

A Discussão Acerca Da Pobreza Eclesiástica e o Seu Papel No *Defensor Pacis* De Marsílio De Pádua

The Ecclesiastic Poverty Discussion and his role in *Defensor Pacis* of Marsilius of Padua

LUCAS DUARTE SILVA¹

Resumo: Nos séculos XIII e XIV encontramos um intenso debate intelectual sobre a questão da pobreza evangélica. O tema, de matriz teológica, teve grandes implicações políticas, refletindo nos modelos ético-políticos dos pensadores da época. O presente trabalho busca apresentar como Marsílio de Pádua compreendeu a questão da pobreza em seu projeto de dismantelamento do absoluto poder papal, exposto no *Defensor Pacis*, de 1324. Para tanto, dividirei o texto em duas seções: em (i) apresentarei algumas das principais características e conceitos envolvidos no debate acerca da pobreza; em (ii) mostrarei como Marsílio entende a pobreza evangélica no seu pensamento eclesiástico-político. Enfatizarei, em especial, como o paduano entende o voto de pobreza como o verdadeiro ideal de vida apostólica e necessário para que os clérigos cumpram a sua função pedagógica na sociedade; ao mesmo tempo em que não possuem *dominium* nem poder coercivo no plano terreno, uma vez que seu papel seria apenas espiritual.

Palavras-chave: Marsílio de Pádua. Pobreza Eclesiástica. *Dominium*. Poder coercivo.

Abstract: There was an intensive debate about the poverty in the 13th and 14th centuries. This question, with theological roots, had many political implications, reflecting in ethic-politics' models in the thinkers of that time. The present text aims to show how Marsilius of Padua understood the poverty question in his politic project against the papal absolute power, in his *Defensor Pacis*, 1324. For this, I will divide it in two stages: first, I will show some of the principal features and concepts of the poverty debate; and secondly, the role that this question played in Marsilius' ecclesiastic-political thought. I will highlight, mainly, how he understood the poverty vow as the mean for a true ideal of apostolic life and necessary for the clerics to

¹ Doutorando PPG-Filosofia PUCRS. E-mail: lucasfilo@gmail.com.

teach their function in society, at the same time Marsilius takes the *dominium* and the coercive power away from the clerics, who have only spiritual power.

Keywords: Marsilius of Padua. Ecclesiastic Poverty. *Dominium*. Coercive power.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O surgimento das Ordens religiosas mendicantes, nomeadamente, a Ordem dos Pregadores (ou Dominicanos) e a Ordem dos Frades Menores (ou Franciscanos), no século XIII, também marcou o início de um intenso debate intelectual sobre a questão da pobreza evangélica. O embate teórico entre o Papado e os membros das supracitadas ordens religiosas girou, inicialmente, em torno da questão concernente ao ideal de vida cristã. Franciscanos e Dominicanos, e em especial os seguidores do *Pobrezinho de Assis*, defendiam que o cristão deveria seguir o modelo de vida humilde de Cristo e dos apóstolos, observando os seus conselhos evangélicos, particularmente o voto de pobreza, vivendo sem a posse de bens materiais². Com a popularidade e o crescimento das Ordens mendicantes, não tardou muito para que as mesmas começassem a adquirir certas posses — tais como imóveis, ferramentas, animais, etc., especialmente materiais didáticos, como livros. Claramente, a posse destes objetos levou a questão se tal situação ainda estaria de acordo com o ideal de pobreza originalmente defendido. Tornou-se necessário, então, estabelecer e justificar exatamente o que significaria ser pobre e viver em pobreza. Enquanto que os Dominicanos, na voz de Tomás de Aquino, aceitaram desde cedo o direito de propriedade como um direito natural do homem³. Os Franciscanos tiveram que justificar o ideal de vida em pobreza desejado por Francisco

² A questão da vida em pobreza não era vista da mesma forma pelas as duas Ordens. Como bem salientou Coleman, a Ordem dos Pregadores, formada por São Domingos de Gusmão, no sul da França, tinha como principal objetivo combater a heresia através da pregação e de um modelo de vida simples e humilde, utilizando o ideal de vida em pobreza como propaganda e canal de comunicação com o povo local. Já na Itália, Francisco de Assis fez da pobreza o propósito primordial de sua congregação, convidando a todos, letrados e iletrados, ricos e pobres, a viverem em pobreza e penitência. COLEMAN, J. "Property and Poverty". In: BURNS, J. H. (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350 - c. 1450. Sixth printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 607-648.

³ "Proprietas possessionum non est contra ius natural, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae" (STh, IIa IIae, q. 66, a. 2, ad primum). Para uma visão mais detalhada da posição de Tomás de Aquino sobre a propriedade, ver: MOTA, M. "Fundamentos Teóricos da Função Social da Propriedade: a propriedade em Tomás de Aquino". In: *Aquinate*, n. 9, 2009, pp. 84-126.

de Assis. Coube, inicialmente, ao ministro geral da Ordem dos Frades Menores, Boaventura de Bagnoregio, realizar tal tarefa. Em sua argumentação, Boaventura distinguiu o uso do *direito* de propriedade, afirmando que os Franciscanos somente usufruíam dos bens para a conservação da vida, mas não tinham nenhum direito sob eles⁴.

O ideal de pobreza evangélica reivindicado pelas Ordens mendicantes não destoava da riqueza material que a Santa Sé possuía. Ademais, juntamente com o ideal franciscano de pobreza estava a renúncia por parte dos clérigos do direito de propriedade, o que acarretava uma consequência importante: colocava em xeque uma espécie de domínio temporal que a Igreja possuía, uma vez que *direito* e *domínio* são conceitos que estão conectados. O Papa João XXII, apoiado em seus conhecimentos sobre o Direito Romano, negou veementemente a existência do uso sem *direito*, além de condenar como herética a tese de que Cristo viveu em absoluta pobreza, isto é, sem o direito propriedade⁵.

Quase um século depois de Francisco de Assis expressar seu desejo de viver em pobreza, a questão do ideal de vida religiosa passou, então, para outro patamar: saber se a Igreja deveria ou não possuir bens temporais, se ela teria ou não domínio temporal. O tema, inicialmente de matriz teológica, passou a pauta política e teve implicações nos modelos ético-políticos dos pensadores da época. O presente trabalho busca apresentar como Marsílio de Pádua, um leigo, compreendeu este debate da pobreza e utilizou-se de conceitos importantes no seu projeto de desmantelamento do absoluto poder papal, exposto no *Defensor Pacis*⁶, de 1324. Para tanto, dividirei o texto em duas seções: em (i) apresentarei algumas das principais características e conceitos envolvidos do debate da pobreza; em (ii) mostrarei como Marsílio entende a pobreza evangélica no seu pensamento eclesiástico-político. Em especial como o paduano entende o voto de pobreza como o verdadeiro ideal de vida apostólica e necessário

⁴ Cf. BOAVENTURA, “Apologia Pauperum”. In: *Opera Omnia*, vol. VIII, c. VII, §3, p.273: “[...] evangelicae paupertatis est, possessiones terrenas quantum ad *dominium et proprietatem* relinquere, *usum* vero non omnino reiicere”.

⁵ Nomeadamente: *Quorundam exigit* (1317); *Cum inter nonnullos* (1323).

⁶ Doravante utilizaremos o seguinte padrão: DP (*Defensor Pacis*), I (numeral romano para indicar a parte da obra), 10 (numeral arábico para indicar o capítulo da obra), §2 (símbolo e numeral arábico para indicar o parágrafo). Esta é forma com que a maioria dos estudos críticos se refere à obra de Marsílio. Citaremos com base na edição brasileira da obra e citaremos, quando julgarmos oportuno, o texto latino em nota de rodapé.

para que os clérigos cumpram a sua função pedagógica na sociedade; ao mesmo tempo em que não possuem *dominium* nem poder coercivo no plano terreno, uma vez que seu papel seria apenas espiritual.

I – O DEBATE DA POBREZA: O DESENVOLVIMENTO DA QUESTÃO E ALGUNS CONCEITOS CENTRAIS

Para compreender como esta questão originariamente teológica passou para a pauta política é preciso retomar alguns conceitos centrais, em especial: uso (usufruto), *direito de uso*, *direito de propriedade* e *domínio*.

Frei Francisco de Assis, em 1223, apresentou ao papa Honório III o conjunto de normas e diretrizes da Ordem Franciscana para receber deste sua aprovação⁷. O documento, conhecido como *Regula Bullata*⁸, composto por 12 capítulos, estabelecia as principais normas internas da Ordem (tal como os requisitos para a entrada de novos membros e a eleição de um ministro geral), pregava obediência à Igreja Católica e reafirmava o principal desejo de Francisco: viver de maneira humilde e sem posses⁹. O desapego dos bens materiais seria a forma mais elevada de vida e garantiria aos seguidores de Cristo a bem-aventurança eterna. Os Franciscanos poderiam aceitar bens doados, nunca dinheiro, mas deveriam ganhar o pão através de seu trabalho para a comunidade e, quando isso não era suficiente, deveriam sair e pedir esmolas, tal como fizera Cristo¹⁰.

Contudo, com o crescimento da Ordem Franciscana apareceram algumas situações que não estavam explícitas na *Regra*, por exemplo: todos

⁷ Para maiores informações sobre o surgimento e a formação da Ordem Franciscana, ver: BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. United States of America: The Pennsylvania State University Press, 2001.

⁸ FRANCISCO DE ASSIS, *Regula Bullata*. Latin and Spanish. Valencia: Directorio Franciscano. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org/index.html>>. A Regra foi aprovada pelo Papa Honório III, em 29 de Novembro de 1223, através da bula *Solet Annuere*. Para maiores informações sobre os escritos de Francisco de Assis, ver: ROBSON, Michael J. B. "The writings of Francis". In: *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Edited by Michael J. P. Robson. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 34-49. Ver também: MUSCAT, Noel (OFM). *Writings of St. Francis of Assisi*. Disponível em: <<http://www.christusrex.org/www1/ofm/fra/FRAwr03.html>>.

⁹ FRANCISCO DE ASSIS, *Regula Bullata*, cap. VI: "Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advenae in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro eleemosyna confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo. Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit."

¹⁰ Cf. FRANCISCO DE ASSIS, *Regula Bullata*, cap. V-VI.

aqueles bens materiais que os Franciscanos utilizavam para desempenhar o seu labor eram de posse de quem? E os bens doados à Ordem pertenciam a quem exatamente, aos Franciscanos ou ao doador? Além disso, como bem mostrou Coleman, naquela época, através do código do Direito Romano, alguém poderia reivindicar o direito de propriedade simplesmente pelo uso contínuo do mesmo, isto é, através do usufruto¹¹. Não era uma tarefa fácil viver em absoluta pobreza, se pelo simples uso se poderia reivindicar ter o direito de propriedade.

Boaventura, em sua *Apologia Pauperum* (1269) defendeu que o ideal de vida apostólica em pobreza era um tipo de vida sem posse, com a renúncia voluntária de todos os títulos de propriedade e utilizando apenas o necessário para manter a subsistência¹². Trata-se de observar o simples uso (*simplex usus*) dos bens temporais. Seu confrade, Pedro de João Olivi, foi além: em sua obra *De usu paupare* (1283) defendeu que o fundamental do voto de pobreza era fazer um uso pobre (*usus pauper*) dos bens temporais¹³, isto é, não bastava ter as coisas apenas para o uso, mas se deveria usar aquilo que era extremamente necessário e de maneira muito comedida, sem

¹¹ Cf. COLEMAN, J. "Property and Poverty". In: BURNS; J. H. (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350 - c. 1450. Sixth printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 607-648, especialmente, pp. 611-612.

¹² Cf. BOAVENTURA, "Apologia Pauperum". In: *Opera Omnia*, vol. VIII, c. VII, §3, p.273: "[...] evangelicae paupertatis est, possessiones terrenas quantum ad *dominium et proprietatem* relinquere, *usum* vero non omnino reiicere". Ver também, §16, p.277: "quod Christum et Apostolos imitari non solum quoad *abdicationem proprietatum*, verum etiam quoad *extremam temporalium rerum penuriam*, quae consistit in carentia possessionum et pecuniarum, non solum est licitum, sed et landabile et perfectum".

¹³ "[...] et dico quod usum pauperem discrete tamen et rationabiliter acceptum esse de integritate et substantia perfectionis evangelice est tam solide et tam certitudinaliter verum quod fere omnia que in precedenti questione sunt adducta ad probandum altissimam paupertatem esse unum de principalibus consiliis evangelice perfectionis principalissime valent ad concludendum propositum et efficacius magisque directe quam ad renunciationem communium seu omnis communis iurisdictionis"(Olivi *apud* BURR, 1992, p.14). Cf. COLEMAN, J. "Property and Poverty". In: BURNS; J. H. (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350 - c. 1450. Sixth printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 607-648, especialmente, p. 637. Segundo Burr: "Some things are not necessary for the present moment, but must be procured at present because they will be needed in the future. Bread and wine are readily available, however, and thus there is no reason for the friars to store large quantities of them for the future. Legumes and oil can be harder to find at short notice and thus they can be conserved with a clearer conscience." (BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. United States of America: The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 53). Uma introdução e apresentação do tratado *De usu paupare* pode ser encontrada na obra de: BURR, David. *Petrus Ioannis Olivi - Quaestio de Usu Paupere and Tractatus de Usu Paupere*. Florence: Leonardo Olschki, 1992.

qualquer espécie de esbanjamento ou qualquer forma de acumulação¹⁴. As posições de Boaventura e Olivi, mesmo com suas diferenças, partilham de uma mesma premissa: os Frades Menores possuíam apenas o uso sem direito de propriedade dos bens temporais.

O papa Nicolau III, através da *Exiit qui seminat* (1279), conservou a distinção entre *uso* e *propriedade*, acrescentando à discussão a categoria “direito de uso” (*ius utendi*). Para Nicolau III, os Franciscanos tinham o direito de simples uso de fato (*simplex usus facti*) dos bens, utilizando apenas o necessário para a subsistência, mas sem qualquer tipo de direito de propriedade ou domínio sobre eles¹⁵. Esta declaração papal deu força à posição Franciscana, reafirmando a aprovação anterior do papa Honório III à Ordem.

No entanto, com a eleição do Papa João XXII, em 1316, jurista de ofício, a posição dos Frades Menores sobre a pobreza absoluta foi duramente atacada. Em sua bula *Quorundam exigit* (1317), o Papa afirmou que o conselho mais fundamental para um cristão era a obediência e não a pobreza¹⁶. Cinco anos depois, João XXII atacou a concepção de uso sem direito. Primeiramente, ele afirmou que os bens da Ordem Franciscana não pertenciam à Santa Fé e sim aos Frades Menores, ou seja, atribuindo aos Franciscanos o direito de propriedade sob as suas posses¹⁷. Depois, rejeitou a possibilidade de haver *uso* separado do *direito*. Segundo ele, “o simples uso de fato (*simplex usus facti*) sem nenhum direito de uso seria injusto, uma vez que o simples uso de alguma coisa requer o direito de usá-la”¹⁸. A sequência de ataques aos Franciscanos teve um duro golpe com a condenação, como herética, da tese de que Cristo viveu em absoluta pobreza, sem nenhuma

¹⁴ Burr considera que a posição de Olivi era exagerada para a época e para a Ordem: “not merely theoretically incorrect or spiritually disquieting but also politically imprudent.” (BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. United States of America: The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 54).

¹⁵ Nicholas III, *Exiit qui seminat*, §12: “Insuper nec utensilia nec alia, quorum usum ad necessitatem et officiorum sui status executionem non enim omnium rerum usum habere debent, ut dictum est ad ullam superfluitatem divitias seu copiam, que deroget paupertati vel thesaurizationem vel eo animo ut ea distrahant, sive vendant, recipiant, nec sub colore providentie in futurum nec alia occasione; quinimmo in omnibus appareat in eis quoad dominium omnimodo abdicatio et in usu necessitas”.

¹⁶ Cf. CANNING, J. *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p.112.

¹⁷ Cf. KILCULLEN, J. “The Political Writings”. In: P. V. Spade (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 302-325.

¹⁸ Cf. KILCULLEN, J. “The Political Writings”. In: P. V. Spade (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 306.

espécie de direito e domínio, através da bula *Cum inter nonnullos*¹⁹. E o papa reforçou, no ano subsequente, a tese de que todo domínio e autoridade, seja ela religiosa ou civil, provêm do Sumo Criador, do qual o Papa é representante é último na terra; evocando, assim, a teoria da plenitude do poder papal²⁰.

Os ataques de João XXII a concepção franciscana do voto de pobreza não eram apenas contra o ideal de vida que os cristãos deveriam seguir e, sim, um ataque a uma tese que diminuía os direitos e os poderes da Igreja na sociedade civil. João XXII, sabedor das consequências deste debate, fez questão de refutar a tese franciscana e de reafirmar a autoridade do poder papal. É justamente neste aspecto que Marsílio, ao expor sua posição acerca da pobreza eclesiástica, criticará a pretensão de plenitude do poder papal.

II – MARSÍLIO DE PÁDUA: A DEFESA TEOLÓGICA E POLÍTICA DA POBREZA ECLESIÁSTICA

A questão da pobreza eclesiástica é desenvolvida em quatro capítulos, 10-14, da *secunda dictio*, do *Defensor Pacis*. Nesta segunda parte, Marsílio desenvolve uma teoria sobre a Igreja a partir de uma exegese própria dos textos bíblicos e de argumentos dos Doutores da Igreja²¹, em consonância com as principais posições políticas apresentadas na *prima dictio*. Desta maneira, o tema da pobreza eclesiástica tem uma agenda tanto política como teológica. Tomaremos em consideração, primeiramente, este último aspecto.

No início da *secunda dictio*, Marsílio faz uma análise dos conceitos de Igreja (*ecclesia*)²². Entende que o modo mais próprio e verdadeiro do conceito é aquele vivido pelos apóstolos no início da nossa Era, isto é, uma espécie de reunião (assembleia) de fiéis de Cristo, que englobava todos

¹⁹ JOHN XXII. *Quum inter nonnullos*. 1323. English and Latin. Disponível em: <<https://franciscan-archive.org/bullarium/qinn-e.html>>. Acesso em: 21 ago 2015.

²⁰ JOHN XXII. *Quum inter nonnullos*. 1323. English and Latin. Disponível em: <<https://franciscan-archive.org/bullarium/qinn-e.html>>. Acesso em: 21 ago 2015.

²¹ Sobre a eclesiologia de Marsílio, conferir o valioso trabalho de BATTOCCHIO, R. *Ecclesiologia e Politica in Marsilio da Padova*. Padova: Instituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005.

²² DP II, 2.

aqueles que partilham da mesma crença²³. No entanto, devido ao crescimento dos fiéis optou-se por organizar a Igreja em cargos hierárquicos, para preservar e propagar a fé. Assim, surgem os clérigos, responsáveis por ministrar certos sacramentos e defender a fé católica da heresia. Essa concepção, de que a Igreja é uma assembleia e que os cargos foram organizados ao longo da História²⁴, será fundamental para o desenvolvimento da teoria do Conciliarismo posteriormente²⁵. Não adentraremos neste aspecto do pensamento de Marsílio²⁶. Por ora, é importante salientar que, entendido que os clérigos são tanto uma parcela da Igreja quanto da *civitas*, eles possuem certas funções que devem desempenhar²⁷, e a melhor maneira de desempenhá-la é seguir o modelo de vida deixado por Cristo, isto é, viver virtuosamente em absoluta pobreza. Diz ele:

Julgamos que a espécie ou o modo mais excelso desta virtude consiste no voto explícito do caminheiro, quanto a renunciar, por amor a Cristo, a todo bem em particular e em comum; a querer se privar e carecer do mesmo; a abrir mão de toda sobredita propriedade legal adquirida, ou de todo poder de reivindicar as coisas temporais, designadas por riquezas, perante um juiz investido com o poder coercivo, e da capacidade de proibir a outrem que faça isso em seu nome²⁸.

Para Marsílio, a pobreza é a mais alta das virtudes para um sacerdote cristão²⁹. Ela é fruto de uma deliberação voluntária de abster-se

²³ DP II, 2, §3: “Rursum, secundum aliam significacionem dicitur hoc nomen *ecclesia*, et omnium verissime ac propriissime secundum primam impositionem huius nominis seu intencionem primorum imponencium, licet non ita famose seu secundum modernum usum, de universitate fidelium credencium et invocancium nomen Christi, et de hius universitatis partibus omnibus, in quacumque communitate, eciam domestica.”

²⁴ Cf. DP I, 17, §6-§8.

²⁵ Cf. DP II, 17.

²⁶ Para maiores informações sobre a teoria do Concílio e outros elementos do pensamento de Marsílio, ver: STREFLING, S. R. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 115-268. Conferir também: GEWIRTH, A. “Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. I”. In: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951. E também o estudo de QUILLET, J. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970.

²⁷ Sobre a função dos sacerdotes na sociedade de Marsílio, conferir: BARBALHO, J. O. “O Sacerdote como Magister e a Doutrina Christiana”. In: STREFLING, Sérgio R.; SILVA, Lucas D. (Orgs.). *De Cogitationi Politica Mediaeva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, pp. 109-118.

²⁸ DP II, 13, §22: “Huis autem virtutis summum modum aut speciem esse dico votum viatoris expressum, quo propter Christum renunciando privari et carere vult, tam in proprio quam eciam in communi, omni legali iam dicto domínio acquisito seu potestate vendicandi et ab alio prohibendi coram iudice coactivo res temporales, quas vocant divicias.”

²⁹ DP II, 13, §22.

de todos os bens temporais para dedicar-se somente a Deus³⁰. Sua prática, por mais difícil que seja, cria uma disposição de caráter que é digno de louvor e meritório para a bem-aventurança eterna³¹. Desta maneira, aqueles que querem seguir perfeitamente os conselhos de Cristo, devem viver em absoluta pobreza, utilizando apenas o necessário para a subsistência no presente momento³².

O voto de pobreza retira dos clérigos as barreiras e os obstáculos temporais que atrapalham na sua função e permite que ele dedique somente ao campo espiritual, sem preocupações temporais. É desta forma que os clérigos podem cumprir com sua zelosa função de ensinar os preceitos necessários a bem-aventurança eterna, uma vez que, para Marsílio, todo o homem deseja naturalmente tanto a felicidade eterna como a terrena³³.

Esta justificação, da importância de observar o voto de pobreza para os clérigos, também está associada com as pretensões políticas de Marsílio³⁴. Os clérigos, ao observar o voto de pobreza e abster-se dos bens temporais, também renunciam a qualquer tipo de domínio sobre suas posses, seja ela individual ou em comunidade³⁵. Os imitadores de Cristo devem cumprir com sua função pedagógica de ensinar os preceitos da Doutrina Cristã para a bem-aventurança na outra vida, mas esta função não passa pela posse material ou pelo exercício do poder coercivo terreno. Para Marsílio, do ponto de vista da lei humana, não há *uso lícito sem direito* sob a posse. O uso lícito é sempre acompanhado do direito. Marsílio não faz a distinção entre *direito de uso* e *direito de propriedade*, ambos os casos estão no mesmo patamar, no âmbito do Direito. Assim, na medida em que os clérigos renunciam voluntariamente o direito de propriedade eles não poderiam utilizar nenhum tipo de bem.

³⁰ DP II, 13, §14.

³¹ DP II, 13, §22.

³² DP II, 13, §22. Ver também: DP III, 2, §38.

³³ DP I, 5, §3. Segundo Quillet: “La promesse de la vie éternelle n'a rien d'une fiction; elle est au contraire le but même à poursuivre dès cette vie, car elle fait partie intégrante de la notion de vie suffisante, but ultime de l'organisation politique” (QUILLET, J. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, p. 106).

³⁴ Concordamos com a posição de Bayona. Segundo ele: “no se comprende en toda su dimensión el pensamiento de Marsilio, si se prescinde del papel que la pobreza evangélica juega en su exigencia de que el clero abandone el poder temporal. *Potestas y paupertas* no son en él temas extraños entre sí” (BAYONA, B. A. *Religión y poder Marsilio de Padua ¿La primera teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007, p. 233).

³⁵ DP II, 13, §36.

É claro que isso carrega uma dificuldade consigo: como os clérigos podem cumprir sua função na sociedade sem possuir nenhuma espécie de bem material? A resposta de Marsílio passa por dois pontos. Primeiro, o paduano admite que do ponto de vista da lei divina é lícito possuir certos bens para preservar e conservar a vida³⁶. Mas esse primeiro ponto não dissipa totalmente a dificuldade que se instaurou ao defender que aquele que renunciou o direito de propriedade não possa possuir bens materiais. Para isso, Marsílio passa ao segundo momento. Ele entende que uma pessoa pode se utilizar de um determinado bem se ele possuir o consentimento do dono. Esse caso é diferente de defender um direito de uso, como entendera Nicolau III, uma vez que não há transferência do Direito sobre a posse. O direito de propriedade ainda permanece com o proprietário que pode, licitamente, permitir que outra pessoa usufrua de determinado bem temporal sem possuir necessariamente a posse do mesmo.

Esse argumento é importante para as pretensões políticas do paduano, uma vez que ele defenderá, como fizera na primeira parte de sua obra, que o exercício do poder coercivo reside única e exclusivamente ao legislador humano ou o seu representante³⁷. Este, devido à natureza da sua função, deve zelar pelo bom ordenamento da *civitas* e resguardar que todos os grupos sociais, inclusive o sacerdócio, tenham o necessário para cumprir com a sua função. Compete, então, ao governante civil proporcionar os bens materiais à Igreja. Com o voto de pobreza como uma virtude necessária para os clérigos, Marsílio não apenas retira dos sacerdotes o direito sobre as suas posses, mas também entrega a jurisdição de suas posses para o governante civil. Desta forma, ele retira qualquer possibilidade dos clérigos, em especial do Sumo Pontífice, reivindicarem direito de propriedade ou poder sobre um bem temporal, o que se configura como um duro golpe contra a pretensão papal de plenitude³⁸.

³⁶ DP II, 13, §5.

³⁷ DP I, 13, §3.

³⁸ Segundo Bayona: "según la exégesis marsiliana, Cristo y los apóstoles aparecen sin propiedades y sin poder político en los Evangélicos, porque, si se cede en lo primero, se puede acabar cediendo en lo segundo" (BAYONA, B. A. *Religión y poder Marsilio de Padua ¿La primeira teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007, p. 244).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o presente trabalho buscou-se mostrar como a teológica questão sobre a pobreza evangélica ganhou contornos políticos no século XIII e XIV. De origem teológica, o desejo das Ordens mendicantes, sobretudo dos Franciscanos, de viver em pobreza, tal como vivera Cristo e os apóstolos em comunidade e sem a posse de bens materiais, levou-os a justificar e explicitar o que seria viver o voto de pobreza e, por consequência, a utilização de conceitos como *uso*, *direito de propriedade*, *posse* e *poder coercivo*. Os Franciscanos, em geral, defenderam um *simples uso de fato* dos bens temporais sem *direito de propriedade* nem *direito de uso* sobre os mesmos. A posição franciscana, embora admitida pelo papa Nicolau III, foi duramente criticada pelo Papa João XXII. O Sumo Pontífice, além de negar a existência do uso sem o direito sobre a posse e de condenar como herética a tese de que Cristo vivera em absoluta pobreza, sem posses e renunciando aos direitos políticos, arrogou-se para si, como representante de Deus na terra, a plenitude do poder, uma vez que todo poder e autoridade teria a mesma fonte celestial.

Marsílio, ciente das consequências políticas do debate sobre a pobreza evangélica, tratou de incorporar o tema em seu projeto de desmantelamento do poder papal. Defendeu, como tentamos mostrar, que o voto de pobreza, apesar de ser um conselho de Cristo, deveria ser *necessariamente* observado pelos clérigos para o cumprimento de sua função na sociedade. Aqueles que queriam seguir fielmente o modelo de vida deixado por Ele deveriam renunciar voluntariamente a posse dos bens temporais, pois a vida em absoluta pobreza aperfeiçoa a prática de todas as outras virtudes. Esta justificação da pobreza evangélica está de acordo tanto com a sua eclesiologia, como com a sua teoria política³⁹, uma vez que, ao defender que os clérigos devem renunciar ao direito de propriedade e apenas utilizar o necessário para cumprir com sua função, resguardando ao governante o zelo e a proteção dos bens da Igreja. Marsílio reforça, assim,

³⁹ Revisamos aqui nossa posição defendida em 2013, onde afirmamos que “Marsílio trabalha a questão da propriedade com um propósito estritamente político e não teológico como os franciscanos” (SILVA, L. D. *Defensor Pacis: um estudo a partir das causas*. Pelotas: NEPFil online, 2013, p. 84). De fato, a preocupação teológica de Marsílio sobre a pobreza não é exatamente a mesma dos teóricos franciscanos. Contudo, e isso é importante evidenciar, que há um interesse teológico e não apenas político neste debate.

a exclusividade e a unidade do poder coercivo na pessoa do governante, representante do legislador humano, tese política apresentada na *prima dictio*. Desta forma, a questão da pobreza evangélica tem um papel importante tanto na eclesiologia como na teoria política desenvolvida no *Defensor da Paz*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBALHO, J. O. “O Sacerdote como *Magister* e a *Doctrina Christiana*”. In: STREFLING, S. R.; SILVA, L. D. (Orgs.). *De Cogitationi Politica Mediaeva*. Pelotas: Santa Cruz, 2012, pp. 109-118.

BATTOCCHIO, R. *Ecclesiologia e Politica in Marsilio da Padova*. Padova: Instituto per la Storia Ecclesiastica Padovana, 2005.

BAYONA, B. A. *Religión y poder: Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

BOAVENTURA. “Apologia Pauperum”. In: *Opera Omnia*, vol. VIII. Quaracchi, 1898, pp. 233-330.

BURR, David. *Petrus Ioannis Olivi - Quaestio de Usu Paupere and Tractatus de Usu Paupere*. Florence: Leonardo Olschki, 1992.

BURR, D. *The spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*. United States of America: The Pennsylvania State University Press, 2001.

CANNING, J. *Ideas of Power in the Late Middle Ages, 1296-1417*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

COLEMAN, J. “Property and Poverty”. In: BURNS, J. H. (Ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350 - c.1450*. Sixth printing. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 607-648.

COLEMAN, J. *A History of Political Thought. From the Middle Ages to the Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

DE BONI, L. A. *De Abelardo a Lutero: estudos sobre filosofia prática na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FRANCISCO DE ASSIS. *Regula Bullata*. Latin and Spanish. Valencia: Directorio Franciscano. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org/index.html>>.

FRANCISCO DE ASSIS. *Regula non Bullata*. Latin and Spanish. Valencia: Directorio Franciscano. Disponível em: <<http://www.franciscanos.org/index.html>>.

- GEWIRTH, A. "Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. I". In: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951.
- KILCULLEN, J. "The Political Writings". In: P. V. Spade (Ed.). *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 302-325
- MARSÍLIO DE PÁDUA. *O Defensor da Paz*. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de José Antônio C. R. Souza, F. Bertelloni e G. Piaia. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MARSILIUS OF PADUA. *The Defender of the Peace*. Edição e tradução: Annabel Brett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- MARSILIUS VON PADUA. *Defensor Pacis*, Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usus Scholarum, ex Monumentis Germaniae Historicis, separatim editi. Introdução e estabelecimento do texto por Richard Scholz. Hannover, 1932.
- MOTA, M. "Fundamentos Teóricos da Função Social da Propriedade: a propriedade em Tomás de Aquino". In: *Aquinate*, n. 9, 2009, pp. 84-126.
- MUSCAT, N. (OFM). *Writings of St. Francis of Assisi*. Disponível em: <<http://www.christusrex.org/www1/ofm/fra/FRAwr03.html>>. Acesso em: 15 Ago 2015.
- NICOLAU III, *Exiit qui seminat*. Latin and English. Disponível em: <<https://franciscan-archive.org/bullrium/exiit-l.html>>. 15 Agosto 2015.
- QUILLET, J. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970.
- ROBSON, M. J. B. "The writings of Francis". In: *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*. Edited by Michael J. P. Robson. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, pp. 34-49.
- SILVA, L. D. *Defensor Pacis: um estudo a partir das causas*. Pelotas: NEPFil online, 2013. 155 pp. Disponível em: <<http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/acervo/studia-04.pdf>>. Acesso em: 23 nov 2015.
- STREFLING, S. R. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Volumes I a IX. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.