrinseco sui nihil habeat praeter materiam, et formam, quarum primae sunt ipsi terminis propositionis, qui si necessarii sint propositio redditur necessaria, contingens si contingentes, possibilis si termini sint possibiles, et denique impossibilis, si termi¹⁵ni repugnant; forma est artificiosa dispositio terminorum: veritas non oritur a materia propositionis, nec etiam falsitas a forma vero minime.

Certum equidem est quod nulla datur propositio nec dari potest, quae non sit determinate vera vel falsa ²⁰ ut quaestione sequenti amplius patebit: tamen propositio quae semel vera est non est ita vera ut semper et pro semper vera sit, quia vel est vera quia denotat determinatam temporis differentia in quq objectum est sicut in ipsa enuntiatur, et tunc finita differentia ²⁵ temporis, et ipsa veritas propositionis ruit, vel est vera quia enuntiat praedicatum conveniens subjecto et tunc toto tempore convenientiae stabit veritas. Hic notate quod veritas est duplex, formalis una, et

objectiva alia; veritas formalis oritur ³⁰ a convenientia formali praedicati cum subjecto [206] vel ab existentia objecti enuntiati modo quo enuntiat; veritas objectiva oritur a repraesentatione objecti intellectui facta, unde multoties contingit quod eadem propositio quae ob⁵jectiva vera est sit falsa formaliter.

Quaestio secunda

**Utrum ex duabus propositionibus de futuro contingenti una sit determinate
¹⁰ vera et altera determinate falsa?**

Pro veritate objectorum variatur veritas enuntiationum, et quia objecta alia sunt praesentia, alia praeterita, alia denique futura, etiam duplici¹⁵ter possunt considerari, alia sunt contingentia quae pendent ex libera voluntate homini non in esse futurationis, sed in esse existentia rei enuntiatae, v. g. in hac propositione “Petrus cras disputabit”, quia Petrus crastina die potest dispu²⁰tare et non disputare idcirco disputatio est futura contingens.

Aliud est futurum necessarium, cuius existentiam pertinet a voluntate Dei ut in ista propositione: “Petrus cras eam habebit sor²⁵tem”, quia Deus ipsi dederit. De veritate et falsitate propositionum de futuro necessario non est nobis in praesenti, sed tantum de veritate et falsitate propositionum de futuro contingenti [207] de quibus quaeritur an habeant determinatam veritatem quia contingentes. Quare.

Sit conclusio. Ex duabus propositionibus de futuro contingenti ⁵ una est determinate vera, et altera determinate falsa. Probatur conclusio: haec sunt propositioens contradictoriae de futuro contingenti: “Petrus cras disputabit”, “Petrus cras non disputabit”, sed ex his propositionibus una est determinate vera et altera determinate falsa. ¹⁰ Ergo ex duabus propositionibus de futuro contingenti altera est determinate vera et altera determinate falsa. Probatur minor: ex his duabus propositionibus una est determinate conformis cum objecto enuntiato, et altera est disconformis: sed propositio ¹⁵ conformis cum objecto enuntiato est determinate vera, et propositio disconformis est determinate falsa. Ergo ex his duabus propositionibus una est determinate vera, et altera determinate falsa.

²⁰ Probatur aliter conclusio: Deus determinate cognoscit futura contingentia; sed ex determinate cognitione Dei sequitur veritas futuris. Ergo propositio de futuro contingenti posito divino decreto est determinate vera. Nunc sic ²⁵ sed quaevis propositio nequit esse determinate vera, quin ejus contradictoria sit determinate

falsa: ergo ex duabus propositionibus contradictorias de futuro contingenti una est determinate vera et altera determinate falsa.

³⁰ **Solvuntur Argumenta**

Argues primo: vel destruitur libertas hominis vel pro[208]positiones de futuro contingenti non sunt determinate verae nec determinate falsae; sed primum dicere est haeticum, ergo secundum. Probatur major: vel homo posito divino decreto futuritionis non potest agere id ⁵ quod futurum est, vel potest; sed si primum destruitur libertas hominis quae fundatur in potentia ad utrumque; si secundum propositioens de futuro contingenti non habent determinatam veritatem vel falsitatem: ergo stat major.

¹⁰ Urgetur ratio: haec est propositio de futuro contingenti: “Petrus cras peccabit”; sed haec propositio nunc non est determinate vera, quia nondum datur peccatum Petri, aliunde non est determinate falsa quia Petrus po¹⁵test peccare; equidem non in sua libera potestate peccatum ponere vel non ponere, nisi dicatur Petrum necessario peccari vi decreti, quod plusquam absurdum est, alibi hoc peccatum Deum puniendum esse, et non Petrum. Ergo ne haec absurda sequantur cx continúen²⁰tem veritatem contingentium propositionum debemus admittere relicta determinata.

Respondeo quod quaelibet propositio de futuro sit determinate vera non requiritur actualis determinatio objecti, nec actu²⁵ali praesentia, sed sufficit alia quae est importata per copulam, quia objectum propositionis tantum repraesentatione influit in propositione ipsa, alias non essent verae haec propositiones: “Christus passus est pro nobis”, nec haec alia “Christus venturus est judicare vi³⁰vos et mortuos”, quarum objecta praesentia non sunt; Passio enim habetur ut prae et nihilominus haec est vera et fide divina credenda.

[209] Alterius propositionis objectus nempe adventus Christi est futurum, et tamen propositio nec est determinate vera et fidei nostrae dogma: unde sufficit praesentia objecti enuntiata per copulam; nec dicam ⁵ propositionem de futuro esse determinate veram pro illo tempore importato per copulam, et non pro tempore praesente, quia haec propositio “Petrus cras disputabit” crastina die non erit vera sed haec alia “Petrus nunc disputat”, quia tunc ¹⁰ datur disputatio de praesenti, quae est objectum propositionis. Minime aufert libertatem decretum futuritionis, quia cum Deo omnia sunt parentia, certe scit Petrum crastina die determinaturum vel non ad

disputandum, et licet in sensu divi¹⁵so disputationis, id est propriori ad disputationem, liber sit Petris ad disputandum vel non, quatenus potest disputare vel non disputare; in sensu composito disputationis, id est in ipso actu exercito disputationis non potest non disputare.

²⁰ Ex hoc autem minime sequitur quod Petrus necessario disputet tamquam a causa extrinseca necessitante voluntatem Petri ad disputandum, quia Petrus disputat quatenus ex esse ad disputationem determinatam ²⁵et sic qui necessitatem possit ex sua libera voluntate non necessario sed libere operatur: salvatur ergo libertas posita determinata veritate vel falsitate propositionum de futuro contingenti.

[210] **Argues secundo:** propositio cujus objectum non est determinate futurum non potest habere determinatam veritatem vel falsitatem, sed objectum propositionum de futuro contingenti non est determinate futurum: ergo pro⁵positio de futuro contingenti non est determinate vera, nec determinate falsa. Probatur minor: objectum propositionis de futuro contingenti est futuro contingens; sed futurum contingens non est determinate futurum: ergo objectum propositionis ¹⁰de futuro contingenti non est determinate futurum. Probatur minor: quod est determinate futurum est necessario futurum; sed quod necessario futurum non est contingens futurum: ergo quod futurum contingens non est determinate futurum. Probatur major: quod est⁴ deter¹⁵minate futurum Deus certe praecedit, sed quod Deus certe praecedit est necessario futurum: ergo et determinate futurum est necessario futurum. Probatur major: quod Deus certo praecedit est ita sicut Deus existit: Deus necessario existit, ergo quod Deus certo ²⁰praecedit est necessarie futurum.

Respondeo: objectum propositionum de futuro contingenti non esse determinatum actum et exercite, quia actualiter non exercetur id quod futurum enuntiatur, est tamen de²⁵terminatum signate pro illa temporis differentia importata per copulam; nam quamvis voluntas mea, v.g. nunc sit indifferens ad amandum vel non amandum, tamen quia crastina die v.g. electura est unam ex duabus [211]jam nunc determinate futurus amor crastino vel ejus carentiae; nec dicas divinan parentiam facere in me necessarium actum amoris quia nullum ponit praesentia

⁴ Seq. v. canc.

necessitatem in voluntate mea, ⁵ nam ut inquit S. Augustinus Libro 3° *De libero arbitrio*, capite quarto: “non ideo futura sunt futura quia a Deo praesciuntur, sed ideo praesciuntur quia futura sunt”ⁱⁱ.

Quamvis enim prae¹⁰scientia divina sit at⁵ orta a parte ante, non obstat quod futura sint priora praescientia divina, nam qua duplex est prioritas. Prima est originis qua quis dicitur prior alio quatenus illi dat originem; sic Pater Aeternus dicitur priori Filio, et Filius dici¹⁵tur prior Spiritu Sancto, quatenus Filius a Patre procedit, et Spiritus Sanctus ab utroque, et tamen prioritate temporis nulla ex tribus personis prior.

Alia est prioritas naturae quia dividitur pri²⁰or a causa suo effectui, sic sol dicitur prior luce, quamvis simul et in eodem tempore ambo existant. Alia est prioritas temporis, qua quis dicitur prior alio in aliquo saltem temporis instanti, sic dicitur prior pater in creatis filio, cui ²⁵ dat esse. Alia denique est prioritas ex suppositione, qua dicitur prior res illa, quae prius obicitur quamvis haec sit posterior alia sive natura sive tempore; ex quo clarescet quo modo [212] futura etsi posteriora divina praescientia natura sive origine sunt tamen priora prioritate ex suppositione, quia sunt id quod prius obicitur, et cum ex parte divini intellectus detur vera et realis ⁵ cognitio cuius objectum sunt futura, futura repraesentantur mente divinae.

Argues tertio: futura conditionata non sunt determinate futura; sed dantur propositiones de futuro conditionato; ¹⁰ ergo saltem hae propositiones nullam habent determinatam veritatem vel falsitatem. Probatur major: futura conditionata non sunt futura necessario; sed si non sunt necessario futura non sunt determinate futura: ergo fu¹⁵tura conditionata non sunt determinate futura.

Respondeo. Duplici modo futura possunt esse futura, determinate absoluto et ex suppositione; absolute futura sunt ea quae absolute enuntiantur in pro²⁹positione, et non adunt sub aliqua conditione, talia sunt futura necessaria. Alia sunt futura determinata ex suppositione, quae conditionatae enuntiantur propositione, et conditio est requisitum sine quo non verificantur futura, et posita ²⁵ conditione jam est totum requisitum ad determinatam existentiam futuri.

⁵ Lectio dubia.

Ad veritatem propositionis de futuro solum requiritur quod futurum sit futurum modo quo enuntiatur a propositione, cum [213] autem in propositionibus de futuro conditionato tantum conditionate enuntiatur futurum, tunc estque propositiones de futuro conditionato habent determinatam veritatem ex suppositione, et modo ⁵ quo futurum enuntiatum est fuurum. Hic advertite quod condiciones aliae sunt pertinentes ad rem seu habentes necessariam conexionam cum effectibus enunciatis, ut in haec propositione: “Si Petrus studet, sciet”, quia studium dicit necessariam conexi¹⁰onem cum scientia; aliae sunt condiciones quae non pertinent ad rem seu non habentes conexionem cum effectibus enunciatis, seu sunt quasi propositiones disparatae, ut ista: “Si Petrus studet, scit Joannes”, in qua propositione nullam habet ¹⁵ conexionem studium Petri cum scientia Joannis; haec futura non sunt proprie futura quare de prioribus procedit quaestio.

Recibido: 22/09/17
Aceptado: 01/12/17

ⁱ La cita es incorrecta. El tema está tratado en *In IV Sent.*, dist. 8, q. 2, donde enseña, siguiendo a Aristóteles, que la verdad y la falsedad convienen a una proposición accidentalmente.

ⁱⁱ El texto no es a la letra sino por el sentido. En el cap. 4 del L. III san Agustín sostiene que la presciencia de Dios no obliga a pecar y, por tanto, Dios castiga los pecados justamente. Es necesario que suceda lo que Dios ha previsto que sucederá, no por ser presciencia de Dios, sino por ser presciencia. El texto agustiniano dice: “Non igitur quia Dei prescientia est, necesse est fieri quae prescierit, sed tantummodo quia prescientia est; quae si non certa praesciscit, utique nulla est”, *Obra Completas*, ed. BAC, t. 3, p. 420).

Resumen. Se edita críticamente la *Disputatio II* del *Cursus Philosophicus - Logica* (1793) de Anastasio Mariano Suárez, según el único manuscrito conservado, existente en la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires.

En la segunda mitad del siglo XVIII había ciertas cuestiones lógicas relativas a la segunda operación del intelecto, que se repetían estereotipadamente, aun cuando las soluciones sean diversas o contrarias. Una de ellas es la única elegida por Suárez: la verdad de las proposiciones contingentes, que desarrolla en dos instancias, en general y en especial para las proposiciones de futuro. Este tema tiene connotaciones e implicancias metafísicas y teológicas que podrían ser retomadas por el profesor en los cursos siguientes.

Palabras clave: lógica escolástica - lógica colonial americana - proposición contingente - verdad proposicional - Anastasio Mariano Suárez

Resumo. A Disputatio II do Cursus Philosophicus - Logica (1793) de Anastasio Mariano Suárez é criticamente editada, segundo o único manuscrito preservado, existente na Biblioteca do Convento de Santo Domingo em Buenos Aires. Na segunda metade do século XVIII, havia certas questões lógicas relativas à segunda operação do intelecto, que eram repetidas estereotipadas, mesmo quando as soluções são diversas ou contrárias. Um deles é a única escolhida por Suárez: a verdade das proposições contingentes, que ele desenvolve em duas instâncias, em geral e especialmente para as proposições do futuro. Este tópico tem conotações e implicações metafísicas e teológicas que poderiam ser assumidas pelo professor nos seguintes cursos.

Palavras-chave: lógica escolástica - lógica colonial americana - proposição contingente - verdade proposicional - Anastasio Mariano Suárez

Abstract. The *Disputatio II* of the *Cursus Philosophicus - Logica* (1793) by Anastasio Mariano Suárez is critically edited, according to the only preserved manuscript, existing in the Library of the Convent of Santo Domingo in Buenos Aires.

In the second half of the eighteenth century there were certain logical questions concerning the second operation of the intellect, which were repeated stereotyped, even when the solutions are diverse or contrary. One of them is the only one chosen by Suárez: the truth of the contingent propositions, which he develops in two instances, in general and especially for the propositions of the future. This topic has connotations and metaphysical and theological implications that could be taken up by the teacher in the following courses.

Keywords: Scholastic Logic - American Colonial Logic - Contingent Proposition - Propositional Truth - Anastasio Mariano Suárez

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

MEDIAEVALIA AMERICANA
REVISTA DE LA RED LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA MEDIEVAL

GILBERTO CRISPINO, *Disputa de un cristiano con un gentil sobre la fe cristiana*, prólogo, traducción y notas de Natalia Jakubecki, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Filosóficas, 2017, 50 pp.

Aun cuando la traducción sea una de las tareas habituales de quienes nos dedicamos al pensamiento medieval, ella es quizá la actividad menos apreciada pues, en definitiva, se espera que un especialista lea la fuente en su lengua original. Y aunque estamos de acuerdo con este requisito, también creemos que una buena traducción es fundamental tanto para la enseñanza de una obra, como para su difusión, de modo que también puedan familiarizarse con las fuentes aquellas personas que, aun sin ser medievalistas ni tener conocimiento de lenguas clásicas, desean o incluso, por sus propias investigaciones, necesitan acercarse a ellas. Y aunque no cabe aquí preguntarnos si es la traducción lo que hace que se estudie una obra, o si es la importancia de la obra la que hace que se la traduzca, sí debemos remarcar que no es casual que las grandes luminarias de la Edad Media –en realidad, las de todas las épocas– estén traducidas prácticamente a todos los idiomas modernos. ¿Quién se atrevería, pues, a señalar de fútiles las traducciones de los autores más estudiados, tales como Platón, Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Hegel, por citar tan solo algunos?

Sin embargo, los autores más “pequeños” –esto es, aquellos cuya producción, por diferentes motivos, no ha logrado interesar en demasía a los estudiosos– no han tenido la misma suerte y, en consecuencia, el acceso a ellos queda vedado a quienes sean capaces de leer latín, o griego, o árabe... Más aun, si gran parte de los manuscritos medievales que poseemos en la actualidad se encuentran todavía sin haber siquiera sido revisados, no es difícil deducir que las traducciones de obras que, como dice A. de Libera en *Pensar la Edad Media*, no se beneficiaron del “azar de los aniversarios, de las celebraciones y de los centenarios, del patriotismo local y las idiosincrasias eruditas” (p. 20, ed. Anthropos), son una deuda todavía pendiente.

En lo que concierne a los estudios medievales específicamente en nuestro continente, no es una novedad el hecho de que lamentablemente nuestras bibliotecas no cuentan con el mismo acervo de manuscritos, ediciones críticas y traducciones que las europeas o norteamericanas. Es cierto que la digitalización está ayudando a remediar las falencias materiales y que la producción regional es cada vez más nutrida, pero debemos admitir que los medievalistas latinoamericanos seguimos dependiendo en gran medida de las publicaciones de

editoriales europeas especializadas. De allí que siempre sea una buena noticia la aparición de alguna traducción de esos autores “pequeños”, de esos que escasean por estas latitudes.

En esta oportunidad, nos toca celebrar la publicación de la primera traducción al castellano de la *Disputa de un cristiano con un gentil sobre la fe cristiana* de Gilberto Crispino, realizada por Natalia Jakubecki (UBA-CONICET). Esta obra, que hasta el momento cuenta con dos ediciones críticas, ambas inglesas (C. Webb, 1954; A. S. Abulafia - G. Evans, 1986), solo había sido traducida al alemán en presentación bilingüe realizada por Karl Werner Wilhem y Gerhard Wilhelmi (2005). No sorprende, pues, que la mayor parte de los artículos dedicados a ella estén en inglés y alemán.

Gilberto Crispino (o Crispín), fue un monje en Bec en los años en que Anselmo impartía clases allí, capellán de Lanfranco y abad de Westminster entre 1085-1117. Según nos enteramos por el breve pero esencial prólogo que incluye la publicación que estamos reseñando, la disputa con el gentil –que, vale notarlo, es el primer personaje ficcional de estas características de la alta Edad Media– fue escrita *circa* 1094, esto es, casi una década después de la toma de Toledo y apenas unos años antes de la primera Cruzada, dos eventos que sin dudas signarán no solo las relaciones del cristianismo occidental con otras culturas y religiones sino también, y de modo general, la centuria del XII.

El diálogo en cuestión comienza con un marco narrativo en el que Gilberto mismo explicando que, invitado por un amigo, había llegado a un lugar lejano en el cual dos filósofos –desde luego, uno cristiano y otro gentil– llevarían a cabo una disputa acerca de la verdadera religión (p. 11), proponiéndose no apelar más que a la razón. A lo largo de 40 páginas, estos personajes tratarán temas más bien de corte teológico, como la exégesis bíblica, la observancia de la ley o la justificación por la fe, pero también aquellos que, desde nuestras categorías actuales, podríamos decir que son decididamente filosóficos en tanto que su tratamiento así lo es: la inmutabilidad de Dios, la justicia divina, la razón y el libre albedrío del ser humano. Todo ello es analizado en el marco de la tensión siempre presente entre *auctoritas* y *ratio*.

Según explica Jakubecki, su traducción ha “privilegiado un estilo literario que evite las rispideces en las que muchas veces caen las versiones más literales” pero

que, a la vez, respeta “con la mayor fidelidad posible el vocabulario técnico” (p. 8). Tanto el prólogo al que ya nos hemos referido, como la traducción propiamente dicha cuentan con notas que ayudan a mejor comprender el contexto y el pensamiento de Crispino. Lamentamos, sin embargo, que la publicación no sea bilingüe. Con todo, ello seguramente se deba menos a un descuido de la autora que a las exigencias editoriales de la colección a la que pertenece, *Excursus* del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), cuyo principal propósito, según señala la página web, es, además de presentar textos hasta el momento inéditos en castellano, “otorgar al lector la más cuidada edición, a cargo de investigadores especializados, y una impresión que recupere la antigua tradición de hacer libros bellos”. Creemos, entonces, que la *Disputa de un cristiano con un gentil sobre la fe cristiana* ha cumplido cabalmente estos objetivos.

Marcela Borelli

GABRIEL J. ZANOTTI, *Comentario a la Suma contra Gentiles. Un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI*, Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2015, 542 pp.

Este libro, aunque trata de Tomás de Aquino en una perspectiva histórica, no es solamente un estudio medievalista con referencias y acercamientos a autores posteriores, sino que también se presenta como un reflexión filosófica hodierna, tanto en su dimensión exclusivamente teórica como en sus aproximaciones que podríamos llamar existenciales.

El método elegido por el autor ha consistido en una selección de textos que copia y analiza en forma literal, comenzando su contexto histórico crítico (es decir, la controversia que tenía en vista el Aquinate), muestra el argumentos principal y si es el caso algunos anexos y luego lo pone en relación con autores modernos y contemporáneos, a para terminar con las reflexiones personales, en un acápite titulado “Aplicaciones a la época actual”.

Del Libro Primero de la *Suma* presenta 39 textos con los siguientes temas: Las razones para probar que Dios existe; El conocimiento de Dios; Para probar la existencia de Dios es preciso usar la vía de la contingencia; En Dios no hay composición alguna; Dios es su esencia; En Dios es lo mismo la existencia y la esencia; En Dios no hay accidente; Dios es totalmente perfecto; La perfección divina; Qué nombres pueden predicarse de Dios; Que aquellas cosas que se dicen de Dios y de las creaturas se dicen analógicamente; Dio es uno; Que Dios es infinito; Que Dios es inteligente; El entender de Dios es su esencia: Dios no entiende por ninguna otra cosa que por su esencia; Dios se entiende perfectamente a Sí mismo; El conocimiento de Dios no es discursivo; Dios es la verdad: Dios conoce los singulares; Dios conoce otras cosas distintas de Sí mismo; Dios conoce infinitas cosas; Dios conoce aquellos seres que no existen: Dios conoce los singulares contingentes futuros; Dios conoce los males; En Dios hay voluntad; La voluntad de Dios es su esencia; El principal objeto del querer de Dios es la esencia divina; Dios, queriéndose a sí, quiere también otras cosas distintas de sí: La voluntad divina se extiende a los bienes singulares: Dios quiere también las cosas que aún no existen: Dios no quiere necesariamente las otras cosas distintas de Si; Dios quiere algo distinto de sí con necesidad de suposición; La voluntad divina no suprime de las cosas su contingencia, ni les impone necesidad absoluta; puede señalarse una razón de la voluntad divina: En Dios hay amor.

Del Libro Segundo se escogen 17 textos cuyos temas son: En Dios hay potencia activa; Las relaciones de Dios con las creaturas no están realmente en Dios; Dios es causa en el ser de todas las cosas; Dios ha creado las cosas de la nada; Dios es omnipotente, o que Dios puede todas las cosas; Dios no obra por necesidad de naturaleza; De qué modo se halla en la producción de las cosas un débito de justicia; De qué modo en las cosas creadas puede haber necesidad absoluta; No es necesario que las creaturas hayan existido siempre; La distinción de las cosas no es obra del acaso; Las sustancias intelectuales tienen voluntad; Las sustancias intelectuales tienen libre albedrío; Las sustancias intelectuales no son formas materiales, sino subsistentes; De qué modo la sustancia intelectual puede ser forma del cuerpo; El alma humana recibe su acto de ser de Dios por creación.

Del libro Tercero se seleccionan 37 textos con los temas: Todo agente obra por un fin; El mal está fuera de la intención de las cosas; El mal no es alguna naturaleza; El mal es causa por accidente; o hay un sumo mal que sea principio de todos los males; Todas las cosas se ordenan a un único fin, que es Dios; Entender a Dios es el fin de toda sustancia intelectual: La última felicidad del hombre consiste en la contemplación de Dios; Ninguna sustancia creada puede por su virtud natural llegar a ver a Dios por su esencia; El intelecto creado necesita de alguna influencia de lumbre divina para ver a Dios por su esencia; Dios con su providencia gobierna todas las cosas; Dios conserva las cosas en el ser; Ninguna cosa da el ser, sino en cuanto obra por virtud divina; Dios es la causa del obrar en todos los que obran; De qué modo el mismo agente procede de Dios y del agente natural: La providencia divina no excluye totalmente de las cosas el mal; La divina providencia no excluye la providencia de las cosas; La Providencia divina no excluye el libre albedrío; La divina providencia no excluye lo fortuito ni lo casual; La certidumbre de la providencia divina: La providencia divina alcanza a los singulares contingentes; La providencia divina sobre lo singular es inmediata; La inmutabilidad de la providencia divina no excluye la utilidad de la oración; Cómo Dios puede obrar o no fuera del orden de la providencia; Lo que Dios hace fuera del orden universal no es contra la naturaleza; Sobre los milagros: Dios da leyes divinas a los seres humanos: La ley divina ordena principalmente al bien; La ley divina nos ordena al amor al prójimo; Entre los actos humanos hay algunos rectos según su naturaleza, y no solo como puestos por la ley; El hombre para conseguir la bienaventuranza necesita el auxilio de Dios; El auxilio de la gracia divina no obliga al hombre a la virtud; El hombre no puede merecer el auxilio divino; El predicho auxilio divino se llama

gracia, y qué es la gracia santificante; La predestinación, reprobación y elección divina.

Del Libro Cuarto son 8 los textos y temas elegidos: Cómo ha de entenderse la generación en Dios, y lo que se dice en la Escritura sobre el Hijo de Dios; Solución de las razones invocadas contra la generación divina; Cómo hay que entender lo que se dice del Espíritu Santo; El Espíritu Santo procede del Hijo. En Dios no hay más que tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo; Qué dice la Fe Católica sobre la encarnación de Cristo; Cómo se ha de entender la encarnación del Hijo de Dios; La ascensión de la naturaleza humana convenía máximamente al Verbo de Dios; Objeciones contra la fe de la encarnación y solución de las razones expuestas anteriormente contra la encarnación.

En cuanto a los autores con los cuales se ponen en relación algunas de las tesis tomasianas, se trata de un considerable número de filósofos entre los cuales se destacan: Kant, Hegel, el neopositivismo, Husserl, Heidegger. Wittgenstein, Edit Stein y Freud.

En cuanto a las reflexiones actualizadas, el autor, como filósofo, se plantea de qué modo se puede hoy presentar las ideas tomasianas de modo que resulten no solo argumentativamente válidas (de eso ya se ocupó en el análisis textual) sino y sobre todo sugestivas y motivadoras para un pensar filosófico anclado en las problemáticas más acuciantes del hombre actual.

Como ejemplos de los temas de reflexión actuales, entre muchos que se consideran, pueden ponerse como ejemplos de su amplitud y variedad, para el Libro Primero: contexto existencial del problema de Dios, razón y fe, problemas científicos actuales y cristianismo, el existencialismo cristiano, el problema del fin del mundo, el amor y sus niveles. Para el Libro Segundo propone, entre otros: el debate mente-cerebro; la inteligencia animal; la inteligencia artificial. Para el Libro Tercero: el sentido de la vida, la vocación, el proyecto personal, la felicidad, el sufrimiento, el proyecto con el otro, el mal, tolerancia y respeto, libre albedrío y pecado, consecuencias no intentadas, la cuestión de los milagros. la teología de la liberación. No hay reflexiones separadas en el Libro Cuarto sino al hilo de los temas trinitarios que constituyen los ejes de la selección.

El autor presenta al final sus conclusiones, de las cuales vale mencionar las tres primeras porque aclaran en definitiva el sentido de su trabajo. Dice en primer lugar que ha razonado desde la síntesis y unión entre la razón y la fe, reconociendo que su análisis no podrá ser ubicado en las clasificaciones actuales.

En segundo lugar expresa que ha puesto en contacto a Tomás de Aquino con los siglos XX y XXI. Afirma que la síntesis del Santo es en sí misma apta para ello; y no depende de la voluntad del autor o de su capacidad para hacerlo. He puesto en diálogo a Santo Tomás con la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, la filosofía del lenguaje y de la lógica, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la física (atomismo, determinismo, indeterminismo, etc.); con los debates cosmológicos actuales, con el psicoanálisis, con la filosofía de las ciencias sociales, y por consiguiente con la filosofía del derecho, de la economía y la epistemología de la economía añadiendo modestamente que si no fue más abarcante, ello se debe a su propia ignorancia acerca de muchos temas pero no a limitaciones en el pensamiento del propio Aquinate.

En tercer lugar afirma que con lo hecho ha dado también un mensaje de unidad. El pensamiento de los siglos XX y XXI es muy rico pero precisamente por ello es un caos de paradigmas comunicados, añade. Solo un replanteamiento entre la razón y la fe; “solo partir de un clásico como Santo Tomás nos ha permitido comunicar horizontes y poner al pensamiento de vuelta en movimiento”. Sin duda es una motivación personal que ha resultad fructífera, aun cuando posiblemente no sea compartida no solo por estudiosos del medioevo y de Tomás, sino incluso tampoco por pensadores estrictamente contemporáneos. Lo cual no quita que este sea un caso, interesante y en muchos aspectos instructivo y valioso, de la actualidad de los pensadores medievales.

Celina A. Lértora Mendoza

ESCRIBEN EN ESTE NÚMERO

Marcela Borelli. Es Doctora en Filosofía por la U. de Buenos Aires, y Doctora en Filología y exégesis del texto clásico por la U. Nacional de San Martín (Argentina) y la U. del Salento (Italia) con la tesis “Exégesis de la anotación petrarquesca a textos de San Agustín”. Es profesora adjunta con dedicación interina de Latín en la Escuela de Humanidades de la UNSAM y becaria posdoctoral del CONICET.

José Antônio de C. R. de Souza (†). Véase *In memoriam*.

María Elisa Ladrón Guevara. Es Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ha seguido estudios privados de Filosofía Medieval, especialmente sobre Tomás de Aquino y sus fuentes árabes. Miembro de un grupo de investigación dirigido por la Dra. Celina Lértora Mendoza sobre el citado autor.

Celina Ana Lértora Mendoza. Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid. Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas (España). Investigadora del CONICET. Actualmente es profesora de doctorado en la Universidad Nacional del Sur, Argentina. Presidente de FEPAI y coordinadora general de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval.

Ricardo Villalba. Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Encargado de Cátedra de la asignatura de Historia de la Filosofía II (tardo antigua y medieval) de la carrera de Filosofía en la Universidad Nacional de Asunción. También es docente en el área de Filosofía en la Universidad del Norte y en la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción.

Normas para autores

I. Envío

Los trabajos podrán estar escritos en castellano, portugués, italiano, francés o inglés, y serán enviados por correo electrónico, en archivo .doc, a la dirección de la revista: red.lafm@yahoo.com.ar

En caso de que los trabajos tengan gráficos o imágenes, éstos se enviarán en un archivo aparte en alta resolución, preferentemente en formato JPG o PNG.

Junto a los trabajos se enviará un resumen o *abstract* de hasta 10 líneas, y 5 palabras clave en castellano, portugués e inglés. En el resumen se especificarán los objetivos, fuentes, métodos y resultados reales de la investigación. Los trabajos para las secciones de **comentarios** y **reseñas bibliográficas** así como las **noticias** no llevan resumen.

Asimismo, los autores facilitarán en otro archivo un breve *curriculum vitae* con el nombre de la institución donde trabajan y su situación profesional actual, que no exceda los 7 renglones.

II. Presentación

Los artículos que no se ajusten a estas normas no serán considerados para su publicación.

II.1 Artículos

Los artículos, originales e inéditos, tendrán una extensión máxima de 30 hojas (DIN A-4), utilizando tipos Times New Roman 11, a espacio simple, incluyendo las notas en Times New Roman 10, gráficos, cuadros e ilustraciones.

El **título** irá centrado en mayúscula minúscula, negrita. El Nombre completo del autor a la derecha.

Los **subtítulos** en negrita Mayúscula minúscula a la izquierda.

El **cuerpo del texto** irá dejando una línea después del título/subtítulo o epígrafe.

El texto se escribirá **sin sangrías** a la izquierda. No se usarán tabuladores ni automáticos para las enumeraciones. El número de nota debe ponerse **antes** del signo puntuación.

Las **citas** se pondrán “entre comillas”, y las ‘citas dentro de las citas’. No se usarán comillas francesas. Las citas de más de tres renglones deben ir separadas del cuerpo del texto, con una sangría de un cm a la izquierda. En todos los casos, se requiere que la cita sea en el mismo idioma del texto principal y que se incluya en nota a pie el texto en idioma o lengua original.

La *itálica* se usará sólo para las palabras extranjeras, aun cuando pertenezcan al vocabulario técnico filosófico.

Para destacar una palabra o frase se usará **negrita**, procurando no abusar de estos destaques.

Las **rayas** (–) sirven para introducir una aclaración que, según la RAE, “supone un aislamiento mayor con respecto al texto en el que se insertan que los que se escriben entre comas, pero menor que los que se escriben entre paréntesis”, y deben ir **—pegadas—** (sin espacio) a la primera y última palabra de la oración que separan. Los **guiones**, en cambio, (-) se usarán para separar fechas: “1070-1072”; para crear sustantivos compuestos ocasionales: “ciudad-estado”; para vincular palabras que formen un concepto: “ser-para-sí”; para separar el prefijo de su base con el fin de hacer hincapié en el valor semántico de la partícula: “re-presentación”, etc. En otras lenguas, como el portugués por ejemplo, para respetar los casos gramaticales que así lo exigen: “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citas y referencias bibliográficas

Las referencias a obras citadas aparecerán sólo a pie de página y deben numerarse correlativamente. El artículo **no llevará una bibliografía** completa al final ni dentro de una nota a pie de página. En las notas a pie también se incluirán los comentarios o aclaraciones al texto que el autor crea pertinentes y oportunas.

El conjunto de las notas de cada artículo no excederá la quinta parte de la extensión total del artículo.

II.3 Modelo de citaciones

Libro: Nombre completo y Apellido del autor, *Título*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita. Cuando la autoría del texto referenciado corresponda a más de tres personas, se escribirá el apellido de la primera seguido de “*et al.*”

Ejemplos:

*Juan Rodríguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

*Juan Rodríguez - Paula Pérez- Pedro López *et al.* (dirs.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Capítulo de libro: Nombre completo y Apellido del autor, “Título de capítulo”, Nombre completo y Apellido del coordinador, director o editor, *Título del libro*, Ciudad, Editorial, año, pp. de la cita

Ejemplo:

* Paula Pérez, “La concepción gnoseológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (o bien pp. 2-3).

Artículo: Nombre completo y Apellido del autor, “Título del artículo”, Nombre de la Revista, tomo o volumen, número, año, p inicial y p. final **la primera vez**, con indicación de las específicas mencionadas.

Ejemplo:

* Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

En caso de repetirse alguna cita, se debe indicar: Apellido del autor, ob. cit., pp. En caso de que hubiera más de una obra del mismo autor, la segunda mención sólo debe contener las primeras palabras del título de la obra si éste es largo, seguidas de la o las páginas citadas.

Ejemplos:

* Primera citación:

Juan Rodríguez, “La filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citaciones de un único artículo del autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citaciones de un artículo de un autor del que se han citado otras obras:

J. Rodríguez, “La filosofía medieval...”, p. 15.

En caso de que la cita se repita en la nota siguiente, y siempre que se trate de páginas diferentes, sólo indicar “ibíd., pp.”. En caso de que sea la misma página o páginas de la cita anterior, solo indicar “ibíd”.

Cuando la ciudad de edición tuviera traducción al idioma del artículo, se prefiere esta forma. Por ejemplo, “Florençia” (en el caso del castellano) o “Florença” (para el portugués) se prefieren a “Firenze”. Esta traducción no debe trasladarse al nombre de la editorial o de una institución. Así, por ejemplo, “Leuven University Press” **no** debe ser modificado por “Lovaina University Press”.

Las citas de documentos inéditos se harán por el catálogo del repositorio al que pertenecen. Lo mismo para mapas, dibujos, fotos y otros documentos que se ubican por catálogos. En general: *Título del documento*, Nombre del archivo y el lugar de localización (fondo, serie, legajo, expediente, etc.), indicando entre paréntesis la abreviatura del repositorio que se utilizará en las citas siguientes.

III. Otras secciones

Además de artículos, la revista publicará las siguientes categorías de trabajo. Las indicaciones de presentación son las mismas que para los artículos.

- **Traducciones de fuentes:** igual extensión que los artículos. Incluirán una breve introducción, luego el texto en el idioma traducido, y finalmente el texto en lengua original.

- **Varia:** artículos interdisciplinarios o de historia de la cultura medieval: igual extensión que los artículos.

- **Sectio latina:** artículos escritos en latín: máximo 2500 (dos mil quinientas) palabras

- **Noticias:** todas las noticias deben estar directamente vinculadas con algún miembro de la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval. La categoría comprende:

a) Informes (resúmenes) de tesis de posgrado (doctorado, maestría y especialización) defendidas y aprobadas durante el año de publicación del número correspondiente. Deben llevar esta indicación. Máximo 1500 palabras.

b) Eventos académicos latinoamericanos en los que participen al menos tres países, tanto: b.1) Por efectuarse; b.2) crónicas de eventos ya efectuados durante el año de publicación del número correspondiente. La extensión máxima para ambas categorías es de 1500 palabras.

c) Informes de nuevas cátedras. Se debe adjuntar el programa, sin que éste supere las 1500 palabras.

d) Premios y distinciones recibidos durante el año de publicación del número correspondiente. Máximo 500 palabras.

- **Comentarios bibliográficos críticos:** máximo 2000 (dos mil) palabras

- **Reseñas bibliográficas:** máximo 1500 (mil quinientas).

- **Transcripciones y ediciones críticas de manuscritos medievales y coloniales.**

Normativas generales para transcripciones y ediciones críticas de textos medievales y coloniales

Se desea que los editores adopten uniformemente los mismos signos críticos y abreviaturas tanto en el texto editado como en su aparato crítico, de manera tal que no sólo la edición particular sino todas las presentadas en la revista *Mediaevalia Americana* sean coherentes entre sí y faciliten, al mismo tiempo, la comprensión del lector. En vistas a ello, incluimos a continuación una lista de las abreviaturas y signos más frecuentes

EL TEXTO

Stemma codicum

Se recomienda realizar un *stemma codicum* que dé cuenta de las familias de manuscritos que se han utilizado para establecer la edición. Las letras asignadas a cada manuscrito y/o familia de manuscritos serán las que se consignen en el aparato crítico al momento de establecer las variantes.

En caso de que la edición establezca familias y líneas de transmisión por primera vez, o de que tome partido en una controversia ya existente, el editor debe consignar toda la información pertinente en la introducción.

Signos recomendados

- Las letras, sílabas o palabras añadidas serán puestas entre corchetes oblicuos <>

Ejemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- Las palabras o pasajes considerados como interpolados serán puestos entre corchetes rectos [], y el editor debe aclarar en nota por qué los considera/ se consideran interpolados.

Ejemplo: In quem desiderant [angeli semper] prospicere

- Cuando el texto está deteriorado, es ilegible o está manchado corresponde poner puntos suspensivos entre corchetes oblicuos, pero en lo posible, cada punto corresponde a una letra (el análisis paleográfico puede establecer estadísticamente el número de letras por línea y en base a ello se ponen los puntos) a fin de que el lector tenga una idea de la importancia de la laguna <...>

Ejemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atención: cuando se trata de una abreviatura que el editor ha podido leer pero no ha podido descifrar, corresponde ponerla en el aparato crítico (y no asimilarla a texto ilegible eliminándolo con puntos suspensivos). Tal vez un paleógrafo que lea la edición puede descifrarla y completar el texto.

Otros signos (los mismos también aplican para el aparato crítico)

- l cambio de columna
- (?) para significar una duda

Señalización

El cambio de párrafo se debe señalar dejando doble espacio.

Se debe señalar los cambios de folio agregando “secundum [f.2v] auctoritatem meam”.

Se debe marcar cada cinco líneas del original, colocando el número de línea (5, 10, 15, etc) por página en el cuerpo del texto, con superíndice en negrita, tamaño 11 p.

Puntuación y mayúsculas

Conviene que la puntuación latina se adecúe a la puntuación de las lenguas romances (castellano, portugués, francés e italiano), así como el uso de las mayúsculas. A este respecto, recordamos que los títulos únicamente llevan mayúscula en la primera palabra y en los nombres propios. Ejemplos: *De beata vita*; *Vita sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Los gentilicios tampoco llevarán mayúscula. Ejemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caracteres y ortografía

Se deberá utilizar la grafía y la ortografía de la época del Ms. testigo más antiguo que se conserve. En la misma línea de decisión crítica hay que ubicar las correcciones a las faltas manifiestas (que no tienen por qué ser mantenidas en la edición). Por ello, se deberá mantener la uniformidad en la elección de caracteres: *j* o *i*, *v* o *u*; así como la elección por el diptongo *ae* o su abreviatura en *e*. También se deberá mantener la uniformidad ortográfica, principalmente en la elección de prefijos, tales como: *assentio* o *adsentio*; *immuto* o *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

La lengua del aparato crítico será en latín y tiene por objeto consignar: a) las conjeturas adoptadas y las propuestas dubitativas, b) las conjeturas propuestas por otros editores, c) las variantes entre manuscritos y/o familias de manuscritos. Para este último punto, no se señalarán las variantes ortográficas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata
corr.	correxist, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus

ed. / edd.	edidit, editio, etc. / editiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoiteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

*

Normas para os autores

I. Envio

Os trabalhos podem ser escritos em castelhano, português, italiano, francês ou inglês e, igualmente, podem ser enviados por correio eletrônico, em arquivo.doc para o seguinte endereço: red.lafm@yahoo.com.ar

Caso os trabalhos tenham gráficos ou imagens, estes devem ser enviados em arquivos separados, em alta resolução, preferencialmente nos formatos JPG ou PNG.

Devem acompanhar os trabalhos um resumo ou *abstract* com até 10 linhas e 5 palavras chave em castelhano, português e inglês. No resumo devem estar

especificados os objetivos, fontes, métodos e resultados concretos da investigação. Os trabalhos destinados às seções, **comentários** e **resenhas bibliográficas**, bem como, **notícias** não precisam de resumo.

Em arquivo separado, os autores dos textos deverão enviar um breve *curriculum vitae* com, no máximo, 10 linhas, do qual devem constar a instituição onde trabalha e sua atuação profissional atual.

II. Apresentação

Os artigos que não se adequarem nessas normas serão recusados *in limine*.

II. 1 Artigos

Os artigos, originais e inéditos, terão no máximo 30 folhas (DIN - A4) e serão digitados em *Times New Roman* 11, em espaço simples. As notas serão igualmente digitadas em *Times New Roman* 10, em espaço simples, incluídos gráficos, tabelas e ilustrações.

O **título** deve ser digitado no alto da primeira folha no centro, em maiúsculas e em negrito. O nome completo do autor será digitado abaixo e à direita.

Os **subtítulos** serão digitados em maiúscula/minúscula à esquerda.

O **corpo do texto** será digitado uma linha após o título/legenda ou epígrafe.

O **texto** será digitado sem recuos à esquerda, sem tabulação automática para as enumerações. O número das notas deve ser colocado **antes** da pontuação.

As **citações** serão digitadas “entre aspas” e as ‘citações entre citações’, com os sinais indicados. Aspas francesas não devem ser utilizadas. Citações com mais de três linhas devem ser separadas do corpo do texto, recuado um centímetro à esquerda. Em todos os casos, é necessário que a citação esteja na mesma língua do texto principal e que o texto no idioma original seja citado em nota de rodapé.

O *itálico* só será utilizado para palavras em idioma estrangeiro, ainda que pertençam ao vocabulário técnico.

O **negrito** será utilizado para destacar uma palavra ou frase, sem, entretanto, abusar desses destaques.

Listras (–) servem para introduzir um esclarecimento que, segundo a RAE, “representa um isolamento maior com respeito ao texto, em que são inseridos um trecho entre vírgulas, mas menor do que aqueles escritos entre parênteses” e devem ser –**juntos**– sem (sem espaço) à primeira e a última palavra da frase que separam. Ao contrário, os **guiões** (–) são utilizados para separar datas distintas: “1070-1072”; para registrar substantivos compostos ocasionais “cidade-estado”; para associar palavras que formem um conceito: “ser-para-si”; para separar o prefixo do resto da palavra, a fim de enfatizar o valor semântico da partícula: “re-apresentação”, etc. Em outras línguas, como o português, para respeitar os casos gramaticais, quando necessário “pode-se”, “louvou-os”, “obedecer-lhes”.

II.2 Citações e referências bibliográficas

As referências a obras devem indicadas exclusivamente como notas de rodapé e devem ser numeradas consecutivamente. Do artigo, a bibliografia completa não constará ao final nem no interior de uma nota de rodapé. Nas notas de rodapé serão incluídos comentários ou esclarecimentos ao texto que o autor julgue pertinente ou relevante e ou oportunos.

Todas as notas de cada artigo não devem exceder um quinto do tamanho total do artigo.

II.3 Modelo de citações

Livro: Nome e sobrenome completo do autor, *título*, cidade, editora, ano, pp. Da citação. Quando a autoria do texto referenciado pertença a mais de três pessoas, será escrito o sobrenome do primeiro, seguido de “*et al.*”

Exemplos:

* Juan Rodriguez, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

* Juan Rodríguez – Paula Pérez – Pedro López *et al.* (Eds.), *La Edad Media occidental*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Capítulo de livro: Nome completo e sobrenome do autor, “Título do capítulo” nome completo e sobrenome do coordenador, diretor ou editor, *Título do livro*, cidade, Editora, ano, pp. da citação.

Exemplo:

* Paula Perez, “A concepção epistemológica de Tomás de Aquino”, Juan Rodríguez (ed.), *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Académica, 2015, p. 2 (ou pp. 2-3).

Artigo: Nome e sobrenome completo do autor, “Título do artigo”, Nome da revista, tomo ou volume, número, ano, páginas inicial e final, **somente na primeira vez** e indicação da página específica onde se encontra a citação.

Exemplo:

* Juan Rodriguez, “A filosofia medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

Caso uma citação se repita, deve-se indicar: o sobrenome do autor, ob. cit., pp. No caso de haver mais de uma obra do mesmo autor, a segunda menção deve conter apenas as primeiras palavras do título da obra se for longo, seguido da página ou das páginas citadas.

Exemplos:

* Primeira citação:

Juan Rodriguez, “A filosofía medieval”, *Revista medieval*, 2, 53, 2015, pp. 150-160 (p. 154).

* Restantes citações de um único artigo do autor:

J. Rodríguez, ob. cit., p. 151.

* Restantes citações de um artigo de um autor que foram citadas outras obras:

J. Rodríguez, “A filosofía medieval...”, p. 15.

Caso a citação se repita na próxima nota e, sempre que se tratem de páginas diferentes indica-se apenas “ibid., pp.”. Se é a mesma página ou se forem páginas da citação anterior, indicar apenas “ibid.”.

Quando a cidade da edição tiver tradução ao idioma do artigo, prefere-se esta forma. Por exemplo, “Florençia” (no caso do castelhano) ou “Florença” (para o português) são preferidas, ao invés de “Firenze”. Isto **não** se aplica ao nome da editora e à instituição que imprimiu a obra, por exemplo, “Leuven University Press”.

As citações de documentos inéditos serão feitas de acordo com o catálogo de depósito ao qual pertencem. Isso também se aplica à mapas, desenhos, fotografias e outros documentos que estão organizados por catálogos. Em geral: *Título do documento*, nome do arquivo e local de localização (fundo, série, arquivo, registro, etc.), indicando entre parênteses a abreviatura do depósito que será utilizado citações a seguir.

III. Outras seções

Além de artigos, a revista publicará os seguintes tipos de trabalho, cujas indicações de apresentação são as mesmas para os artigos.

- **Traduções de fontes:** tamanho igual aos dos artigos. Incluirão uma breve introdução e em seguida, o texto no idioma traduzido e, finalmente, o texto no idioma original.

- **Varia:** artigos interdisciplinares ou de história da cultura medieval, cujo tamanho deve ser o mesmo de um artigo.

- **Sectio latina:** artigos escritos em latim: Máximo de 2500 (duas mil e quinhentas) palavras

- **Notícias:** todas as notícias devem estar diretamente associadas a algum um membro da *Rede Latino-Americana de Filosofia Medieval*. Esta categoria inclui:

a) informes (resumos) de teses de pós-graduação (doutorado, mestrado e especialização) defendidas e aprovadas durante o ano de publicação do número correspondente, dos quais devem constar esses dados e deverão ter, no máximo, 1500 palavras.

b) eventos acadêmicos realizados na América Latina, envolvendo pelo menos três países, tanto b.1) a ocorrer; b.2) crônicas dos eventos já realizados durante o ano de publicação do número correspondente. O tamanho máximo de ambos é de 1500 palavras.

c) Informes acerca de novas disciplinas. Deve-se incluir o programa da mesma, sem que exceda a 1500 palavras.

d) Prêmios e distinções recebidos durante o ano de publicação do número correspondente. Máximo de 500 palavras.

- **Resenhas críticas de livros:** Máximo de 2000 (duas mil) palavras
- **Resenha bibliográfica:** Máximo de 1500 (um mil e quinhentos).
- **Transcrições e edições críticas de manuscritos medievais e coloniais.**

Regras gerais de transcrições e edições críticas de textos medievais e coloniais

É desejável que os editores adotem uniformemente os mesmos sinais críticos e abreviaturas, tanto no texto publicado no seu aparato crítico, de tal modo que não só a edição particular, mas todas apresentadas na revista *Mediaevalia Americana* sejam coerentes e, ao mesmo tempo, facilitem a compreensão do leitor. Em vista disso, incluímos abaixo uma lista de abreviaturas e sinais mais frequentes.

O TEXTO

Stemma codicum

Recomenda-se fazer um *stemma codicum* que abranja as famílias de manuscritos que foram usados para estabelecer a edição. As letras atribuídas a cada manuscrito e / ou família de manuscritos serão as indicadas no aparato crítico, na ocasião de definir as variantes.

Caso a edição estabeleça famílias e linhas de transmissão, pela primeira vez, ou que participe de uma polêmica existente, o editor deve registrar na introdução todas as informações pertinentes.

Sinais recomendados

- As letras, sílabas ou palavras acrescentadas serão postas entre < >

Exemplos: eadem <ad> omnia agimus

prout contrahit<ur> ad differentiam boni causati

- As palavras ou passagens consideradas como interpoladas serão colocadas entre [] e o editor deve esclarecer em nota por que as considera interpolações e consideram interpoladas.

Exemplo: In quem desiderant [angeli sempre] prospicere

- Quando o texto está danificado, é ilegível ou está manchado, deve-se colocar reticências entre < >, mas, na medida do possível, cada ponto corresponde a uma letra (a análise paleográfica pode determinar estatisticamente o número de letras por linha e como base nisso colocam-se os pontos) a fim de que o leitor tenha uma ideia da importância da lacuna <...>

Exemplo: In quem desiderant <.....> prospicere

Nec meum <...> dat tibi

Atenção: quando se trata de abreviatura que o editor tenha podido ler, mas não conseguiu decifrar, convém colocá-la no aparato crítico (e não assimilá-la a texto ilegível eliminando-a com elipses). Talvez um paleógrafo que leia a edição possa decifrá-la e completar o texto.

Outros sinais (o mesmo se aplica também ao aparato crítico)

| troca de coluna

(?) Para significar uma dúvida

Sinais

A mudança de parágrafo deve ser indicada, deixando espaço duplo.

Devem-se indicar as mudanças de fólio acrescentando "secundum [f.2v] auctoritatem meam".

Deve-se indicar cada cinco linhas do original, inserindo o número da linha (5, 10, 15 e sucessivamente), a partir da primeira página, no corpo do texto, em tamanho 11, em negrito sobrescrito.

Pontuação e maiúsculas

É conveniente que a pontuação latina se adéqüe à pontuação das línguas românicas (castelhano, português, francês e italiano), bem como o uso de letras maiúsculas. A propósito, lembramos que os títulos são digitados em maiúsculas somente na primeira palavra e nos nomes próprios. Exemplos: *De vita beata*; *Vita Sancti Anselmi cantuariensis archiepiscopi*. Os gentílicos não são escritos com maiúsculas. Exemplo: *Disputatio christiani cum gentili*.

Caráteres e ortografia

Deve-se utilizar a grafia e a ortografia da época do Ms., com base no documento mais antigo que tenha sido conservado. Na mesma linha da escolha crítica é preciso introduzir as correções aos erros evidentes (que não precisam ser mantidos na edição). Portanto, deverá ser mantida a uniformidade na escolha dos caracteres: *j* ou *i*, *v* ou *u*, assim como a escolha pelo ditongo *ae* ou sua abreviatura *e*. Deve-se também manter a uniformidade ortográfica, principalmente na escolha de prefixos, tais como *assentio* ou *adsentio*; *immuto* ou *inmuto*.

APARATO CRÍTICO

O idioma do aparato crítico é o latim e destina-se a apontar a: a) as conjeturas adotadas e as propostas em dúvida, b) as conjeturas propostas por outros editores, c) as variações entre os manuscritos e/ou famílias de manuscritos. Para este último ponto, as variantes ortográficas não serão indicadas.

Abreviaturas latinas recomendadas

Abreviaturas	Para indicar	Abreviaturas	Para indicar
acc.	accentus	iter.	iteravit, iteratum, etc.
add.	addidit, additio, etc.	l.c.	loco citato
al.man.	alia manus	lac.	Lacuna
al.	aliter	lect.	Lectio
alt.	alterum, altera, etc.	leg.	Legit
cap.	caput	lib.	Liber
cancell.	cancellavit, cancellatum, etc.	l. /ll.	linea/ lineae
caet.	caeteri	man.	Manus
cf.	confer	marg.	Margo
cod. / codd.	codex/ codices	ms./ mss.	manu scriptus/ manu scripti
col.	columna	n.	Numerus
comm.	commentum, commentarius, etc.	om.	omisit, omissio, etc.
conf.	confusum	omn.	Omnes
coni.	coniectio, coniectura, etc.	op.cit.	opera citata

corr.	correxuit, correctio, etc.	p.	pagina (ante numerum quemdam)
damn.	damnavit, damnatus, etc.	post.	Posterior
del.	delevit, deletum, etc.	pr.	prius, primum, etc.
des.	desinit	praef.	Praefatio
dist.	distinxit	pr.man.	prima manus
ed. / edd.	edidit, editio, etc. / edditiones	rec./ recc.	recentior/ recentiores
em.	emendavit, emendat, etc.	rel.	Reliqui
exp.	expunxit, expunctum, etc.	rub.	Rubrica
f./ ff.	folium/ folia	sc.	Scilicet
fort.	fortasse	sec.	Secundum
gl.	glossa	sq./sqq.	sequens/sequentes
h.l.	hoc loco	subscr.	subscripsit, subscriptio, etc.
hom.	homoiteleuton	sup.	Supra
i.e.	id est	t.	Tomus
inc.	incipit	v.g.	verbi gratia
inf.	inferior	vid.	videtur, vide, etc.
inser.	inseruit	vol.	Volumen
inv.	invertit ordo	Vulg.	Vulgata Sacrae Scripturae

Índice

Número homenaje a José Antônio de C. R. de Souza	5
<i>In memoriam</i>	7
Selección bibliográfica	9
Reedición artículos escogidos	
D. Álvaro Pelayo O. Min. y D. Alfonso IV de Portugal y las relaciones de Poder	23
‘ <i>omnis potestas a Deo</i> ’. Álvaro Pais e a origem ou a causa eficiente do poder secular	43
As causas eficiente e final do poder espiritual na visão de D. Frei Alvaro Pais	95
João Duns Escoto, O. Min. (1266-1308). Sobre a origem da Propriedade e da Autoridade Secular	139
A preeminência do poder temporal sobre o espiritual no <i>Defensor da Paz</i> de Marsílio de Pádua	161
Os deveres do imperador e dos reis na <i>Opera Politica</i> de Ockham	195
 Artículos	 221
<i>María Elisa Ladrón de Guevara</i>	
Aportes de Averroes a la noción tomista de “creación”. Tomás y la doctrina aristotélica de la causalidad	223
Resumen	239
Resumo	241
Abstract	243
 Traducciones	 245
<i>Ricardo Villalba</i>	
Si la lógica procede desde lo común. Traducción <i>Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis</i> , q. 1 de Duns Escoto	247
Resumen	255
Resumo	257
Abstract	259

Ediciones críticas	261
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	
Anastasio Mariano Suárez OFM - Curso de Lógica 1793. Disputatio II	263
Resumen	275
Resumo	277
Abstract	279
Reseñas bibliográficas	281
Natalia Jakubecki (trad.). Gilberto Crispino, <i>Disputa de un cristiano con un gentil sobre la fe cristiana</i>	
por Marcela Borelli	283
Gabriel J. Zanotti, <i>Comentario a la Suma contra Gentiles. Un puente entre el siglo XIII y el siglo XXI</i>	
por Celina A. Lértora Mendoza	287
Escriben en este número	291
Normas para envíos	293