

A democracia no fim da Idade Média: as concepções de Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham

Felipe Schmidt

RESUMO

O estudo analisa a concepção de democracia no final da Idade Média, sob a ótica de Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham. Examina o conflito entre o Império e o Papado pela plenitude do poder, no contexto do qual surge a concepção do povo como fonte do poder. Aprecia as noções de plenitude do poder, lei, legislador e soberania popular em Marsílio de Pádua. Perquire as concepções de plenitude do poder e soberania popular em Guilherme de Ockham. Compara os pensamentos de Pádua e Ockham acerca da democracia, apontando aspectos de convergência e divergência e inovações (separação entre poder político e poder religioso e gênese democrática do poder).

Palavras-chave: Democracia. Povo. Soberania popular. Marsílio de Pádua. Guilherme de Ockham.

The democracy in the late Middle Age: The concepts of Marsilio of Padua and William of Ockham

ABSTRACT

The study analyzes the concept of democracy in the late Middle Age, from the perspective of Marsilio of Padua and William of Ockham. It examines the conflict between the Empire and the Papacy for the fullness of power, in the context of which the conception of the people emerges as the source of power. It appreciates the notions of plenitude of power, law, legislator and popular sovereignty in Marsilio de Padua. Perchaire conceptions of fullness of power and popular sovereignty in William of Ockham. It compares Padua and Ockham's thoughts on democracy, pointing to aspects of convergence and divergence and innovations (separation of political power from religious power and democratic genesis of power).

Keywords: Democracy. People. Popular Sovereignty. Marsílio of Padua. William of Ockham.

INTRODUÇÃO

O estudo versa sobre as concepções de democracia delineadas no fim do medievo, abrangendo as ideias de Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, alguns dos principais pensadores políticos da época.

A pesquisa, realizada a partir de fontes bibliográficas, tem o objetivo de compreender como se desenvolveram, no período em questão, as concepções da origem popular do

Felipe Schmidt é Mestre em Ciência Jurídica pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI/SC). Promotor de Justiça no Estado de Santa Catarina. Fraiburgo, Santa Catarina, Brasil. E-mail: felipeschmidt@mpsc.mp.br

poder político, tendo como problema central verificar em que medida essas concepções contribuíram para moldar a noção atual de democracia.

Para alcançar tal escopo, inicialmente será delineado o contexto teórico em que se deu o embate, pela plenitude do poder (*plenitudo potestatis*), entre o Império e o Papado, no bojo da qual vai surgir a concepção do povo como fonte do poder, seguido da análise do pensamento, quanto à matéria, dos dois estudiosos indicados, e das considerações finais, em que é exposta solução para o problema proposto.

PLENITUDO POTESTATIS: CONFLITO ENTRE O IMPÉRIO E O PAPADO

A experiência democrática moderna, conforme Vilani (2000, p.19-20) se assenta sobre premissas e valores que a Grécia Antiga desconhecia, de modo que “os principais fundamentos da democracia moderna foram preconizados pelo pensamento político que emergiu na Europa cristã, entre os séculos XIII e XIV”, portanto, no final da Idade Média.

Com efeito, na Grécia Antiga, os cidadãos, que eram pequena parcela da população, dela excluídos escravos, mulheres, menores e estrangeiros, se reuniam em assembleia para deliberar diretamente acerca das questões de interesse da pólis.

Todavia, “quando hoje falamos em democracia, estamos falando de um governo representativo, de um Estado constitucional e da garantia das liberdades individuais. Essa democracia tem pouca semelhança com a cidade-república dos gregos” (VILANI, 2000, p.19-20), motivo pelo qual se mostra relevante perquirir em que contexto histórico e teórico surgiram os rudimentos da noção atual de democracia.

A Idade Média é dividida em quatro períodos históricos: a primeira Idade Média (princípios do século IV a meados do século VIII), a alta Idade Média (meados do século VIII a fins do século X), a Idade Média central (início do século XI a fins do século XIII) e a baixa Idade Média (início do século XIV a meados do século XVI) (FRANCO UNIOR, 1984, p.204).

A discussão acerca da democracia surge, na Idade Média central, no contexto da disputa entre o Império e o Papado pela plenitude do poder (*plenitudo potestatis*), questão que está na gênese da própria separação entre Igreja e Estado, posteriormente defendida por pensadores do Iluminismo e que teve consecução no século XVIII, com o advento do Estado Liberal.

A época em que se produziram as concepções teóricas examinadas neste estudo “caracteriza-se como tempo de transição e crise”, segundo Streffling (2002, p.11-12):

Em crise, a unidade religiosa e política da cristandade medieval; em crise, a unidade da cultura dominada pelo saber profano [...]. Em crise, sobretudo, no aspecto humano e político, a unidade da vida pública dominada pelos dois centros

de decisão, o papado e o Império. Já há mais tempo as relações entre esses dois poderes passavam por momentos difíceis. [...] Acontecia que o Pontífice Romano era um senhor com seus Estados e domínios supostamente legados por Constantino e outros imperadores posteriores e atribuía a si certos privilégios ou direitos, como a aprovação da eleição, que influenciava na vida política. O Imperador, por sua vez, tinha excessiva influência nas decisões do governo da Igreja, nomeação de bispos e eleição dos Papas.

Assim, tem-se que “o tema central do pensamento filosófico-político, ao longo de toda a Idade Média, foi o das relações entre o poder espiritual e o poder temporal, visto no horizonte das relações entre sacerdócio e reino ou Igreja e Império” (STREFLING, 2002, p.15).

Mas, segundo Villey (2005, p.241), a disputa de poder entre o Imperador e o Papa constituiu também questão jurídica (não só filosófica e política) de relevância no medievo:

[...] um problema realmente *jurídico* – aliás, o mais importante do direito público medieval: o da partilha dos poderes entre as duas autoridades soberanas (ou que ambas gostariam de ser) da Idade Média, o imperador e o papa.

A plenitude do poder (*plenitudo potestatis*), conforme Villey (2005, p.241), consiste na “soberania total, não apenas ‘espiritual’, mas também ‘temporal’, do papa”. Para Luís Alberto de Boni, a questão da *plenitudo potestatis* versa “sobre a pretensão de poder ilimitado por parte do papa e, por consequência, aos limites entre o poder religioso e o poder civil, [...] personificados [...] nas figuras do sumo pontífice e do imperador” (DE BONI, 2006, p.113). Tal concepção política “tinha como pressupostos a natureza descendente do poder e o caráter divino da instituição governamental” (VILANI, 2000, p.27).

Assim, no medievo concebia-se a existência simultânea, no mundo terreno, de um poder temporal, próprio dos reinos, sucessores do Império Romano, e de um poder espiritual, próprio dos papas, sucessores de Pedro, ambos delegados por Deus, cada um deles soberano em seu respectivo domínio: ao Rei cabia a *potestas* sobre seus súditos, e ao Pontífice a *auctoritas* sobre a igreja e os fiéis (STREFLING, 2002, p.16). A *potestas* é o poder exercido pelas armas e a *auctoritas* é “aquele poder moral, que dispensa a força das armas” (DE BONI, 2006, p.128).

Nesse contexto, a monarquia eclesiástica era universal, uma vez que “o papa era o representante de Deus sobre a terra e seu poder não tinha origem terrena, mas sobrenatural”, e “possuía a *scientia* específica que lhe permitia, de acordo com os princípios cristãos, conhecer a verdade e as necessidades humanas e emitir a correspondente norma”, zelando por seu cumprimento, para o que “contava com a ajuda do soberano secular para exterminar os hereges” (VILANI, 2000, p.37).

Ainda acerca do poder do papa, leciona Maria Cristina Seixas Vilani (2000, p.37):

A plenitudo potestatis papal tinha clara conotação jurídica. A Igreja Romana se denominava *sedes justitiae*. O Papa possuía o poder supremo de estabelecer normas e criar direito. [...].

A extensão do poder do papa era tal que lhe conferia autoridade para punir aqueles que infringiam as regras por ele emitidas, mesmo que em assuntos alheios à religião. Era um poder descendente e total; abarcava todas as esferas e supostamente o mundo. [...].

Contava entre suas atribuições de supremo monarca: confirmar e ratificar tratados, anular pactos, proibir comércio com pagãos, emitir ordens para confiscar propriedades.

No que tange à monarquia secular, tem-se que “os princípios descendente e teocrático foram também adotados pelo governante temporal e, portanto, também ele possuía a *plenitudo potestatis*. O seu poder era recebido pela ‘Graça de Deus’” (VILANI, 2000, p.38).

Sobre o poder do rei, ensina Maria Cristina Seixas Vilani (2000, p.38):

Toda a máquina do governo estava nas mãos do rei e suas ordens tinham validade em todo o território sob sua jurisdição. Isso significava que, na perspectiva real, todos os assuntos vinculados ao reino, fossem eles de natureza temporal ou religiosa, estavam sob sua autoridade. Como soberano supremo o rei era legislador de todo o reino. [...]. Como porta-voz vivo de Deus, a sua lei era *sacra lex* e se impunha para baixo. A característica do súdito era a submissão à vontade superior. [...]. A ele era confiada a proteção do reino e dos súditos. [...]. A ele cabia decidir sobre a paz e a guerra.

Para a autora, “no que diz respeito à divisão de responsabilidades com o poder eclesiástico, [...] cabia à autoridade eclesiástica a orientação espiritual, e ao monarca temporal a garantia da paz e a supressão do mal através do uso da força” (VILANI, 2000, p.38-39).

Assim, “a soberania era partilhada por duas monarquias de ‘origem divina’ – o Papado e o Império –, cuja principal função era conduzir o corpo social no caminho da ‘salvação eterna’ (VILANI, 2000, p.13)”, numa “responsabilidade conjunta com a salvação dos homens, através de ajuda mútua e complementaridade de funções” (VILANI, 2000, p.29).

Ocorre que, segundo Strefling (2002, p.17-18), “evidentemente não houve equilíbrio entre os dois poderes”, tendo à época vários pensadores da Igreja defendido a supremacia

pontificia tanto no campo espiritual quanto, ainda que de modo indireto (por intermédio da pessoa do Imperador), no âmbito temporal, teoria que foi conhecida como *hierocracia*.

Consoante Strefling (1998, p.398), a hierocracia (ou sacerdotalismo) foi definida por Marcel Prelot como “doutrina ou regime político segundo o qual determinados homens consagrados a Deus pelo sacramento da ordem exercem sobre os outros homens, por instituição divina, um poder mais eminente que existir possa”.

Sobre a hierocracia, leciona Luiz Alberto de Boni (2006, p.114):

Durante o século XIII e início do século XIV, sob influência da cúria romana, desenvolveu-se na Igreja uma teoria hierocrática, afirmando que o papa, enquanto vigário de Cristo, estava revestido de poderes extraordinários e, mais do que isso, que era através dele que se constituía todo o poder neste mundo.

[...]

Nessa teoria, o poder temporal não se tornava supérfluo, mas afirmava-se que ele era posto na existência através do poder religioso e agia subordinado ao sumo pontífice que, em casos extraordinários, poderia nele intervir.

Ocorre que a afirmação da supremacia do Papa, na qualidade de detentor da *plenitudo potestatis*, sobre o Imperador, veio a ser contestada, o que terminou por afirmar a gênese popular do poder, defendida, à época, por diversos pensadores, entre os quais Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockham, cujas concepções acerca da matéria são em seguida sucintamente examinadas.

MARSÍLIO DE PÁDUA¹

Segundo Strefling (1998, p.398), Marsílio de Pádua “criou uma teoria política com o objetivo de desmantelar a hierocracia medieval, ou seja, ele insiste na separação entre Estado e Igreja e subordina esta ao Estado”, pretendendo assim combater a teoria da *plenitudo potestatis* papal. Isso porque “para o filósofo paduano, a plenitude do poder é a causa destruidora da paz social e geradora de todos os conflitos entre a Igreja e os governos seculares. Portanto, ele quer destruir essa causa e defender a paz” (STREFLING, 2002, p.9).

Para alcançar tal escopo, Marsílio de Pádua funda sua teoria sobre a razão e não sobre a fé, se distanciando assim da prática corrente entre os teóricos do medievo, o que se pode apontar como novidade em seu pensamento político (STREFLING, 1998,

¹ Marsílio Mainardini nasceu por volta de 1285 na cidade de Pádua, na Itália, tendo estudado Direito, Filosofia e Medicina. Lecionou Filosofia e foi reitor na Universidade de Paris (1212-1213), sendo sua principal obra “O Defensor da Paz” (*Defensor Pacis*), de 1324. Acusado de herege e excomungado pelo Papa João XXII em razão das ideias políticas defendidas na referida obra, buscou asilo na corte do Imperador Ludovico da Baviera, a quem serviu como conselheiro até a morte, em torno de 1343.

p.401-402), que deixa de fora a Revelação, embora não afaste a existência de Deus (causa remota de todas as coisas, mas que age, indiretamente, por meio da razão humana) nem da sociedade cristã (uma vez que a vida terrena é meio para atingir a vida eterna, que não é negada por Marsílio) (STREFLING, 1998, p.399).

Na linha de Aristóteles, para Marsílio de Pádua “a sociedade é um todo orgânico que tem como causa a tendência natural do homem à socialização; como origem sua vontade racional e como objetivo a felicidade e o bem estar da comunidade” (VILANI, 2000, p.46-47).

Colhe-se da lição de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza (2010, p.198):

De fato, haurindo-se na *Política* de Aristóteles, primeiramente, ele descreve a evolução social natural que deu origem à *civitas*, a comunidade perfeita, *per se sufficiens*, autárquica, na qual os *cives*, cujo relacionamento entre si está disciplinado pelas *leges*, estão agrupados em *partes*, com vista a desempenharem as várias atividades laborais e a exercerem em diversos cargos indispensáveis à preservação da mesma e deles próprios.

Em seguida, continuando a fundamentar-se na mesma fonte, Marsílio passa a tratar da divisão e da organização da *societas civium*, comparando-a com um organismo vivo, cujas *partes* ou *grupos sociais* estão substancialmente unidos entre si e dependem uns dos outros.

No que tange à posição da Igreja no âmbito da *civitas*, como pretende desconstituir a teoria hierocrática, Marsílio submete todos os cidadãos, e também o clero, à autoridade civil (SOUZA, 2010, p.200), como se colhe dos seguintes excertos do Defensor da Paz:

O Santo Apóstolo também ordenou que todos os homens indiscriminadamente, bispo, presbítero ou diácono, estivessem submissos à autoridade coercitiva dos juizes ou príncipes seculares e que não se lhes opusessem, exceto se mandassem fazer algo contrário à Lei de Salvação eterna (PÁDUA, 1997, 255/256).

Portanto, o Apóstolo diz: *Recomenda-lhes ser submissos aos príncipes*. Ele não disse que os leigos apenas deveriam estar submissos, mas todos os homens sem fazer distinção alguma, porque ele próprio declarou: toda criatura esteja submissa aos príncipes no âmbito dos julgamentos coercitivos ou contenciosos. (PÁDUA, 1997, p.268)

E dado que esses malfetores podem ser padres e leigos cometendo toda espécie de transgressões que enumeramos no capítulo II [§7º] desta Parte, resulta necessariamente que todos eles devem estar submissos ao julgamento coercitivo dos reis, duques e dos demais governantes seculares [...]. (PÁDUA, 1997, p.269)

Assim, “o clero não passa de uma classe na sociedade, semelhante a todas as demais. Segue-se daí que, em todos os casos temporais, o controle do clero pelo Estado é, em princípio, exatamente igual ao controle da agricultura ou do comércio” (STREFLING, 1998, p.403).

Todavia, Marsílio reconhece à Igreja uma relevante atribuição na *civitas*, a de promover a educação dos homens para a salvação eterna (STREFLING, 1998, p.402), restringindo sua atuação, assim, a questões espirituais, o que acaba por reafirmar a limitação do poder do Papa.

Mas na *civitas*, de modo a preservar sua existência e viabilizar a convivência social, exige-se ainda seja previsto um meio para a solução de conflitos, o que se faz por intermédio da instituição da lei e sua imposição coercitiva, conforme Strefling (2002, p.126):

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

Desse modo, e a fim de que se possa compreender adequadamente a concepção de soberania popular proposta por Marsílio de Pádua, impõe-se primeiro discorrer acerca das noções de lei e de legislador por ele sustentadas.

A lei, o legislador e a soberania popular em Marsílio de Pádua

No Defensor da Paz, “com o propósito de evitar que surjam dúvidas face aos múltiplos significados ou acepções atribuídos à palavra ‘lei’ (PÁDUA, 1997, p.116)”, Marsílio de Pádua (1997, p.116-117) apresenta quatro concepções de lei, a seguir reproduzidas:

- a) “Um dos significados da palavra ‘lei’, quer dizer, uma predisposição sensível e natural para determinada ação ou sentimento”;
- b) “Outra acepção da referida palavra, concerne a todo hábito operante, e, em geral, a toda forma de algo produzível, existente na razão, donde, como se se tratasse de um modelo, provém a forma das coisas produzidas, através da habilidade criadora”;

c) “Num terceiro sentido, o vocábulo ‘lei’ é considerado como a regra que contém os preceitos estabelecidos para regular os atos humanos direcionados para a recompensa ou para o castigo no outro mundo”;

d) “Num quarto sentido, por sinal o mais usual entre todos, o conceito ‘lei’ indica a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários”.

Para os fins deste estudo interessam notadamente as duas últimas definições, referentes aos dois modos de entender a lei como regra dos atos humanos em consideração a seus fins (STREFLING, 1999, p.619), correspondentes, respectivamente, segundo Sérgio Ricardo Strefling (1998, p.404), aos conceitos de lei divina (item *c* supra) e lei humana (item *d* supra), “transposição da distinção radical entre coisas espirituais e temporais”.

Na terceira definição, referente à lei divina, “Marsílio concebe a lei como regra consistente em mandatos (*sic*) que têm por fim a felicidade ou o castigo eterno”, como “leis divinas que julgam os homens em relação ao outro mundo” (STREFLING, 1999, p.619).

Na quarta definição, relativa à lei humana, Marsílio de Pádua analisa a lei sob dois aspectos, dissociando, segundo José Luiz Ames, a forma (o preceito coercitivo) do conteúdo (o justo e o útil) da lei (AMES, 2002, p.396). “Mais que um critério lógico, a fim de distinguir o justo do injusto, para Marsílio, a lei é um mandato (*sic*), [...] é o que impõe, através de um preceito coercitivo, uma pena ou um castigo que deverão se realizar neste mundo” (STREFLING, 2001, p.10-11).

Com efeito, quanto à forma, a lei, “em si mesma, enquanto revela somente o que é justo ou injusto, útil ou nocivo [...] é chamada doutrina ou ciência do direito” (PÁDUA, 1997, p.117). No que toca ao conteúdo, a lei “considera o que um preceito coercitivo estipulado impõe como recompensa ou castigo a ser atribuído neste mundo, conforme a finalidade do seu cumprimento, ou, ainda, na medida em que é dado mediante tal preceito” (PÁDUA, 1997, p.117).

Dessa maneira, ainda quanto à quarta definição, Marsílio de Pádua (“destaca sobretudo o caráter coercitivo da lei”, que é “exigência indispensável da razão para ordenar a existência da sociedade humana” e “não é derivada da lei natural ou divina”, pois “procede exclusivamente do espírito humano” (AMES, 2002, p.396).

Do cotejo entre a terceira e a quarta definições de lei, tem-se que “Marsílio permanece fiel ao princípio de que a lei humana e a lei divina são coisas distintas, já que muitas das ações proibidas pela lei divina estão permitidas pela lei humana e vice-versa” (STREFLING, 1999, p.621). Acerca da distinção entre a lei divina e a lei humana, leciona Strefling (1998, p.405-406):

[...] os dois tipos de lei distinguem-se pelos tipos de penalidades que acarretam, e Marsílio deixa claro que não existe penalidade terrena pela violação da lei divina,

mas apenas na outra vida. Por conseguinte, a lei humana não deriva da divina, mas é seu próprio contraste. Toda norma que envolva uma penalidade terrena pertence à lei humana e deriva sua autoridade da promulgação pelo homem. [...] não há oposição entre lei divina e lei humana, no que diz respeito a prescrever algo ou proibir algo, sempre que haja acordo de ambas, mas somente quando uma prescreve algo proibido pela outra.

Dessa forma, definidos os significados de lei, há que se indagar acerca de sua causa eficiente (PÁDUA, 1997, p.129), devendo-se entender que “a lei implica a existência do legislador” (STREFLING, 1998, p.406), o que, para Marsílio, designa a suma autoridade (STREFLING, 2002, p.112), ou seja, “a fonte do poder político” (STREFLING, 2002, p.113).

Marsílio examina somente a gênese das leis humanas (legislador humano), e não a das leis divinas (legislador divino), apontando que “a lei é uma realidade puramente humana, que tem sua fonte exclusivamente na vontade humana” (STREFLING, 2001, p.14), que identifica com a vontade do povo:

[...] o legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembleia geral prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não, quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal. (PÁDUA, 1997, p.130)

Assim, o legislador é o povo, ou seja, a *universitas civium* (universalidade dos cidadãos), que Marsílio equipara à *universitas fidelium* (totalidade dos fiéis) (STREFLING, 2002, p.117).

Mas quem são os cidadãos para Marsílio de Pádua? Ele próprio responde:

De acordo com o ensinamento de Aristóteles contido no livro III da Política, capítulos 1º, 3º e 7º, considero cidadão aquela pessoa que, na comunidade civil, participa do governo, ou da função deliberativa ou da judicativa, conforme seu posto. Por conseguinte, essa definição exclui de tal conceito as crianças, os escravos, os estrangeiros, as mulheres, cada um, porém, de forma distinta. De fato, os filhos menores dos cidadãos também o são mais potencialmente, devido a não possuírem idade suficiente para sê-lo em ato. (PÁDUA, 1997, p.131)

Todavia, Marsílio considera que a *universitas civium* pode exercer o poder por si ou por meio de sua parte preponderante (*valencior pars*).

Quanto ao que seja a parte preponderante (*valencior pars*), tem-se que não se refere somente à quantidade, vale dizer, à maioria das pessoas, mas também à qualidade, ou seja, aos predicados dos cidadãos por quem a lei deve ser criada:

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

[...]

Quanto à parte preponderante, deve-se entendê-la de conformidade com o costume louvável das sociedades políticas, ou determiná-la segundo a opinião de Aristóteles expressa na Política, livro VI, capítulo 2º (Aristóteles, Política, VII, capítulos 3º e 4º). (PÁDUA, 1997, p.130-131)²

Acerca da *valencior pars*, sustenta Sérgio Ricardo Strefling (2002, p.112):

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

Contudo, na segunda parte do Defensor da Paz, Marsílio continua sustentando essa mesma tese, mas com lastro em argumentos teológicos, e identifica como legislador humano não mais o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, mas o Imperador (STREFLING, 1998, p.412). Sobre esse ponto, leciona Sérgio Ricardo Strefling (2002, p.111-112):

O legislador humano é a *universitas civium*, identificada com a *universitas fidelium* ou um grupo seletivo, a *valencior pars*. Só que essa *valencior pars* concretamente atua através daquela pessoa que pode e deve julgar e decidir, no sentido coercitivo, e essa pessoa é identificada, às vezes, em passagens da *Dictio II*, com o governante, ou melhor, o príncipe ou imperador. Esse legislador

² Quanto à remissão que Marsílio de Pádua faz a Aristóteles, este entende por qualidade, segundo Sérgio Ricardo Strefling, a liberdade, a riqueza, a educação e a nobreza de estirpe (A Política, 1296 b).

é aquele acima do qual não há ninguém, ou seja, que não conhece superior hierárquico e tem o poder de convocar o concílio, de dar a ordem coercitiva, para que se cumpram as decisões tomadas, e punir os transgressores. Cabe também ao legislador ou ao imperador fixar a maneira de eleger o pontífice romano, que passa a ser apenas uma sombra de papa; em caso de necessidade, o imperador pode convocar um concílio para depô-lo.

Conforme Strefling (2002, p.115-116), “a figura do governante ou príncipe vem englobada no que Marsílio chama *pars principans*, que é outra das partes que configuram a comunidade política e que cumpre a missão essencial de ser guardião da paz”. E prossegue:

A pars principans é a condição fundamental da vida suficiente, desde o momento em que somente o governo pode manter a paz e estabelecer uma norma de justiça igual para todos. Daí o papel central que o governante tem no sistema político de Marsílio. O governante é o princípio ativo, o espírito, o coração que garante a vida das demais partes da *civitas*. (STREFLING, 2002, p.116)

Contudo, cabe anotar que “para Marsílio quem obteve o poder não pode governar a seu arbítrio. [...] A vontade popular que conferiu o poder continua controlando-o sob a forma de lei, que é a primeira e direta expressão da vontade popular” (STREFLING, 2001, p.15). Assim, “longe de tratar o povo como ‘um mero expectador’, dotado de um poder ‘meramente teórico’, Marsílio defende enfaticamente que o controle final e continuado da lei pela assembleia dos cidadãos seja efetivo, estendendo-se inclusive sobre o soberano” (AMES, 2002, p.399):

Portanto, considerando que compete ao conjunto dos cidadãos engendrar a forma, isto é, a lei por meio da qual todos os atos civis devem ser regulados, veremos mais adiante que é igualmente de sua alçada determinar o sujeito ou a matéria desta forma, quer dizer, escolher o príncipe, a quem cabe ordenar, segundo aquela forma, as ações civis dos seres humanos. (PÁDUA, 1997, p.153-154)

Outrossim, conforme Ames (2002, p.402) “a totalidade dos cidadãos não determina o soberano apenas através da eleição. Deve velar igualmente por sua posse, censurá-lo em suas faltas graves e, inclusive, no caso de graves violações, destituí-lo”:

[...] o legislador ou o conjunto dos cidadãos é a causa eficiente da escolha ou do estabelecimento do governante da mesma forma que lhe cabe o poder legislativo [...] e não apenas isso, mas também é da sua competência representar contra o governante e ainda depô-lo, se tal medida for útil ao bem comum. Aliás, este é um

dos procedimentos mais importantes que compete ao conjunto global dos cidadãos tomar no interior da sociedade política. (PÁDUA, 1997, P. 152)

Nesse contexto, “o soberano é, na realidade, a totalidade dos cidadãos”, e que “a pessoa do soberano [...] desempenha unicamente o papel de executor da vontade da totalidade”, de modo que “a totalidade dos cidadãos age através do soberano” (AMES, 2002, p.402):

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 [...]. (PÁDUA, 1997, p.154)

Todavia, “colocando o legislador humano como ‘causa eficiente primária’, Marsílio livra o Direito da transitoriedade a que estaria sujeito se dependesse unicamente do soberano [...]” (AMES, 2002, p.403).

Feitas essas considerações sobre o pensamento de Marsílio de Pádua quanto à concepção de democracia, cumpre examinar a percepção de outro teórico acerca da matéria, contemporâneo daquele, qual seja, Guilherme de Ockham.

GUILHERME DE OCKHAM³

Ockham foi “não só o fundador do *nominalismo*, que tem suas implicações em direito”, mas também o responsável pela “eclosão, quanto às fontes do direito, do *positivismo jurídico*, e quanto à sua estrutura, da noção de *direito subjetivo* individual” (VILLEY, 2005, p.225).

De seus trabalhos destaca-se o Brevilóquio sobre o Principado Tirânico (*Breviloquium de Principatu Tyrannico*), escrito entre 1341-1342, no qual combateu a tese pontifical da plenitude do poder (*plenitudo postestatis*) (OLIVEIRA, 2006, p.106).

Ocorre que, à época, a discussão acerca do poder do papa havia sido vedada pela Igreja, como leciona Luís Alberto de Boni (2006, p.117):

No decorrer do século XIV, em defesa da *plenitudo potestatis* do papa, desenvolvera-se, por parte da cúria romana, o argumento de que não se podia disputar a respeito do

³ William of Ockham nasceu por volta de 1290 em Surrey, Inglaterra. Ingressou na Ordem dos Franciscanos e foi professor na Universidade de Oxford. Fez oposição à ortodoxia papal, motivo por que deixou de receber o título de Doutor, tendo estado em permanente conflito com as autoridades da Igreja. Em 1324 é chamado à cúria de Avignon para responder por heresia, à vista da natureza de suas teses teológicas. Em 1328 buscou asilo na corte do Imperador Ludovico da Baviera, onde militou junto com Marsílio de Pádua contra a pretensão de plenitude do poder (*plenitudo potestatis*) papal. Vem a falecer por volta de 1349. Escreveu diversas obras filosóficas, teológicas e políticas.

poder do papa. O caráter autocrático dessa tese baseava-se em princípios jurídicos, provenientes do direito romano e assumidos também pelo direito canônico, segundo os quais, “a ninguém é lícito disputar a respeito do juízo do príncipe”. Essa doutrina apoiava-se em outra, proveniente dos séculos IV e V – e que até hoje faz parte do direito canônico –, segundo a qual a Sé primeira, isto é, o bispo de Roma, não pode ser levado a juízo por ninguém. Sendo o papa interpelado, sua palavra faz fé, independentemente de qualquer prova. Assim sendo, também faz fé sua palavra, quando o papa diz quais são os limites do seu poder e, tendo ele falado, não cabe mais discutir a respeito.

Em face dessa proibição, segundo De Boni (2006, p.117), Ockham objetou o que segue:

[...] quanto mais elevado o assunto, mais perigoso pode ser o erro a respeito e, por isso, mais se deve pesquisar sobre ele. E o papa é o primeiro que tem obrigação de conhecer quais são os limites de seu poder, pois, segundo o direito, alguém é culpado quando ignora aquilo que se refere a seu ofício [...]

Assim surge a questão acerca de “a quem compete precipuamente perquirir a respeito do poder do papa” (DE BONI, 2006, p.117). Para respondê-la, Guilherme de Ockham afirmou inicialmente que “o papa tem dois poderes: um, adquirido por ‘direito divino’ e imediatamente de Cristo, como o de ensinar, o de exigir coisas temporais e o poder de ordem; outro recebido de Cristo, mas por intermédio do homem, por ‘direito humano’” (OLIVEIRA, 2009, p.105).

Quanto àquele poder, conferido ao papa por direito divino, Ockham concluiu que a questão deve ser avaliada por teólogos, “porque, quando se trata expressamente da Lei Divina e dos próprios dizeres de Cristo, é a Sagrada Escritura cujo conteúdo justifica o poder papal e, sendo os teólogos seus estudiosos, eles são os únicos capacitados para interpretá-las” (OLIVEIRA, 2009, p.105). Colhe-se do Brevilóquio:

Que poder, quanto, em que caso e sobre quem o papa possui, por direito divino e concedido só por Cristo, compete principalmente aos teólogos investigar, não a outros, a não ser na medida em que são levados a tomar algo da teologia [...] De fato, as obras de Cristo estão inseridas nas Escrituras divinas; logo, compete aos teólogos, investigadores das escrituras, tratar de quanto o poder papal possui por direito divino e a mandato de Cristo. (OCKHAM, 1988, p.37)

Por outro lado, quanto ao poder concedido ao pontífice por direito humano, “não cabe ao teólogo perscrutar, mas àqueles formados em direito civil e conhecedores das

leis promulgadas pelos homens” (OLIVEIRA, 2009, p.106). Nas palavras de Ockham (1988, p.40):

Não cabe, porém, de modo principal aos teólogos saber e inquirir a respeito do poder que o papa recebeu dos homens, mas aos peritos em direito civil e a outros que conhecem quais coisas, posses, jurisdições, liberdades e direitos foram concedidos aos romanos pontífices pelos imperadores, reis, príncipes e quaisquer outros.

Assim, Ockham acaba por adstringir o trabalho dos teólogos à análise das atribuições papais adquiridas por direito divino, que havia relacionado apenas ao plano do poder espiritual, ao tempo em que deles exclui a possibilidade de apreciação dos encargos pontifícios conferidos por direito humano, que havia limitado ao âmbito do poder secular, pretendendo desqualificar, dessa forma, a teoria da *plenitudo potestatis*, elaborada por teólogos, mas que fazia avançar o poder do papa sobre o plano temporal.

Ockham passa então a impugnar a *plenitudo potestatis* papal, mas, ao fazê-lo, apenas separa as duas instâncias de poder, temporal e espiritual, cada qual com suas atribuições, mantendo-as em equilíbrio e conciliando suas especificidades, sem subordinar esta àquela, como havia feito Marsílio de Pádua. Leciona Vilani (2000, p.67-68):

Ockham dessacralizou o poder temporal, atribuindo-lhe uma missão puramente humana – a garantia do bem comum, no sentido terreno –, e, diferentemente de Marsílio, não integrou a Igreja ao Estado. Para ele são dois poderes distintos, com atribuições e objetivos diferentes. Ao recusar os excessos teocráticos dos papistas e defender a autonomia do temporal, não negou a autoridade específica da jurisdição eclesiástica. Cada uma das instâncias teria uma esfera própria de ação, atuando em mútua colaboração.

No que tange à crítica à *plenitudo potestatis* papal, Ockham também aponta que “esta reduziria os fiéis à escravidão ante o pontífice” (MAGALHÃES, p.4):

Se o sumo pontífice devesse, portanto, por ordem de Cristo, exercer a plenitude do poder nos âmbitos temporal e espiritual, tendo como únicos limites a lei divina e o direito natural, então a lei de Cristo seria de uma servidão terrível, superando em essência e em extensão aquela a que estiveram submetidos os hebreus pela lei antiga. (MAGALHÃES, p.3)

Ainda, “da mesma forma surgiriam na cristandade cismas e guerras, como consequência do poder arbitrário exercido no âmbito temporal pelo sumo pontífice” (MAGALHÃES, p.4):

A asserção em debate deve, pois, ser considerada como herética, e também como perigosa para toda a cristandade, porque, se o papa tivesse tal plenitude do poder no plano temporal, poderia por direito espoliar os reis e príncipes de seus reinos e domínios, doar tais posses a seus parentes ou a outras pessoas vis, a seu talante, ou reter para si; disto facilmente surgiriam cismas, dissensões e guerras em toda cristandade. (OCKHAM, 1988, p.49)

Outrossim, “o poder conferido por Cristo a Pedro não devia ser entendido como dominativo, e sim como de serviço, de pai e de pastor espiritual” (MAGALHÃES, ANO, p.4), como segue:

De fato, confiando suas ovelhas a Pedro, Cristo não quis em primeiro lugar providenciar pela honra, o proveito, a tranquilidade ou a utilidade de Pedro, mas quis providenciar principalmente pela utilidade das ovelhas. Por isso não disse a Pedro: “Domina minhas ovelhas”, nem disse: “Faz de minhas ovelhas o que te aprouver, que venha a redundar em teu proveito e honra”, mas disse: “Apascenta minhas ovelhas”, como se dissesse: “Faz o que vem em favor da utilidade e da necessidade delas, e sabe que não foste colocado à frente delas para teu proveito, mas para proveito delas”. (OCKHAM, 1988, p.50).

Ademais, como o pontífice poderia “obrigar aos fiéis encargos graves e insuportáveis, os quais não eram convenientes” (MAGALHÃES, p.5), para Ockham “a plenitude potestatis encontrava-se ainda relacionada com a destruição, por cuja causa o papa não recebeu seu poder, visto que o teve somente para edificar, jamais para destruir” (MAGALHÃES, p.5):

Assim também convém que os enfermos não sejam obrigados à obediência perfeitíssima, eles que não se dispõem com todas as forças à perfeição, e que não estão aptos a suportar as obrigações mais graves que o papa por direito poderia impor sobre eles. Para eles é mais seguro serem governados com uma obediência branda do que serem oprimidos com tão pesado jugo. Por isso não convém a toda a congregação dos fiéis que os reis, príncipes e todos os demais devam obedecer ao papa se este lhes mandar entregar a outros todos os seus bens e direitos, pois muitos são menos capazes de cumprir com empenho tal preceito; do mesmo modo não convém a toda a congregação dos fiéis ser obrigada a obedecer ao papa por necessidade de salvação, se este mandar que todos os cristãos jejem sempre a pão e água, embora este jejum não seja contra a lei natural ou o direito

divino, mas muitos não estão aptos a suportar um jejum tão rigoroso. E em casos semelhantes deve-se dizer o mesmo. (OCKHAM, 1988, p.53)

Todavia, se o Papa não ostenta a *plenitudo potestatis*, tampouco o Imperador a detém, como asseverou Guilherme de Ockham no Brevilóquio:

O papa não deve ter a plenitude do poder nem nas coisas temporais, nem nas espirituais. (Brevilóquio, Livro II, Capítulo III)

[...] os reis e os príncipes seculares não têm a plenitude do poder. Em caso contrário, o principado real seria um principado despótico, os súditos dos reis seriam seus servos, não havendo distinção entre livres e servos, pois todos seriam servos. (Brevilóquio, Livro II, Capítulo VI)

Assim, Ockham retira a *plenitudo potestatis* do Papa, mas não a confere ao Imperador, demonstrando sua aversão à concentração de poderes incontrastáveis nas mãos de quem quer que seja.

Examinada a crítica de Ockham à teoria da *plenitudo potestatis*, passa-se a discorrer sobre sua concepção da origem popular do poder político.

Soberania popular em Guilherme de Ockham

Quanto à origem do poder no pensamento de Ockham, Nascimento sustenta que, segundo ele, “o poder secular origina-se de Deus, mas é efetivado pela vontade dos homens”, ou seja, “em sua origem, este poder é de concessão divina, mas de instituição humana, sendo por isto independente e autônomo em relação ao poder espiritual” (NASCIMENTO, 2007, p.5).

Para Ockham “o poder do imperador provinha, simultaneamente, *do povo e de Deus*. Este, origem de todo o poder, transmitira-o àquele. O povo, por sua vez, [...] instituíra, com vistas a seu bem-estar, um só governante”, ou seja, “o poder do imperador vinha, portanto, do povo, tendo como causa primeira Deus” (MAGALHÃES, p.2).

Dessa forma, “o poder imperial não deriva de modo algum do papa, mas tem origem no consentimento do povo” (NASCIMENTO, 2007, p.4). Sobre a matéria, Streffling 2002, p.271) leciona:

Ockham diz que há três teorias sobre a origem do poder imperial. A primeira afirma que o Império Romano provém do Papa, e isto é negado; a segunda, que o Império Romano provém somente de Deus, e a terceira, que o Império Romano provém do povo, ou, na própria palavra de Ockham, “o Império Romano provém de Deus, porque provém do povo que instituiu o Império”. O franciscano inglês defende

o terceiro modo e considera que o fato de o Imperador submeter-se ao Papa em questões temporais seria como que destruir o Império.

Com efeito, sustenta Guilherme de Ockham (1988, p.140-141):

[...] o império romano provém só de Deus pelo terceiro modo, isto é, de forma que, embora tenha sido instituído por Deus através dos homens que voluntariamente se submeteram ao imperador e conferiram-lhe jurisdição e poder sobre eles, contudo depois que o império foi instituído pela ordenação humana, o imperador não tem regularmente nenhum superior, a não ser Deus.

Conforme Guimarães, “prevalecia, portanto, a distinção entre os poderes secular e espiritual, bem como a dupla noção de que o poder vinha do povo e de Deus. Com isso, Ockham pretendia demonstrar a independência do poder civil em geral e do imperador em particular perante o papa” (MAGALHÃES, p.12).

Todavia, como nem o Papa nem o Imperador ostentam a *plenitudo potestatis*, o povo, origem imediata de todo poder (cuja origem mediata se encontra em Deus), pode julgar e destituir a ambos (VILANI, 2000, p.73), como se colhe do Brevilóquio:

Com reta intenção, não só é lícito investigar acerca do poder do papa, mas também é lícito e convém julgar a respeito de suas obras, se forem manifestamente más, e tê-las como más e repreensíveis, e no tempo e lugar oportunos afirmar tal coisa e levar ao conhecimento dos outros. (Brevilóquio, Livro I, Capítulo XI)

O povo, ou alguém em seu nome e por sua autoridade, deu aos eleitores o poder de eleger, corrigir e depor o imperador, se tal poder não lhes foi conferido por outro imperador. Ora, tal poder não poderia ser dado especialmente a estes e não a outros príncipes, a não ser pela autoridade do imperador ou do povo, de quem o imperador recebeu seu poder. (Brevilóquio, Livro I, Capítulo II)

Dessa forma, ademais de separar o poder espiritual do poder secular, conferindo a cada um deles sua dimensão própria, Guilherme de Ockham também funda no povo o poder tanto do Imperador quanto do Papa, limitando assim o poder de ambos, e termina por afirmar a laicidade do Estado.

O ocamismo foi, assim, nítida expressão da dissolução do espírito medieval. A filosofia escolástica – que centralizou sua atenção na tentativa de formular uma visão universalizante do mundo – chegava a seu fim. Anunciavam-se as inovações renascentistas e abria-se caminho ao espírito da modernidade. (SCOT, 1989, p.9)

Essa, em suma, a concepção de Guilherme de Ockham sobre a matéria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, cabem as seguintes considerações:

A dimensão do poder do Papa, para Marsílio e para Ockham, cinge-se às questões de ordem espiritual, não abrangendo problemas de ordem temporal, afetos ao Imperador, não sendo, portanto, ilimitado (não goza da *plenitudo potestatis*).

Na mesma linha, a dimensão do poder do Imperador, para Ockham, adstringe-se às questões de ordem temporal, não abrangendo problemas de ordem espiritual, de atribuição do Papa, também não sendo ilimitado (não goza da *plenitudo potestatis*). É que, como visto, Ockham apenas aparta as duas instituições, atribuindo-lhes autonomia, sem subordinar uma à outra. Marsílio, todavia, no que tange à relação entre poder espiritual e poder temporal, separa Igreja e Estado e subordina aquela a este.

Desse modo, para Ockham, o poder é partilhado pelo Império e o Papado, que atuam em campos distintos (temporal e espiritual, respectivamente), de modo independente e com base em autoridade própria, embora em complementaridade de funções. Para Marsílio, ao contrário, a autoridade religiosa está submetida à civil.

Assim, como, em tese, aniquila o poder do Papa, pode-se sustentar que a obra de Marsílio, que não é um religioso, tem conteúdo “profano”, não divisado na obra de Ockham (membro do clero, que faz sua crítica à pretensão de supremacia papal de dentro dos quadros da Igreja), que apenas coloca em posições diversas o Império e o Papado.

A origem mediata do poder, para Marsílio e Ockham, tanto do Imperador quanto do Papa, é Deus, e sua origem imediata é o povo. Cabe assim à vontade popular não só conferir o poder, mas controlá-lo e, se for o caso, destituir quem o exerce. Para Marsílio e Ockham, não há autoridade política que não seja fundada na vontade do povo. Ambos propõem, nessa linha, uma concepção ascendente de poder, que não vem de Deus diretamente ao Imperador e ao Papa, mas ao povo, que o transmite a estes.

Todavia, Marsílio tem percepção restritiva de cidadania (não são cidadãos crianças, escravos, estrangeiros e mulheres) e admite que o poder seja exercido por meio do que chama *valencior pars* (parte preponderante), fixada por critérios quantitativos (maioria) e qualitativos, que não define de modo preciso, fazendo remissão a Aristóteles.

No que tange às inovações presentes em seus pensamentos políticos, Marsílio e Ockham afirmaram doutrinarmente, ainda na Idade Média, a separação entre os âmbitos político e religioso, o que resultaria na laicidade do Estado, posteriormente defendida por pensadores do Iluminismo e que teve consecução no século XVIII, com o advento do Estado Liberal, bem assim na soberania popular, propondo uma relação entre governantes e governados ainda inexistente em sua época e inaugurando uma nova concepção acerca da gênese do poder, democrática, que será desenvolvida na modernidade e o vem sendo ainda atualmente.

REFERÊNCIAS

- AMES, José Luiz. A Doutrina do Legislador Humano e a Soberania Popular em Marsílio de Pádua. In: *VERITAS Revista Trimestral de Filosofia da PUCRS*, v.47, n.3. Porto Alegre: set. 2002.
- DE BONI, Luís Alberto. O Não-Poder do Papa em Guilherme de Ockham. In: *VERITAS Revista Trimestral de Filosofia da PUCRS*, v.51, n.3. Porto Alegre: set. 2006.
- FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do ocidente*. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Pensamento Franciscano no século XIV: Guilherme de Ockham e a Revisão da Noção de Plenitudo Potestatis*. Disponível em: <<http://www.pem.historia.ufrj.br/arquivo/anapaulatavares001.pdf>>. Acesso em 5 jan. 2016.
- NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A Origem do Poder Secular em Guilherme de Ockham. In: *História e Historiografia. Anais do I Congresso do Curso de História da UFG/Campus Jataí*. UFG/Campus Jataí, 2007, v.1. Disponível em: <[http://www.congressohistoriajatai.org/anais2007/doc%20\(47\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2007/doc%20(47).pdf)>. Acesso em 5/1/2016.
- OCKHAM, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o Principado Tirânico*. Tradução de Luís Alberto de Boni. Petrópolis: Vozes, 1988.
- OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. As Ideias Políticas de Guilherme de Ockham no Brevilóquio sobre o Principado Tirânico. In: *Prometeus Filosofia em Revista*. Departamento de Filosofia da UFSE. Ano 2, n.4, jul./dez. 2009.
- PÁDUA, Marsílio de. *O Defensor da Paz*. Tradução de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SCOT, Duns; OCKHAM, William of. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- SOUZA, José Antônio Camargo Rodrigues de. *As Relações de Poder na Idade Média Tardia: Marsílio de Pádua, Álvaro Pais O. Min. e Guilherme de Ockham*. Porto Alegre: EST; Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.
- STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder. Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua*. Coleção Filosofia n.146. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____. Filosofia Política na Idade Média: a soberania popular em Marsílio de Pádua. In: *Cadernos da Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição* n.27, Viamão, julho-dezembro 2001.
- _____. A Soberania da Lei Humana em Marsílio de Pádua. In: *Teocomunicação*, v.29, n.126. Porto Alegre, dezembro 1999.
- _____. O Legislador Humano e o Governante em Marsílio de Pádua. In: *Teocomunicação*, v.32, n.135. Porto Alegre, março 2002.
- _____. A Novidade da Teoria Política de Marsílio de Pádua. In: *Teocomunicação*, v.28, n.121. Porto Alegre, setembro 1998.
- VILANI, Maria Cristina Seixas. *Origens Medievais da Democracia Moderna*. Belo Horizonte, Inédita, 2000.
- VILLEY, Michel. *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.