

O NÚCLEO ARGUMENTATIVO DA FILOSOFIA POLÍTICA MEDIEVAL E A TRANSIÇÃO PARA A MODERNIDADE¹

Felipe Augusto Mariano Pires²

RESUMO

Este trabalho analisou as funções atribuídas à vontade e à virtude na teoria das formas de governo medieval e de transição para a Modernidade em relação com a possibilidade de participação do povo no poder. A análise partiu de quatro pilares, a teoria das formas de governo, a ideia do bem comum, a ideia de tirania do povo e o que foi chamado de núcleo argumentativo da filosofia política. Através da comparação dos autores selecionados, chegamos ao núcleo argumentativo desta época. O núcleo medieval realiza uma pequena alteração no núcleo antigo, identificando a virtude com a vontade de Deus, colocando, desta forma, a Igreja Católica acima dos poderes terrenos, como detentora da virtude. A transição do núcleo medieval para o moderno começou ainda no medievo e se aprofundou através da desconfiança na virtude, da valorização da vontade terrena e do ataque à virtude da Igreja.

PALAVRAS-CHAVES: Política; Medievo; poder; povo.

ABSTRACT

This work analyzed the functions attributed to the will and to the virtue in the medieval and transitional to Modernity theory of forms of government in relation with the possibility of participation of the people in power. The analysis started from four pillars, the forms of government's theory, the idea of common good, the idea of people's tyranny and what was called the argumentative core of political philosophy. Through the comparison of the selected authors, we came to the argumentative core of this period. The medieval core makes a small change in the ancient core, identifying virtue with God's will, putting thus the Catholic Church over the earthly powers, as holder of virtue. The transition from medieval to modern core begun in the Middle Ages yet and deepened itself through the distrust in virtue, the valorization of earthly will and the attack on the virtue of the Church.

KEYWORDS: Politics; Middle Age; power; people.

Considerações Iniciais

Este trabalho partiu dos seguintes questionamentos: Qual a função dos conceitos virtude e vontade na teoria das formas de governo medieval e sua relação com a possibilidade do povo no poder? Como se deu a transição para a Modernidade? A partir desta

¹ Este artigo é uma adaptação de um trecho da dissertação de mestrado do mesmo autor.

² Mestrado em Filosofia, Bacharelado em Filosofia e Licenciatura em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco, e Bacharelado em Relações Internacionais pela Faculdade Integrada do Recife. Linhas de pesquisa e atuação: Política (Filosofia Política, História e Relações Internacionais); Ética e História da Filosofia.

problematização, estabelecemos como objetivos analisar quais funções foram atribuídas à vontade e à virtude na história da teoria das formas de governo em relação com a possibilidade de participação do povo no poder no Medievo e mostrar como se deu a transição para a Modernidade. Para isso, escolhemos os seguintes textos e autores: *A Cidade de Deus*, de Santo Agostinho (1961), *De Regno*, de São Tomás de Aquino (1949), *Sobre o Poder Régio e Papal*, de João Quidort (1989), *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*, de Guilherme de Ockham (1988), *O Defensor da Paz*, de Marsílio de Pádua (2005), *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1994) e *O Príncipe* (2001), de Maquiavel, e algumas teses de Lutero.

A Igreja Católica como detentora da virtude na Idade Média

A análise de Annabel Brett (2006) sobre a passagem da filosofia política antiga para a filosofia política medieval aproxima-se bastante do que iremos demonstrar em seguida. Segundo Brett, a filosofia política medieval manteve a ideia central da conexão que havia na Antiguidade entre o pensamento político e o bem do homem (bem comum, sumo bem) como objetivo deste, ou seja, o pensamento voltado para a cidade, porque esta é vital para a virtude humana, que, por sua vez, é o que mantém, no fim das contas, a sociedade. Resumindo, virtude ou justiça (identificação entre as duas) é aquilo através do qual a sociedade política busca e mantém o bem comum. A forma grega de pensar a cidade foi partilhada por Roma, como afirma Brett e como vemos no núcleo argumentativo da filosofia política antiga³, o qual consideramos o mesmo entre os gregos e os romanos, e chegou ao medievo, onde recebeu pequenas alterações do ponto de vista argumentativo, mas enormes do ponto de vista das consequências.

A análise destas alterações que Brett (2006) faz em Santo Agostinho consiste no seguinte: O homem fez da sua alma fundamentalmente corrupta, logo, a cidade terrena não pode evitar a corrupção. Apenas na cidade de Deus, cuja cidadania é dada através da graça, o homem pode completar-se, ou seja, chegar à virtude (conceito que ganha um entendimento totalmente renovado no medievo). No lugar da dominação da razão sobre as paixões que encontramos na

3O núcleo da filosofia política antiga: Compõe-se de uma sociedade ou cidade hierarquizada, composta de cidadãos e não-cidadãos, na qual apenas os melhores, aqueles que possuem a verdade e, conseqüentemente, a virtude, podem governar, ou seja, decidir os rumos da cidade. O objetivo do governo é o bem comum, que só é atingido pela busca dos bens públicos, ou seja, os governantes jamais devem buscar seus bens particulares. Apenas o virtuoso é capaz disso, levando a cidade à virtude e ao bem comum através das leis. Pelas leis, aquele que não agiria virtuosamente por contra própria, pois obter a virtude exige boa natureza e exercício da mesma (estudo), é dirigido para o bem. Pelo papel que a virtude exerce no núcleo argumentativo da filosofia política antiga, de não deixar a forma de governo degenerar e garantir o caminho em direção ao bem comum, podemos afirmar que a virtude assume uma posição de centralidade no núcleo.

antiguidade, Agostinho coloca a dominação de Deus sobre todas as coisas (modelo que se repete no homem e na cidade), ou seja, o homem deve reconhecer a autoridade divina.

A nossa análise, que demonstraremos a partir deste ponto, não desmente a de Brett, apenas toma outro ângulo de observação. Trata-se de observar o que denominamos núcleo argumentativo da filosofia medieval em Agostinho e Tomás de Aquino, por serem os maiores representantes daquilo que poderíamos denominar pensamento político oficial da Igreja na Idade Média.

Santo Agostinho não escreveu um livro exatamente nos moldes da filosofia política, mas *A Cidade de Deus* (1961) traz algumas passagens de consequência significativa para o pensamento político. Ele também considera a cidade como algo natural, mas faz uma divisão do mundo entre duas cidades (cidade vista como sociedade de pessoas, homens unidos por um laço social) (XV, X, 2), uma que vive segundo a vontade do homem, e outra segundo a vontade de Deus (XV, VIII, 1), que podemos entender como a moral cristã ou moral católica (vontade do homem deve se igualar à vontade de Deus). Para Agostinho, o Reino de Deus citado na Bíblia é a Cidade de Deus, que tem Jesus Cristo como rei. Aqueles que amam a Deus, ou seja, vivem segundo a vontade de Deus, são cidadãos da Cidade de Deus (XV, VIII, 1) em peregrinação pela terra e irão para lá após a morte (XIV, IX, 6).

Já a Cidade Terrena é associada ao inferno, seus cidadãos são aqueles que vivem segundo o homem, segundo a carne, desejando os bens terrenos. Por estes bens buscam certa paz, mas procuram obter a paz por meio da guerra (XV, IV). Cultuam a Deus para obter vitórias, por ânsia de domínio (XV, XII, 1).

O que difere os habitantes da Cidade de Deus dos da Cidade Terrena é a ordem do amor, que é a virtude. Quando o amor a algo se antepõe ao amor a Deus, este algo é mal amado. Os cidadãos da Cidade de Deus preservam a ordem certa, amam primeiro a Deus (XV, XXII), assim, vivem retamente e quem vive assim pratica o direito e a justiça, que vêm de Deus (XVI, IV, 8).

Jesus Cristo é o Rei da Cidade de Deus (XV, VIII, 1) e quem quiser ir para lá deve viver segundo a vontade de Deus, segundo a moral cristã, ainda na terra, pois há o juízo final, no qual são identificados os cidadãos da Cidade de Deus que estavam em peregrinação pela terra (XVII, IV, 8-9).

Disto podemos tirar algumas conclusões acerca do pensamento de Santo Agostinho: Primeiro, a moral cristã é colocada acima da moral e das leis “terrenas”. Segundo, a Cidade de Deus termina sendo um modelo a ser seguido pelas cidades terrenas, com um regente virtuoso,

ou seja, que segue a moral cristã e estabelecerá leis de acordo com a mesma. Desta forma, Agostinho fornece argumentos para a submissão da cidade terrena à Igreja Católica.

Já São Tomás de Aquino, em seu *De Regno* (1949; 1998), fornece argumentos ainda mais explícitos de tal submissão. Ele se utiliza de uma argumentação próxima à de Aristóteles (1998; 1252a-1253a, 1289a-b) para o surgimento da cidade, dizendo ser o homem animal social e político, que é natural para o homem viver em sociedade, que todas as suas ações visam um fim e, por isso, é preciso um princípio diretivo que o leve ao seu fim, sendo tal princípio a razão para cada homem e o governo para uma sociedade de homens (§§4-5,8). Em relação às formas de governo existentes e sua respectiva forma degenerada, ele mantém a classificação de Aristóteles, de que a monarquia (*monarchia*, ou melhor, *regnum*, pois *monarchia* também abrange a tirania) se degenera em tirania (*tyrannis*), a aristocracia (*aristocratia*) em oligarquia (*oligarchia*) e a *politia* em democracia (*democratia*) (§§11-13), mas ele apresenta uma diferença fundamental, relacionada à melhor forma de governo: O bem comum da sociedade e finalidade do governo é a preservação da sua unidade, que Tomás de Aquino denomina paz, e o governo de um, o mais poderoso, já que opiniões diversas diminuem o poder, é o mais eficiente em manter a unidade (§§17-18), portanto, a monarquia é a melhor forma de governo. Sendo o governo de um o mais poderoso, pode ser o melhor ou o pior dos governos, respectivamente, monarquia ou tirania. Neste raciocínio, a sequência do melhor governo para o pior é monarquia, aristocracia, *politia*, democracia, oligarquia e tirania (§§22-23). Porém, Tomás de Aquino termina argumentando que qualquer forma de governo pode se degenerar numa tirania e que um governo de mais de um se degeneraria mais frequentemente numa tirania do que a monarquia. Além disso, o maior bem social, a unidade ou a paz, estaria melhor preservado numa monarquia, pois a corrupção de uma aristocracia traz consigo uma grande chance de que, como há muitos legisladores, alguns abandonem o bem comum (§§36-40).

Para que o monarca não se transforme em tirano, ou seja, para ser virtuoso, deve ser rei e pastor, não buscar seu próprio bem e sim o bem comum, direcionando os súditos como seu rebanho à unidade, à paz (§§13,17). Por um lado, o povo nunca deve se insurgir contra um tirano, mas desistir do pecado e recorrer a Deus para que aja no coração cruel do tirano (§§51-52), por outro, o rei deve seguir a lei de Deus e conduzir o povo através dela, fazendo no reino o que Deus faz no mundo, o que é a maior virtude, não devendo buscar a honra e a glória mundanas, mas buscar sua recompensa em Deus, que, para um rei virtuoso, é a satisfação de todos os seus desejos, o maior grau de felicidade, o bem universal (§§61-65).

Cristo é o rei dos reis. O rei terreno é o ministro de Deus e está subordinado aos padres, em especial ao papa, que é o representante de Jesus Cristo na terra (§§109-111) (devemos ter em mente a ligação entre Igreja, conhecimento, ação do homem ou moral cristã. No fim das contas, a Igreja é quem termina por ditar a moral).

Como podemos ver na exposição que fizemos sobre Agostinho e Aquino, o núcleo argumentativo da filosofia política antiga se mantém quase intacto: O governo deve dirigir a cidade para o bem comum, que é buscar os bens públicos, assumindo a virtude o papel central neste processo, ou seja, não deixando que a forma de governo se degenerere. As alterações sutis que o núcleo recebe no medievo são de grandes consequências: A virtude é identificada com a vontade de Deus, logo, a vontade dos homens deve se identificar com esta. Este esquema coloca a Igreja Católica por cima dos poderes terrenos. Além disso, a forma de governo considerada a melhor é a monarquia, formando-se uma hierarquia que começa com Deus, passa pelo clero, depois pelos reis, até chegar numa sociedade terrena também hierarquizada, tendo, no fim, os homens mais humildes.

Podemos explicar esta tomada da virtude através do seguinte raciocínio: sendo a Bíblia a Revelação, a verdade revelada, logo, os cristãos tinham em mãos, além da verdade, a virtude. De posse da verdade e da virtude, de acordo com o modelo político que mostramos no tópico anterior, os cristãos deveriam estar no poder para que o bem comum fosse atingido.

É interessante mostrar que a Bíblia traz uma visão de igualdade entre os seres humanos, colocando todos como irmãos, filhos de Deus, mas os pensadores medievais citados mantêm uma diferença de natureza entre os homens, fundada no pecado. Santo Agostinho afirma que quem entra em desobediência formal, antes começou a ser mal em seu interior (1961; XIV, XIII, 1). A má vontade precede a obra má. Já Tomás de Aquino cita os escravos como não fazendo parte da comunidade civil (1949; 1998; §106).

Reutilizado na Idade Média, o núcleo argumentativo da filosofia política restringiu completamente a possibilidade de participação do povo no poder. Vemos os homens filhos do mesmo Deus, que, por sua vez, aceita que boa parte deles sejam escravos. O homem continua sendo animal político, mas há o surgimento para os homens de um reino com um rei e uma lei que são de outro mundo. A sobreposição de um poder, a Igreja Católica, aos poderes das cidades terrenas.

Este tema da relação entre poder espiritual e poder temporal geralmente é tratado como a teoria da *plenitudo potestatis*. Os dois poderes são designados pela expressão simbólica das duas espadas. Os escritos de Agostinho estão na origem desta teoria, que visa normatizar as

relações entre poder espiritual e poder temporal. Formalmente, a teoria da *plenitudo potestatis* diz o seguinte: Deus detém a potência suprema e delega a dois poderes a tarefa de realizar a ordem divina na terra, tendo o papa a *autorictas*, a mais alta dignidade, e o rei a *potestas* terrena. Os dois poderes são absolutos no seu campo, formando um equilíbrio. Rompido o equilíbrio, um poder interfere no outro, utilizando-se do mesmo. Porém, este equilíbrio nunca foi realizado, pois sempre se defendeu a supremacia da Igreja, do papa, diretamente no poder espiritual e indiretamente no plano temporal. Não haveria como realizar a ordem divina sem tal supremacia. Para um maior aprofundamento sobre a teoria da *plenitudo potestatis* ver o primeiro capítulo de STREFLING, 2002. Resta, por fim, salientar que alguns reis também reclamavam para si a *plenitudo potestatis*.

Neste trabalho não utilizamos mais diretamente a teoria da *plenitudo potestatis* por ela não levar muito em consideração e, de certa forma, encobrir a influência da estrutura do pensamento político antigo na sobreposição da Igreja sobre o poder temporal, em especial o papel da virtude nesta argumentação.

A transição da Idade Média à Moderna: soberania popular, separação Igreja-Estado, a virtude em Maquiavel e os ataques à virtude e ao Poder da Igreja Católica

Nesta parte, devemos destacar algumas ideias importantes de transição do núcleo argumentativo da filosofia política no medievo para o núcleo que se firma na modernidade. A intenção não é esgotar o assunto, mas apenas elencar sucintamente alguns pontos importantes deste período de transição para posterior análise. Para isso, foram escolhidos os seguintes autores: John Quidort, Guilherme de Ockham, Marsílio de Pádua, Maquiavel e Lutero.

Quidort

João Quidort, no livro *Sobre o Poder Régio e Papal* (1989), expõe uma teoria das formas de governo baseada na de Aristóteles. De um lado, podemos encontrar as formas boas, aqueles que se dirigem para o bem comum: reino, aristocracia e policracia. Do outro, as que visam os bens particulares dos que governam: tirania, oligarquia e democracia. Uma diferença interessante se estabelece: A virtude se refere ao reino e à aristocracia, sendo a policracia (termo que encontramos em nossa pesquisa apenas em Quidort) o governo no qual o povo domina através de plebiscitos. Entram em questão o direito natural e o direito das gentes, de onde, para

Quidort, deriva a melhor forma de governo, o reino. Ou seja, o direito natural e o direito das gentes definem a melhor forma de governo. A explicação que Quidort dá sobre isso baseia-se em Aristóteles, mas também em Platão, apesar deste não ser citado. Sendo o homem animal político, aqui unidos a natureza política no homem de Aristóteles com a necessidade por vestuário, alimentação e defesa, o que remete a Platão, o homem deve viver em multidão, ou seja, na cidade ou no reino, e esta multidão deve dirigir-se ao bem comum para que a mesma não se disperse com cada um buscando seu próprio interesse. Tal direcionamento para o bem comum deve ser dado por uma única pessoa, na qual a virtude é mais forte (argumento do governo divino de Aristóteles) e pode preservar a paz mais facilmente. Disso também se retira que o pior governo de todos é a tirania (c. I). Porém, apesar do regime real puro (um só governa segundo a virtude) ser o melhor (como em Aristóteles) em teoria, o regime real, pelo grande poder que concede ao rei, degenera-se muito facilmente. Necessitaria um rei de virtude perfeita, o que é encontrado em muito poucas pessoas. O melhor regime mesmo é o misto, misto entre reino, aristocracia (os melhores governam segundo a virtude) e democracia (governo do povo), pois este conserva a paz entre o povo e faz todos amarem e defenderem o governo, por todos tomarem alguma parte no mesmo (c. XIX).

Além de ordenar-se para o bem que pode ser adquirido naturalmente, o homem também se ordena para um fim sobrenatural, a vida eterna. Aqueles que se ordenam para a vida eterna são aqueles que vivem segundo a virtude. Logo, algum indivíduo também deve dirigir a multidão para este fim sobrenatural, que não é atingido pela força da natureza humana. Este indivíduo é Jesus Cristo.

Podemos aqui observar que a divisão dos fins em Quidort leva a uma divisão de poderes. Os homens passam a ter um condutor terreno, o príncipe, e um divino, Jesus Cristo (que confere o sacerdócio aos ministros da Igreja). Isso leva também a uma divisão da virtude, passando a haver uma virtude terrena, a virtude humana, e uma virtude divina (c. II). Segundo Quidort, falando da virtude humana, “o que é virtuoso em um povo não o é noutro” (QUIDORT, 1989, p. 50; c. III). Esta ideia é melhor desenvolvida por Quidort no seguinte trecho:

as virtudes morais podem ser perfeitamente adquiridas sem as teologais, e nem são aperfeiçoadas por estas a não ser de um modo accidental [...]. Portanto, também sem a direção de Cristo pode haver a justiça verdadeira e perfeita que se requer para o reino, pois o reino ordena-se a viver segundo a virtude moral adquirida que, posteriormente, pode ser aperfeiçoada por outra virtude qualquer. [...] Poder-se-ia também dizer que a república do povo cristão não pode ser dirigida com retidão se o governante nas coisas espirituais não for o papa, [...] e não há outro modo de conservar a justiça a não ser obedecendo a ele (p. 111; c. XVIII).

São dois, podemos assim dizer, planos da virtude. O primeiro é o da virtude terrena, que pode levar ao bem comum é à justiça que se requer para o reino. Mas essa virtude terrena, relativa, desenvolvida pelos povos, pode e deve ser aperfeiçoada pela virtude divina. Ou seja, a virtude terrena não necessita da divina para atingir a justiça, esta terrena, mas a perfeição da virtude vem com o aperfeiçoamento pela virtude divina, realizando os dois fins do homem. Há uma clara orientação de que os dois poderes devem atuar juntos, separados, mas em cooperação. Quidort termina fazendo uma distinção entre o homem animal e o homem espiritual que deixa claro a necessidade da virtude divina: Quando a vida de alguém é dirigida pela luxúria, é vida animal. O homem animal “julga das coisas de Deus segundo a fantasia enganadora dos corpos, ou segundo as letras da lei ou segundo considerações físicas” (p. 107; c. XVII). Já o homem espiritual é um homem segundo a vida e a ciência. Sua alma busca a existência e ele julga pela fé e não pelos sentidos humanos (c. XVII). Ou seja, ou o homem é animal ou espiritual.

A separação entre os poderes coloca limites nos mesmos. A hierarquia própria da Igreja não se estende aos príncipes seculares. Em palavras mais diretas que as de Quidort, o papa não é monarca supremo nas coisas temporais. Os chefes temporais são eleitos pelo povo. Esta divisão leva a uma divisão dos bens: os bens temporais dos leigos pertencem a eles mesmos, enquanto os bens eclesiásticos são comuns. O que leva à afirmação de que, nas coisas espirituais, o mundo deve ser governado por uma só pessoa, já nas coisas temporais, os fiéis vivem em diversas comunidades políticas, com diferentes modos de viver e governantes próprios (c. III).

O reino precede o sacerdócio no tempo (c. IV), mas este último tem maior dignidade. Os dois fins dos quais falamos unem-se da seguinte forma: o reino leva os homens a viver segundo a virtude, para que possa ser obtido o fim mais elevado, a fruição de Deus. Ou seja, a virtude terrena é o primeiro passo, a preparação do terreno, para a virtude divina, retomando o que já foi exposto sobre a virtude (c. V).

Resta analisar a relação entre os dois poderes. Apesar da sua maior dignidade, não há uma superioridade do poder sacerdotal em relação ao poder secular em tudo. Os dois poderes vêm de Deus. Cada um deles é superior ao outro naquilo que lhe diz respeito (c. V). Os bens eclesiásticos não são propriedade de uma pessoa individual, mas da comunidade. O papa é apenas o administrador geral de tais bens. Os bens eclesiásticos destinam-se ao bem comum, podendo seus administradores, abades, bispos e até o papa, ser depositos caso os utilizem para seus bens particulares. Trata-se de uma limitação ao poder do clero (c. VI).

Em relação aos bens dos leigos, o papa não é sequer administrador dos mesmos. Os bens dos leigos são adquiridos pela arte, pelo trabalho e pela habilidade, possuindo os indivíduos direito, poder e verdadeiro domínio sobre seus bens. Nem o papa nem o príncipe possuem direito de posse ou de administração sobre tais bens. Porém, há uma exceção: o papa pode exigir dízimo ou outras contribuições dos leigos em caso de extrema necessidade da Igreja. Já o príncipe, julga em relação aos bens dos súditos, sem ter o domínio, e recebe bens dos cidadãos segundo a necessidade de distribuição com vistas à utilidade comum (c. VII-VIII).

O papa não possui ambos os gládios. O papa só possui jurisdição nas coisas temporais se o príncipe a conceder. O poder real não depende do papa, provindo diretamente de Deus e do povo, que elege o rei. Também o poder eclesiástico, dos prelados, provém imediatamente de Deus, e não do papa (c. X).

Existe uma exceção em relação à interferência de um poder no outro, ou seja, do eclesiástico no terreno e vice-versa: quando se tratar de um príncipe herético, “o papa pode tomar certas medidas junto ao povo e por elas o príncipe fica privado de honra secular e é deposto pelo povo” (p. 91; c. XIII), assim como “se o papa for criminoso, escandalizar a Igreja e não se corrigir” (p. 91; c. XIII), o príncipe pode excomungar o papa indiretamente, advertindo o mesmo de forma direta e através dos cardeais, podendo, se o papa persistir no erro, atuar junto ao povo, proibindo os súditos de obedecer e servir ao papa, fazendo pressão para que o papa ou ceda ou seja deposto pelo povo. Além disso, se o príncipe pecar em assuntos espirituais, o papa primeiro o adverte, depois, na persistência, o excomunga, nada mais do que isso. Deve-se notar que “toda censura eclesiástica é de cunho espiritual, cabendo-lhe excomungar, suspender e interditar, e nada mais pode a Igreja, a não ser de modo indireto e acidentalmente, como foi dito” (p. 93; c. XIII). Se o príncipe pecar em coisas temporais, não cabe ao papa julgá-lo, mas aos barões e pares, que podem pedir o auxílio da Igreja, que, por sua vez, só pode proceder com advertência e excomunhão. Se o papa comete crime em coisas temporais, se houver imperador, cabe a este advertir e, na persistência, punir o papa. Se o papa peca em coisas espirituais, os cardeais devem primeiro adverti-lo, na persistência, devem buscar ajuda do poder secular. Da forma que foi descrita, os dois gládios se “ajudam” mutuamente (c. XIII).

O imperador não presta juramento ao papa. O papa não depõe o imperador. Só há juramento e deposição quando o imperador recebe o reino do papa. O papa não legitima em assuntos temporais, a não ser em seus domínios (c. XV).

A balança que se forma entre os dois poderes tende a garantir um lugar separado e independente para a Igreja na relação com o poder terreno, forçando os reinos a ser cristãos, o

que podemos concluir com base no que foi exposto acima. O povo ganha poder inicialmente, instituindo o rei e com uma pouca participação no governo misto, mas este logo é retirado, pois através do poder real o povo é dirigido para Deus, tanto no reino quanto na tirania. Não há direito de resistência: “a tirania dos príncipes serve para castigar os pecadores” (p. 109; c. XVII).

Em relação às leis, ao papa não compete ditar leis. Ou as leis dos príncipes não precisam passar pela aprovação do papa. O poder real faz suas próprias leis. O tipo de poder também é classificado por quem faz as leis. Se um só faz as leis, é um governo real. Quando as leis são feitas pelos cidadãos, é um governo civil ou republicano. Se o papa faz as leis e uma autoridade apenas as recebe, é poder papal, que destrói o reino e esvazia as formas antigas de governo (c. XVII).

A filosofia de Quidort é o primeiro passo para o dismantelamento do núcleo argumentativo da filosofia política na Idade Média, como podemos ver neste trecho: “é melhor que muitos dominem em muitos reinos que um só domine em todo o mundo” (p. 133; c. XXI).

Ockham

Já de início, no Prólogo de *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico* (1988), Ockham resume seus argumentos, referindo-se às injúrias e iniquidades cometidas pelo papa, que teria, junto com outros que o precederam, transformado a cátedra de Pedro em um principado tirânico, sendo este um poder usurpado, oposto aos direitos e liberdade dados ao povo por Deus e pela natureza e perigoso para a própria fé católica (Prólogo). O papa pode não ter virtude, ser “estulto, temerário, maligno e inútil” (p. 52; II, V). Por isso, para Ockham, o poder do papa tem limites, os quais o papa tem obrigação, assim como os súditos, de conhecer. Além disso, o papa deve prestar contas (I, III-IV). Há subordinação das leis civis à razão natural, à verdade, à justiça e à lei evangélica, porém, não devemos entender aqui algo como a hierarquia das leis como em Agostinho e Aquino, o âmbito de cada direito, divino, natural ou civil, é bem delimitado. O papa prova seu poder apenas pela Sagrada Escritura e o imperador não pode defender-se contra o papa por meio das leis imperiais (I, VII-VIII).

Então Ockham coloca o argumento central do livro: o papa não possui plenitude de poder de forma que lhe é permitido tudo o que não é oposto à lei divina e ao direito natural. Se assim fosse, todos (imperadores, reis, súditos) seriam escravos do papa (II, I-III). Pelo contrário, o poder apostólico é para a utilidade dos súditos (ou utilidade comum dos fiéis ou bem comum),

assim como o é tanto o principado secular moderado quanto as leis civis (II, V). A separação Igreja-Estado vai se fazendo na argumentação de Ockham à medida em que podemos perceber a quebra da hierarquia formada anteriormente em Agostinho e Aquino (II, VI-VIII) (não é verdade que em Ockham deixe de haver hierarquia no reino e na família, sendo a quebra da hierarquia formada em Agostinho e Aquino parcial, dizendo mais respeito à sobreposição da Igreja ao Estado) (III, XI). O poder do papa limita-se a questões de retidão, não adentrando em assuntos, negócios, mundanos (exceto por necessidade), ou seja, não adentra em propriedades temporais. Também não tem domínio sobre o clero (II, VI-VIII). O pai também deixa, em Ockham, de ter plenitude de poder sobre o filho, assim como o príncipe secular não possui plenitude de poder sobre o súdito (II, VI). O poder temporal é independente da Igreja (II, X). Não foi Deus quem instituiu o principado mundano (II, XIX). A lei evangélica não diminui a jurisdição e o poder legítimo das autoridades terrenas (II, XVI).

Exemplos da separação entre poder do papa e poder terreno: O papa não pode alienar feudos e outros bens temporais, ser juiz em assuntos mundanos, julgar a respeito de posses, diminuir ou perturbar o direito das autoridades mundanas, julgar os infiéis (a não ser em caso de delito), dispensar os cristãos dos poderes seculares (reis, príncipes, etc.), subtrair os súditos às autoridades mundanas (II, X), aplicar pena de morte ou amputação de membros, julgar as causas terrenas (II, XI), dispor dos bens dos príncipes seculares (II, XVI), etc.

Em Ockham, a vontade toma o lugar da virtude no núcleo argumentativo da filosofia política: o homem tem liberdade, pela lei divina e pela da natureza, logo o papa não pode instituir leis obrigatórias contra a vontade dos fiéis (II, XVII). Os fiéis possuem direito de resistência (moderadamente, apenas não cumprindo) se o papa extrapola seu poder (II, XXI). O papa está fora do âmbito de todas as leis positivas, mas não é por isso que possa suprimi-las ou suspendê-las contra a vontade daqueles que as instituíram (as leis são instituídas pela vontade) (II, XXIII). A equidade natural é uma limitação do poder e garantia da propriedade (II, XXIV). O direito civil instituiu a propriedade (III, I). O domínio humano das coisas temporais divide-se em comum (próprio do estado de inocência), que é o de utilizar as coisas, que são comuns a todos, para utilidade própria, e próprio, a propriedade, que surge após a queda e é necessária para o bem viver (III, VII). O poder de instituir leis e direitos humanos (não confundir com os direitos humanos como entendemos hoje) esteve primeiro com o povo, que, por sua vez, o transferiu a príncipes, reis ou imperadores (III, XIV). O poder temporal vem do povo (IV, VI), é instituído por Deus através da submissão voluntária dos homens a um governante (IV, VIII). Se não é voluntário, o poder é usurpado, não legítimo, é poder tirânico.

A virtude não torna o poder usurpado justo. Nem a própria justiça torna o poder usurpado justo, apenas o consenso livre do povo (IV, IX-XI).

Uma vez que os homens se submetem livremente a alguém, não podem encerrar o domínio deste contra a sua vontade, sem que haja culpa da parte do mesmo. Ou seja, os homens se submetem por sua vontade, mas não podem dissolver o domínio apenas por sua vontade, mas apenas por algo muito grave. Além disso, Ockham chega a apontar a melhor forma de governo, que é o reino, a monarquia (IV, XIII).

Por fim, devemos apenas salientar mais algumas ideias de Ockham: O fato de o papa não poder se imiscuir nas questões temporais não significa que os príncipes não devam receber orientação e informação do papa e da Igreja, eles devem (V, VI). Os reis não podem ser depostos pelo papa por crime secular (este poder pertence ao povo ou alguém em nome deste), mas por crime de heresia cabe ao papa examinar e buscar as causas de tal crime, ficando a sentença e a execução por conta do povo ou dos seus representantes (VI, II). Também é importante salientar que a escravidão é lícita em Ockham, subjugando por guerra justa (IV, X).

Marsílio de Pádua

Em Marsílio de Pádua, *O Defensor da Paz* (2005), devemos destacar as seguintes ideias: a separação entre os planos temporal e eterno, passando o bem comum a dizer respeito apenas ao plano temporal, ou seja, à vida terrena (I, IV, 3); o surgimento de uma justiça padrão e de um guardião e executor de tal justiça, que é criada pelos homens e não se espelha na lei divina (I, IV, 4); o que difere as formas de governo boas (equilibradas) das más (imperfeitas) é o governo de acordo com a vontade do povo e o consentimento dos súditos (I, VIII, 3); o legislador é o povo, o corpo universal dos cidadãos, ou sua parte prevalente (I, XII, 3); as leis são uma construção coletiva, que se aperfeiçoa com a passagem do tempo pela contribuições de homens de diversas eras, algo que um virtuoso jamais poderia realizar (I, XI, 3); o príncipe deve ser virtuoso (I, XIV, 2; I, XV, 7) e estar submetido às leis, podendo ser deposto pelo legislador (I, VIII, 3).

Devemos esmiuçar melhor a argumentação de Marsílio de Pádua. O bem comum é identificado com o viver bem, que é a tranquilidade, a paz (I, II, 3; I, IV, 1). O surgimento da cidade é visto como natural, utilizando a mesma argumentação de Aristóteles (de casas para vilas, de vilas para comunidades) (I, III, 3). A justiça passa por mudanças, da justiça em casa, do mais velho, que é mais relativa, à justiça na vila, que não pode ser relativizada (I, III, 4). Tais

comunidades imperfeitas geravam disputas, lutas e separação dos homens, o que trouxe a necessidade de uma justiça padrão e de um guardião e executor dessa justiça (I, IV, 4). O legislador é o povo, o corpo universal dos cidadãos, ou sua parte prevalente (I, XII, 3) e quem executa a lei é o príncipe (I, IV, 4; I, VIII, 1), que é eleito pelo legislador, ou seja, pelo corpo dos cidadãos (I, XV, 2).

A cidade é formada de partes (I, III, 5), que se intercomunicam perfeitamente, sendo o clero apenas uma das partes da cidade (I, V, 1). O fim da classe dos sacerdotes é educacional, para ensinar os homens a lei divina, para o mundo que virá, para a salvação (I, VI, 7-8). O homem só pode ser julgado pela lei divina pelo próprio Cristo (II, IX, 1).

A teoria das formas de governo em Marsílio de Pádua é retirada de Aristóteles, com as formas boas de governo (equilibradas, temperadas) sendo monarquia real, aristocracia e *politia* e as más (imperfeitas) tirania, oligarquia e democracia, sendo as três últimas degenerações das três primeiras respectivamente, porém o motivo da degeneração traz uma mudança fundamental para a modernidade: a virtude deixa de ser o critério que difere as formas boas das más, passando a ser a vontade e o consentimento dos súditos o que leva o governo ao bem comum. Outra diferença é que as formas de governo são diferenciadas pela quantidade de pessoas que compõem o principado (I, VIII, 2-3), que não é responsável por fazer as leis, mas por executar e julgar. O legislador é o povo ou corpo universal dos cidadãos, ou sua parte prevalente, que realiza suas funções através de assembleias. No fim, o que diferencia as formas boas de governo das degeneradas é o povo fazer as leis como expressão de sua vontade. É pelo povo que as leis são promulgadas, revisadas, interpretadas ou suspensas (I, XII, 3).

Marsílio de Pádua não chega a apontar uma melhor forma de governo (I, VIII, 4). Para cada povo, levando em consideração o tempo e o espaço, há uma forma de governo mais adequada (I, IX, 10). O que importa é que haja eleição, não haja sucessão posterior e que o príncipe permaneça por um período certo de tempo (I, IX, 7). Também as leis constituem uma medição e regulação dos atos do príncipe, ou seja, o príncipe está submetido às leis e é julgado pelo legislador quando não as cumpre (I, XVIII, 3).

Sobre o argumento antigo da virtude, do qual também decorre o de tirania do povo, Marsílio de Pádua afirma que as leis são aperfeiçoadas através do tempo e da contribuição dos homens de várias eras (I, XI, 3). Nem o melhor homem é como a lei, que é isenta de paixão perversa e ignorância. A lei é a segurança do povo nos julgamentos (I, XI, 6). Também dizer que o corpo universal dos cidadãos é vicioso é um grande erro, pois todos os cidadãos, ou pelo menos a maioria, são razoáveis e possuem um desejo reto pela cidade e a sobrevivência desta.

Nem todo cidadão é capaz de descobrir as leis, mas todos são capazes de emitir juízo sobre as mesmas (I, XIII, 3). A virtude desloca-se da centralidade do núcleo argumentativo e vai para o príncipe, que é eleito pelo legislador por prudência e virtude moral (I, XIV, 2; I, XV, 7).

Por fim, deve-se ressaltar que, para Marsílio de Pádua, a sociedade não deixa de ser hierárquica. O corpo universal dos cidadãos é formado pelos mesmos cidadãos de que Aristóteles fala, ou seja, ficam fora do legislador crianças, mulheres, escravos e estrangeiros (I, XII, 4).

Sintetizando esta parte do trabalho, em Quidort, Ockham e Marsílio de Pádua, podemos observar a transição do núcleo argumentativo da filosofia política medieval em direção ao núcleo que se formou na modernidade. Em primeiro lugar, devemos salientar a presença constante da teoria das formas de governo de Aristóteles, porém com algumas mudanças fundamentais, em especial em relação à centralidade da virtude no núcleo argumentativo da filosofia política. Em Quidort, a virtude deixa de dizer respeito ao bem governo dos muitos, a policracia, sendo substituída pelos plebiscitos. A monarquia cede lugar ao governo misto como melhor forma de governo. Poder divino e poder temporal passam a ter âmbitos próprios e limites, atuando separados, mas em cooperação, em harmonia. A hierarquia própria da Igreja deixa de se estender aos príncipes seculares. Os chefes temporais passam a ser eleitos pelo povo. O papa já não interfere nas leis terrenas. Em Ockham, vemos a forte denúncia à falta de virtude de alguns papas, que governavam tiranicamente (a Igreja deixa de ser detentora da virtude, a virtude do papa deixa de ser inquestionável). O poder papal em Ockham ganha limites mais definidos. Cada direito, divino, natural ou civil, passa a ser bem delimitado. A vontade toma o lugar da virtude na centralidade do núcleo argumentativo da filosofia política, sendo aquilo que leva o governo ao bem comum (não se restringindo apenas ao bom governo dos muitos, como em Quidort). Ou seja, as leis devem ser instituídas pela vontade. O povo é quem primeiro possui este poder, transferindo o mesmo para os príncipes. O poder temporal vem do povo, o que significa dizer que o poder, se não é voluntário, é usurpado, tirânico. A legitimidade ganha uma grande força em relação ao poder, pois nem a virtude é capaz de tornar o poder usurpado justo. Nem a própria justiça torna o poder usurpado justo, apenas o consenso livre do povo. Em Marsílio de Pádua podemos observar uma separação entre os planos temporal e eterno ainda mais acentuada, passando o bem comum a dizer respeito apenas ao plano terreno. A classe dos sacerdotes passa a ter um fim puramente educacional. A ideia de soberania popular se consolida e a vontade toma definitivamente o lugar da virtude na centralidade do núcleo argumentativo da filosofia política, sem possibilidade do povo ceder seu poder. A diferença das

formas boas de governo para as más é justamente que prevaleça a vontade do povo e o consentimento dos súditos na feitura das leis. O legislador é o povo, o príncipe apenas executa as leis. A diferença nas formas de governo passa a estar no número daqueles que executam as leis. As leis passam a ser uma construção coletiva, através de assembleias. Melhor que leis feitas por um virtuoso, são as aperfeiçoadas pelo tempo e pela contribuição de homens de várias eras. A lei é a segurança do povo, limitando, medindo e regulando os atos do príncipe, que é eleito pelo povo por sua virtude. Ou seja, a virtude continua cumprindo um papel, mas na execução das leis e não no direcionamento do governo ao bem comum. Além disso, o argumento da tirania do povo não é aceito em Marsílio de Pádua, que considera a maioria dos cidadãos razoáveis e com um desejo reto pela cidade e pela sobrevivência da mesma.

Em seguida, devemos analisar algumas ideias importantes em Maquiavel e Lutero para a formação do núcleo argumentativo da filosofia política moderna:

Maquiavel

Em Maquiavel, nos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1994) destacamos as seguintes ideias: o estado de natureza (I, 2); igualdade de natureza dos homens (natureza má) (I, 3); possibilidade do conhecimento do rumo e a ordem da história; virtude (do governante) é conhecimento político baseado no conhecimento da história (Introdução); a virtude é necessária para fundar um bom governo (I, 10); a virtude do governante, conhecimento político, difere da do súdito, virtude moral (I, 9); o Estado misto como melhor forma de governo, a ideia de três poderes equilibrados (I, 2); a religião como instrumento do Estado (I, 11); o ataque à virtude da Igreja (I, 12).

Em Maquiavel, vemos a forte influência das ideias que Políbio (2000; 1893; 1889) e Cícero (1985; 1980; 1889) acrescentam ao núcleo argumentativo da filosofia política antiga: com o conhecimento da história pode-se saber algo do futuro, o Estado misto como forma de parar a cadeia de mudanças das formas de governo e a sorte ou acaso agindo nos rumos dos acontecimentos. Tais ideias são fundamentais para a virtude em Maquiavel, mas este retira outras consequências sobre a relação entre virtude a conhecimento da história.

Podemos perceber na introdução do livro I dos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* que a história possui uma regularidade. O que Maquiavel propõe é que aqueles que governam olhem a história não como uma simples sucessão de fatos, um desfile de

acontecimentos, mas apreendam o sentido genuíno da história. O sol, o céu, os homens e os elementos são os mesmos de outrora, sua ordem, seu rumo e seu poder não foram alterados.

Esta visão da história é confirmada pelo ciclo das formas de governo. A teoria das formas de governo de Maquiavel afirma que há três tipos de governo, monarquia, aristocracia e governo popular (ou democracia). Suas degenerações são, respectivamente, despotismo, oligarquia e permissividade. No ciclo dos governos, primeiro os homens viviam como os animais, dispersos. Com o crescimento da população, os homens se reúnem e surgem as primeiras noções morais e de justiça. Em torno da questão da proteção, primeiro surge a monarquia, que se degenera em tirania, para depois vir, em sequência, a aristocracia, a oligarquia, a democracia e a permissividade ou licença (aqui entra a tirania do povo). O ciclo repete-se indefinidamente, porém a maioria dos Estados tende a ser tomado por outro. Por isso, todas as formas de governo citadas são considerada indesejáveis, sendo a única forma boa o Estado misto, do qual participam o príncipe, a aristocracia e o povo. O equilíbrio dos três poderes faz a república perfeita (I, 2). Aqui podemos observar muito bem a grande influência de Políbio e Cícero em Maquiavel, tanto que, neste, o núcleo argumentativo da filosofia política antiga se mantém praticamente intacto, com o governante virtuoso dirigindo a cidade ao bem comum através da busca do bem público, que é expressa através das leis, que por sua vez, conduz o povo à virtude. Podemos refazer o pensamento de Maquiavel da seguinte forma: Se o governante tem o conhecimento de como a história se comporta, mesmo com o acaso cumprindo seu papel, ele deve agir de forma imoral se for para evitar um mal maior. Isso podemos ver claramente nos *Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio* I, 9, mas também no *Príncipe* VI, 1-2 e XXV, 1-3. Deste modo, o governante virtuoso deve se utilizar de todos os meios para chegar ao bem comum e a uma república virtuosa, como é o caso da religião como instrumento do governante (*Comentários... I*, 11-12).

Lutero

Já em Lutero, devemos destacar apenas o ataque à virtude da Igreja. A questão da Reforma é muito mais ampla do que a própria obra de Lutero, mas através da obra de Lutero (1987a; 1987b; 1987c; 1987d) podemos observar a argumentação que procura destituir a Igreja do núcleo da filosofia política que ela mesma criou, o núcleo medieval que coloca a Igreja como fonte da verdade e da virtude. Veremos a seguir que Lutero começa questionando a virtude da Igreja (LUTERO, 1987c) e, num momento posterior, termina por questionar a posição do papa

como representante de Cristo na terra, ou seja, termina por questionar o poder da Igreja (LUTERO, 1987a; 1987b).

Lutero, no *Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências* (1987c), conhecido como suas *95 teses*, ao tratar sobre a questão das vendas de indulgências, afirma que as indulgências não eximem ninguém da penitência nem das boas obras, obras de amor, de misericórdia, muito menos livram os parentes mortos do purgatório, que o direito canônico não diz respeito aos mortos, que a penitência deve ser feita em vida e a própria vida deve ser penitência. Qualquer cristão arrependido de forma verdadeira teria direito ao perdão dos seus pecados, sem qualquer necessidade de carta de indulgência. As indulgências seriam apenas para penas de satisfação sacramental, que seria apenas a última parte do sacramento da penitência, através da qual o pecador era readmitido na comunhão eclesiástica, ou seja, uma pena determinada por humanos e que podia ser substituída pela compra de indulgências, o que não seria uma obrigação. Algumas teses de Lutero são bastante contundentes, como a tese 21: “Erram, portanto, os pregadores de indulgências que afirmam que a pessoa é absolvida de toda pena e salva pelas indulgências do papa” (LUTERO, 1987c, p. 24). Ou seja, seria um erro a substituição da penitência e das boas obras pela compra de indulgências. As pessoas estavam comprando a remissão dos seus pecados e dos seus parentes mortos e a Igreja lucrava muito com isso.

Lutero continua na tese 24 — “a maior parte do povo está sendo necessariamente ludibriada por essa magnífica e distinta promessa de absolvição da pena” (LUTERO, 1987c, p. 24) —, nas teses 27 e 28 — “Pregam doutrina humana os que dizem que, tão logo tilintar a moeda lançada na caixa, a alma sairá voando” e “Certo é que, ao tilintar a moeda na caixa, podem aumentar o lucro e a cobiça” (LUTERO, 1987c, p. 24) —, e na tese 66, “Os tesouros das indulgências, por sua vez, são as redes com que se pesca a riqueza dos homens” (LUTERO, 1987c, p. 27). Os questionamentos de Lutero terminam por atingir a virtude do papa, como nas teses 82, 84 e 86:

82. [...] por que o papa não evacua o purgatório por causa do santíssimo amor e da extrema necessidade das almas [...] se redime um número infinito de almas por causa do funestíssimo dinheiro para a construção da basílica [de São Pedro] — que é uma causa tão insignificante?

84. [...] que nova piedade de Deus e do papa é essa: por causa do dinheiro, permitem ao ímpio e inimigo redimir uma alma piedosa e amiga de Deus, porém não a redimem por causa da necessidade da mesma alma piedosa e diletta, por amor gratuito?

86. [...] por que o papa, cuja fortuna é hoje maior que a dos ricos Crassos, não constrói com seu próprio dinheiro pelo menos esta uma Basílica de São Pedro,

ao invés de fazê-lo com o dinheiro dos pobres fiéis? (LUTERO, 1987c, p. 28-29).

Considerações finais

Na Idade Média, o núcleo argumentativo da filosofia política antiga é reaproveitado. A única diferença é que a virtude passa a ser igual à vontade de Deus. Esta diferença que conceitualmente parece pequena desemboca em consequências significativas, pois, sendo a Igreja, principalmente o papa, representante do Reino de Deus na terra, a Igreja assume o papel de detentora da virtude, sendo a intermediária através da qual os homens podem obter a virtude. Logo, a Igreja passa a se declarar acima dos reis e a hierarquia da cidade passa a integrar uma hierarquia que começa com Deus e termina nos escravos. Esta hierarquia faz desaparecer a argumentação sobre a história e a fortuna. A Igreja também requer para si a interferência nas leis terrenas (o que, aliás, já está implícito quando se diz que o rei está subordinado ao papa) e a monarquia torna-se a melhor forma de governo, espelhando a monarquia celeste. Vale ressaltar que a virtude aqui continua sendo para poucos, mas já se começa a vislumbrar uma virtude acessível a todos.

No período de transição para a modernidade, podemos observar em Quidort, Ockham e Marsílio de Pádua o início da limitação do poder que vai preparar o caminho para a argumentação contratualista. O poder papal e o poder dos reis passam a receber limites cada vez mais definidos, passam a ser colocados em âmbitos próprios de atuação, formando entre os dois um sistema de freios e contrapesos. A argumentação da soberania popular é criada e vai se fortalecendo, à medida em que torna o poder terreno cada vez mais independente. A relação entre Igreja e virtude deixa de ser necessária e logo a virtude é dividida entre divina e terrena (uma virtude desvinculada da Igreja passa a ser possível), enquanto a vontade passa a assumir, cada vez mais, a centralidade do núcleo argumentativo da filosofia política. A teoria de Marsílio de Pádua é a mais influente para a modernidade, com o povo no legislativo como diferenciação entre governos bons e maus, vontade do povo na centralidade no núcleo e a afirmação de um bom senso do povo que nenhuma virtude individual pode atingir. Porém, o núcleo de Marsílio de Pádua não consegue lidar com toda a argumentação relativa ao núcleo argumentativo da filosofia política, pois simplesmente o ignora, apostando no bom senso coletivo (ou tende a recolocar a virtude na centralidade, com a escolha dos melhores para o legislativo). A virtude em Marsílio de Pádua, dita expressamente, fica para o poder executivo.

A limitação do poder da Igreja por Quidort, Ockham e Marsílio de Pádua vem no sentido de limitar o poder da Igreja mas também de garantir um lugar para a Igreja como poder

com âmbito próprio, o que não vai permanecer em Lutero e Maquiavel. Lutero, apesar de ainda pensar a partir do núcleo argumentativo da filosofia política medieval, ataca a virtude da Igreja Católica e passa a questionar a legitimidade da Igreja Católica como a representante de Deus na terra, ou seja, questiona o poder da Igreja. A fórmula é simples: quem tem a virtude, tem o poder. Atacando a virtude, o próximo passo é atacar o poder. Maquiavel e Hobbes realizam este mesmo movimento argumentativo.

Maquiavel faz a separação entre a virtude como previsão e manipulação dos acontecimentos e virtude como disposição de caráter, que estavam unidos em Políbio e Cícero. A história e a fortuna ganham papel central em relação ao governo e à virtude. O governo misto passa a ser a melhor forma de governo, aos moldes da República Romana, como a descrevem Políbio e Cícero, com três poderes representantes das três classes da cidade, realizando o freio e a balança do poder. O Estado termina por posicionar-se acima da Igreja. A religião vira instrumento do Estado. Há também, em relação à virtude do povo, um esquecimento em relação à formação individual do caráter e uma ênfase na lei para a realização dos bons atos (natureza má do homem). Podemos também salientar a presença do estado de natureza e a igualdade natural do homem.

REFERÊNCIAS:

AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. São Paulo: Editora das Américas, 1961.

AQUINO, Tomás de. **De Regno: De regimine principum ad regem Cypri**. Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. Disponível em:

<<http://dhspriority.org/thomas/DeRegno.htm>>. Acesso em: 23 mai. 2011.

_____. **De Regno: De regimine principum ad regem Cypri**. In: Opera Omnia – Sancti Thomae Aquinatis. [s.l.]: [s.e.], 1998. Disponível em:

<[http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_De_Regimine_Principum._ad_Regem_Cypri,_LT.pdf)

1274,_Thomas_Aquinas,_De_Regimine_Principum._ad_Regem_Cypri,_LT.pdf>. Acesso em: 14. Jul. 2013.

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BRETT, Annabel. Political Philosophy. In: MCGRADY, A. (Ed.). **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

CÍCERO, Marco Túlio. **Da República**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Os Pensadores.

_____. **Da República**. São Paulo: Abril Cultural, 1985. Os Pensadores.

_____. **De Re Publica**. Leipzig: Teubner, 1889. Perseus Project.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

LUTERO, Martinho. **Comentário de Lutero sobre a 13ª Tese a respeito do Poder do Papa (Enriquecido pelo Autor)**. In: _____. **Obras Seleccionadas – Vol. 1**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987a. p 267-332.

_____. **Debate e Defesa do Fr. Martinho Lutero contra as Acusações do Dr. João Eck**. In: _____. **Obras Seleccionadas – Vol. 1**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987b. p. 257-266.

_____. **Debate para o Esclarecimento do Valor das Indulgências**. In: _____. **Obras Seleccionadas – Vol. 1**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987c. p. 21-30.

_____. **Sermão Sobre as Duas Espécies de Justiça**. In: _____. **Obras Seleccionadas – Vol. 1**. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia Editora, 1987d. p 241-248.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Brasília: UNB, 1994.

_____. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OCKHAM, Guilherme de. **Brevilóquio sobre o Principado Tirânico**. Petrópolis: Vozes, 1988.

PADUA, Marsílio de. **The Defender of the Peace**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

AUTOR

POLÍBIO. **Historia Universal bajo la República Romana – Tomo II**. [s.l.]: Elaleph.com, 2000.

_____. **Histories**. Leipzig: Teubner: 1893. Perseus Project.

_____. **Histories**. London; New York: Mcmillan, 1889. Perseus Project.

QUIDORT, João. **Sobre o Poder Régio e Papal**. Petrópolis: Vozes, 1989.

STREFLING, Sérgio. **Igreja e Poder: Plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.