

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Mestrado em Filosofia



DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

A primazia e o ordenamento da *civitas* em Marsílio de Pádua

WESLEY MENDES DE CARVALHO

PELOTAS, 2017

WESLEY MENDES DE CARVALHO

A primazia e o ordenamento da *civitas* em Marsílio de Pádua

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

PELOTAS, 2017

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

C331p Carvalho, Wesley Mendes de

A primazia e o ordenamento da civitas em Marsílio de Pádua / Wesley Mendes de Carvalho ; Sérgio Ricardo Strefling, orientador. — Pelotas, 2017.

92 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

1. Marsílio. 2. Comunidade civil. 3. Civitas. 4. As partes sociais. I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Título.

CDD : 100

Elaborada por Kênia Moreira Bernini CRB: 10/920

A primazia e o ordenamento da *civitas* em Marsílio de Pádua

Data da Defesa: 27/04/2017

Banca examinadora:

PROF. DR. SÉRGIO RICARDO STREFLING (UFPEL/ORIENTADOR)

PROF. DRA. SÔNIA MARIA SCHIO (UFPEL)

PROF. DR. DRAITON GONZAGA DE SOUZA (PUCRS)

*À minha querida esposa e aos meus filhos: Débora Romeira de Carvalho,
Timóteo Romeira de Carvalho e Thomas Romeira de Carvalho*

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grato ao professor Dr. Sérgio Ricardo Strefling que desde o primeiro contato, por telefone, quando eu ainda estava decidindo qual temática pesquisar, não poupou atenção e disponibilidade à minha pessoa. Igualmente, depois de ingresso na PPGFil (UFPEL), ao longo de quase quatro anos, sempre foi gentil e solícito, me apoiando e incentivando no decurso da minha pesquisa. Os seus conselhos e orientações foram imprescindíveis ao progresso do meu trabalho. Certamente levarei comigo o respeito, o carinho e a consideração por sua pessoa.

Agradeço aos professores do colegiado, Departamento de Filosofia da UFPEL, os quais tive a oportunidade de conhecer e conviver, de modo que foram de grande importância ao meu crescimento e aprendizado. Aos professores que compuseram a Banca Examinadora, professor Dr. Draiton Gonzaga de Souza pelas sugestões, apontamentos e elogios, e, em especial, à professora Dra. Sônia Maria Schio, que fora de uma enorme competência e profissionalismo, revisando com muita acuidade e seriedade o meu texto de Dissertação. Mesmo antes, na qualificação do projeto, fazendo considerações de extrema importância. Não tenho dúvidas que suas notas e sugestões foram indispensáveis à qualidade do meu trabalho.

À minha esposa, pela paciência e cumplicidade. Sobretudo, agradeço a Deus pela força necessária e indispensável diante de todos os desafios perpassados, pela capacitação e todas as condições que me dispensou no decorrer dos anos cursando o Mestrado. A Ele todo o meu reconhecimento, devoção, inspiração e vida.

“A cidade também deve igualmente se compor de partes determinadas, se for previamente bem planejada, para que possa estar racionalmente organizada. Portanto, como as partes integrantes do ser vivo devem estar em função de sua saúde, da mesma forma as partes integrantes da cidade deverão estar organizadas com o propósito de propiciar a tranquilidade aos seus habitantes”.

(Marsílio de Pádua, *O Defensor da Paz* I, II, § 3)

Resumo

CARVALHO, Wesley Mendes. **A primazia e o ordenamento da civitas em Marsílio de Pádua**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Marsílio a partir de Aristóteles estabelece um novo conceito de comunidade civil: a *civitas*. No entanto, a aceção de sociedade proposta por Marsílio vai além dos fundamentos naturalista do Estagirita. Para Marsílio a sociedade humana, ou a cidade, é um produto da razão humana. Portanto, enquanto a natureza é a força geradora de pré-disposições, é da razão humana a força do seu desenvolvimento. Dentro dessa proposta ele assegura que a *civitas* só alcança seu objetivo como causa final se estiver fundamentada na paz. Em oposição a isso, Marsílio se deparará com aquilo que se tornara um terrível sofisma: a teoria da *plenitudo potestatis*. São duas as correntes que se contrapõem: o poder temporal e o poder atemporal. O filósofo de Pádua dirá que a *civitas* não está sob o poder da *ecclesia*, pois a comunidade civil está estabelecida sobre a soberania da *universitas civium*. Assim a classe sacerdotal como todas as partes sociais que compõem a comunidade política deve estar alocada no ofício que lhe compete, cada um respectivamente em sua incumbência para que a cidade seja suficiente, isto é, atendendo toda a sua demanda. De modo algum é aceitável a inversão de papéis, pois isso inevitavelmente compromete a organização social e política. A *civitas* é um conceito sócio-político baseado na premissa aristotélica de que o todo tem a primazia sobre as partes, de maneira nenhuma uma parte pode estar acima do todo (*civitas*). Ela é perfeita, pois é organizada racionalmente de maneira que todas as partes estejam cumprindo sua função. Entretanto, é da discórdia, o oposto a paz, a causa da sua instabilidade e desequilíbrio civil. Assim como o corpo precisa de saúde para se desenvolver, a comunidade civil precisa de equilíbrio para que os homens vivam bem.

Palavras-chave: Marsílio, comunidade civil, civitas, as partes sociais e ordenamento.

ABSTRACT

CARVALHO, Wesley Mendes. **A primazia e o ordenamento da civitas em Marsílio de Pádua**. 2017. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Marsilius from Aristotle establish a new concept of civil community: the *civitas*. However, the meaning proposed by Marsilius goes beyond the natural foundations of Aristotle. For Marsilius a human society, or a city, is a product of human reason. Therefore, while nature is the force that generates predispositions, it is from human reason the force of its development. Within this proposal, he assures that the *civitas* only reaches its objective like final cause if it is based on the peace. In opposition to this, Marsilius will encounter what had become a terrible sophism: the theory of the *plenitudo potestatis*. There are two opposing currents: temporal power and timeless power. The philosopher of Padua will say that a civilization is not under the power of the *ecclesia*, for the civil community is established on a sovereignty of the *universitas civium*. Thus the priestly class, as all the social parts that compose the political community, must be allocated in the office that competes to him, each one, respectively, in their task so that the city is sufficient., that is, meeting all its demand. In no way is the reversal of roles acceptable, as this inevitably compromises social and political organization. *Civitas* is a socio-political concept based on the Aristotelian premise that the whole has primacy over the parts, in no way a part can be above the whole (*civitas*). It is perfect because it is organized rationally so that all parties are fulfilling their function. However, it is from discord, the opposite of peace, the cause of its instability and civil unbalance. Just as the body needs health to develop, so the civilian community needs balance so that men can live well.

Key words: Marsilius, civil community, *civitas*, the social parts and ordination.

Sumário

Introdução.....	10
1- <i>Marsílio e Aristóteles: breves considerações</i>	14
1.1- A antropologia de Aristóteles no fundamento da <i>pólis</i>	14
1.2- A antropologia de Marsílio no fundamento da <i>civitas</i>	17
2 - A “ <i>civitas</i> ” na obra <i>Defensor Pacis</i>	26
2.1- Origem e desenvolvimento da <i>civitas</i>	29
2.2- Necessidade e função da <i>civitas</i> : a paz ou tranquilidade.....	37
3- <i>O funcionalismo orgânico da “civitas”</i>	47
3.1- As partes que compõem a <i>civitas</i>	48
3.2- A importância da lei.....	62
3.3- A parte principal (<i>pars principans</i>)	69
3.4- O legislador humano e a parte preponderante (<i>valencior pars</i>)	76
Considerações finais	86
Referências Bibliográficas	88

Introdução

Marsílio (Marsiglio Mainardin) nasceu em Pádua, no norte da península da Itália, provavelmente entre os anos 1275/80, foi médico e, brevemente, reitor da Universidade de Paris. Marsílio foi considerado um enérgico Gibelino¹. Sua obra magna, *O Defensor da Paz*, auxiliada por João de Jandum, fora concluída em 1324, tinha como escopo dar cabo definitivamente do litígio que há muitos anos colocava a Igreja e o Império em constantes conflitos. Considerada revolucionária por suas severas críticas ao poder eclesiástico, a tese política de Marsílio atacava as vindicações do Papado que, a seu próprio contento, não apenas estava envolto nos assuntos que diziam respeito à Igreja, mas buscavam igualmente o monopólio nos assuntos do Império. A obra foi dedicada a Ludovico da Baviera, desse modo, mostra qual era a posição ideológica de Marsílio em torno da disputa travada entre Igreja e Império.

Sabe-se que o objetivo central da obra *Defensor Pacis* é estritamente combater a *plenitudo potestatis* arrogada pelos pontífices², segundo o paduano, causadora das turbulências. Sem dúvida, a imiscuidade da Igreja nos assuntos temporais se tornará uma grande preocupação para Marsílio, a partir da qual desenvolverá a sua tese em defesa da secularização do Estado³ e da soberania dos cidadãos.

A análise depreende-se contextualizada exatamente nessa problemática. Desta circunstância histórica lançaremos vistas à tese de que a *civitas* é o conceito de

¹ “A Itália estava profundamente dividida pela luta. Dois partidos, Guelphs e Ghibellines [guelfos e guibelinos], foram proeminentes na política italiana e a disputa civil entre eles era crônica. Os Guelphs [guelfos] sustentavam a independência da Igreja contra o Imperador e também primavam pela autonomia das cidades italianas, visto que estas tinham menos a temer do papa do que do imperador. Os Ghibellines [guibelinos] apoiavam a autoridade do imperador”. (LATOURETTE, Kenneth Scott. Uma história do cristianismo. vol. 1: até 1500 a.D. São Paulo: Hagnos, 2006, p.643).

² De acordo com GARNETT, “a tentativa de João XXII para manter o gabinete imperial vago, e assim usurpar o poder imperial, marcou tal extremo na expansão da reivindicação papal ao ponto disso precipitar um cataclisma. O papa foi forçando todos aqueles *príncipes, collegia*, comunidades e indivíduos sujeitos ao Império Romano a reconhecer sua definitiva jurisdição civil sobre eles, a respeito de excomunhão, interdito, condenação por heresia e confiscação de suas possessões temporais” (2006, p.154s).

³ “Marsílio de Pádua como que pressentiu o resultado a que conduziram essas transformações, sentindo-as já bem vivas na manifestação de algumas tendências suscitadas de permeio às lutas políticas das cidades italianas e às controvérsias entre o poder espiritual e o poder temporal. Reunindo suas observações num corpo de doutrina, deixou-nos assim uma obra que não se compõe apenas de conselhos aos príncipes, reflexões à margem da história e interpretações dos acontecimentos políticos de que foi espectador – como é o caso de Maquiavel –, mas nos apresenta, de modo sistemático, toda uma concepção de Estado, ou seja uma teoria do Estado *avant la lettre*”. (SOUZA, J.P. Galvão de. O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado: estudo sobre Marsílio de Pádua. São Paulo, 1972, p.27).

organização social e política a ser defendida na obra *Defensor Pacis*⁴, e que ela está alicerçada na premissa de que o todo sobrepuja às partes, jamais o contrário. Assim, se em qualquer momento alguma parte se fizer mais relevante às demais, estará deflagrado um desequilíbrio social e político, pondo em risco o bem-estar de toda comunidade política.

De antemão, vale destacar que o pensamento político de Marsílio é construído já na Primeira Parte do Defensor da Paz, pois seu objetivo é estabelecer uma teoria política que pudesse dar conta de atender às necessidades humanas na esfera terrena, longe de qualquer vinculação com a Metafísica Cristã⁵. Desse modo, ele buscou em Aristóteles os subsídios necessários aos quais se propunha, considerando, como o Estagirita, que *a priori* o homem é possuidor de idoneidade suficiente para, por sua própria força, arquitetar “o bem viver” plenamente no mundo contingencial. Essa proposta o levará a postular que o desenvolvimento social e político se concretiza no modelo de sociedade perfeita quando alcança o patamar da *civitas*⁶. Portanto, é sobre essa propositura que surge seu edifício argumentativo, a tecer toda a primeira parte da obra, estando estritamente em foco o naturalismo aristotélico, e se tornará a base decisiva sobre a qual Marsílio evoluirá seu pensamento político.

⁴ Na proposta de organização política de Marsílio, quanto à *civitas*, é interessante analisar o surgimento das cidades-estados italianas apresentado por Le Goff: “the other type of developed town was one that had grown into a state. Most such towns were in Italy. Yves Renouard has distinguished three phases in the evolution of the Italian towns of the tenth to the fourteenth centuries. The first phase saw the establishment of an aristocratic commune that seized power from the local count and bishop. Next, faced with the conflicts that developed between the various factions of the aristocracy in power (the most famous opposition was between the Guelphs and the Ghibellines, in Florence), the town would turn to an outsider whom it would endow with limited powers, as a *podestà*. Eventually, government would be taken over by the trades and corporations of elite groups of merchants and craftsmen, the “well-to-do”, who would who would then come increasingly into conflict with the common people. Everywhere, particularly in Genoa, Milan, Florence, Venice, and even Rome, power took the form of an unending struggle between great family clans. The policies of these great families and the councils that they dominated led, in particular, to a transformation of the land surrounding the town, which now fell under its domination. This was the first step in the evolution by which towns became states. The finest examples were Venice, Milan, and Florence. However, in the medieval Europe of towns urban Italy was an extreme case and an exception. For example, in Italy the nobles actually resided in the towns, whereas in the rest of Europe they lived in their castles in the countryside, even if the richest of them, at least, possessed secondary residences in town”. (LE GOFF, Jacques. *The Birth of Europe*. Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2005, p.104).

⁵ Segundo STREFLING, “a teoria política marsiliana é realmente uma novidade, no sentido de que está fundamentalmente livre da teologia. Isso era impossível naqueles anos em que todos os pensadores políticos, ainda que críticos da hierocracia, contudo não conseguiam liberta-se da presença da teologia. Marsílio, na *Primeira Dictio*, consegue construir uma teoria sobre a *civitas*, baseando-se na tradição filosófica e na razão natural, sem recorrer à Revelação. Ele quer libertar a ideia da sociedade submissa à hierocracia e, sem negar que a sociedade também é cristã, pretende colocar o clero no seu devido lugar, segundo sua compreensão do que seja a *civitas*”. (STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.116.)

⁶ Cf. VASCONCELLOS, Manoel. *Filosofia Medieval: uma breve introdução*. Pelotas: NEPFIL [online] Série Dissertatio-Incipientis, 2014. p.88s.

Assim, constataremos que – sendo a *civitas*, no pensamento marsiliano, o ápice do desenvolvimento das comunidades humanas, o modelo mais perfeito das organizações humanas na época (sabe-se que o Cenário Medieval desse momento histórico caracterizara-se por um período de mudanças e uma forte crise política, fazendo-se um divisor de águas aos subsequentes momentos históricos) – o funcionamento da *civitas* deve operar como um arranjo orgânico. Tal funcionamento deve estar fundado na acomodação e harmonização de todos os segmentos sociais para que o ordenamento e ajustamento de todas as suas partes, responsáveis por preencher a estrutura política, evidentemente, oportunize a centralidade político-social no interior *civitas*, tão necessária à “paz e saúde” de toda *universitas civium*.

A nossa análise está esboçada em três partes que consideramos fundamentais ao desenvolvimento analítico que fazemos da *civitas*, sob a perspectiva do ordenamento e da primazia, na obra *Defensor Pacis*. Assim delimitamos nossa base referencial a obra *O Defensor Pacis*⁷, particularmente sua *prima dictio*, não nos eximindo de fazermos incursões, quando necessárias, nas outras duas partes que compõem a obra *Defensor Menor*.

A primeira parte do presente trabalho é uma abordagem preliminar em que analisaremos a relação que há entre Marsílio e Aristóteles. Visto que o filósofo patavino faz uso das obras aristotélicas, principalmente a *Política*, recorrentemente. Assim, consideramos fulcral de nossa parte entender brevemente até que ponto Marsílio estará em concordância com Aristóteles dentro do conceito político proposto, suas similaridades e diferenças. Veremos que, guardadas as devidas proporções, Aristóteles será uma espécie de “segunda voz” no *Defensor Pacis*, mas não podemos o considerar indiscriminadamente aristotélico por isso.

A segunda parte do nosso trabalho diz respeito à *civitas*, especificamente. A *civitas* como um produto natural, sua origem e consumação última, fim perfeito, desde os modelos mais arcaicos e simples se desenvolvendo até a forma considerada perfeita, aquela que proporciona suficiência para a vida em sociedade, como comunidade política que se integra em partes sociais distintas provendo aos indivíduos os bens necessários para a realização plena neste mundo. Para tanto, Marsílio procura afastar da *civitas* todo

⁷ “Marsilius’ *Defensor minor* and *De translatione Imperii* have often been treated almost as appendices to the *Defensor pacis*. The fact that both of these works were only fully edited toward the end of the twentieth century perhaps testifies to the relative unimportance which ascribed to them”. (MORENO-RIANO, Gerson & NEDERMAN, J. Introdução in: *A Companion to Marsilius of Padua*. Brill’s Companions to the Cristian Tradition: a series of handbooks and references works on the intellectual and religious life of Europe, 500-1700. Brill, Boston, 2012, p.9).

tipo de situação que possa inviabilizar a paz colocando a sociedade em constante desequilíbrio e, conseqüente, destruição. O filósofo de Pádua anunciará, incisivamente, que a ameaça destruidora da paz social em questão é aquele “sofisma nefasto”⁸, como se referiu, causador de conflitos jurisdicionais entre o Papado e as autoridades seculares.

Na terceira e última parte desta dissertação trataremos, especificamente, do funcionalismo da *civitas* e suas partes constituintes. Para Marsílio, a sociedade precisa se desenvolver solidamente e, para isso, é imprescindível que haja organização política e jurídica. Nesse contexto, veremos o problema que orbita toda obra do *Defensor Pacis*, a crise instalada na Idade Média em decorrência das ingerências da cúria nos assuntos civis e analisaremos alguns conceitos como os de *lex, legislator humanus, valencior pars e pars principans*, abordados na *I Dictio do Defensor Pacis*. Esses elementos são salutares para a propositura de funcionamento orgânico da comunidade civil, *a civitas*⁹.

Compreenderemos que a essência da *civitas* está imbricada nesses conceitos supracitados e que assegurá-los em pleno funcionamento será a garantia política e jurídica necessárias para manter a conservação da paz e para a obtenção da vida suficiente de toda comunidade.

⁸ Cf. *Defensor Pacis* I, I, § 3.

⁹ Cf. STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.13.

1- Marsílio e Aristóteles: breves considerações

Marsílio defende um ordenamento completamente natural da sociedade humana na *prima dictio*. Seu conceito é de que a consecução da sociedade perfeita parte da razão natural como a possibilidade de alcançar a vida suficiente. O que se percebe é que a antropologia marsiliana acena em direção a um certo otimismo da natureza humana, sem, contudo, pender para uma aceitação da condição humana como inteiramente boa a ponto de não haver necessidade da graça de Cristo¹⁰.

Diante disso, Marsílio se assemelha mais ao pensamento de Tomás de Aquino ao de Agostinho, cuja cariz antropológica e teológica é de que, mesmo apesar da queda, o homem carregara em si muito da capacidade e beleza originária da criação, todavia, não exatamente como antes, quando tudo era perfeitamente bom, conforme Deus fizera.

Marsílio ao recorrer a Aristóteles para conceber a estrutura de sociedade sob uma visão naturalista não o faz tornando-se completamente aristotélico. As abordagens marsilianas derivam-se parcialmente das concepções naturalistas de Aristóteles, sem, contudo, deixar-se afastar dos pilares do cristianismo ao ponto de pôr em descrédito a fé cristã. Desse modo, ao se falar do teor naturalista de Marsílio na obra *Defensor Pacis*, é necessário ter cautela, pois Marsílio não é aristotélico como alguns podem supor. Algumas características do pensamento político aristotélico, no tocante ao naturalismo, não estarão presentes no pensamento do paduano. Portanto, Marsílio, ao buscar em Aristóteles inspiração para o desenvolvimento de sua política, não deixará de apreender o homem na perspectiva antropológica cristã, mesmo apesar de que na primeira parte do *Defensor Pacis* sua intenção seja evitar imiscuir-se com as proposições teológicas e assim desenvolver argumentos particularmente filosóficos na *Prima Dictio*¹¹.

1.1- A antropologia de Aristóteles no fundamento da *pólis*

Para Aristóteles, a comunidade é resultado de um desenvolvimento absolutamente natural. A felicidade não está para o homem, segundo o pensamento cristão do medievo, no porvir eterno, muito pelo contrário, a consecução da felicidade é

¹⁰ Cf. *Defensor Pacis*I, VI, § 1-5.

¹¹ Cf. NEDERMAN, C. *Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's DefensorPacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995, p. 29ss.

a realidade que se constitui perfeita, completa e acabada nesse mundo. Destarte, não há nada de imperfeito na natureza humana, como advogava a teologia cristã: o homem é capaz, por meio de suas virtudes cultivadas e exercitadas *in natura*, de edificar sua própria felicidade¹².

O homem alcança seu *telos*, a felicidade, de modo perfeito e acabado na *pólis*, fora da mesma não é possível alcançá-la. Existe em Aristóteles uma relação estrita entre a ética e a política: a primeira é a condição necessária para a segunda e o resultado propicia um contexto de plenitude, a comunidade perfeita. Desse modo, na *pólis*, encontra-se a culminância de todas as relações humanas que antecedem a vida em sociedade¹³. “É precisamente neste ponto que entra em cena a *Política*. Nesta obra, o Estagirita completa sua ética e a projeta na ordem social resolvendo as relações humanas da ética individual nas relações políticas que ocorrem na *pólis*¹⁴”.

Portanto,

para o Estagirita, os vínculos que há entre a ética e a política ocorriam em sua forma acabada na *pólis* e somente nela; mais ainda, ele sustentava que fora dela era impossível alcançar a felicidade humana

¹² A respeito do fim último do homem gerou-se uma tensão no mundo medieval, assim que o pensamento teológico-filosófico fora confrontado com as ideias de Aristóteles, principalmente sua ética: “la crisis se agudizó cuando los artistas aplicaron a la ética la *metodología de distinción rigurosa entre proposiciones filosóficas y teológicas*; ella consistía en llevar el razonamiento filosófico hasta sus últimas consecuencias, sin atender a sus repercusiones sobre las doctrinas teológicas que se expedían acerca de los mismos problemas éticos de los que se ocupaba la filosofía. Siguiendo a Aristóteles com extrema fidelidad, los aristotélicos ortodoxos sostuvieron que es *el mismo hombre el que construye su propia felicidad* mediante el ejercicio de *virtudes naturales* y que esa felicidad constituye un estado de la naturaleza humana *perfecto y completo, alcanzable ya en este mundo*. Así, mientras los teólogos afirmaban que la naturaleza humana caída y disminuida como consecuencia del pecado adánico (*natura lapsa*) necesita ser restaurada por medio de un auxilio sobrenatural, entre los artistas triunfa la doctrina que afirma que lo propio *del hombre es su intelecto, en cuya plena actualización, posible en este mundo mediante el cultivo de la filosofía, consiste la felicidad humana*. En una suerte de via media entre filósofos y teólogos, Tomás de Aquino combatió las posiciones naturalistas. Para Tomás existe en el hombre un deseo *natural* de felicidad que, sin embargo, no puede ser satisfecho *naturalmente* mediante los bienes de esta vida. Puesto que la naturaleza obraría en vano si ese deseo no fuera satisfecho, algo debe poder colmar perfectamente el humano deseo *natural* de felicidad: es la felicidad a la que llegamos en la vida futura, no por *médios naturales*, sino por medio de la gracia. En síntesis: los artistas sostenían que el deseo natural de felicidad puede ser satisfecho *naturalmente* en esta vida; los teólogos, que la felicidad sólo se alcanza en la vida eterna por medio de la gracia; y Tomás, que el deseo *natural* de felicidad -que equivale a la total actualización del intelecto posible- sólo puede ser colmado *sobrenaturalmente*. También Dante participa más tarde en la discusión; cercano a los aristotélicos radicales, afirma que nuestro deseo natural de felicidad llega a *un certo término ya en esta vida*, aunque sean pocos los que llegan a él (Convivio, IV, xiii). En la controversia, pues, se dirimía la definición del fin último del hombre y de! ámbito de la realidad donde podía ser alcanzado.” (BERTELLONI, Francisco. Marsilio de Padua y la filosofía medieval In: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol 24. La filosofía medieval. Edición de Francisco Bertelloni y Giannina Burlando. Madri: Editorial Trott , 2013. p.238s).

¹³ Cf. SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997, p.32.

¹⁴ *Ibidem*, 1997, p.32.

natural, perfeita e completa. Essa *pólis* ou *civitas* se constitui na comunidade perfeita, pois nela todas as relações humanas anteriores à vida em sociedade culminam e alcançam sua plenitude. Por isso, as relações do homem consigo próprio (*ethica individual*), as relações do ser humano com os membros de sua casa (*oeconomica*) e as relações das casas entre si (*vicus*) são absorvidas pela política do mesmo modo como o todo absorve as partes que o integram¹⁵.

A rigor, para Aristóteles, não há nada que impeça ao homem, ou a natureza, de atingir seu objetivo perfeito, pois não se trata de um ente decaído, imperfeito ou, na acepção metafísica cristã, necessitado do auxílio do poder sobrenatural. Trata-se do homem em seu estado de natureza, bom e que, portanto, pode inerentemente desenvolver-se ao ponto de atingir as condições éticas para a vida em sociedade. Se o homem naturalmente encontra-se em tal condição, qual seja, protagonizar e promover a vida perfeita e plena neste mundo, seu resultado pleno, *a pólis*, é conseqüentemente um estado próprio da possibilidade dessa perfeição em que o homem se encontra¹⁶.

A natureza impele o homem nessa direção, ou seja: o homem tende a viver em sociedade, nasce para esse fim, é um *zoon politikón*, um animal político, como destaca Aristóteles, e isso equivale a dizer tanto no aspecto urbano, pelo simples ajuntamento demográfico, quanto no aspecto ético-político, que é o modelo mais organizado e complexo na estruturação das relações humanas¹⁷.

Certamente o que mais diferencia o patavino de Aristóteles é o desacordo em pensar que o homem é um ser por excelência político no sentido hermético. A rigor, o pensamento paduano no tocante ao naturalismo só faz préstimo da política aristotélica no que se refere ao homem como ser que naturalmente tem um impulso na busca por se associar aos seus semelhantes, tornando possível o aprimoramento social a uma vida suficiente, graças ao conviver cooperativo. Não se trata estritamente de um animal político, como põe Aristóteles. Assim, isso não oferece margem para que haja, no pensamento paduano, uma implicação necessária quanto a esse impulso:

o Defensor da Paz não transmite uma teleológica implicação a tal impulso. Ao contrário, Marsílio apenas interpreta esse ‘impulso natural’ como consequência do desejo do homem por vida suficiente [...], na medida em que através de tal associação ele pode atingir essa suficiência, do contrário não¹⁸.

¹⁵ Ibidem, 1997, p.32.

¹⁶ Cf. SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório Introdução In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997, p.32s.

¹⁷ Cf. BORRERO, Afonso S.J. Presentación. In: Aristóteles de Estagira. Politeia (La Política). Prólogo, Versión directa del original griego y nota por Manuel Briceño. Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989, p.29.

¹⁸ Cf. NEDERMAN, 1995, p.30.

Ainda de acordo com Nederman,

o naturalismo aristotélico se opõe a qualquer forma artífice; quando se diz que o homem é uma criatura política ele quer dizer que isso se dá no sentido lógico e necessário. Ser humano é viver politicamente, ou melhor, viver na *pólis*. Ao contrário, aquelas criaturas que não têm participação na agremiação política ou está além ou aquém do tipo de vida humano - Aristóteles dirá que esses são bestas ou deuses, mas definitivamente não são humanos. O principal motivo é que a sociedade política é pré-requisito para a realização da capacidade física, moral e intelectual humana. Não há realização fora desse meio social, e só através e por meio desse convívio político-social que o homem irá ser conduzido à qualidade e felicidade que é intrínseco ao gênero humano alcançar. A consequência é inevitável, pois não faz sentido algum em Aristóteles no tocante à escolha do indivíduo, ou do simples acordo humano para se viver politicamente em relação uns com os outros. Desse modo, Aristóteles irá dizer (*Physics* 192b9– 193b21) que a natureza é um princípio de transformação e aprimoramento que se dá completamente interno ao homem. Ou seja, está naturalmente no próprio homem a origem daquilo que move suas ações, e que independe de motivadores externos. Essa é a concepção aristotélica para não incorrer num naturalismo em que prive o homem fazendo-o sem autonomia para agir por conta própria. Aristóteles acredita ser a *polis* natural nesse sentido: tudo isso deriva de impulso para fazer o que é necessário à realização do objetivo humano¹⁹.

Parece que, na tentativa de definir o homem como um animal político, Aristóteles o priva de sua autonomia volitiva. Pois, se considerarmos que o homem está preso a uma razão natural que o determina a agir (o que é natural contém em si o princípio originário para agir), então não restará espaço para ele deliberar a partir de seus desejos. O que ele dá a entender é que as ações humanas estão predeterminadas a esse fim por tais princípios originários. Considerando essa questão, o impulso o levaria a agir sempre em convenção aos objetivos da natureza, sua realização estaria restrita a um fim necessário e determinado, de maneira que sua vontade não quererá nada além do que o impulso natural o levaria agir. Em síntese, o que temos em relação a isso é que a natureza parece assumir uma posição personificada sobrepujando até mesmo a individualidade do próprio homem²⁰.

1.2- A antropologia de Marsílio no fundamento da *civitas*

Retomando alguns pontos para termos um quadro geral do princípio político proposto por Marsílio: 1) a estrutura naturalista supracitada é a base da formulação de

¹⁹ Cf. NEDERMAN, *op. cit.*, p.31.

²⁰ “Nature is thus ‘a principle of motion and rest implanted and essentially inherent in things, whether that motion be locomotion, increase, decay or alteration’ (Phys. 2. I. 192b 13). For though Aristotle in countless passages speaks of Nature as a person, seeking to realize aims and giving evidence of wisdom and virtue, we soon learn to seek its agency rather in things themselves”. (NEWMAN. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1887, p.19).

toda a *Prima Dictio*, na Obra *Defensor Pacis*. 2) O que interessa a Marsílio é exatamente elaborar uma teoria política, pelo menos nessa primeira parte da obra *Defensor Pacis*, completamente livre de conceituações teológicas. 3) Assim, Marsílio recorre ao Estagirita para colocar em voga a razão natural em contraposição à revelação²¹.

No entanto, não devemos caracterizar Marsílio como definitivamente aristotélico, pois certamente Marsílio não concorda completamente com o naturalismo proposto por Aristóteles, mas se vale do naturalismo aristotélico como instrumento metodológico para formular uma teoria política fundada em conceitos inovadores, desvinculando da teologia. Assim, afirmar indiscriminadamente que Marsílio é aristotélico, é incidir em um grande equívoco. A importância, como diz Nederman, dos escritos aristotélicos no desenvolvimento do pensamento político do paduano é evidente, e isso se verifica mais em aspecto quantitativo que qualitativo:

a evidência favorecendo essa interpretação é talvez mais quantitativa que qualitativa. Isso decorre puramente da quantidade de citação do corpus aristotélico no primeiro discurso do *Defensor Pacis*. Marsílio encontra autoridade para essa visão não apenas na *Política*, mas também na *Ética*, na *Retórica*, e nos tratados sobre filosofia natural (não é de se surpreender, dado sua prática médica). De fato, apenas o capítulo 6 da *Primeira Dictio*, onde se discute os deveres do ofício sacerdotal, não há nenhuma citação direta de Aristóteles. Contudo não se deve assumir que mesmo com a grande quantidade de referências a Aristóteles culmine que Marsílio tenha automaticamente um ponto de vista aristotélico. Conal Condren tem enfatizado que citação de autoridade constituía uma estratégia retórica no argumento político medieval, e isso não deve ser confundido com uma genuína ‘influência’ filosófica. A confiança de Marsílio em Aristóteles refletiu, muitas das vezes, em uma tentativa de silenciar a oposição assegurando consistência entre as posições do *Defensor Pacis* e aquelas de uma impecável autoridade. Questionar a reivindicação de Marsílio seria atacar a venerável reputação do próprio Aristóteles²².

Nederman é categórico: o fato de haver inúmeras citações de Aristóteles na *Prima Dictio* não é o suficiente para se afirmar um Marsílio aristotélico. As

²¹ “The controversy surrounding the *Defensor Pacis* at the time of its first circulation centered on its attack on the papacy and its attendant ecclesiology, to judge from the terms of the bull *Licet iuxta*. In contrast, Marsiglio’s later opponents began to call attention to the extent to which his ideas were indebted to Aristotelian principles that ostensibly owed nothing to Christianity. The charge of Marsiglio’s sixteenth-century critic, Albertus Pighius, that he was ‘*homo aristotelicus magis quam christianus*’ pointed to another dimension in the heresy of the *Defensor Pacis*: its anti-papalism was rooted in a kind of deification of Western political theory often have regarded this evotion to Aristotle as a quality to be praised and condemned, they have continued to propound the view that the *Defensor Pacis* is a quintessential work of medieval Aristotelianism. One normally encounters the conclusion that Marsiglio is ‘representative’ of ‘the general practice’ among political authors of the later Middle Ages ‘simply to follow Aristotle.’” (NEDERMAN, C. *Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua’s Defensor Pacis*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995. p.29)

²² NEDERMAN, *op. cit.*, p. 29s.

semelhanças tangem exatamente, segundo ele, mais para efeito de uma necessidade do que por uma inteira concordância com os escritos do Estagirita. Sob essa análise, pode-se entender que Marsílio²³ teria se valido de Aristóteles como ponto de apoio para trazer maior peso de autoridade às suas teses, pois estava diante de uma empreitada de grande monta: confrontar as premissas políticas e teológicas da Igreja Católica. Sendo assim, é preciso muita cautela ao leitor, pois a presença de Aristóteles no *Defensor Pacis* não se afigura como garantia suficiente para uma estreita aproximação entre Marsílio e Aristóteles ao ponto de cunharmos no paduano o título de aristotélico²⁴.

Nessa perspectiva, Neaderman põe a lume uma diferença pontual entre o pensamento político do Paduano no que diz respeito à filosofia política de Aristóteles. Marsílio se desvia do discurso aristotélico que afirma ser o homem um animal político por natureza, e realmente isso nos parece bem claro, pois será mais amena a citação de Marsílio a respeito do homem como um animal político²⁵. Temos o seguinte: “Daí, Aristóteles afirmar no livro I da Política, capítulo 1º: Existe naturalmente em todos os homens uma tendência à vida em comunidade (Aristóteles, Política. IV, 12), isto é, a comunidade civil”²⁶. Segundo Neaderman, Marsílio se afasta de algumas características do pensamento político de Aristóteles ao não repetir a máxima evocada na obra a Política de que o homem é por natureza um animal político-social no sentido estrito, assim como muitos teóricos Escolásticos da época fizeram²⁷. Podemos dizer que Marsílio concorda com o Estagirita em parte, pois ao invés de uma caracterização pura e

²³“Classical Rhetoricians emphasised that the mode of argument was as important as the content; ultimately, that they were inseparable. *Aluidest distinction, aliud separatio*. The is pertinent to Marsilian studies. Much time has been spent on Marsilius’ concepts, but little on the way they are elaborated through the citation the authorities. Certainly some attention has been given to the extensive documentary reference in the *Defensor Pacis*, but it has been generally misdirected by an unprofitable concern with “influences” or “sources”. Unlike reference to source, the citation of an authority no firm distinction between historical intelligibility and contemporary importance, but involved the use of whatever words the authority provided for the purpose of arguing about the present. Neither did the authority function simply to support independently advanced arguments; its was a means of assertion and a self-contained demonstration of validity, by virtue of the name whose words were used. Authoritative argument, therefore, did not presuppose those canons of interpretive propriety which are now associated with the use of sources or evidence, and by not recognizing Marsilius’ authority usage for what it is, we are all too likely to assess him anachronistically. More generally, although it is not possible to deal with all the specific claims made for Marsilius, even a brief survey of this argument from authority is important, as it helps to explain and evaluate two related and widespread misconceptions about his thought: directly that it is philosophical, and indirectly that it is relevant to the modern world”. CONDREN, Conal. Marsilius of Padua’s Argument from Authority: A Survey of Its Significance in the *Defensor Pacis*. *Political Theory* Vol. 5, N. 2. Sage Publications, 1977, p. 205-218).

²⁴ Cf. NEDERMAN, *op. cit.*, p.30.

²⁵ Cf. NEDERMAN, *op. cit.*, p. 31.

²⁶ “Propter quod eciam Aristoteles 1 Politice, capitulo 1 inquit: Natura quidem igitur in omnibus impetus est ad talem communitatem, civilem scilicet” (DP I, XIII, 2).

²⁷ Cf. NEDERMAN, *op. cit.*, p.30.

simplesmente natural, dirá que existe uma tendência, um impulso que visa a esse fim, qual seja a vida em comunidade.

Esse impulso não está rigorosamente alicerçado em uma consequência teleológica, não é a implicação automática por conta de uma fundamentação natural que faz com que o homem seja, invariavelmente, destinado a esse propósito, de modo que não haja nada a se fazer, ou a se escolher, uma vez que a natureza já o fizera para esse fim. O desejo destacado é pela vida suficiente sem colocar em jogo sua autonomia volitiva. O que é natural, na concepção marsiliana, é o impulso que visa à vida em comunidade, e isso sucede sem qualquer concepção teleológica. Esse impulso natural é concebido como resultante do desejo pela vida suficiente, o que a vida em sociedade pode proporcionar, não mais que isso²⁸.

Marsílio não condiciona o homem ao estado natural no modelo proposto por Aristóteles que concebe a natureza das coisas como causa final: o homem como parte da natureza e movido pela natureza, atinge o seu melhor estado nessa lógica finalística do estado natural. Assim ser um animal político é a causa final de ser homem e, portanto, o melhor estado, na concepção aristotélica, pois ao que se desenvolve plenamente atinge o status finalístico da natureza. No entanto, o que Aristóteles assevera é o natural na sua constituição primitiva, meramente biológica; e disso não se depreende um estado perfeito porque a natureza, no tocante ao estado natural do homem, não está para a humanidade na mesma medida que está para o mundo vegetal e animal. Esse estado natural das coisas carrega um arquétipo de definições biológicas definidos pela natureza que não se aplica ao homem, pois se assim fosse, não faria qualquer sentido falar de razão, de se explicar sociedade políticas complexas e evoluídas com os conceitos de virtude e justiça. A visão naturalista de Marsílio vai de encontro ao que propunha Aristóteles, visto que nesse arcabouço biológico no qual o homem se encontra não é capaz de produzir vida suficiente. Nesse sentido, a razão está numa instância para além das coisas naturais, pois não se trata de seres irracionalmente guiados pelas finalidades definidas em processos de início e fim orientados pela natureza²⁹.

²⁸ Cf. GEWIRTH, Alain. "Marsilius of Padua, The Defender of Peace", v. I. In: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951. p. 54ss. "A concepção da natureza das coisas como causa final: o homem como parte da natureza e, movido pela mesma, atinge o seu melhor estado dentro dessa lógica finalística do estado natural. Assim ser um animal político é a causa final de ser homem, e portanto o melhor estado, na concepção aristotélica".

²⁹ Cf. GEWIRTH, Alain, *op. cit.*, p.54s. Para um estudo mais aprofundado sobre os princípios metodológicos no pensamento políticos de Marsílio no que concerne a natureza, desejo e vida suficiente leia-se entre as páginas 54-66.

Marsílio afasta-se completamente dessa visão da natureza humana. Como era esperado do contexto biológico no qual ele assenta sua política, o “natural” sempre é o primitivo, não é o aperfeiçoado; isso consiste em dotação de material humano, físico e biológico, não de seu poder racional ou virtudes. Assim o desejo “natural” do homem para a vida suficiente é o mesmo desejo que o homem divide com cada gênero de animal. Considerando que, para outros aristotélicos, a razão é natural para homem *qua* homem, para Marsílio o uso da razão sempre significa ir “além das causas naturais”. Causas naturais, como a ciência natural, são aquelas pertinentes as “plantas e animais”; eles são “separados da cognição”³⁰.

Enquanto, de um lado, Aristóteles e seus discípulos mais ortodoxos apontarão que a causa final da natureza é sempre o melhor estado, sendo o homem, então, dotado de desejo natural exclusivamente biológico, Marsílio interpretará o natural enfatizando, ao invés disso, as potencialidades e os desejos como componentes originais propulsores ao desenvolvimento humano, ou seja: meios para se atingir determinados fins, mas fins esses relativos.

Na perspectiva de Marsílio o desenvolvimento natural proposto por Aristóteles destitui o homem da capacidade de gerir os meios para se alcançar determinados fins. Dessa forma, o que Marsílio faz é garantir ao homem mais autonomia diante do mundo todo que está à sua volta, sendo capaz de questionar a existência e as leis que o cerceia³¹. Um problema que emerge desse tipo de naturalismo aristotélico é, no tocante à lei natural, a definição de escravos e senhores. Aristóteles põe em relevância a lei natural como fundamentação num contexto de configuração aristocrática³² definindo os

³⁰ Ibidem, p. 55.

³¹ Cf. NEDERMAN, *op. cit.*, p.31.

³² Vemos essa seleção social bem óbvia em Aristóteles sob essa premissa naturalista: “Aquello que entre sí difieren tanto como el alma del cuerpo o como el hombre de la bestia están dispuestos de la manera referida, y todos aquellos cuya propia obra es el uso corporal—que es el mejor que pueden hacer—estos tales son naturalmente siervos, para los cuales les conviene más ser gobernados por semejante señorío, pues lo es también en las cosas que están dichas. Todo aquel que puede ser de otro, es naturalmente siervo, y por esto se dice ser de otro el que hasta tanto alcanza razón que pueda percibirla, mas no la tiene en sí. Porque los demás animales sirven no percibiendo las cosas por uso de razón, sino por los afectos, aunque el servicio de unos y otros difiere poco; pues los unos y los otros no valen en las cosas para el cuerpo necesarias, esto es, los siervos y los animales domésticos y mansos”. (ARISTÓTELES. La política. Traducción de Pedro Simon Abril. Madrid: Ediciones Nuestra Raza. [1910?] . p.22s. São muito problemáticas as considerações de Aristóteles sobre essa distinção meramente regida pela natureza das coisas entre escravos e senhores. Além disso, Smith aponta algumas contradições ao comparar alguns trechos da Política de Aristóteles: “but as Aristotle develops his civic ‘organism,’ he makes a commitment that repels modern readers: among the relationships that contribute to the formation of the house hold from mere individuals, he lists that of natural master to natural slave (1 .2 . 1 252a30-34). Though he considers the view that slavery is simply a matter of convention (1 .6. 1 255a3-b4), he rejects it, holding that there are human beings who are marked out by nature from birth as slaves (1 .5. 1 254a2 1-4). In defense of this view, Aristotle offers a number of characterizations of a natural slave. Some of these are psychological: we are told, for example, that the natural slave lacks deliberation and foresight (1 . 1 3. 1 260a 1 2, 1 1 1 .9. 1 280a33-4; compare also 1.2. 1 252a3 1-4, 1 .5. 1 254b20-23). At other times, the natural slave is identified by his aptitude for bodily labor (1 .2. 1 252a32-4, 1.5. 1 254b 1 7- 1 9, 1.5. 1 254b25-6, 1 . 1 1 . 1 258b38, 1 . 1 3. 1 259b25-6). Aristotle even claims that the natural slave is rightly considered a part of his master's body” (1 .6. 1 255b 1 1 - 1 2). In addition to the obvious and

escravos (servos) e os governantes (senhores) sob uma lógica completamente natural. Todavia o que se constata nessa proposição é a aceitação de um papel histórico indesejável, a perpetuação dos poderosos e o condicionamento social do plebeu³³. Ao largo disso, Marsílio põe em relevância o natural enquanto predicados comuns a todos os homens, isso, conseqüentemente, será um postulado notório sem seu conceito político na obra *Defensor Pacis*, e posteriormente influenciando outros teóricos políticos, o de soberania popular.

Em contrapartida, o naturalismo marsiliano tem um caráter mais fraco. Apesar de Marsílio destacar a inclinação natural para se viver em sociedade, o homem é um ser gregário, ele se afasta da perspectiva aristotélica cuja máxima é o homem enquanto *zoon politikon*, pois, de acordo com esse conceito, a volição humana é suplantada juntamente com a convenção da esfera política. Se considerarmos que os seres humanos são naturalmente racionais, temos que considerar a vontade como parte de sua criação. Segundo a Tradição Cristã, foi por via da vontade que os indivíduos foram conduzidos ao mais alto nível e não simplesmente pela razão nessa acepção naturalista. Era a vontade que dirigia a vida dos indivíduos à evolução como num todo; suas escolhas os

unanswerable point that slavery is beyond moral defense, critics have charged that this aspect of Aristotle's philosophy is logically problematic. Typically, such commentators argue that the theory of slavery Aristotle presents in Book I frequently conflicts with the practical proposals of other books of the *Politics*. For example, though he explicitly characterizes the natural slave as a tool of action and not of production (I .4) , he elsewhere advocates the use of slaves for agriculture (VI I . 1 0. 1 330a25-6), a productive enterprise. Similarly, it seems at least odd to learn first that only natural masters can use forethought (I .2. 1 252a3 1-2) and that all barbarians are natural slaves (I .2. 1 252b9), but to discover later that Asians are intelligent in a way that, in context, seems to imply no lack of forethought. Rather, they are inferior to Greeks only in their lack of spirit (VI I . 7 . 1 327b23-38). It is also puzzling that Aristotle would defend the morality of slavery by citing its accord with nature, but subsequently advocate using emancipation as a reward (VI I . 1 0. 1 330a32- 3) . If Aristotle is not thinking of natural slaves when he says this, then enslaving them in the first place would not be morally defensible according to his own theory (I .6. 1 255a3-26) . But if they are natural slaves, and nature provides sufficient moral grounds for enslaving them, then to free them would be wrong. Worse, if Aristotle is right in Book I, the natural slave is benefited by being the slave of a proper master (I . 5. 1 254b 1 9-20, I .6. 1 255b6-7 , I .f . 1 255b 1 2-1 4). In this case, freeing him would be to deny him such benefits as well. Perhaps the morality of slavery in Aristotle's own thought erodes as rapidly as the alleged benefits to the slave: we soon learn that any advantage to the slave is merely accidental (II I .6. 1 278b32-7). Indeed, it would seem that even Aristotle was ultimately uneasy with his own theory, for he provided in his will that his own slaves be freed". (SMITH, Nicholas D. Aristotle 's Theory of Natural Slavery. In: A Companion to Aristotle's Politics. Edited by David Keyt and Fred D. Miller, Jr. Massachusetts: Basil Blackwell. 1991. p. 143s).

³³ "Es evidente que el libro I contiene confusiones y da lugar a diversas interpretaciones. En parte se pudiera achacar al autor original, y en parte, a las múltiples aventuras que ha corrido el texto, como bien sabemos. Pero lo que sí queda claro es el hecho de que también la esclavitud es um fenómeno político en la mentalidad del autor. Y es apenas natural, puesto que la esclavitud era para esos tiempos uno de los pilares sobre los cuales descansaba el sustento y progreso de la familia, formando parte del patrimonio; lo mismo hay que decir de la *polis*: su estructura conómica se ha plasmado sobre la base de la esclavitud y su prosperidad no se puede entender sin ella". (ABONDANO, Ignacio Restrepo. In: Aristóteles de Estagira. *Politeia (La Política)*. Prólogo, Versión directa del original griego y nota por Manuel Briceño. Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989, p.115).

conduziam ao aprimoramento racional. Como o ser humano é possuidor de vontade, eles necessariamente são capazes de viver contra sua natureza, mesmo mantendo sua humanidade. Desse modo, à medida em que viver em comunidade é algo possível, terminantemente os seres humanos não estão sujeitados à força imposta por uma razão natural, a tal ponto da sua vontade não ter espaço para alterar o curso daquilo que é a condição natural. Para tal, o naturalismo de Marsílio aponta que o homem deve escolher sua natureza ou, numa perspectiva propriamente cristã, desejar conforma-se à natureza que originalmente Deus criou e lhe concedeu³⁴.

Esse tipo de naturalismo é muito aquém daquele descrito por Aristóteles. A rigor, enquanto para o Estagirita o natural desempenha todo o curso da natureza humana não havendo espaço para a ação do homem sobre si próprio, Marsílio exigirá a demanda de um artífice, ou seja: a natureza humana não está para o próprio ser humano como um condicionante intransponível, irretocável, impermeável à vontade ou arbítrio humano. A comunidade humana e seu desenvolvimento social são perpendiculares à ação contingencial da vontade humana. Consequentemente, na primeira defesa que Marsílio faz na obra *Defensor Pacis*, ele salientará a respeito da “natureza e seu imitador, a arte”³⁵. O artífice é exatamente uma tentativa de resgatar a natureza caída para reproduzir o impulso social que fora amortecido graças à condição pecaminosa na qual o homem se encontra. Nesse quadro, o artificial e o natural não são princípios contrapostos pelo patavino, como são em Aristóteles. Muito pelo contrário, o artífice é a ação da vontade de refazer a natureza³⁶.

Por esse motivo, é oportuno salientar que, se o homem deve viver e viver bem, é necessário que suas atividades sejam feitas e bem executadas, quer dizer, de modo conveniente, e não somente isto, mas também suas paixões. Como o homem não recebe da natureza os meios pelos quais se vive absoluta e perfeitamente bem, foi-lhe indispensável, além das causas naturais, produzir determinados instrumentos, usando a razão, mediante os quais, de acordo com a alma ou o corpo, se aperfeiçoam a eficiência e a conservação de suas atividades e paixões.

No entanto, algumas das atividades e paixões provêm de causas naturais sem ocorrer à intervenção da inteligência, pois acontecem através de diversificação dos elementos constituintes de nosso corpo, face à sua própria composição. Tal é o caso de atividades relacionadas com a nutrição, bem como aquelas outras produzidas pelos elementos de nosso organismo, devido à alteração de suas qualidades. Ainda se enquadram nesta categoria as transformações advindas por causa da ingestão de outras substâncias: alimentos, bebidas, medicamentos, venenos e igualmente outros elementos semelhantes a esses.

³⁴ Cf. NEDERMAN, *op. cit.*, p.31.

³⁵ Cf. *Defensor Pacis*, I, III, § 3.

³⁶ Cf. NEDERMAN, *op. cit.*, p.31.

Mas as outras são atividades e paixões geradas em nós e por nós mesmos graças às nossas faculdades cognitiva e volitiva. Dentre estas, algumas são denominadas imanentes, como é o caso dos pensamentos, dos atos da vontade ou inclinações humanas, porque não passam de um agente para o outro e porque não são realizadas por algum dos órgãos externos ou pelos membros locomotores, conforme o lugar. Algumas outras atividades são transeuntes e assim denominadas, porque, de certa maneira ou sob determinada circunstância, são diferentes das referidas imediatamente antes. Portanto, visto que a natureza sozinha não podia suprir todas as atividades e paixões humanas, a fim de que as mesmas fossem efetivadas e reguladas, foram estabelecidos vários tipos de ocupações e cultivadas inúmeras virtudes, e, segundo expusemos precedentemente, pessoas possuidoras das mais diferentes aptidões foram escolhidas para desempenhar aquelas atividades e paixões, de modo a atender às necessidades dos semelhantes³⁷.

O homem não está num estado de total passividade ante à natureza³⁸. Marsílio é categórico quando afirma que existem atividades naturais que são, obviamente, independentes da vontade humana; e que, nesse sentido, irão desenvolver-se por si mesmas naturalmente, sem intervenção da inteligência e da vontade. Enfim, nesse caso a natureza está, para o homem, diametralmente oposta à vontade, desenvolvendo-se independentemente. No entanto, isso não absolutiza o conceito encerrando o homem à sorte da natureza. Neste ponto, Marsílio se afasta de Aristóteles³⁹, ao salientar que,

³⁷ “Et propterea oportet attendere, quod si debeat homo vivere et bene vivere, necesse est, ut ipsius acciones fiant et bene fiant, nec solum acciones, verum etiam passiones, bene inquam, id est in temperamento convenienti. Et quoniam ea quibus hec temperamenta complentur, non accipimus a natura omniquaque perfecte, necessarium fuit homini ultra causas naturales per rationem aliqua formare, quibus compleatur efficiencia et conservacio suarum accionum et passionum secundum corpus et animam. Et hec sunt operum et operatorum genera, proveniencium a virtutibus et artibus tam practicis quam speculativis.

Accionum autem humanarum et suarum passionum quedam proveniunt a causis naturalibus preter cognicionem, quales fiunt per elementorum contrarietatem, mostra componencium corpora, propter ipsorum permixtionem. In quo genere reponi possunt convenienter acciones particule nutritive. Quod etiam capitulum ingrediuntur acciones, quas faciunt elementa nostrum corpus continencia per alteracionem suarum qualitatium; de quorum genere sunt etiam alteraciones que fiunt ab ingredientibus humana corpora, veluti sunt cibi, potus, medicine, venena et reliqua similia hiis. Alie vero sunt acciones et passiones a nobis vel in nobis per virtutes nostras cognoscentes et apetentes. Quarum quedam vocantur imanentes, ut quia non transeunte in aliud subiectum a faciente, nec exercentur per aliquod exteriorum organorum seu membrorum motorum secundum locum, ut sunt cogitaciones et hominum desideria seu affeccionem. Alie ver sunt et dicuntur transeuntes, quia modo altero vel utroque predictorum opposite se habent immediate predictis.

Propter has ergo temperandas acciones et passiones omnes atque complendas in eo, ad quod natura perducere nequit, inventa fuerunt artificiorum diversa genera et reliquarum virtutum, quemadmodum diximus prius, institutique sunt homines diversorum officiorum ad illa exercenda propter supplendam humanam indigenciam” (DP I, V, 3, 4 e 5).

³⁸ “For Aristotle, thought is a capacity that fully developed human beings naturally possess; at the same time, however, Aristotle regards thought as a natural capacity that enables them to progress beyond nature and the natural world”. (FALCON, Andrea. Aristotle and the Science of Nature: unity without uniformity. New York: Cambridge University Press, 2005, p.19ss).

³⁹ Segundo Gewirth, “the famous Aristotelian conceptions of the state as ‘natural’ and of man as having a ‘natural impulse’ toward the state and as being ‘by nature’ a political animal, are all explicitly based upon

embora haja algumas atividades que são exclusivamente naturais, isso não quer dizer que o homem esteja à mercê da ordem natural. O filósofo de Pádua destacará que a natureza, além disso, não oferece ao homem tudo que ele precisa, de modo que a suficiência não acontece de modo extremamente natural: é o agir humano, segundo sua cognição e vontade, que promove a suficiência necessária. Dessa forma, é necessário desenvolver diversas aptidões que possam proporcionar aquilo que a natureza por si só não lhe concede para alcançar a melhor condição de vida.

Desta feita, segundo Marsílio, a *civitas*, enquanto *modus operandis e vivendis*, perfeito do desenvolvimento político e social humano, não é orquestrada pela natureza como apontava Aristóteles⁴⁰. Muito pelo contrário, a natureza é subjugada pelo homem, e graças às faculdades cognitiva e volitiva suas ações tornam-se mais efetivas conservando e aperfeiçoando sua práxis. Assim, no naturalismo do patavino, temos o homem como um artífice que faz o uso dos meios naturais para aperfeiçoar sua existência e assim ultrapassar a natureza enquanto tal. Isto é, como a natureza não proporciona os meios que o homem precisa para viver bem, é da razão e da volição a qualidade necessária para que o homem continuamente busque o modo mais inteligente e promissor afim de se viver perfeitamente bem, para além de um naturalismo com sistema causal de objetivo definido⁴¹.

Além disso, o pensamento antropológico de Marsílio, ao mesmo tempo em que não relega a natureza a um estado improfícuo por conta do pecado original⁴², como vimos acima, não considera a natureza humana em sua plena glória quando criada por Deus, segundo o relato do livro de Gêneses⁴³. Na perspectiva marsiliana, essa natureza,

a conception of nature as final cause: ‘the nature of a thing is its end; for what each thing is when fully developed, we call its nature’. It is in this sense, also, that Thomas Aquinas distinguishes between the nature common to man with other substances and animals, and the nature proper to man, and derives from the latter the ‘natural law’ which leads men to live in society. Marsilius departs completely from this view of human nature. As was to be expected from the biological context in which he places his politics, the ‘natural’ as he conceives it is always the primitive, not the perfected; it consists in man’s ‘natural’ desire for the sufficient life is a desire which man shares with ‘every genus of animals’. Whereas for the other Aristotelians reason is ‘natural’ to man *qua* man, for Marsilius the use of reason always means going ‘beyond natural causes’. Natural causes, like natural science, are those pertaining to ‘plants and animals’; they are ‘separate from cognition’.” (Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, v. I. In: Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York: Columbia University Press, 1951, p.54s).

⁴⁰ DOYLE, John P. Hispanic scholastic philosophy. In: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007, p.259.

⁴¹ FALCON, Andrea, 2005, p.13.

⁴² Cf. *Defensor Pacis* I, VI, § 1-2.

⁴³ “No *cristianismo*, temos a ideia do *pecado original* do homem, que afetou a raça humana inteira, por infecção espiritual, de tal modo que todos os homens já nascem pecadores. O trecho de Salmos 51:5 é usado como texto de prova. Não há muitos trechos bíblicos em apoio a essa ideia; mas a experiência humana, sem dúvida, favorece a ideia do homem como um ser defeituoso, desde o começo [...]”.

mesmo tendo mantido parte de seus atributos depois da queda do homem, ainda assim precisa ser restaurada ao seu estágio primeiro, livre dos agravos do pecado⁴⁴.

Assim, para Marsílio, o natural por não estar em seu estado originário de perfeição, essa condição fez com que se tornasse vulnerável a toda sorte de males⁴⁵. Diante disso, a natureza precisa ser dominada como elucida Bertelloni⁴⁶, tendo em vista que a vida suficiente, como asseverava Aristóteles, não transcorre naturalmente por ascensão espontânea na condução dos bens necessários à vida. A natureza precisa ser conduzida, ou reconduzida, e a arte é essa espécie de comando sobre a natureza⁴⁷.

2- A “*civitas*” na obra *Defensor Pacis*

Situamos, em Marsílio de Pádua, algumas acepções salutares no conceito de *civitas*, em sua obra *Defensor Pacis*, no que concerne à origem e finalidade, teoria da lei como objeto fundante do Estado e às partes constituintes da *civitas*, sobre as quais o Patavino se focará como temas fundamentais na *Prima Dictio*⁴⁸. Toda a argumentação se desenvolve, nesse primeiro momento, objetivando à edificação de uma teoria política isenta de quaisquer pretensões teológicas. Para tal, verifica-se um Marsílio, em parte, aristotélico: tradição filosófica e razão natural estão em pauta.

Nessa perspectiva política naturalista, nota-se que são patentes os efeitos do pensamento aristotélico em Marsílio, de tal modo que torna-se seu artefato argumentativo durante toda a *Prima Dictio*, tendo em vista que sua pretensão, em primeiro plano, no *Defensor Pacis*, é desenvolver uma argumentação que colocasse em

(CHAMPLIN, Russell Norman. Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia. Vol. 3 (H-L), 8ed. São Paulo: Hagnos, 2006, p.173).

⁴⁴ Cf. *Defensor Pacis* I, VI, § 3-5.

⁴⁵ Cf. *Defensor Pacis* I, IV, § 3.

⁴⁶ “Las artes acuden en auxilio de las falencias propias del carácter originariamente indigente de la naturaleza humana. Cada arte se corresponde con cada una de las partes de la ciudad y constituye una suerte de respuesta de la razón ante las deficiencias naturales. Por ello la ciudad, resultado de la necesidad humana de autopreservación, es un conglomerado de diferentes artes realizadas por diversas partes [...]. La existencia de diversas partes de la ciudad se fundamenta, pues, en la necesidad de satisfacer múltiples necesidades que una sola parte no puede satisfacer”. (BERTELLONI, Francisco. Marsilio de Padua y la filosofía medieval In: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol 24. La filosofía medieval. Edición de Francisco Bertelloni y Giannina Burlando. Madri: Editorial Trott, 2013, p. 249).

⁴⁷ Cf. *Defensor Pacis* I, V, § 5. NEDERMAN, *op. cit.*, p.31.

⁴⁸ Cf. SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução. In: Marsílio de Pádua: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997 p.26; Cf. STREFLING, Sérgio Ricardo, 2002, p.115.

locus estritamente *a razione*⁴⁹, distanciando-se de seu construto filosófico a revelação cristã, o que muitos pensadores medievais, até então, não conseguiram fazer.

Mas o quem vem a ser a *civitas*, segundo Marsílio de Pádua? A *civitas* é definida como uma comunidade de várias partes, organizada com o objetivo fito no *bene vivere*. O conjunto social que compõe a *civitas*, de certa forma, estratos sociais de grupos distintos, deve atuar em prol do todo, pois somente desse modo, a cidade, poderá ser considerada uma comunidade perfeita. Sob essa acepção, o Patavino defenderá que a *civitas*, quando organizada política e socialmente, é um lugar pleno e modelo do desenvolvimento da civilização humana.

Marsílio é um defensor da *civitas*⁵⁰, seu árduo trabalho será, evidentemente, averiguar qual é a condição impreterível à organização e ao ordenamento da comunidade civil. Segundo o paduano, a sociedade civil, composta por vários segmentos ou grupos sociais enquanto tais, deve ter suas partes de tal modo imbricadas e alinhavadas como um organismo vivo, proporcionando estabilidade política e social, pois do viver harmonioso, garantido pela paz, depende a proficuidade da cidade. Essa é a natureza e finalidade da *civitas*: em verdade as partes devem corresponder ao todo e nunca o contrário, porque o desequilíbrio seria iminente.

Nesse contexto medieval tardio de grandes transições e crises endêmicas, Marsílio apontará aquilo que incorrerá como terrível moléstia à ordem e ao bem-estar da *civitas*: o problema da *plenitudo potestatis papalis*⁵¹. Esse é o tema central, o objeto

⁴⁹ “A presença da teologia, politizada inclusive na obra política de Dante, evidencia claramente as dificuldades em que, naqueles anos, debatiam-se os pensadores políticos para formular uma teoria política absolutamente livre da teologia. Por isso, é um fato particularmente notável que, na *prima dictio* de seu *Defensor da paz*, Marsílio tenha conseguido desprender-se dessa tradição teológica e tenha construído uma teoria sobre a *civitas*, suas finalidades, apoiando-se exclusivamente na tradição filosófica e na razão natural, sem recorrer em absoluto à Revelação”. (SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução. In: Marsílio de Pádua: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997. p.29).

⁵⁰ Seu livro “O Defensor da Paz” é precisamente uma defesa da paz no interior da *civitas*. Para um panorama geral de sua obra que é dividida em três partes temos o seguinte: “A obra está estruturada em três partes (dictiones): na primeira parte (dictio), composta por 19 capítulos, Marsílio, empregando argumentos “racionais”, desenvolve uma teoria acerca da origem, organização e finalidade da *civitas*; na segunda parte, com argumentos baseados nas Sagradas Escrituras e nos Doutores da Igreja, o autor examina e propõe, em 30 capítulos, uma teoria sobre a Igreja Católica e o sacerdócio cristão, o seu papel na *civitas* e a relação com o poder civil; e, por fim, na pequena terceira parte ele retoma, em três capítulos, as principais teses expostas”. SILVA, Lucas Duarte Defensor Pacis : um estudo a partir das causas. Pelotas : NEPFil [online] (Série Dissertatio-Studia; 04), 2013. p. 19.

⁵¹ “A esta ideia de cristandade anda ligada, antes de mais, uma concepção tendencialmente totalitária da organização e do funcionamento da sociedade. Trata-se de um totalitarismo de cariz religioso e eclesiástico, que anda implícito na própria ideia de Deus como Deus *Majestatis*, diante do qual o homem medieval se apaga, submetendo-lhe totalmente a sua humanidade. Existe totalitarismo sempre que, num conjunto composto de partes, uma parte se arroga o papel de todo, absorvendo em si as outras partes sem lhes reconhecer a sua relativa autonomia. No presente caso significa que a parte que cabia a Deus, como

sobre o qual o filósofo se debruçou ao empreender a obra *Defensor Pacis*. E é nesse quadro que o filósofo medieval lançará claras críticas ao clero por arrogar estar acima de todos, constituindo-se autoridade não apenas sobre a Igreja, mas autoridade civil sobre toda sociedade.

Marsílio é um teórico da soberania popular, portanto, todo poder que se exaspera, buscando firmar-se como absoluto, relega a *civitas* ao mal-estar social, tendo em vista que uma parte jamais deve ter seu interesse acima dos demais, realidade essa constatada na reivindicação de poder da Igreja sobre os demais. É a mutualidade de todos os grupos sociais que proporciona uma condição favorável a todos os cidadãos, e isso ocorre quando todos estão centralizados sob a mesma unidade política, isto é, a cidade. O organismo social se destoa quando uma das partes funciona além ou aquém dos seus limites. O todo está em exclusiva e total primazia sobre as partes.

É a partir dessa problemática que Marsílio fará densas críticas ao Papado. Disso depende-se o colapso que colocará em crise toda a sociedade medieval da época, impossibilitando que a cidade se mantivesse coesa e organizada. E, por conseguinte, em razão dessas questões “intestinas”, a sociedade é privada da vida suficiente. Em face disso, o pensador de Pádua infere que o antagonismo da paz, a discórdia pelas constantes disputas, é uma terrível moléstia para o organismo social e suas causas são infindas – porém, no seu contexto, o problema é particularmente a plenitude de poder auferida pelos pontífices –, podendo conduzir a *civitas* à desordem e ao desajustamento, a ponto de se tornar irreparável, caso não seja sanada imediatamente.

Por certo, ao atacar a *plenitudo potestatis papalis*, seu objetivo não será marginalizar esse grupo (sacerdócio). Muito pelo contrário, seu intento seria tão

Senhor soberano, tendeu a absorver aquela parte de legítima autonomia que é inerente à ordem da Criação e que o próprio Deus quis respeitar como tal. Foi essa relativa autonomia que o homem medieval não entendeu suficientemente. No concreto isso traduziu-se em que a religião tendeu a absorver a vida civil, o sagrado a absorver o profano, e a Igreja a chamar a si direitos e funções que, normalmente, seriam próprios da sociedade civil. A civilização medieval — com o seu figurino excessivo de «cidade de Deus» — tendeu assim a configurar-se como civilização sacral ou como um sacralismo civilizacional. A isso foi conduzida a partir do papel de tutora da sociedade e da civilização que a Igreja, através dos monges e dos bispos, assumira desde a derrocada do Império Romano e o início da dominação bárbara. Ela foi assim a antítese daquilo que, na «cidade secular» moderna, se apresenta como uma civilização secular ou laica, com tendência para ser mesmo secularista, isto é, em afirmação de independência ou autonomia absoluta, sem qualquer referência a Deus nem à religião”. COUTINHO, Jorge. Elementos da Filosofia Medieval. Braga: Universidade Católica Portuguesa. 2008. p.10. De acordo com SOUZA “a *plenitudo potestatis* é aquela causa oculta a que Marsílio se referiu no início da Primeira Parte [I, § 3], destruidora da paz social, geradora dos conflitos jurisdicionais entre o Papa e as autoridades seculares, dado que ele pretende possuir uma autoridade espiritual superior à secular, graças à qual aspira dirigir todas as comunidades políticas organizadas, e assim destruir a própria base do poder civil, como se autoridade pudesse ser dividida em espiritual e secular sem se aniquilar a si mesma”. SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. 1997. p.41.

somente retificar o seu assertivo funcionamento no corpo civil, de modo a se ajustar ao todo como as demais instituições sociais, corrigindo as disputas e promovendo a paz necessária à vida suficiente. Assim, a base hierocrática sob a qual a Cristandade engendrara-se necessita ser extirpada em definitivo dos reinos ou comunidades civis, de modo que os príncipes diligentes e seus subordinados possam conviver com mais segurança e paz⁵², conduzindo a comunidade civil unicamente sob sua gerência, diante da qual o clero não tem nenhuma autoridade, devendo inclusive estar subordinado à autoridade do príncipe ou do governante. Para Marsílio, a *civitas* natural, identificada com a *ecclesia*, sobrepuja-se ao pretense poder coercivo do clero⁵³ e, de se certa forma, a *civitas* parece se transformar na sociedade substitutiva da hierocracia, em ordem e importância⁵⁴.

2.1- Origem e desenvolvimento da *civitas* ⁵⁵

Na tese defendida do *Defensor Pacis*, especificamente no Capítulo III, Marsílio de Pádua faz uma abordagem breve sobre a origem e o desenvolvimento da sociedade civil que, ao longo de décadas, evoluiu até o modelo racional e pleno do viver bem,

⁵² De acordo com Souza, o Imperador tem autonomia para legislar inclusive sobre assuntos eclesiásticos: “É da competência do *supremus legislator fidelis*, o Imperador, convocar o Concílio Geral, porque um Papa herege não faria isso, temendo vir a ser destituído de seu cargo, e igualmente porque assim procederam os primeiros imperadores cristãos, desde Constantino, sem que os Pontífices Romanos tivessem questionado esse gesso, visto admitirem que eles exerciam naturalmente um poder coercivo legítimo sobre toda a sociedade, nela incluído o próprio clero, e tinham o dever de proteger a integridade e unidade da fé, a uniformidade do ritual litúrgico e a disciplina daquele grupo social”. (Introdução in: SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório, 1997, p.40).

⁵³ “Ao examinar a obra política de Ockham, vimos como ele combatia o primado político do papado. Contra o absolutismo do Papa, Ockham se remete à lei de Cristo, que é a liberdade. O Papa não pode pretender a *plenitudo potestatis* nem no âmbito espiritual nem no campo político. Na realidade, a preocupação básica de Ockham era com os direitos da Igreja, que é a multidão de todos os católicos que viveram desde os tempos dos profetas e dos apóstolos até hoje. E é a Igreja que é infalível, não o Papa ou Concílio. E, sendo o poder do Papa *ministrativus* e não *dominativus*, também é insustentável para Ockham a pretensão do papado de Avignon no sentido de que o poder do Imperador derivaria de Deus apenas através do Papa. Na opinião de Ockham, Cristo e os apóstolos nunca pretenderam estabelecer um reino temporal; sua missão tinha por objetivo a salvação espiritual. O Império - aquele Império que passou dos romanos para Carlos Magno e depois à nação germânica - já existia antes de Cristo e não esperou pelo Papa para desenvolver as suas funções”. (REALE, G; ANTISERI, D. História da filosofia: Antiguidade e Idade Média. São Paulo: Paulinas, 1990, p.637).

⁵⁴ Introdução in: SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório, 1997, p.32.

⁵⁵ “La città è un fenomeno antico nella storia delle società. Fa la sua comparsa per la prima volta nel Vicino e Medio Oriente (Catal Hüyük in Anatolia intorno al 6000 a.C., Gerico nella valle del Giordano in Palestina tra l’8000 e il 4000 a.C. e in Mesopotamia dal quarto millennio in poi) e in seguito nelle pianure fluviali prima dell’India e poi della Cina. Gran parte delle città del Vicino e del Medio Oriente sono sorte in seguito a una fase di concentrazione del potere in un palazzo o in un tempio intorno a cui si era sviluppato un agglomerato di tipo urbano, man mano che la popolazione cresceva e le funzioni religiosa, politica, economica e culturale si diversificavano più nettamente”. LE GOFF, Jacques. La Città Medievale. Firenze: Giunti Editore S.p.A - Prima edizione digitale, 2010, p.45.

considerada pelo paduano como arquétipo de comunidade perfeita, a *civitas*. A partir de então, a comunidade perfeita, levando em conta a maior experiência dos homens, tornou sua organização mais racional, estabelecendo os grupos sociais de acordo com suas finalidades específicas. Segundo o paduano, a estrutura organizacional da cidade envolve considerar sua finalidade e natureza, partes essenciais, finalidades e causas, além do ordenamento e função própria da mesma, sendo tudo isso pressuposto básico para que a *civitas* esteja funcionando adequadamente⁵⁶. O que difere a cidade de outras comunidades mais simples é que a cidade tem a capacidade de se organizar politicamente, ou seja, ela não é uma associação tão rudimentar como uma aldeia, por exemplo, sem uma clara definição dos papéis, mas um sistema político-social diversificado onde cada célula social tem sua função específica atendendo às demandas da *civitas*.

Antes de tudo, Marsílio, referenciado em Aristóteles, conclui que a causa final da comunidade é proporcionar os bens necessários aos homens. Toda comunidade se forma com vistas a algum bem, principalmente a cidade⁵⁷ que é o modelo de comunidade perfeita. No entanto, para que isso ocorra, é necessário que haja uma organização funcional onde as partes constitutivas, respectivamente, convirjam sua atenção para a mesma direção: a cidade alcançando os bens necessários ao bem viver, o que por natureza é sua razão de existir. Segundo Aristóteles,

vemos que uma cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa o mais importante dos bens; ela se chama cidade e é a comunidade política⁵⁸.

Essa citação está no início da *Política* de Aristóteles, o que deixa bem claro que, para o Estagirita, a cidade⁵⁹ é o modelo ideal de sociedade⁶⁰. Verifica-se, segundo

⁵⁶ Cf. Defensor Pacis, I, 3, § 1.

⁵⁷ Sobre outros termos para se referir à comunidade civil: “Marsile s’ en tient à un concept unique susceptible d’englober toutes les formes et toutes les dimensions de la communauté civile. Mais, à ce concept, il applique les mots les plus divers: *communicatio civilis*, *civitas*, *regnum*, *civilitas*, *politia*”. (LAGARDE, Georges de (II). La Naissance de L’Esprit Laïque au Déclin du Moyen Âge. v.III. In: Le Defensor Pacis. Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1970, p.196).

⁵⁸ Cf. ARISTÓTELES. A Política, I, 1, 1252 a.

⁵⁹ Sobre os vocábulos *polis*, *politeuma* e *politeia* usados por Aristóteles no seu tratado sobre Política temos o seguinte: “En resumen: politeuma es el cuerpo de personas que disfrutan de plenos derechos cívicos bajo la politeia, y ésta — en el vocabulario del Estagirita — significa: a) el cuerpo de ciudadanos, b) la constitución, c) toda la estructura de la polis. De modo que ésta, cualquiera que sea su régimen, se apoya en la existencia de la ciudadanía y en la manera como se distribuyen los oficios. Es decir, que el tipo de politeia depende del número y calidad de los ciudadanos. La palabra politeia refleja la unidad (no sólo la suma) de ellos, el cuerpo vivo compuesto de gobernantes y gobernados, y la vida política que es y

Marsílio, que naturalmente o homem como ser gregário visa a algum bem necessário à vida e, por essa razão, se fez progresso desde o ajuntamento humano mais rudimentar à estruturação eficiente e racional, organizando-se de maneira muito mais sistêmica e complexa como no caso dos centros urbanos. Porém, em todo momento do progresso, até que se alcançasse a *communitas perfecta*, a cidade, o ser humano produziu bens necessários ao viver, pois fez-se necessário que – pela experiência de conviverem em sociedade, oportunizando múltiplos conhecimentos – o homem avançasse em suas conquistas e benfeitorias. Então, na medida em que a sociedade se aperfeiçoou, os bens resultantes se tornaram proporcionalmente mais aprimorados e eficientes.

Desse modo, das comunidades humanas mais primitivas às mais modernas e aperfeiçoadas, o que se verifica é que o homem naturalmente tende a conviver em coletividade. É a partir do modelo embrionário, isto é, o mais incipiente e rudimentar arranjo social, que se desenvolveu a comunidade perfeita, designada cidade, constituída por diversos segmentos sociais⁶¹. A racionalidade é a base das relações humanas. Contrariamente aos animais que são irracionais e meramente instintivos e que, apesar disso, ainda assim se organizam, seja em bandos ou manadas, pois é uma condição para a própria preservação da espécie, o homem, mais ainda, organiza-se em comunidades e aperfeiçoa suas relações com o outro perpetuando e aprimorando sua existência.

debe ser la vida y naturaleza de los ciudadanos”. (JÁUREGUI, Manuel Briceño. Prólogo del traductor In: Aristóteles de Estagirita. Politeia (La Política). Versión directa del original griego y nota por Manuel Briceño. Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989, p.44).

⁶⁰ Para Aristóteles, a completude do homem depende invariavelmente do Estado (o mesmo que *pólis* ou *civitas*, esse é o significado, e não na acepção de Estado dos dias atuais), por isso o conceito é tão estimado em seu pensamento político: “In Aristotle's view, the State is as essential to man's existence as the act of birth. For existence means complete existence, and without the State a man is a mere bundle of capacities for good or evil without the faculty [...] for whose hand they were intended: he is, as it were, a helm without a helmsman—' nave senza nocchiero in gran tempesta.' Existence also means real living existence, not such an existence as that of the part after the whole is destroyed —; as that of the hand or eye after life has left the body. The State is a condition of complete and real human existence — of existence in the full sense of the word: its place in the process of man's life is thus as assured as that of the act of birth, or of the taking of food. It matters not that whole races of men are doomed to remain half-grown and never to realize the City-State : we judge of what is natural for man by that which holds good of well-constituted natures. Man is a being marked out by nature for the gradual attainment of a definite limit of growth, and the State is the means of enabling him to do so. Man's duty to the State is no more a matter of compact than his duty to be virtuous. Compact is not needed as a basis for the authority of a State which fulfils the end of the State, nor can it lend authority to a State which does not do so. The State does not come into being, in Aristotle's view, in derogation from, or limitation of, man's natural rights : on the contrary, it calls them into existence. It enunciates what is just [...]: it is in the State, and with reference to its end, that men's rights are to be determined [...]”. (NEWMAN, W. L. The Politics of Aristotle: With an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory. Vol.I. Oxford: Clarendon Press, 1887, p.31s).

⁶¹ “The variety of human relations as ordinarily conceived is contrasted with the monotony of Plato's society in which the state and the family are identified”. (B. J OWETT, M.A. The Politics of Aristotle: with introduction, marginal analysis essays, notes and indices. vol. I, parte I. Oxford: At the Clarendon Press, 1885. p.48).

Mas qual é a sua origem? É salutar fazer uma retomada da origem da cidade para melhor entender seu desenvolvimento até se constituir um modelo de comunidade perfeita, segundo Marsílio. No capítulo III do *Defensor Pacis*, Marsílio, citando Aristóteles, vai comentar que a gênese da sociedade civil é a família⁶². É derivando dessa formação mais elementar que a sociedade evoluiu para sua forma mais complexa e perfeita:

a família é a célula social primária, mas somente satisfaz as necessidades mais elementares. As atividades familiares não estão regradas senão pelo mais ancião de seus membros, que, considerado o melhor juiz, ordena a seu gosto tudo aquilo que está relacionando à vida doméstica. A aldeia constitui a primeira forma de comunidade civil, mas ainda não é uma comunidade perfeita, contudo sua diferença a respeito da *civitas* é só de grau, não qualitativa, já que a *civitas* nasce por simples crescimento a partir da aldeia. A autêntica sociedade política, a *communitas perfecta*, é a *civitas* ou *regnum*, que aparece sobre a base da especialização do trabalho e da promulgação de leis cada vez mais gerais⁶³.

O que temos, no início do desenvolvimento da *civitas*, é o conjunto primário da associação humana, a família, a célula social primária, como escreveu Strefling. E ainda, nela as atividades não eram organizadas com parâmetros legislativos gerais e tão bem definidos, pois a necessidade era diminuta ao ponto daquele que fosse o mais experiente, o ancião, assumir a responsabilidade de ajuizar demandas domésticas entre os membros. Mas isso não significa dizer que não era qualitativamente adequada à realidade daquele contexto, sua diferenciação ocorre mais pela quantidade. Desta feita, com aumento do conglomerado social, surgem as aldeias⁶⁴, aumentando a complexidade para se manter o equilíbrio social, pois com o crescimento demográfico eleva-se o número de problemas interpessoais. Isso ocorreu devido o número de homens ter crescido consideravelmente, visto que uma casa não daria conta de abarcá-los. Fez-se

⁶² “Para la gran mayoría, por no decir la totalidad, de los politistas actuales, los fenómenos familiares nada tienen que ver con la política. Sin embargo, las referencias a la familia son elemento substancial del libro I, y, por lo tanto, no podemos menos de afirmar que el autor considera a la familia y a los fenómenos con ella conexos, como un género político. Y eso porque, de una parte, es el germen de la *polis* (relación indirecta) y, de otra, porque es un fenómeno de mando-y-obediencia (por referencia a esclavos, mujer e hijos), lo mismo que de administración y propiedad”. (ABONDANO, Ignacio Restrepo. Introducción al libro primero In: Aristóteles de Estagirita. *Politeia* (La Política). Versión directa del original griego y nota por Manuel Briceño. Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989, p.114).

⁶³ STREFLING, Sérgio Ricardo, 2002, p.121s.

⁶⁴ Rackham faz o seguinte comentário (Book I): “O estado não é meramente uma grande família (uma réplica ao comunismo de Platão), mas diferente em espécie, além disso é uma consequência natural de uma agregação de aldeias, como a aldeia o é de uma agregação de famílias”. Nota-se nesse comentário uma distanciação do pensamento de Marsílio, pois fala-se apenas em uma agregação de aldeias sob a premissa do naturalismo aristotélico: “The natural and necessary art of provision is subsidiary to family economy”. Ver Introdução: ARISTOTLE. *Politics*. With an English Translation by H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1959, p. (xvi).

necessário, então, a construção de mais moradias, conseqüentemente desse conjunto de moradias resultou a aldeia ou povoado⁶⁵.

Para tanto,

Marsílio recorre aos diferentes níveis de agrupamento social e afirma que os homens progrediram desde o imperfeito às comunidades perfeitas: desde a família à aldeia e desta à *civitas* ou comunidade perfeita, que se constituiu porque os homens precisaram organizar-se de modo racional quando aumentou o número de seus membros e a complexidade dos conflitos entre eles⁶⁶.

Marsílio se distancia de Aristóteles ao apresentar “a *civitas* não como o resultado de um processo natural, conforme o Estagirita, nem fundamenta a mesma no direito divino, mas entende que essa se origina da experiência humana e do exercício da razão”⁶⁷. Assim, ser-nos-ia impossível pensar no salto quântico da sociedade humana se a mesma fosse terminante e exclusivamente dominada pela natureza, sem a engenhosidade da arte humana⁶⁸. Mas sabemos que não é assim que aconteceu com o ser humano no decorrer de sua vida: embora, para Aristóteles, a natureza assuma uma ontologia que parece suplantar a inteligência humana, diferentemente, Marsílio observa na vontade humana atributos de participação própria no desenvolvimento social e político do homem.

A experiência, ao longo dos anos, fez com que os ajuntamentos humanos tomassem forma e se desenvolvessem aperfeiçoando suas práticas e métodos para o desempenho de atividades, alcançando modelos mais eficazes para gerir as demandas diárias e as que surgiram à medida que novas necessidades apareceram em decorrência do melhoramento e da complexidade de suas organizações, como nos nossos dias. Sobretudo as comunidades surgem pela necessidade e pelo bem-estar:

Ora, todas as formas de comunidade são como partes da comunidade política. Por exemplo: é tendo em vista alguma vantagem particular que os homens viajam juntos, e a fim de proverem alguma coisa necessária à vida; e é por causa da vantagem que a comunidade política parece ter-se formado e perdurado, pois esse é o objetivo que os legisladores se propõem, e chamam justo o que concorre para a vantagem comum.

Mas as outras comunidades têm em mira aspectos particulares dessa vantagem comum: os marinheiros, por exemplo, visam ao que é vantajoso numa travessia para o propósito de ganhar dinheiro ou alguma finalidade dessa espécie; e os soldados, ao que é vantajoso na guerra, quer busquem

⁶⁵ Cf. Defensor Pacis, I, 3, § 3.

⁶⁶BAYONA AZNAR, Bernardo. Religión y poder. Marsílio de Pádua: ¿ La primeira teoria laica del Estado? Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.p.99.

⁶⁷ STREFLING, Sérgio Ricardo. A Unidade do Poder em Marsílio de Pádua (*The unity of power according to Marsilius of Padua*). Porto Alegre: Veritas, v. 56, maio/ago. 2011. p. 165-177.

⁶⁸Cf. Defensor Pacis, I, 5, § 5.

riqueza, quer a vitória ou a posse de uma cidade; e os membros de tribos ou demos procedem do mesmo modo⁶⁹.

Podemos dizer que dois elementos foram substanciais na origem e desenvolvimento da sociedade humana: a necessidade⁷⁰ e o bem-estar. Afirmamos sem hesitar que esses elementos fizeram com que os homens se reunissem em comunidade tirando proveito dos benefícios proporcionados por aquilo que só uma comunidade pode oferecer: diversidade de bens partilhados (bens materiais e imateriais⁷¹).

A vantagem de viver em sociedade concorre para o bem de todos, pois as necessidades são facilmente supridas quando a diversidade de aptidões possibilita que se supra, de alguma forma, aquilo que não se produz ou não se tem perícia para produzir. Assim, o homem, movido pela necessidade e a busca do mais vantajoso para se viver bem, tem no convívio a melhor forma de satisfazer suas carências, pois a diversidade de indivíduos agrupados significa variedades de virtudes desenvolvidas. “Portanto, os homens foram sentindo e percebendo a convivência de se associarem a fim de viver de modo suficiente e conseguir aqueles bens indispensáveis ao cotidiano [...] e compartilhá-los reciprocamente”⁷².

⁶⁹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. LIVRO VIII.10.

⁷⁰ Newman analisa a natureza e a necessidade na formação do Estado. “Nature is thus 'a principle of motion and rest implanted and essentially inherent in things, whether that motion be locomotion, increase, decay, or alteration' (Phys. 2. i. 192b 13). For though Aristotle in countless passages speaks of Nature as a person, seeking to realize aims and giving evidence of wisdom and virtue, we soon learn to seek its agency rather in things themselves. Its working seems hardly distinguishable from that of God, except that it is more ubiquitous, more immanent in things, more Protean and multiform ; evidencing itself, as we see in the Politics, not only in ' that which is best,' but also in ' that which is necessary,' ' that which is coeval with birth ', ' that which obtains for the most part '. If we know the State to be the work of Nature from the fact that it brings what is best, we learn this also by tracing it back to its beginnings in Necessity, by investigating its origin in the Household and Village. The real being, however, of Nature is rather to be found in the end than in the process, and rather in the process than its starting-point.” (NEWMAN, W. L, 1887, p.20). Analisando ainda a necessidade, e também o bem-estar, tem-se em Aristóteles: “no que se refere ao elemento humano, o primeiro cuidado a ter será com a mulher; com efeito, a vida em comum da fêmea e do macho constitui a situação mais natural de todas. Estabelecemos já noutros trabalhos o princípio de que a natureza procura produzir muitas associações desse tipo, como ocorre nas várias espécies de seres vivos. No entanto, é impossível à fêmea sem o macho ou ao macho sem a fêmea cumprir esse desígnio: por conseguinte, a sua vida em comum decorre da própria necessidade. Ora, entre os restantes seres vivos, esta união acontece sem o concurso da razão, já que resulta da partilha de um mesmo instinto natural e visa somente a reprodução; nos animais domésticos e mais providos de inteligência, a articulação é também mais complexa, uma vez que demonstram maior propensão para a ajuda, a benevolência e a colaboração recíprocas. Isto é válido sobretudo para as pessoas, pois a colaboração mútua entre mulher e homem tem por objectivo não apenas a existência, mas ainda o bem-estar. Por outro lado, a procriação de filhos não está somente ao serviço da natureza, mas é também uma forma de garantir o interesse dos progenitores: de facto, as canseiras que, em pleno vigor das forças, suportam pelos filhos ainda fracos, obtêm-nas de volta, na fraqueza da velhice, daqueles que tornaram fortes”. (*Econômicos*, 2004, p.38,).

⁷¹ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro X, 6.

⁷² “Fuerunt igitur homines propter sufficienter vivere congregati, potentes sibi querere necessária numerata pridem, illa sibi comunicantes invicem” (DP I, IV, 5).

Como as primeiras comunidades, ressalta Marsílio, não eram tão bem organizadas não havia uma distinção clara das funções dos respectivos grupos que as compunham e, além disso, não havia hierarquização e, tampouco, um conjunto de regras e leis que regulasse tudo que fosse impreterível, não somente à vida e a sobrevivência, mas também ao bem-estar dos partícipes. Como exemplo disso ele usa a figura do Patriarca Abraão, e alguns de seus descendentes, cuja a sociedade era simples e rudimentar ao ponto de muitos assumirem vários papéis dentro da comunidade. Marsílio é categórico ao proferir que isso não convém à *communitas perfecta*, porque sua perfeição é exatamente por sua amplitude na distinção dos papéis dos grupos sociais que as integra, por conseguinte cada qual possui sua particularidade, de modo que não é útil e nem aplausível que uma só pessoa assuma vários ofícios⁷³.

Pode perceber, então, que

a crescente complexidade da vida social impulsiona o desenvolvimento da comunidade política e faz que a organização da vida diz respeito não só a obtenção dos bens necessários, senão também às diversas formas em que se pode satisfazer as necessidades. A estrutura social não está determinada pelas qualidades naturais ou biológicas dos elementos que a compõem, mas pelas funções socioeconômicas por meio das quais os seres humanos são capazes de lograr. Em outras palavras, a estrutura corporativa da *civitas marsiliana* tem por fim o contínuo intercâmbio de bens e serviços entre as diversas partes em que se articula e inclui o direito de todos os cidadãos a tomar decisões que afetam à coletividade⁷⁴.

Assim, o pensador patavino, referendado por Aristóteles, defende que a *civitas* é o resultado mais perfeito dentre todos os gêneros de ajuntamento humano. E a comunidade perfeita, a *civitas*, fora evoluindo do seu modo mais ineficiente, sem a devida distinção dos grupos, aos mais eficientes grupos distintos. Certamente o que torna a cidade caracteristicamente notória e saliente no que se refere à importância é à capacidade multifacetada dos diversos grupos conviverem, tendo como base a reciprocidade no exercício de suas atividades práticas. Bayona destaca que a vida social impulsiona o desenvolvimento da *civitas* fazendo com que não se sirva apenas da obtenção dos bens necessário à vida, mas também ao aperfeiçoamento de outras formas, desenvolvendo novas maneiras, quiçá melhores, para o atendimento das demandas da sociedade: esta é a estrutura corporativista da *civitas marsiliana* integrada com base nas trocas de bens e serviço entre as partes do conjunto de cidadãos⁷⁵.

⁷³ Cf. Defensor Pacis, I, 3, § 4.

⁷⁴ BAYONA AZNAR, Bernardo, 2007, p.100.

⁷⁵ Ibidem, 2007, p. 100.

O desenvolvimento das relações humanas, gradativamente, foi tornando a associação dos indivíduos mais profícua devido ao acúmulo de experiência e melhor racionalização da organização e funcionamento social. Naturalmente, os grupos humanos mais remotos tinham uma organização mais rudimentar e suas relações menos complexas,

porém, à medida que as comunidades foram crescendo, a experiência dos homens foi aumentando. As habilidades e as regras ou maneiras de viver foram sendo consolidadas, de forma que os diversos grupos sociais existentes na cidade passaram a ser mais claramente distintos uns dos outros. Enfim, a razão e a experiência humanas gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e viver bem, a fim de poder se realizar⁷⁶.

O homem é um ser gregário e isso explica a evolução humana enquanto sociedade, do grêmio humano mais rudimentar às estruturas eficientes e racionais das grandes cidades. Por fim, o ser humano tende a ultrapassar os modelos obsoletos buscando aperfeiçoar sua prática em atender suas atuais necessidades. Como bem apontou Marsílio, “foi assim que surgiu a comunidade perfeita, denominada cidade, na qual há grupos sociais ou partes diversificadas”⁷⁷, pois na medida que os grupos se tornaram claramente distintos, mais racional se tornou a organização da *civitas*⁷⁸. Com efeito, a sociedade, de acordo com as inúmeras regiões e épocas, foi paulatinamente se expandindo de uma condição muito primária até a consecução dos devidos aperfeiçoamentos provindos da natureza e da arte⁷⁹.

⁷⁶ “Augmentatis autem hiis successive, aucta est hominum experiētia, invente sunt artes et regule ac modi vivendi perfecciores, distincte quoque amplius communitatum partes. Demum vero que necessaria sunt ad vivere et bene vivere, per hominum rationem et experiēciam perducta sunt ad complementum, et instituta est perfecta communitas vocatas civitas cum suarum parcium distincione” (DP I, III, 5).

⁷⁷ [...] “et instituta est perfecta communitas vocatas civitas cum suarum parcium distincione” (DP I, III, 5).

⁷⁸ “Segundo Marsílio, esse fim não só é possível de ser alcançado na *civitas*, mas também se identifica com a felicidade humana. Sua consecução na *civitas* é o tema com que Marsílio se ocupa na *prima dictio*, dado que a felicidade é a única com que o filósofo político pode cientificamente ocupar-se, pois a felicidade transcendente pode ser discutida, mas sua existência nunca foi provada pela via demonstrativa. É preciso ressaltar que, no momento em que Marsílio constrói sua *scientia politica*, ele se afasta de Aristóteles particularmente num aspecto *metodológico*: enquanto para o Estagirita a argumentação da filosofia moral, quer dizer, da Ética e Política, se move apenas no âmbito da probabilidade, para o Patavino a política é uma ciência *racional* de caráter *apodítico*, alicerçado, no entanto, em princípios tomados da filosofia natural aristotélica”. (SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução. In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997. p.27).

⁷⁹ Cf. Defensor Pacis, I, 3, § 5.

2.2- Necessidade e função da *civitas*: a paz⁸⁰ ou tranquilidade

Marsílio inicia a obra *Defensor Pacis* distinguindo a importância da paz no seio da sociedade civil, e o faz citando Cassiodoro, procurando ressaltar que da consolidação da paz depende o desenvolvimento e o progresso dos homens, ou de uma nação. Para que a população desfrute de todo bem e para que o governo dos homens encontre condição favorável às suas ações, é necessário que a sociedade esteja em relação estrita com a paz, pondo fim a todas as animosidades e perturbações que possam colocá-la em ameaça ao ponto de trazer desequilíbrio à *civitas*⁸¹.

Sem dúvida a paz tornar-se-á uma aliada essencial para o desenvolvimento de tudo aquilo que é belo quando os homens a prezam entre si. A paz, uma vez estabelecida, proporciona a evolução das artes e da ciência, e é por ela que uma nação se mantém coesa e compacta tanto no aspecto político quanto no social, possibilitando o

⁸⁰ “Marsílio segue Aristóteles no que se refere à finalidade e constituição da *civitas*, mas diferentemente do Estagirita, tem como tarefa principal destruir com a teoria da plenitude do poder papal, que ele considera a causa destruidora na organização da sociedade civil e que impede a paz. Assim sendo, a falta de tranquilidade é dada pela má organização da cidade ou reino, como se ela estivesse acometida por uma doença, pela qual todas ou algumas de suas partes são impedidas no cumprimento das operações que lhe são pertinentes, operações necessárias ao completo e perfeito funcionamento da *civitas*. O paduano quando se refere à cidade isoladamente, esta corresponde à sociedade política seja ela qual for, a *civitas*; quando se refere à cidade ou reino, o termo cidade quer antes significar comuna, onde a referência às repúblicas (*res publica*) do Centro-Norte italiano parece evidente. Isto significa que a paz não pode ser entendida apenas como um objeto de reflexão intelectual, prerrogativa de poucos homens sábios. Mas deve ser entendida como a composição dos interesses do conjunto dos cidadãos (*universitas civium*) que necessitam da vida suficiente. Por isso, é preciso esclarecer as mentes sobre o perigo que correm atrás daquela causa sofística que é a plenitude do poder sobre o governo político, gerando discórdias e disputas que conduzem ao imperfeito funcionamento da sociedade política e consequentemente impedem a paz”. (STREFLING, Sérgio Ricardo. *A concepção de paz na civitas de Marsilio de Pádua*. Maringá: Acta Scientiarum. Education, v. 32, n. 2, 2010, p. 175).

⁸¹ O Doutor Angélico, primeiramente, explana sobre a boa vida do homem: *per se*, o homem coloca como condição o bem viver, a virtude e os bens corpóreo. Depois sua abordagem é o homem na vivência com os semelhantes, ou seja, a importância de se manterem unidos os homens pelo vínculo da paz. Nesse contexto, o dirigente, ou o governante, tem um papel fundamental: “Ora, duas coisas se requerem para a boa vida de um homem: uma principal, que é a ação segundo a virtude, pois a virtude é aquilo pelo que se vive bem; outra, secundária e como que instrumental, isto é, a suficiência dos bens corpóreos, cujo uso é necessário ao exercício das virtudes. Todavia, a própria unidade do homem tem por causa a natureza, enquanto a unidade da multidão, que é denominada paz, deve ser procurada pela indústria do dirigente. Assim, pois, três condições se exigem para instaurar a boa vida da multidão. Primeira, que a multidão se estabeleça na unidade da paz. Segunda, ser essa multidão, unida pelo vínculo da paz, dirigida a proceder bem. Pois, assim como o homem nada pode fazer de bem, se não for pressuposta a unidade das suas partes, também assim a multidão dos homens, carente da unidade da paz, é impedida de bem proceder, enquanto anda em briga consigo mesma. Terceira, requer-se que, por indústria do dirigente, haja abundância suficiente do necessário para o bem viver. Por onde, constituída a boa vida na multidão por obra do rei, segue-se que deva tratar da sua conservação”. (Tomás de Aquino. *Escritos políticos de Santo*. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995, p.167).

crescimento e as melhorias para que todos vivam bem. O contrário da paz, a discórdia, leva toda sociedade à bancarrota⁸². Assim, Marsílio dirá que,

na verdade, visto que os contrários produzem os contrários [Aristóteles, Política, VIII, 8], é da discórdia, contrária à paz, que provêm os piores acontecimentos e inconvenientes a todo reino ou sociedade civil, mediante o que demonstra muito bem a atual situação da Itália. Isso não é segredo para ninguém, pois enquanto seus habitantes viveram em paz, colheram seus bons frutos [...]. Só e mediante os mesmos, a coletividade se aperfeiçoou de tal modo que submeteu ao seu controle a maioria das nações.

No entanto, a partir do momento em que entre o povo italiano nasceram a discórdia e as disputas, seu reino foi acometido por toda sorte de privações e desgraças, vindo a sucumbir mais tarde ao jugo das nações estrangeiras e invejosas. Por mais de um a vez, devido a tantas disputas internas, foi igualmente retalhado em pedaços e dividido entre vencedores, porque a conquista de um reino esfacelado se torna uma presa muito fácil aos conquistadores. Nada há de espantoso nisto, conforme Salústio diz em seu livro a respeito de Jugurta: Graças à concórdia, as pequenas coisas tornam-se grandiosas, mas por causa das disputas, as grandiosas tornam-se pequenas [Salústio, Jugurtha, 10, 6]⁸³.

Marsílio, ao colocar em pauta a situação da Itália⁸⁴, exemplifica aquilo que era o seu contexto imediato: as disputas que fervilhavam, principalmente no norte do país, geradoras de constantes conflitos e sublevações. As circunstâncias enfrentadas nas

⁸² Cf. A citação que Marsílio faz de Cassiodoro no início do Defensor Pacis I, I, § 1. A paz é o alicerce das sociedades sem a qual o desenvolvimento da população estará comprometido. É-nos explicitado, no Tratado, a importância da paz na *civitas*, pois, e só por meio dela, haverá a possibilidade de desenvolvimento da sociedade uma vez que o interesse não será apenas de um grupo em detrimento dos demais, mas salvaguardará o bem-estar de toda a nação. Citando Cassiodoro, Marsílio irá mais além dizendo que a paz proporciona espaço à beleza artística e cultural. Ele enaltece a humanidade que se multiplica numa evolução não apenas demográfica, mas principalmente no desenvolvimento de uma cultura mais polida e propícia ao aperfeiçoamento do homem.

⁸³ “Verum quia contraria per se factiva sunt contrariorum, ex opposita tranquillitati discórdia proveniente civili regimini seu regno cuilibet fructus et incommoda pessima: ut videre sat est, etiam quae omnibus innoculum, ab Italico regno. Dum enim ipsius incole convixerunt pacifice, fructus pacis enumeratos pridem suaviter perceperunt ex hiis et in hiis proficientes in tantum, ut universam habitabilem eorum ditioni subdiderint. Inter ipsos vero discordia seu lite suborta, laboribus et incommodis multimodis vexatum est regnum ipsorum, et alienarum atque invisarum gentium subivit imperium. Sicque eiam rursum propter litem laceratum est undique, quae solutum, quod occupare volenti et utcumque potenti facilis cuilibet ad ipsum iam patet ingressus. Nulla siquidem tali evento admiratione digno, nam in hiis que de Iugurata, teste Sallustio: *Concordia parve re crescunt, discórdia vero máxime dilabuntur*” (DP I, I, 2).

⁸⁴ “Desde os começos do século XIV, a arena política na Itália foi dominada por questões internas, especialmente nos Estados pontifícios, na Toscana e no norte. A adesão aos partidos guelfo e gibelino, inicialmente de apoio ao Papado e ao Império, respectivamente, passara a significar alinhamento político dentro de cidades e entre cidades. A guerra entre estas tornou-se particularmente intensa e de efeitos econômicos devastadores no começo do século XIV. A falência das casas bancárias internacionais dos Peruzzi e dos Bardi em Florença (na década de 1340) foi seguida pelas devastações da Peste Negra (1348), a qual eliminou em algumas áreas talvez metade de uma população já debilitada pela crise econômica. Foi esse, porém, o período germinal da Renascença. Durante os 150 anos seguintes, as cidades-Estados conheceram fortunas várias, usualmente sob governos oligárquicos ou despóticos. As guerras prosseguiram entre os estados mais poderosos, sobretudo Veneza, Milão e Florença, até a Paz de Lodi (1454), e daí em diante com menos frequência, até terem início as Guerras da Itália em 1494. Durante esse período, a península testemunhou a intervenção estrangeira numa escala sem precedentes, instigada por Carlos VIII da França”. (LOYN, Henry R. Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p.215).

idades italianas do norte eram extremamente delicadas. O problema girava em torno de ações beligerantes e o expansionismo de algumas cidades que estavam sob o comando dos seus *condottieri*⁸⁵. Estes, por sua vez, visavam submeter as demais cidades ao seu controle, e, então, assumir o posto hegemônico sobre elas. Por outro lado, havia também o desconforto em decorrência da ligação dessas cidades, fosse com a nova Liga Lombarda, filo-pontífica, ou com o partido Gibelino, partidário do Império. Além disso, havia o fato das cidades Gibelinas ou Guelfas⁸⁶ terem um *condottiere* que particularmente estava comprometido com a Nova Liga ou com Frederico II⁸⁷.

⁸⁵ Acerca dessa companhia de mercenários e suas ações condenáveis, Caferro traz algumas considerações: “it was, however, in Italy, where were known as ‘Companies of Adventure’ and their captains as condottieri, that they committed their worst crimes. With its wealth cities and contentious communal politics, Italy provided a particularly fertile field for mercenary activity. Since the thirteenth century, mercenaries had taken part in local wars. By the middle of the fourteenth century, the peninsula was flooded by companies, whose path of destruction extended from the northern reaches of Savoy to the southern borders of Naples. Tuscany and Umbria, which lay between the expanding Visconti domain to the north and the Papal States and the kingdom of Naples to the south, were the sites of their worst crimes”. (CAFERRO, William. *Slaying the hydra-headed best: Italy and the companies of adventure in the fourteenth century*. In: Crusaders, Condottieri, and Cannon: Medieval Warfare in Societies around the Mediterranean. Edited by Donald J. Kagay and L.J Andrew Villalon. History of warfare, v.13. Boston: Brill, 2002, p.286).

⁸⁶ Quanto aos Guelfos e Gibelinos, concernente à origem desses partidos e desdobramentos históricos: “designam por esses nomes dois poderosos partidos, que dividiram a Italia nos séculos XII, XIII e XIV. Eram oriundos da Italia. Duas ilustres famílias d’este paiz uma das quaes teve por Chefe Conrado, Filho de Frederico de Hohenstaufen, duque da Suabia, e senhor de Wiblinguem (d’onde por corrupção veio o nome de gibelino); e a outra Henrique *o soberbo*, duque de Saxe, e sobrinho de Welfo (Guelfo II), duque da Baviera, disputavam a corôa imperial por morte de Lothario (1138). Conrado chefe dos gibelinos foi eleito imperador, a família dos guelfos recusou-se a reconhecê-lo, e procurou arranjar lhe inimigos. Desde então o império dividiu-se em guelfos e gibelinos: diz que fora numa batalha dada em 1110 por Guelfo III a Conrado, em frente ao castello de Weinsberg, que estes nomes foram pela primeira vez empregados, servindo de grito de guerra aos dois partidos. Estas questões dentro em pouco foram pacificadas na Allemanha; mas duraram ainda por muito tempo na Italia. A família dos guelfos encontrou partidários por quase todas as cidades da Italia, caçadas do jugo dos imperadores, o viu declarar-se a seu favor o papa, irritado pela viva opposição feita pelo imperado a questão das Investiduras. [...]. As cidades da Lombardia, tendo á sua frente Milão, proclamaram-se livre e formaram uma liga, toda dedicada ao partido guelfo. Uma liga oposta, mas menos poderosa, formada sob a protecção de Pavia, ficou fiel ao imperador, e poz-se á testa dos gibleinos. Contudo só em 1159 é que a Italia se tornou teatro de uma guerra declarada. Os gibelinos foram a principio os vencedores; o imperador Barba Roxa, apesar dos esforços de um terrível adversário (o papa Alexandre III), tomou Milão, que arrasou inteiramente (1162), e subjugou todas as cidades Lombardas. Mas este foi depois derrotado junto de Linguano em 1176, e forçado na dieta de Constancia de 1183 a assegurar a independência das cidades Lombardas. A luta recomeçou no reinado do imperador Frederico II. Este príncipe foi ao principio vencedor: derrotou os milaneses em Corte Nova (1237); mas seu filho foi vencido pelos bolonezes; a Allemanhadepô-lo, e entregou-se a Guilherme, conde de Hollanda, competidor que lhe tinha arranjado o papa Innocencio IV; Frederico, cheio de desgosto foi morrer nos seus estados de Napoles (1250). D’esta época em diante, a questão dos guelfos e dos gibelinos foi apenas uma luta particular entre duas ou poucas mais cidades da Italia, ou entre duas ou mais famílias da mesma cidade. Em Verona, Eccelinoo *Feroz* fez triumphar por um momento o partido gibelino; mas sucumbiu por fim aos esforços do marquez de Este (1259). Em Milão os torrianos, chefes dos partido guelfo e popular, foram obrigados a ceder o poder aos Viscondi, partidários dos gibelinos (1277). Em Florença, onde os guelfos e gibelinos foram muitas vezes designados pelos nomes de Brancos e Negros (Bianchi e Neri), Silvestre de Medicis tirou o poder á família gibelina dos Ubertis, e deu uma constituição democrática aos florentinos (1258). Pisa foi fiel aos imperadores, mas abandonada por estes caiu em 1284 em poder dos guelfos, depois de uma desastrosa guerra Genova. Roma hesitava entre a oligarchia e a democracia, entre os gibelinos e os guelfos; o tribuno Nicolau Rienzi deu

Foi especificamente diante dessa conjuntura que Marsílio lançou mão de escrever sua tese política em defesa da paz. Por conta das ingerências políticas e da convulsão social – o envolvimento direto da Igreja tomando partido junto àqueles que apoiavam seus interesses políticos – a Itália se transformou em um reino em frangalhos⁸⁸. Devido à descentralização e à disparidade entre os partidos, na expressão de Marsílio as “disputas intestinas”, os italianos tiveram que suportar os tormentos da instabilidade política e social, tendo em vista a desordem instalada pela falta de centralização política, relegando a sociedade ao caos⁸⁹, o que era característico na Sociedade Medieval. Uma vez que a paz não era garantida, a sociedade italiana foi conduzida ao desmoronamento, sem garantia jurídica, a vida dos cidadãos foram condicionadas à sorte dos tiranos, destituída de liberdade e fadada ao fracasso. Porém, sem dúvida, o desconforto da *plenitudo potestatis papalis* será o escopo particular de Marsílio, pois esse grupo clerical evidentemente contribuirá para o agravamento da intranquilidade fazendo da paz um sonho distante. É no tocante aos interesses dos pontífices, arrogando direito de até mesmo dirigir o império⁹⁰, que ele levantará o

momentaneamente o poder a estes últimos (1317). Em geral os gibelinos eram partidário da dominação imperial e da hierarquia feudal, os guelfos da dominação da igreja e da independência nacional. As suas questões, depois de terem ensanguentado a Italia, durante quatro séculos, cessaram por efeito de um cansaço, e principalmente pela diversão que ocasionou nos espíritos a invasão dos francezes na Italia em 1495” (sic). (ALMEIDA, José Maria de; LACERDA, Araújo Corrêa. Dicionario Encyclopedico ou Nova Dicionário da Lingua Portuguesa. 4 ed. v. II. Lisboa: no escriptorio de Francisco Arthur da Silva, editor proprietário, 1874, p.234). BERGADANO diz que “naquele tempo as palavras ‘guelfos’ e ‘gibelinos’ ressoavam no ar como notas dramáticas de uma canção de guerra e atingiam por toda a parte os ouvidos das pessoas”. Além disso, ela salienta que “na Itália, os apelativos ‘guelfos’ e ‘gibelinos’ eram mais usados para indicar alinhamentos de municípios rivais ou de facções opostas no interior dos próprios municípios do que para indicar os defensores do império ou do papado. (BERGADANO, Elena. Rita de Cássia: a Santa de todos. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p.55).

⁸⁷ Cf. SOUZA, José Antônio C.R de. O pensamento social de Santo Antônio. Coleção Filosofia 130. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2001, p.360.

⁸⁸ STREFLING nos traz um breve panorama das cidades italianas à época: “o regime feudal foi o modo pelo qual a sociedade, abalada depois da queda do Império do Ocidente e anarquizada pelas invasões dos bárbaros, reconstruiu-se na base do predomínio dos senhores de terras e da equivalência entre soberania e domínio. O direito público cedeu o lugar ao direito privado, e a centralização estatal desapareceu. Além dos feudos, das comunidades e dos agrupamentos urbanos, diversos reinos e principados se constituíram em toda vasta extensão do território outrora ocupado pelo Império. A feudalidade estava organizada de maneira a dispensar a intervenção de um poder central, quer concernente às necessidades de defesa e segurança, quer em face das condições peculiares à economia daquele tempo. Era-lhe, pois, estranha a ideia de uma Estado centralizador exercendo uma força coercitiva”. 2002, p.78.

⁸⁹Cf. Defensor Pacis I, I, § 2.

⁹⁰Uma vez que o trono da casa de Luxemburgo estava vazio por conta da morte de Henrique VII, os interesses se voltaram para a eleição sucessória, particularmente Frederico e Ludovico. E foi aí que começou a peleia, uma vez que ambos atestavam serem vitoriosos no sufrágio. Assim os dois imperadores apelaram para João XXII, o então papa, reivindicando que deferisse a coroa para um dos dois lados. “O Papa influenciado pelo Rei Roberto de Nápoles, a quem confirmou no cargo de vigário pontifício para a Itália, e tendo o interesse de salvar seu patrimônio e dilatar seus domínios, não se pronunciou nem a favor de Frederico nem a favor de Ludovico. Mas, apelando para o que julgava ser seu direito, arrogou a si a administração temporária do Império. Ora, Ludovico desejava aumentar sua influência no norte da Itália

estandardete da paz ao completar a obra *Defensor Pacis*. Sua atenção se dirigirá às ambições díspares dos papas em fazer da Igreja um império que destronasse até mesmo os próprios imperadores.

A paz é objetivo expressamente desejado na obra *Defensor Pacis*. Podemos dizer que ela é a condição necessária que Marsílio pretende assegurar para que as benesses fossem garantidas à sociedade, oportunizando equilíbrio e um funcionamento orgânico às partes que compõem o todo, à *civitas*, e não a prevalência de partes isoladas. A cidade deve estar organizada de tal maneira que possa proporcionar paz aos seus habitantes⁹¹. Marsílio emprega, analogicamente, a figura do corpo humano para falar do perfeito funcionamento da *civitas*. Assim como num corpo, a atividade de todos os órgãos deve estar funcionando simetricamente, de modo que cada membro esteja cumprindo sua função que lhe é, por natureza, agenciada; do mesmo modo a *civitas* deve estar organizada de um modo assaz competente para que nada lhe seja menos desejado que funcionar com a mesma saúde de um corpo. Fica evidente, então que, como os órgãos humanos atuam em benefício do todo, ou seja, do corpo, todas as partes integrante da *communitas perfecta* devem estar operacionalizando para o mesmo bem, ou para o mesmo corpo⁹², a *civitas*.

Esta ilação é digna de crédito, considerando-se o que todos entendem por saúde e paz ou tranquilidade. Com efeito, saúde é a boa disposição de um ser vivo, de acordo com sua natureza. A paz que deve existir numa cidade concebida e organizada racionalmente é a sua maior riqueza.

A saúde, na opinião dos médicos mais competentes, ao descrevê-la consiste na boa disposição do organismo humano, mediante a qual cada um dos órgãos executa perfeitamente as funções peculiares à sua natureza.

e, por isso, apoiava os gibelinos contra os guelfos, o que desagradava o Pontífice. Tendo vencido e aprisionado seu rival, o Bávaro solicitou ao Papa a coroação, que lhe foi recusada e, por continuar a opor-se à política do Papa, foi solenemente excomungado em 24 de março de 1324". STREFLING, Sérgio Ricardo, 2002, p. 74-75.

⁹¹ Cícero (106 AC - 43 AC) conhecia a importância da organização de uma sociedade. Ele disse que a felicidade só seria possível, ou mesmo a paz, se houvesse organização: "quanto ao que se relaciona com a vida privada, nada há de mais útil e necessário à vida e aos costumes do que o matrimônio legal, os filhos legítimos, o culto do lar doméstico, para que todos tenham assegurado o seu bem-estar pessoal no meio da felicidade comum. Em suma, não há felicidade sem uma boa constituição política; não há paz, não há felicidade possível, sem uma sábia e bem organizada República". (*Da República*. Livro 5, V. p.122).

⁹² É possível que, quando o médico e filósofo paduano fez menção do corpo humano, ele não tivesse em mente apenas seus conhecimentos médicos e dos escritos de Aristóteles. Outrossim, ele estava ratificando a explanação do apóstolo Paulo, em I Coríntio 12. Nessa carta, Paulo exemplifica a metáfora do corpo para comparar com a ordem pela qual a igreja de Cristo deve viver: (v.12) "porque, assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros, sendo muitos, constituem um só corpo, assim também com respeito a Cristo". E ainda, (v.18) "mas Deus dispôs os membros, colocando cada um deles no corpo, como lhe aprouve. (v. 19) Se todos, porém, fossem um só membro, onde estaria o corpo? (v. 20) O certo é que há muitos membros, mas só um corpo". Por fim ele diz: [...] (v. 24) contudo, Deus coordenou o corpo, concedendo muito mais honra àquilo que menos tinha, (v. 25) para que não haja divisão no corpo; pelo contrário, cooperam os membros, com igual cuidado, em favor uns dos outros. (v. 26) De maneira que, se um membro sofre, todos sofrem com ele; e, se um deles é honrado, com ele todos se regozijam". (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEVRA, 1999, p.1361).

Analogicamente, a tranquilidade reside na boa organização da cidade, de acordo com a qual cada uma de suas partes desempenha totalmente as tarefas que lhe são peculiares, conforme a razão e o motivo graças aos quais foram instituídas⁹³.

As causas de discórdias e disputas internas é o que de mais prejudicial pode acometer à *civitas*. Assim como a doença que impede que o corpo funcione de maneira saudável, a discórdia precipita a sociedade à ruína. São múltiplas as suas causas e estão interligadas⁹⁴. Marsílio adverte quanto à questão da desorganização e instabilidade que a discórdia pode gerar, tanto que, segundo ele, o desenvolvimento saudável da cidade será possível se houver a paz necessária para que a *civitas* seja um espaço político e social capaz de oferecer, aos habitantes, garantias cívicas para o bem-estar. A relevância de tal assunto é igualmente analisada por Aristóteles ao descrevê-las em sua obra *Política*, considerando as demandas que ocorrem mais frequentemente⁹⁵. Entretanto Marsílio se depara com um problema que Aristóteles⁹⁶ não enfrentou, aquilo que ele definirá como um sofisma que, de modo sorrateiro, se infiltrou nas sociedades civis causando terrível moléstia e que precisava ser prementemente dissipado: o poder papal⁹⁷.

Para tanto, Marsílio apresenta uma condição impreterível à organização e ao bom ordenamento da comunidade civil, do reino ou da cidade: a tranquilidade. “Falamos que a tranquilidade é o fruto de uma boa organização da cidade mediante a ação de suas partes constitutivas”⁹⁸. A tranquilidade torna possível à cidade manter-se

⁹³ “Huius vero illacionis fidem accipere possumus ex eo, quod de ipsarum utraque comprehendunt omnes. Extimant enim sanitatem esses dispositionem animalis optimam secundum naturam, sic quoque tranquillitatem dispositionem optimam civitatis secundum rationem institute. Sanitas autem, ut aiunt periciores physicorum describentes ipsam, est bona dispositio animalis, qua potest unqueque suarum parcium perfecte facere operationes convenientes sue nature; secundum quam siquidem analogiam erit tranquillitas bona dispositio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum parcium facere perfecte operationes convenientes sibi rationem et suam institutionem” (DP I, II, 3).

⁹⁴ Cf. Defensor Pacis I, I, § 3.

⁹⁵ Cf. Defensor Pacis I, I, § 3.

⁹⁶ Aristóteles viveu em um contexto completamente distinto daquele problema das duas ordens ou das duas espadas pela qual perpassara a Europa Medieval. “Aristóteles, como todos os gregos — o que é lógico — não conheceu as duas ordens a que se refere Santo Tomás. Seu mundo é um mundo único, o da imanência; sua ordem é aquela que a natureza — a *physis* — colocou dentro dos seres e que os leva a tornar-se aquilo que os define. Se fala de Deus, motor não movido e inteligência de inteligência, usa para tanto o lume da razão natural e nada mais. Agostinho, o maior dos pensadores dos primeiros séculos cristãos, não recusou o saber pagão, mas incorporou-o a uma outra ordem, também única. Quando contrapõe a “mostra filosofia christiana” à filosofia pagã, está construindo um edifício monolítico, no qual a razão se encontra de todo envolvida pelo sopro da graça. Este é o arcabouço sobre o qual se montará a visão medieval do mundo pré-tomista, pela qual tanto se debaterá um conservador como São Boaventura”. (DE BONI, Luís A. Introdução. In: EGÍDIO ROMANO: Sobre o Poder Eclesiástico. Petrópolis: Vozes, 1989, p.15).

⁹⁷ Cf. Defensor Pacis, I, 1, § 3

⁹⁸ “Quoniam autem tranquillitatem diximus bonam dispositionem civitatis ad parcium opus, oportet consequenter intendere, quid et propter quid sit civitas secundum se” (DPI, III, § 1).

coesa e organizada e seu oposto é a razão do esfacelamento e do caos da sociedade civil que, eventualmente, por conta de cisões internas, se priva da vida suficiente e promove o fim da *civitas*. Portanto, o mau ajustamento gerado por questões internas pode se tornar caro ao desenvolvimento da *civitas*, pois se ela não estiver solidificada em suas políticas internas certamente sucumbirá frente aos embates externos. Assim foi com a “cidade eterna”, Roma, que antes mesmo das invasões sofridas pelos bárbaros vivenciava o prenúncio do seu fim, graças aos litígios embrionários dentro dos seus muros⁹⁹.

Em face disso, notemos que o pensador de Pádua assegura que o oposto à paz, a discórdia, é uma terrível moléstia para o organismo social e suas causas são infindas, podendo conduzir a *civitas* à desordem e ao desajustamento, a ponto de se tornar irreparável, caso não seja sanada imediatamente. Nesse contexto, o Medievo Tardio, de turbulências políticas endêmicas entre poder secular e o sagrado¹⁰⁰, a obra *Defensor Pacis* desfere um golpe mordaz contra a *plenitudo potestatis*¹⁰¹, arrogada pelos pontífices. Marsílio considerará o poder papal, particularmente, como o responsável pela intranquilidade, relegando a *civitas* à ameaça de iminentes desordens e esfacelamento estrutural. Assim,

na visão de Marsílio, é essa plenitude do poder que não apenas produz nas sociedades civis a intranquilidade, oposto à paz, mas também provoca uma quebra na unidade do poder soberano, porque os bispos de Roma, ao se atribuírem e ao tentarem exercê-la sobre todos os homens, provocam uma desordem política tremendamente nociva às mesmas¹⁰².

⁹⁹ “Na prática do foro, esses homens costumavam considerar a razão como instrumento da disputa; interpretavam as leis em conformidade com os ditames do interesse privado; os mesmos hábitos perniciosos poderiam apegar-se-lhes ao caráter na administração pública do Estado. A honra da profissão liberal foi na verdade defendida por advogados antigos e modernos, os quais têm ocupado as mais altas posições desempenhando com total integridade e consumado tino; todavia, no declínio da jurisprudência romana, a promoção rotineira dos advogados era causa de muitos danos e desonras. A nobre arte, que fora outrora preservada como sagrada herança dos patrícios, caíra em amos de libertos plebeus, os quais, com maior astúcia que perícia, exerciam um sórdido e pernicioso comércio. Alguns deles buscavam imiscuir-se nas famílias com o propósito de fomentar rixas, encorajar demandas e preparar uma seara de ganhos para si mesmos ou para seus companheiros. Outros, reclusos em seus gabinetes, mantinham a seriedade da profissão jurídica com fornecer, a um rico cliente, sutilezas para confundir a verdade mais simples e argumentos para colorir as pretensões mais descabidas. A próspera e popular classe se compunha dos advogados que enchiam o foro com a sonoridade de sua túrgida e loquaz retórica. Indiferentes à fama e à justiça, são descritos, em sua maioria, como guias ignorantes e rapaces que levam seus clientes a um labirinto de custas, atrasos e desapontamentos, dos quais, ao cabo de uma tediosa enfiada de anos, conseguiam estes afinal livrar-se com paciência e a fortuna quase exauridas de todo”. (GIBBON, Edward. Declínio e queda do Império Romano. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.315s).

¹⁰⁰ Cf. GEWIRTH, Alain, 1951, p.6s.

¹⁰¹ Sobre esse tema ver: STREFLING em Igreja e poder: plenitude e soberania popular em Marsílio de Pádua, 2002, p.152.

¹⁰² SOUZA, José Antônio de C.R de. As relações de poder na Idade Média Tardia. Porto Alegre: EST. Edições; Porto, PO: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010, p.114.

O filósofo pretendia resolver o problema da desmesura do poder papal, sem excluir esse grupo social. No entanto, ele constatará a importância de se retificar o seu assertivo funcionamento no corpo civil de modo a se ajustar ao todo, debelando as disputas e promovendo a paz necessária à vida suficiente. Assim, a pretensa plenitude de poder, urge ser “extirpada de todos os reinos ou comunidades civis, a fim de que os príncipes zelosos e seus súditos possam viver com maior segurança e tranquilidade”¹⁰³. A paz é o liame que proporcionará uma realidade possível de desenvolvimento e equilíbrio no seio da sociedade civil. Ela, e tão somente ela, é *conditio sine qua non* ao aperfeiçoamento da humanidade. A humanidade desde sempre almeja a paz e vê na mesma, ademais, a perpetuação da sua própria existência. Poderíamos endossar, previamente, que nada se pode esperar de uma sociedade que não esteja bem equilibrada e organizada de modo que haja tranquilidade e os conflitos internos não mais possam ser uma ameaça à permanência e continuidade da paz. Isso só é possível se houver uma justaposição e uma relação quase perfeita de todos os segmentos, ou partes, que compõe a cidade. A despeito de Marsílio estar preocupado estritamente com a questão papal, a paz é matéria substantiva no que diz respeito a toda e qualquer questão que se torne uma ameaça à consolidação e estabilidade da *civitas*, independente da sua origem¹⁰⁴.

A perfeição da *civitas* está relacionada à possibilidade de partes distintas serem operantes dentro do todo, assumindo papéis diferentes e, portanto, aumentando sua eficiência, mas isso é consequência da sincronia com o todo, de modo que os exageros não causem um colapso político e social na sociedade. Naturalmente, nas diferenças, há divergências e encontramos nisso aspectos motivadores a transtornos e turbulências recorrentes, especialmente quando não há interesse no todo. Quando as ações de certos grupos se respaldam apenas em seus próprios benefícios e interesses o resultado é o mal-estar social, a inquietude, e sucessivamente a falta de efetividade da paz repercute no todo, de modo que a “saúde social” entra em colapso. Notamos, com isso, que essa é uma realidade ainda mais considerável no contexto de Marsílio, onde não havia laços patrióticos tão bem definidos na consciência coletiva da sociedade como nos dias hodiernos. Para tanto, não podemos menosprezar sua preocupação.

¹⁰³ “Sic volumus revelare velamen, ut a regnis seu civilitatibus omnibus deinceps facile possit excludi, exclusa vero possint securius studiosi principiantes et subditi tranquille vivere” (DP I, I, § 7).

¹⁰⁴ “Ao longo da história muitos foram os que procuraram definir o que é a paz, acreditando que a promoção depende da concepção, ou seja, o agir segue o ser, fazemos aquilo que somos, ou melhor, agimos de acordo com aquilo que compreendemos ser. ‘*Si vis pacem para bellum*’, esse conhecidíssimo aforisma poderia na filosofia de Marsílio de Pádua ser assim parafraseado: ‘se queres a paz, prepara a cidade’, no sentido de organizar a cidade racionalmente”. (STREFLING, Sérgio Ricardo A concepção de paz na *civitas* de Marsílio de Pádua. Maringá: Acta Scientiarum. Education, v. 32, n. 2, 2010, p.153).

Afirmamos acima que os frutos da paz ou tranquilidade são os melhores. No entanto, os danos provenientes das disputas, o seu oposto, são irreparáveis. Por isso, devemos nos esforçar para alcançar a paz. Se não a possuímos, devemos procurá-la, e, uma vez obtida, precisamos nos empenhar ao máximo para conservá-la. Quanto às disputas, o seu oposto, devemos repeli-las com todas as nossas forças. Assim, por todos esses motivos é que as pessoas irmanadas através dos laços de sangue bem como os grupos sociais e as comunidades têm a obrigação de prestar auxílio recíproco, não só impelidos pelos sentimentos da Caridade sobrenatural, mas também por causa do vínculo ou direito natural que une a sociedade humana¹⁰⁵.

A obra o *Defensor Pacis* é inegavelmente um tratado que almeja, antes de tudo, defender a paz no interior da sociedade. A observância da paz é introdutória na obra de Marsílio para servir como fundamento ao que vem posteriormente. Nota-se que a paz, na propositura marsiliana, não é apenas fruto de uma cidade celestial, uma conquista para além dessa esfera esperçada exclusivamente no *telos* da revelação Cristã, mas também um vínculo ou direito natural intrínseco à sociedade humana. Deste modo, Marsílio fez-se otimista sobre a natureza humana, porém sem deixar de compreendê-la como pecaminosa e, portanto, necessitada da graça de Cristo. Diferentemente de Agostinho¹⁰⁶, o paduano conclama à paz a todos grupos sociais e comunidades como

¹⁰⁵ “Sunt igitur, ut diximus, pacis seu tranquillitatis fructus optimi opposite vero litis importabilia nocumenta: propter quod pacem optare, non habentes querere, quesitam servare, litemque oppositam omni contamine repellere debemus. Ad ea quoque singuli fratres, eoque magis collegia et communitates se invicem iuvare tenentur, tam superne caritatis affectu, quam vinculo sive iure societatis humane” (DP I, I, § 4).

¹⁰⁶ Agostinho não é otimista quanto à cidade terrena, pois para o mesmo é na cidade celestial que pode obter a plena felicidade: “a cidade terrestre que não será eterna (pois, uma vez condenado ao suplício final, já não será cidade) é cá na Terra que tem o seu bem, tomando parte na alegria que essas coisas podem proporcionar. E como não há bem que não cause apreensão aos que o amam, essa cidade acha-se, a maior parte das vezes, dividida contra si própria com litígios, guerras, lutas, em busca de vitórias mortíferas ou mesmo mortais. A verdade é, que qualquer parte que provoque a guerra contra a outra, o que procura é ser senhora dos povos, quando afinal é ela que fica cativa dos vícios; e se, quando sai vencedora, se exalta na sua soberba, a sua vitória é-lhe mortífera. Mas se reflectindo sobre a sua condição e vicissitudes comuns, se sente mais atormentada pela adversidade que lhe pode surgir do que envaidecida pela prosperidade – a sua vitória é apenas mortal, porque lhe será impossível manter o domínio sobre o que pode subjugar com tal vitória. Mas não se pode dizer correctamente que as coisas, que esta cidade ambiciona, não são verdadeiramente boas, sendo certo que mesmo ela, dentro do seu gênero humano, ainda é melhor. Procura certa paz terrena em vez dessas coisas ínfimas – e é para a obter que ela faz guerra. Se vencer e não há quem lhe resista – será a paz que as partes adversas não tinham quando se batiam por bens que na sua desgraça indigência não podiam possuir em conjunto. Esta é a paz procurada por guerras laboriosas – a paz que uma vitoriosa que se joga gloriosa, consegue! Quando são vencedores os que lutam por uma causa mais justa, quem duvidará de que seja louvável uma tal vitória e desejável a paz que dela resulta? São bens e, não há dúvidas, dons de Deus. Mas se, com desprezo dos bens melhores que pertencem à Cidade do Alto em que a vitória se firmará numa paz eterna, soberana e segura, se desejam esses bens até considerarem como os únicos bens verdadeiros e se preferem aos bens considerados melhores – necessariamente que se seguirá a miséria agravando a que já havia”. (SANTO AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. vol. II. 2ª Ed. [Livros IX a XV], cap. IV. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p1333s).

préstimo à condição necessária para que se alcance o modelo ideal de *civitas* enquanto sociedade perfeita¹⁰⁷.

¹⁰⁷Cf. QUILLET, Jeannine. La Philosophie Politique de Marsile de Padoue. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, pg. 88-89.

3- *Funcionalismo orgânico da “civitas”*¹⁰⁸

É nuclear no pensamento marsiliano a organização e o ajustamento das partes sociais dentro das estruturas civis da cidade. Para que isso seja possível, é necessário um ajustamento geral, de modo que reciprocamente todos os segmentos sejam unívocos e concordes à mesma finalidade. Para tanto, vê-se, segundo o filósofo, que uma cidade, antes de qualquer coisa, é um ajuntamento de características plurais organizadas com o objetivo fito no *bene vivere*¹⁰⁹. É dentro desse conjunto social diversificado que os estratos sociais se apoiam e se articulam, de modo que a reciprocidade funciona como uma grande engrenagem na qual os compartimentos e peças sobrepostas se movem, embora de *per si* cada qual peculiar, no entanto, visando ao mesmo fim, ou seja, a perfeição e suficiência proporcionando o viver bem¹¹⁰.

Segundo o paduano, a sociedade civil é composta por vários segmentos ou grupos sociais, isto é, a *civitas* e suas partes constituintes que se imbricam num todo como possibilidade única da vida suficiente. E isso é o que se explica a respeito da natureza e finalidade da *civitas*: inegavelmente, as partes devem corresponder ao todo e nunca o contrário. A distinção das partes não faz voz ao individualismo. Mais do que isso, o individualismo¹¹¹ se dissolve ante ao desejo natural da humanidade pelo coletivo. É a busca pelo benefício comum que traz tranquilidade à comunidade. Ao mesmo tempo, falar da importância do coletivo não é cair num coletivismo que pretenda tornar todos iguais ao ponto de inibir aquilo que torna cada parte distinta¹¹². Assim, a

¹⁰⁸ “Nota-se que, na terminologia usada por Marsílio, *civitas* e *regnum* identificam-se ou, pelos menos são usados indistintamente pelo autor. Quando se propõe definir o regime político sobre o que vai versar praticamente toda a *I Dictio* do *Defensor Pacis*, escolhe o termo *regnum*, do qual oferece quatro possíveis significados: o primeiro faz referência a um tipo de governo único; um segundo diz respeito ao que Aristóteles chamava monarquia moderada; a terceira acepção seria uma síntese das anteriores, e a quarta designa tudo aquilo que é comum a qualquer tipo de governo moderado”. (STREFLING, 2002, p.121).

¹⁰⁹ Cf. *Defensor Pacis* I, IV, § 1-3.

¹¹⁰ Cf. *Defensor Pacis* I, IV, § 5.

¹¹¹ Cf. GEWIRTH, 1951, pg. 62s.

¹¹² A esse respeito Aristóteles diz: “devemos primeiramente estabelecer um princípio que sirva de base a esse estudo. É preciso que todos os cidadãos participem em comum de tudo ou de nada, de certas coisas e não de outras. De nada participar é impossível, sem dúvida; porque a sociedade política é uma espécie de comunidade. O solo pelo menos deve ser comum a todos, a unidade de lugar formando a unidade cidade, e a cidade pertencendo em comum a todos os cidadãos. Mas, em primeiro lugar, quanto às coisas que se podem ter em comum, será melhor, para que bem se organizasse o Estado, que esta comunidade se estenda a todos os objetos, ou que ela se aplique a certas coisas e não a outras? [...] No entanto é visível que a cidade, à medida que se forme e se torne mais uma, deixara de ser cidade; porque naturalmente a cidade é multidão. Se for levada à unidade, tornar-se-á família, e de família, indivíduo; porque a palavra “um” deve ser aplicada mais à família que à cidade, e ao indivíduo de preferência à família. Deve-se, pois, evitar essa unidade absoluta, já que ela viria anular a cidade. Além disso, a cidade não se compõe apenas de indivíduos reunidos em maior ou menor número; ela forma ainda de homens especialmente

distinção, essa caracterização de cada parte como funcionalidade única no corpo civil, deve, em conjunto, buscar se desenvolver para o benefício de toda comunidade¹¹³.

3.1- As partes que compõem a *civitas*

Nenhuma sociedade que se desenvolve perfeitamente é monolítica. A sociedade perfeita é polivalente, é multifacetada. Do contrário, ficaria limitada quanto à possibilidade de desenvolvimento e crescimento, tendo em vista que qualquer economia e política crescente e estável depende da atuação de várias frentes possibilitando dinamismo à produção dos bens necessário à vida. Dito de outro modo, a sociedade civil só é definitivamente uma sociedade perfeita quando suas estruturas estão alicerçadas na pluralidade dos diversos grupos que a compõe e a enriquece, porque esses vários grupos distintos viabilizam a operacionalização das inúmeras demandas que surgem do conjunto social¹¹⁴.

Apesar de haver diferenças entre as partes que compõem a sociedade, não se trata apenas de uma condição favorável para evitar intranquilidades, mas a possibilidade de emparelhamento das mais diferentes virtudes em busca do bem comum. Para que isso ocorra, o importante não é obscurecer as diferenças, mas, por meio de políticas sólidas, gerir todo o recurso humano e material da comunidade, erradicando os excessos que possam incorrer um grupo em relação ao demais¹¹⁵.

No entanto, para regular os excessos dos atos produzidos pela inteligência e vontade, mediante forças que agem conforme o lugar, os quais designamos por ações transeuntes, e que podem ser realizadas neste mundo em proveito ou detrimento ou prejuízo de outrem, por quem as pratica, foi imprescindível estabelecer um ofício ou grupo incumbido de corrigir e reduzir à equidade ou à devida proporção tais excessos, pois de outra forma adviriam o conflito e, em seguida, a divisão entre os cidadãos, e, por fim, a destruição da cidade e a ausência da vida suficiente. Aristóteles denominou este grupo social parte judicial ou governante e deliberativa, nela incluindo o aparato que está à sua disposição, cujo ofício consiste em regular o que é útil e justo ao bem comum¹¹⁶.

Da necessidade de ajustamento de todos os segmentos, ou grupos sociais, depende o bom e ordeiro funcionamento da cidade. Esses grupos ou peritos que atuam

diferentes; os elementos que a constituem não são absolutamente semelhantes”. (Política, Livro II, cap.1, p.34s). Ver também em: NEDERMAN, 1995, p.5.

¹¹³ Cf. Defensor Pacis I, IV, § 3.

¹¹⁴ Cf. Defensor Pacis I, VII, § 1.

¹¹⁵ Cf. Defensor Pacis I, V, § 6.

¹¹⁶ Cf. Defensor Pacis, I, 5, § 7.

com vistas à suficiência da cidade organizam-se e se estabelecem adjuntos a outros grupos mantendo a reciprocidade¹¹⁷ entre os mesmos, pois

a própria natureza tomou a iniciativa de predispor o ser humano em suas inclinações e aptidões instintivas para as diversas ocupações: uns voltam-se para a agricultura, outros para o exército e outros ainda para as demais espécies de artes e disciplinas, no entanto, são pessoas diferentes que se voltam para cada uma delas.

A natureza não predispôs um só indivíduo para uma única espécie de arte ou disciplina, mas muitos deles para o mesmo gênero de ocupação, conforme exigia a necessidade de se obter a suficiência. Assim, a natureza dotou alguns homens com prudência, porque na cidade o grupo social constituído pelos juízes e governantes deve ser integrado por homens prudentes. Dotou outros com força porque o exército deve ser integrado por tais pessoas.

Igualmente a natureza predispôs outras pessoas aos vários tipos de hábitos especulativos e práticos, indispensáveis ao viver e ao viver bem, e que lhes convém, de modo a produzir em todos, a partir da diversidade de inclinações naturais para os diversos gêneros e espécies de hábitos, a perfeição necessária aos vários grupos sociais existentes na cidade. (Defensor Pacis, I, 3, § 1).

No entanto, essa pluralidade é, intrinsecamente, um grande desafio à organização política e econômica. A rigor, as distinções dos grupos sociais dentro da *civitas* não devem ser vistas como concorrentes entre si – diferentemente da concorrência que atualmente temos no livre comércio –, mas partícipe do todo; o contrário representa um grande malefício à sociedade humana e não se configura como característica da comunidade perfeita¹¹⁸.

Marsílio explicará que quando uma mesma pessoa, ou um mesmo grupo, precisa atuar em vários nichos dentro da comunidade isso é um problema e, por essa razão, não se pode dizer que a mesma seja perfeita. O que torna a sociedade uma *civitas*, resultando perfeita e suficiente, é exatamente a capacidade de gerir e suprir suas demandas. Esse elemento de suficiência não é possível sem pluralidade de grupos sociais atuantes, o que o filósofo político destaca como grupos distintos. Quanto a isso, Marsílio ressaltará: “de fato uma mesma pessoa foi simultaneamente príncipe e agricultor ou pastor de ovelhas, como Abraão e muitos dos seus descendentes, mas tal não pode e nem deve ser útil, e muito menos permitido acontecer nas comunidades

¹¹⁷ “La solución política para lograr la vida digna es ordenar bien las partes de la ciudad. En eso consiste la paz: en que cada parte realice la función encomendada, sin inmiscuirse en el oficio que corresponde a las demás. Marsilio describe cuál es la razón de ser de las distintas partes que integran la *civitas* y cuál debe su lugar en el conjunto de la comunidad. La preocupación por la ordenación entre las partes del cuerpo político, y de ellas con el todo, ha llevado a calificar esta teoría de <<funcionalismo comunitario>> y resulta ajena al individualismo y al contractualismo moderno, porque parece que la comunidad se compone, más que de individuos, de grupos o partes ordenados de acuerdo con la índole de su aportación al conjunto”. (BAYONA AZNAR, Bernardo, 2007, p.100s).

¹¹⁸ Cf. NEDERMAN, C, 1995 p.54s.

perfeitas”¹¹⁹. A *Communitas perfecta*¹²⁰, a cidade, é um organismo vivo, constituída dos mais diversos gêneros e hábitos que a natureza predispôs para o aperfeiçoamento dos grupos sociais que a fundamenta. Para tanto, os grupos sociais que Marsílio depreende no capítulo V são vitais ao seu funcionamento eficiente. A partir de Aristóteles, Marsílio destaca os seguintes grupos sociais: a agricultura, o artesanato, o exército, o financista, o sacerdócio e o judicial ou conciliativo¹²¹. São esses os grupos que compõem a *civitas* na concepção que o paduano tinha num contexto medieval de *civitas* ou *regnum*.

¹¹⁹ Defensor Pacis, I, III, § 4.

¹²⁰ No tocante à comunidade perfeita, haurida por Marsílio em Aristóteles, Garnett aponta que a palavra “perfeita” usada por Aristóteles, depois adotada por Marsílio, pode ser controversa. O desenvolvimento da cidade e suas regulamentações foram concomitantes e isso ocorreu de maneira processual envolvendo mudanças contínuas e difíceis, e muitas pessoas das gerações seguintes aperfeiçoando-se a cada adequação necessária que o tempo lhe exigira. Ou seja, a cidade não se estabeleceu perfeita desde sempre, uma interpretação inicial e precipitada. Por conseguinte, mesmo Aristóteles no decorrer de sua obra, *Política*, reconhecerá isso: “The deficiency begins to point to an unacknowledged difficulty with the Aristotelian language of perfection which we have already seen Marsilius adopting. He states at the outset that the *civitas* is the *perfecta communitas*. It follows that by examining the origin of the *civitas* we may see how men have ‘advanced from imperfect . . . to perfect communities, regimes and modes of living in them. For from the less to the more perfect (*ex minus perfectis ad perfecciora*) is always the path of nature and of its imitator, art.’ As the pre-political communities developed, ‘more perfect arts and rules and ways of living were discovered’, until ‘finally those things which are necessary for living and living well were brought to completion (*complementum*) by men’s reason and experience, and there was instituted the perfect community, called the *civitas*’. In other words, the perfection of the community and of the regulation of life within it proceeded *pari passu*. The *civitas* and human law were established together, for the *civitas* was the *legislator humanus*. But as Aristotle had recognized, if the *civitas* was perfect by definition, it was not unchanging; nor was the human law which had superseded earlier and more primitive forms of social regulation in pre-political communities. With a battery of Aristotelian references, Marsilius argues that it is ‘by men’s mutual help and the addition of later to earlier discoveries, that all arts and disciplines have been perfected’. No single man, and not even all the men of one era, could formulate a comprehensive and timeless body of human law. ‘This can be sufficiently seen from experience, in the additions, subtractions, and the diametrically opposed changes made in the laws in different eras, and at different times within the same era.’ Development in human law did not obviate the need for substantial changes and even deletions, just as in the parallel process in divine law. In the *Defensor minor* he acknowledged that general councils—deemed infallible in the *Defensor pacis*—might revoke, either partially or in their entirety, the rulings of earlier general councils ‘in order to fit in with the times or different conditions’. In this respect at least, William of Ockham’s criticisms had compelled Marsilius to retreat from a position he had espoused in the *Defensor pacis*. If Marsilius was eventually forced to recognize that legal development was not a smooth progression in the case of general councils, he had always acknowledged that it was not in other respects. Neither the *civitas* nor the law by which it is regulated appear to have been fully perfected when the city was first ‘instituted’ as a ‘perfect community’. It seems, then, that for Marsilius the historical development of a *civitas* and its legal system might be characterized as a continuing process of perfection”. (GARNETT, George. Marsilius of Padua and ‘the Truth of History’. New York: Oxford University Press, 2006. p. 64s). Marsílio entende isso de uma maneira bem clara, ao dizer: “mas isto não pode ser feito exclusivamente por uma só pessoa, mesmo que seja competente, porque ela e talvez todos os homens de uma determinada época não poderiam imaginar e conservar na memória todos os atos civis determinados na lei. Ademais, o que os primeiros legisladores estatuíram, bem como todas as pessoas de uma era específica, cumpridoras dessas leis, é algo contingente e limitado, necessitando posteriormente do acrescento elaborado pelas as gerações que se seguiram”. (Cf. Defensor Pacis, I, XI, § 3).

¹²¹ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 1.

Marsílio, brevemente, relata a respeito dos grupos e suas ações ou finalidades. Desse modo iremos considerar aqueles grupos sociais produtores de bens e serviços que Marsílio exemplifica. Esses grupos devem integrar a cidade firmados em uma comunicação adequada e recíproca entre os indivíduos para que se mantenha a tranquilidade¹²². Visto que por si só a natureza não poderia suprir as demandas humanas, a fim de que o homem fosse capaz de produzir os instrumentos mais eficazes e efetivos para as atividades e serviços necessários à vida, foram desenvolvidos diferentes tipos de ofícios e aperfeiçoamento de inúmeras virtudes. Desse modo, os indivíduos das mais diversas habilidades foram determinados para exercerem as “atividades e paixões” tão indispensáveis ao benefício de todos os homens. É dessa ordem social, composta por grupos ou partes que integram a sociedade, que se produz os bens e serviços necessários à vida suficiente¹²³.

Uma vez que o homem precisa de nutrição para a sobrevivência, sem a qual toda a humanidade seria eliminada da face da Terra, organizou-se o grupo responsável por gerir a agricultura e a pecuária. Por meio da caça e da pesca, bem como a produção de alimentos, se obtêm os alimentos necessários para a saúde do corpo. Como o desgaste físico deve ser recomposto, esses suprimentos alimentícios são salutarés à vida de todos os seres vivos. A desnutrição é a causa do amortecimento da força física o que redundando em doenças, comprometendo não apenas a saúde de alguns indivíduos, mas, talvez, de toda sociedade se considerarmos que as doenças se propagam e que os indivíduos adoentados estarão inativos em suas funções sociais. Por isso, Marsílio, conhecedor das ciências biológicas, adverte que é necessário que primeiramente o homem tenha provisões de alimentos que atendam suas necessidades biológicas mais rudimentares¹²⁴.

Por conseguinte, ele considerará, em acordo com Aristóteles, que para se manter em equilíbrio as paixões e atividades humanas, quanto aos elementos exteriores que exercem influências sobre o homem, fez-se necessário a produção de alguns bens considerados “arte mecânica”. Depreende-se dessa arte diversos tipos de técnicas: a lanificação, o curtimento, sapataria; além disso, técnicas referentes à arte de construção, dentre outras importantes à edificação da cidade. Não são apenas as atividades que atendem ao tato e ao paladar tão necessários à vida humana, também os demais sentidos devem ser atendidos em seus respectivos prazeres e deleites, quais sejam as pinturas e

¹²² Cf. Defensor Pacis, I, V, § 1.

¹²³ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 5.

¹²⁴ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 5

afins. Embora estes não estejam incluídos nas categorias do que é necessário à sobrevivência humana, são importantes ao viver bem pelo simples prazer que proporcionam ao espírito humano. Marsílio citando Aristóteles (Política, livro IV, capítulo 3 [IV, 4] afirma: *dentre essas artes há algumas cuja origem se deve à necessidade, enquanto outras servem ao deleite e ao viver bem*. Ainda se enquadra a essa categoria a medicina, a arquitetura, além de outras¹²⁵.

É igualmente importante o grupo integrante da cidade responsável por conter os excessos dos atos produzidos pela vontade e inteligência humana, ações essas que causam prejuízos aos indivíduos que habitam a comunidade. Esse grupo tem a incumbência manter a equidade e justiça, evitando os conflitos e a cisão entre os cidadãos, e por fim, ponto a cidade em desequilíbrio. “Este grupo é denominado parte judicial ou governante e deliberativa, nela incluindo todo o aparato que está à sua disposição, cujo ofício consiste em regular o que é útil e justo ao bem comum”¹²⁶.

Marsílio afirmará que não é possível adquirir vida suficiente se a sociedade estiver sob o julgo dos inimigos. Para que o povo não sofra nas mãos dos estrangeiros e para que os desordeiros que habitam entre os homens de bem não subvertam a ordem social, e uma vez que as sentenças dos juízes devem ser executadas por meio de uma força coercitiva, foi necessário estabelecer o grupo militar ou força defensiva, para o qual as artes mecânicas prestam serviço na produção de instrumentos necessários para a atuação desse grupo¹²⁷.

Por fim, fora necessário estabelecer um grupo a fim de haver um controle adequado dos gastos das atividades que se planeja realizar. Grupo esse que administrasse as riquezas: o financista. Sob sua responsabilidade está a economia da sociedade. É de sua reponsabilidade recolher e guardar o dinheiro, também os cereais, azeites, além de outros bens necessário à vida suficiente, administrando-os diligentemente de modo que se possa ter na medida correta para que sejam úteis à sociedade em todas as ocasiões¹²⁸. Desse grupo, ao qual estão subordinados outros subgrupos, espera-se que se faça planejamentos futuros atingindo os prognósticos econômicos e sociais estabelecidos. “Aristóteles o denominou financista, porque, na sua

¹²⁵ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 6.

¹²⁶ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 7.

¹²⁷ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 8.

¹²⁸ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 9.

opinião, o dinheiro economizado é um tesouro mediante o qual se pode adquirir tudo, dado que se tem condições de transformá-lo em qualquer coisa”¹²⁹.

Desses grupos depende a organicidade da cidade, pois sua autossuficiência, que é a sua causa final, exige que haja os meios necessários para tal; certamente isso será possível se cada parte se incumbir competentemente do que lhe é peculiar. Desse modo, uma vez que o funcionamento orgânico dos grupos acontece, há contribuição recíproca das partes ao todo, fazendo com que não haja interferências que incorram sobre a tranquilidade. É possível que as partes em suas funções específicas proporcionem “o viver e o viver bem aos seus cidadãos”¹³⁰. Sobre a divisão dos grupos sociais, Marsílio propõe uma alocação dentro de uma escala de importância e necessidade:

três dentre os seis, o sacerdócio, o exército e a judicial, são no sentido estrito grupos da cidade, cujos membros são normalmente chamados de notáveis nas sociedades civis. Os demais são denominados grupos no sentido amplo em razão de assignarem as ocupações necessária à conservação da cidade, de conformidade com a opinião do Filósofo [...]. As pessoas que regularmente os integram são de modo habitual denominados multidão plebeia. Portanto, os três primeiros são grupos mais nobres da cidade ou reino, aos quais os demais podem ser reduzidos adequadamente¹³¹.

Nessa distinção entre os grupos integrantes da sociedade civil, percebe-se em suas considerações que existe uma escala hierárquica estabelecendo os níveis de importância dentro do tecido social. Enquanto os três primeiros, o sacerdócio, o exército e o judicial são os notáveis no reino ou na cidade, os outros assumem um papel, ao que se percebe, de coadjuvante, são considerados necessários única e exclusivamente à conservação da cidade. Isso fica bem evidente quando o paduano explicita que esses três grupos, ou seja, agricultura, o artesanato e o financista estão subsumidos aos três grupos sociais notáveis, a existência daqueles deve se adequar a estes.

Apesar da possível interpretação de distinção de classes, o que importa ao Patavino está em resolver a questão da autossuficiência, e isso somente é possível por

¹²⁹ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 9.

¹³⁰ Cf. Defensor Pacis, I, V, § 8. Sobre a palavra cidadão, Ehrenberg descreve o significado etimológico segundo a cosmologia grega: “the Greek word for citizenship is πολιτεια. The same word also describes the citizen body and the constitution, the whole structure of the state. In this fact we find two things expressed: one, that the state, whatever its constitution was, rested on the fact of citizenship and the way in which it was distributed; that is to say, the type of constitution depended on the number and quality of those who were citizens (cf. pp. 44 ff.); second, that something more than citizenship was involved. The abstract word politeia reflected the unity of the citizens, not only the sum of the individuals, but the living body composed of rulers and ruled, and the political life that was the very life and being of the citizens. The use of the same word for individual participation in the state and for its general structure shows that the participation was not in the main a purely legal act between individual and state; it reflected the vital adherence of the individual to the citizen body, as also to the other communities inside the state (p. 13 f.), and therewith was bound to them, bound to religion and soil”. (EHRENBERG, Victor. *The Greek State*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group. 2010. p.39).

¹³¹ Cf. Defensor Pacis, I, 5, § 1.

haver a distinção de grupos para funcionamento do organismo político-social. A necessidade faz com que os homens se unam. Assim, sentindo e apercebendo que a suficiência é possível graças à associação, os homens se juntaram a fim de buscar os proventos necessários e imprescindíveis à manutenção do dia-a-dia. Isso os levou, com o passar de eras, a uma organização mais complexa e racional¹³².

Nederman¹³³ expõe que a comunidade marsiliana não é meramente um simples conjunto de cidadãos unidos sob o mesmo interesse, é também uma associação que se diferencia internamente em relação às funções de cada uma das partes, o que é de salutar importância para a sobrevivência da comunidade política. Os postulados de Marsílio concentram em uma permanente divisão do trabalho, presente em todo conjunto humano. Seria, de certa forma, natural se organizar de acordo com as funções particulares dos indivíduos. Anteriormente, muitos teóricos tinham empregado tal divisão como um modo de abonar a exclusão de muitos seres humanos a terem participação na identidade política ou estarem envolvidos na base sócio-econômica da classe. Marsílio, ao contrário, persiste na inter-relação entre as partes constituintes nas suas concernentes funções necessárias, tendo como objetivo o bem-estar público que necessita de uma política de inclusão e, dessa forma, concebe a cidadania como uma proeminente forma de estender essa participação.

É importante abrirmos uma nota em relação ao grupo sacerdotal, até porque é dessa classe que surge o problema central da obra *Defensor Pacis*: a teoria da *plenitudo potestatis*. É preciso esclarecer que o problema de Marsílio no tocante à Igreja é único e exclusivamente relativo ao *plenitudo potestatis*.

Por vezes, o Filósofo de Pádua reiterará que este é o motivo de seus esforços na consecução de se garantir o bom ordenamento da *civitas*, aquilo que por muito tempo assolou e continua afligindo a sociedade. Além disso, Aristóteles ou outro da sua época, não descobriu a “origem e a natureza” do problema: a interferência religiosa nos assuntos da sociedade civil¹³⁴, isto é, a usurpação de poder por parte de alguns e seus defensores. Sendo mais claro e contextual, a intromissão papal alicerçada na teoria de que o Vicário do Apóstolo Pedro exerce poderes plenos, estando em sua alçada deliberar sobre questões que dizem respeito à comunidade política, tanto quanto aos

¹³² Ver sobre a perfeição da sociedade política em: GEWIRTH, 1951, p.85ss.

¹³³ Cf. NEDERMAN, 1995, pg. 5.

¹³⁴ Cf. Defensor Pacis I, I, § 3.

assuntos eclesiásticos¹³⁵. Marsílio acusará veementemente a teoria da *plenitudo potestatis* como “flagelo” gerador dos grandes empecilhos à ordem da *civitas*, pois sua atuação promove a discórdia e disputa dissimulando promessas de defender os benefícios da sociedade quando, na verdade, revela-se como extremamente nefasta podendo levar a prejuízo irremediáveis¹³⁶.

A finalidade da política marsiliana é tecer uma teoria que almeje, neste mundo¹³⁷, a realização das necessidades humanas e a obtenção do viver bem, entendido como fim perfeito e pleno por si só. De acordo com Marsílio, o fim somente será possível de se realizar na *civitas*, na medida que houver identificação com a própria felicidade do homem. Essa tal felicidade, possível de realização na *civitas*, é a matéria com que o autor se ocupará uma vez que a felicidade transcendente não pode ser demonstrada¹³⁸.

No entanto, além disso, e em relação direta com essa substituição da *ecclesia* pela *civitas*, a *Política* de Aristóteles trazia consigo outro elemento de força teórica singular que, conquanto não entrasse em contradição, substituiu totalmente o fundamento que até aquele momento tinha atuado como base para o relacionamento dos homens entre si e das relações de domínio de uns sobre os outros. Com efeito, segundo Aristóteles, as relações sociais e políticas têm sua origem numa tendência natural do homem, não no pecado, como um dado integrante da história da salvação. Assim, enquanto o *peccatum* transformava a *ecclesia* na comunidade em que os homens, neste mundo, se reúnem em busca de salvação eterna, a natura aristotélica impele os homens a se congregarem na *civitas* em busca da felicidade ou perfeição natural e completa, possível de ser alcançada neste mundo¹³⁹.

¹³⁵ “Essa fusão entre Igreja e Estado é institucionalizada por Constantino: “As relações de poder entre a Igreja e o Estado não parecem conduzir, durante algum tempo, a uma ruptura do equilíbrio. Como cristão, devia o imperador submeter-se às prescrições eclesiásticas e conduzir a política de acordo com a moral cristã. Entretanto, os poderes exorbitantes do soberano acabaram por estender-se sobre toda a Igreja e esta não pôde preservar sua jurisdição sobre matéria religiosa. Na verdade, o imperador torna-se — o primeiro senhor da Igreja, regendo-a com absoluta falta de escrúpulo. Antes reprimido, o Cristianismo é agora a religião mais favorecida. A Igreja beneficia-se de múltiplas concessões — terras, templos, funções públicas. Mas tem um preço a pagar: sua liberdade. Essa interpenetração progressiva entre os poderes eclesiástico e leigo será um dos traços marcantes até o fim do século V”. (RIBEIRO, Daniel Valle. A Igreja nascente em face do Estado Romano. In: O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na alta idade média. Org. José Antônio de C. R. de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p.13).

¹³⁶ Cf. Defensor Pacis I, I, § 3.

¹³⁷ “Marsílio acreditava que a vida terrena é o meio de atingirmos a vida eterna, desde que vivamos bem em comunidade. Para tanto, importa o que é certo e não somente isso, mas também agir da mesma maneira. É importante salientarmos desde já a profunda conexão entre a vida terrena e a vida futura, mesmo porque, embora ele tenha sido o teórico do Estado laico em plena “Idade Teocêntrica”, Marsílio não eliminou o conceito de sociedade cristã. Pelo contrário, ele ampliou-o de forma que a sociedade civil deveria ter o comando entre os vários organismos sociais porque o próprio povo é o principal interessado na paz, na prosperidade, na segurança, enfim na tranquilidade”. (SOUZA, José Antônio C. R. Introdução. In: Defensor Menor. Petrópolis: Vozes, 1991, p.22).

¹³⁸ Cf. SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução. In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997. p.27.

¹³⁹ Ibidem, p33.

Sob a perspectiva aristotélica, a obra *Defensor Pacis* apontará a *civitas* como arquétipo da comunidade perfeita, sobrepujando a quaisquer interesses particulares, e a estes se inclui os interesses da *ecclesia*. Enquanto a *ecclesia* congrega uma comunidade de homens com fim à salvação, a *civitas* é o meio pelo qual a salvação humana acontece neste mundo¹⁴⁰. Assim, segundo Marsílio, o clero, defensor de tal teoria, deve, além de perder suas razões de interferências jurisdicionais em virtude da transferência *da potestas iurisdictionis à universitas civium*, também perder sua importância dentro da *civitas*, uma vez que passa a ser definido por Marsílio como simplesmente uma parte em meio às outras, e subsidiária da vontade da *universitas civium*¹⁴¹.

Uma vez recolocado o poder sacerdotal como uma parte dentre as demais, a soberania e o poder se tornam uno e indivisível, desaparecendo as chances de embates entre os poderes temporal e atemporal. “Portanto não admite que o Papa exerça a plenitude de poder, a não ser que se entenda esta como uma espécie de primado dentro de uma visão conciliarista e sob o controle do legislador humano”¹⁴². Observemos que o escopo de Marsílio de Pádua é exatamente debelar todo o sofisma sobre o qual se matinha uma ideia equivocada da parte de alguns Bispos de Roma e de seus apoiadores.

Isso quer explicar que: 1) de modo algum a hierarquia eclesiástica poderá arrogar-se como detentora de autoridade com fim a gerir e governar a sociedade civil; 2)

¹⁴⁰ “A relação entre *ecclesia* e *imperium* tem sua gênese no século I de nossa era e, de certa forma, a relação entre religiões e estados ainda é um tema significativo no mundo atual. Deve-se lembrar de que, nesta questão, entram em jogo não só os interesses políticos, mas a defesa da liberdade de consciência. Os conflitos originaram-se com as perseguições aos cristãos nos três primeiros séculos e, entre outros fatos importantes, citamos a carta difinitória do Papa Gelásio I (494), como também, a questão das investiduras leigas no século XI. O pensamento político do medievo foi construído, a partir de diversas teorias, com escopo de superar as lutas entre o papado e os reinos. Nesse sentido, surgiram os defensores da unidade do poder, Egídio Romano destacou-se por um lado, como teórico do monismo eclesiástico; e, no sentido oposto, sobressaiu-se Marsílio de Pádua, defensor da tese do monismo civil. Outros entenderam que era preciso reconhecer os dois poderes, evidentemente que a distinção e o reconhecimento desta dualidade foram defendidos de modo diverso”. (STREFLING, Sérgio Ricardo. A dualidade do poder no *De Regia Potestate et Papali* de João Quidort (1270-1306). In: De Cogitationi Politica Medieva. Org. Sérgio Ricardo Strefling e Lucas Duarte Silva. Pelotas: Cópias Santa Cruz Ltda, 2012, p.73s).

¹⁴¹ SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução. In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997. p.28.

¹⁴² STREFLING, Sérgio. Igreja e poder: plenitude e soberania popular em Marsílio de Pádua, 2002, p.215. Sobre o conciliarismo, Paul Tillich diz: “surgiu uma teoria, desta vez contra o Papa. Os bispos dos diferentes estados nacionais não queriam ser meros súditos do Papa; desejavam recuperar o prestígio que os bispos possuíam, digamos, na época do concílio de Nicéia. Desenvolveram a ideia de *conciliarismo*; o concílio dos bispos deveria ser autoridade eclesiástica suprema. Contrariavam, assim, o *curialismo* (de cura, corte papal); era aí que residia o poder monárquico sobre a igreja e o estado. Dessa maneira, o conciliarismo, aliado à reação nacionalista contra o império e o papado, se transformou num movimento radical que ameaçava a sobrevivência do papado”. (TILLICH, Paul. História do Pensamento Cristão. São Paulo: ASTE, 1999, p.162).

porque o clero nada mais é que uma parte que compõe a *civitas* e não sua parte principal ou governativa¹⁴³.

Notemos que o que está em debate nas teses propostas por Marsílio é justamente a eclesiologia inferida pela cúria, e de encontro a qual se desenvolverá sua concepção eclesiológica especificamente. Ao passo que ele também não se faz avesso ao cristianismo ao defender sua tese, pois o seu intento ao arrazoar o papado é combater a Instituição Cristã de legitimação política, e não a Igreja Cristã estabelecida verdadeiramente na simplicidade de Cristo. No entanto, isso é o suficiente para colocar em polvorosa o mundo medieval, regido pelos ditames Pontifícios¹⁴⁴

Marsílio, em momento algum, assumirá que esse grupo é de somenos valor que os demais grupos da *civitas*. Muito embora, ele considerará que, por parte de alguns, não há razão evidente para se aprovar a importância desse grupo, enquanto são unânimes em afirmar que seja impreterível a existências dos outros grupos. Sua tese procura precisamente realocar o grupo sacerdotal no espaço que o compete exercer as atividades que lhes são próprias e, em suas especificidades, colaborar para que a sociedade se sirva das práticas religiosas e suas implicações com vista ao aperfeiçoamento ético-religioso da comunidade¹⁴⁵.

As críticas aventadas por Marsílio dizem respeito tão somente às ameaças e conflitos que põem em desarmonia a *civitas* no que se refere principalmente a *plenitudo potestatis* apregoada pela Cúria. Não se trata de uma aversão irrefletida à igreja. Lembremo-nos que Marsílio é um defensor do Cristianismo. Contudo, suas críticas à eclesiologia defendida pelos pontífices fizeram de Marsílio uma *persona non grata* na cristandade¹⁴⁶. Deveras tornar-se-á, uma vez que ele assume a incumbência de defender

¹⁴³ Cf. Defensor Pacis I, XV, § 15.

¹⁴⁴ A esse respeito, o hierocrata e crítico de Aristóteles Pighius responderá à tese de Marsílio argumentado que o paduano intentava colocar a *Respublica Christiana* imersa na *civitas* aristotélica e, por conseguinte, dava ao clero uma mera *pars sacerdotalis*, sujeita à *pars principans*, garantindo, então, a paz. (Cf. DE SOUZA, José Antônio Camargo; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis: Vozes, 1997, p.51).

¹⁴⁵ Cf. Defensor Pacis I, V, § 10 e 11.

¹⁴⁶ Sobre as refutações da Bula Papal aos escritos do patavino: “os seis erros imputados a Marsílio se referem ao poder do Papa e foram recolhidos da Segunda Parte do Defensor, que é teológica, não da primeira, em que o autor discorre sobre os fundamentos racionais de sua teoria. São os erros que a Cúria acreditou serem os mais perigosos à concepção política do Papado àquela época: a) o imperador tem um senhorio ou domínio sobre todos os bens da Igreja, porque Cristo pagou o tributo a César; b) não existe um primado na Igreja, porque Pedro não tinha mais autoridade do que os outros Apóstolos; c) o imperador pode castigar, nomear e depor o Papa; d) Cristo instituiu todos os sacerdotes e bispos iguais em autoridade, e se eles têm algum poder diferente é por concessão do Imperador, o qual pode revogar esse poder; e) nenhum homem, nem o Papa, nem ninguém na Igreja tem um poder coercitivo para julgar e punir, senão por concessão do Imperador; f) todos os sacerdotes têm o mesmo poder que o papa para absolver um pessoa de seus pecados”. (SOUZA, José Antônio Camargo de; BAYONA AZNAR,

a *civitas* e de colocá-la acima dos interesses hierocráticos¹⁴⁷. Com isso, não se conclui que o mesmo desdenhe a importância do serviço cristão em relação às demais partes constituintes da *civitas*. Não, mas uma vez que essa mesma parte, o sacerdócio, vier a ser um estorvo à perfeita funcionalidade da comunidade civil, sua importância ser-lhe-ia dispensável, ante a necessidade da paz para a satisfação e desenvolvimento da comunidade civil.

Marsílio busca esclarecer quais seriam os benefícios desse grupo, porquanto o mesmo não revela sua principal e manifesta razão de existir¹⁴⁸; e, por não se tratar de algo evidente por si só, o sacerdócio está respaldado essencialmente por fundamentos atemporais, imbuído dos objetivos fitos noutra vida¹⁴⁹. Inicialmente, Marsílio irá assinalar que os povos são unívocos no que diz respeito ao seu estabelecimento e que, apesar de haver divergência de ritos, todos são unânimes a respeito de cultuar e louvar o seu Deus. Não obstante, sua causa final e definitiva, sendo eminentemente a outra vida, opera em consonância com as realizações que sucedem na vida terrena. Assim, àqueles que agem de acordo com as leis apregoadas pela religião, quase uniformemente presentes nas mais diversas seitas, existem prêmios e benefícios. Em contrapartida, àqueles que são contrários às ordenanças há punição e castigo¹⁵⁰.

O resultando dessas leis religiosas ou doutrinas operam em benefício da comunidade civil uma vez que sua máxima é a virtude e essas virtudes são cultivadas no dia-a-dia. A cidade depende dessas relações virtuosas na sociedade, pois a garantia da vida suficiente e, por conseguinte, o desenvolvimento social está estribado em pessoas virtuosas que promovem a paz, tão importante ao convívio coletivo. É essa a atividade preponderante do grupo sacerdotal.

Mas além dessas razões concernentes ao estabelecimento das religiões ou leis, aceitos sem demonstração, os filósofos, dentre eles Hesíodo, Pitágoras e outros tantos pensadores antigos, consensualmente sempre deram atenção a um outro motivo que consideram necessário para tanto. Tal motivo foi o de as mesmas contribuírem para a bondade dos atos humanos individuais e civis,

Bernardo. Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316- 1334). Braga: Axioma, 2016, p.355).

¹⁴⁷ “É inegável que há uma hierarquia entre os membros do clero, todavia ela é puramente humana e igualmente extrínseca sua missão exclusivamente espiritual”. (SOUZA, José Antônio Camargo de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis: Vozes, 1997, p.39).

¹⁴⁸ Cf. Defensor Pacis I, V, § 10.

¹⁴⁹ Cf. Defensor Pacis I, VI: *Da CAUSA FINAL de um dos grupos sociais, o clero, fundamentada no ensinamento ou revelação imediata de Deus, causa essa que, no entanto, é impossível de ser comprovada pela razão.*

¹⁵⁰ Cf. Defensor Pacis I, V, § 10-11.

dos quais dependem quase completamente a paz ou a tranquilidade no interior das comunidades, e, ainda a suficiência desta vida¹⁵¹.

Assim, há uma relação pertinente entre a comunidade civil e a comunidade religiosa. O que acontece é que ambas precisam estabelecer garantias ao bom funcionamento das relações entre seus partícipes, seja na comunidade civil, seja na comunidade religiosa. A própria lei mosaica é um exemplo dessa relação operando em harmonia, pois, o próprio Deus da Tradição Judaico-cristã estabelece fundamentos legais para garantir um ordeiro convívio civil¹⁵².

Embora a *ecclesia* esteja contida na *civitas*, a *civitas* não estará necessariamente contida na *ecclesia* e, portanto, não é legislada de acordo com as leis religiosas administradas pelo grupo dos sacerdotes. Mas a *civitas*, na figura do governador, o príncipe, é autônoma e independe das leis e doutrinas da *ecclesia*. No entanto, há uma analogia entre os dois extratos na antropologia marsiliana, todavia essa relação é limitada ao ponto em que a lei humana e a lei divina avocam suas especificidades. Quanto a isso, o próprio Marsílio garante que a última é superior à primeira, porém isso não é no sentido de deferir a intromissão da *ecclesia* nas leis civis, algo que só compete à autoridade temporal jugar¹⁵³.

A esse respeito Gewirth comenta que

a doutrina do republicanismo universal de Marsílio esta, no entanto, integralmente relacionado à superioridade que o poder temporal exerce sobre o espiritual. Pois o governo sempre agirá como o agente executivo do *legislator*, que é a *universitas civium*; e onde quer que essa *universitas* seja também *fidelis*, o governo exerce dentro da igreja (no sentido dado por Marsílio) o poder apresentado na *universitas fidelium*. É essencial, entretanto, notar essa sequência pelo qual o governo marsiliano, o poder temporal medieval ou reino, o moderno “estado”, ocorre na doutrina marsiliana para exercer controle coercitivo sobre o “poder espiritual” ou *sacerdotium*, a igreja moderna, mesmo em assuntos espirituais¹⁵⁴.

Quillet também destaca que a questão da relação entre lei humana e a lei divina é central na antropologia marsiliana¹⁵⁵. Mas que se deve estabelecer uma hierarquia entre elas, pois as mesmas se distanciam em espécie pela sua forma e seu propósito final. O que temos é que diante do cenário de excessos e absurdos do clero relativo ao poder civil, Marsílio será implacável em defender a agência do poder temporal sobre o espiritual.

¹⁵¹ Defensor Pacis, I, V, § 11.

¹⁵² Cf. Para um estudo mais aprofundado ver: livro de Êxodo da Bíblia, Antigo Testamento.

¹⁵³ SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução. In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997. p.32s.

¹⁵⁴ Cf. GEWIRTH, 1951, pg. 301.

¹⁵⁵ QUILLET, 1970, p. 138-142.

A princípio Marsílio trabalha num panorama amplo sobre o espaço que o grupo sacerdotal ocupa ao considerar outras religiões. Talvez esse aporte histórico seja para salientar que a religião é operante em toda a sociedade. As mais remotas sociedades tinham a fusão de assuntos religiosos com assuntos legais; percebe-se a distinção de tal grupo, isto é, o religioso, desde os ajuntamentos mais diminutos ao modelo civil perfeito, a *civitas*. Nesta última, é claro, por haver um grupo responsável, o judicial, e o governo ser mais organizado, as leis civis não podem ser reguladas segundo a perspectiva do grupo sacerdotal, o que põe em evidência a ideia de Estado laico em seu pensamento.

Continuando sobre a função ética e moral pelo qual esse grupo é responsável, Marsílio comenta que muitos filósofos listaram os mais variados castigos infligidos àqueles que eram maus, como sofrimento de sede e fome perenes aos impenitentes, praticantes do mal como Tântalo. Este que mesmo tendo diante de si iguarias e água, não podia consumi-las, pois se distanciavam dele na medida em que tentava se aproximar. Outrossim, afirmavam que o Tártaro era um lugar lúgubre e medonho, onde acontecem sofrimentos apavorantes, discriminando aspectos dos mais apavorantes e macabros¹⁵⁶.

Por causa do medo que tais crenças inspiravam, os homens evitavam agir mal e estavam igualmente animados pelo zelo de praticar obras de misericórdia e piedade, agindo bem tanto para consigo mesmo quanto para o próximo. Por esse motivo, muitos conflitos e violências não ocorreram nas comunidades, havendo, pois, no seu interior a paz ou tranquilidade. Bem como a vida suficiente almejada pelos seres humanos enquanto vivem neste mundo. Aqueles sábios, ao expor-lhes tais leis ou seitas, visam alcançar os mencionados objetivos.

Portanto, o ofício dos sacerdotes pagãos consistiu em transmitir aqueles preceitos, e para ensinar os homens ergueram templos em suas comunidades onde os deuses eram cultuados. Formaram ainda sábios naquelas leis ou doutrinas¹⁵⁷.

Dessa perspectiva antropológico-religiosa, entende-se que, de certa forma, a consecução de estabelecer a paz e a tranquilidade no interior das comunidades era sustentada pela coercibilidade religiosa que recaía sobre aqueles que porventura não cumprissem as leis religiosas. E, uma vez que a comunidade indiscriminadamente orbitava na concepção do sagrado, nada acontecia paralelo ou independentemente do conceito religioso de modo que agir contrário ao religioso era uma infração contra a lei, contra o Estado.

¹⁵⁶ Cf. Defensor Pacis I, V, § 11.

¹⁵⁷ Cf. Defensor Pacis I, V, § 11 e 12.

Assim, desde os tempos remotos, os sacerdotes, foram os responsáveis legais que garantiam o bom andamento da comunidade, no geral. Entretanto, apesar de Marsílio ter feito menção de outras abordagens religiosas, ele definitivamente considerará a fé cristã acima das religiões pagãs. A partir de então, ele buscará retificar os posicionamentos ambíguos e divergentes do grupo sacerdotal àquilo que ele considerava a verdadeira finalidade dos sacerdotes: educar o povo nos ensinamentos de Jesus. Para tanto, Marsílio é incisivo ao declarar que “portanto, a finalidade do sacerdócio como instituição reside na instrução e educação dos homens, de acordo com a Lei Evangélica, no tocante ao que é necessário acreditar, fazer e evitar, de modo a obter a salvação eterna e livra-se do seu contrário”¹⁵⁸.

Fica evidente que, como nas demais religiões pagãs, existe um forte conceito coercitivo na perspectiva cristã no que tange aos resultados das escolhas que se faz: ou a perdição ou a salvação. O corpo doutrinal, ou leis religiosas, assumem uma importância na esfera terrena tanto que Marsílio alega que tais doutrinas trazem benefício para esta vida bem como para o mundo vindouro¹⁵⁹. O ofício religioso na educação dos homens inclui todas as ordenanças que a criatividade humana possa estabelecer, seja teórica ou prática, que funcionam como dispositivos moderadores dos atos humanos, intrínsecos à sua inteligência e vontade¹⁶⁰.

Embora a causa final do grupo sacerdotal esteja fundamentada no ensinamento ou na revelação do Evangelho, objetivando preparar o homem para gozar da felicidade eterna, esta preparação não está unicamente pautada em um outro mundo, pois também traz benefícios à esfera terrena, uma vez que o homem virtuoso sempre trará benefícios à comunidade. Como Marsílio escreve, “tais doutrinas, em função da alma, preparam bem o homem, tanto para a vida neste mundo como para o outro mundo”¹⁶¹.

¹⁵⁸ Cf. Defensor Pacis I, VI, § 8.

¹⁵⁹ Cf. Defensor Pacis I, V, § 9.

¹⁶⁰ Cf. Defensor Pacis I, VI, § 9.

¹⁶¹ Cf. Defensor Pacis I, VI, § 9.

3.2- A importância da lei¹⁶²

A lei¹⁶³ exerce um papel indispensável nas sociedades, principalmente quando acontecem aumentos demográficos e de territórios. Considerando a possibilidade de embates comuns pelo simples fato das opiniões e preferências serem antagônicas, entre os seres humanos, por menor que seja a querela, é necessário que haja nas sociedades humanas dispositivos legais para os fins desejáveis que preservam a unicidade e a tranquilidade.

Para Marsílio a sociedade, quando não regulada por normas de justiça, é um terreno fértil às constantes rixas e contentas entre os indivíduos reunidos, levando a resultados devastadores: partidarismos entre os homens, guerras e em seguida a própria destruição da cidade¹⁶⁴. “Assim, foi necessário estabelecer uma norma que determinasse

¹⁶² Skinner citando os autores Luíz Molina e Francesco Suárez, ambos jesuítas e juristas, entre os séculos XVI e XVII, diz: “Podemos agora perceber, como argumentam Molina e Suárez, o que impele os homens a abrir mão de sua liberdade natural em favor das imposições da lei positiva: essa decisão é motivada indiretamente, está claro, pelo interesse pessoal. Acabamos percebendo que, se não introduzirmos algum mecanismo regulador em nossas vidas para garantir que sejam devidamente observados os ditames das leis da natureza, não poderemos esperar viver com decência e segurança. Como afirma Suárez, nossa condição natural é tal que ‘cada indivíduo em particular se preocupará apenas com suas próprias vantagens, que com frequência serão contrárias ao bem comum’. Isso toma ‘preferível’ trocar essa condição por uma outra, mais estruturada, ‘simplesmente tendo em vista o nosso bem-estar’. Reconhecemos ‘a necessidade adicional’ de concordar com o estabelecimento de uma república e somos impelidos ‘a criar alguma autoridade pública que tenha por dever a manutenção e promoção do bem comum’ ” (I, p. 162). (SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.437s).

¹⁶³ “La notion primitive de la loi est celle de la règle, ou, plus exactement, de la norme d’action. Dans la communauté primitive ou vicius, la loi est la règle ou encore l’ordre rationnel des choses, sorte de *loi quasi naturelle (ordinatio rationabilis et lex quasi-naturalis)*, qui représente *une certaine exigence de la raison humaine*. La loi parvient à l’esprit des hommes, à l’origine, comme une exigence de la raison et comme une norme requise par l’existence même de la société humaine. Il y a donc une véritable disposition de l’homme à ordonner le juste et l’utile, car il est non seulement un animal social, mais aussi un être raisonnable. L’ordre est spontanément requis pour toute organisation humaine, si élémentaire soit-elle. Le raisonnement est inverse de celui de Hobbes: ce n’est pas la guerre de tous contre tous qui fait naître l’organisation politique; c’est cette dernière qui est primitive, et qui présuppose un certain exercice de la raison; c’est du non-respect de la loi que surgiraient guerres et dissensions”. (QUILLET, Jeannine. *La Philosophie Politique de Marsile de Padoue*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, p.124).

¹⁶⁴ As garantias sociais na Idade Média eram inexistentes. Com o decorrer do tempo e o aumento da demanda urbana, principalmente pelo crescimento do comércio enseja-se o princípio de transformações para parâmetros institucionais mais sólidos e organizados. Todavia, alguns núcleos ainda se mantiveram feudais, e era evidente a diferença com as comunidades que já avançara em suas estruturas sociais: “A questão social proeminente da Idade Média, o *sine qua non* de todo o progresso, era a ordem pública. O roubo e a extorsão eram comuns. Tal como no reino normando, cabia ao soberano absoluto ou ao mais poderoso barão local oferecer proteção e abrigo. Ou então obtinha-se segurança através de pactos interligados de assistência mútua entre iguais - estratégia mais complexa adotada nas repúblicas comunais. Em comparação com o resto da cristandade ambos os regimes produziram prosperidade e governo eficiente, mas já no século o XIII começaram a tornar-se evidentes as limitações das soluções hierárquicas adotadas no Sul para os dilemas da ação coletiva. Enquanto 100 anos antes o Sul não era em geral considerado menos adiantado do que o Norte, agora as repúblicas comunais estavam rapidamente tomando a dianteira e a supremacia do Norte continuaria aumentando nos séculos seguintes. Pouco a pouco se foram tornando evidentes as consequências das diferenças entre a Itália feudal e a Itália

o que é justo e instituir um guardião ou executor da justiça no intuito de facilitar a convivência social”¹⁶⁵.

No capítulo X, “Sobre a distinção e conceituação da palavra ‘lei’ e sua acepção mais adequada em nosso entendimento”, o Filósofo Paduano esboça quatro significados da palavra lei, no entanto vamos nos ater mais à quarta acepção: lei na sua conceituação positiva, enquanto doutrina ou julgamentos de caráter universal, no que tange ao que é benéfico e equitativo à sociedade como um todo, bem como no tocante a sua antítese. Nessa acepção da palavra lei, Marsílio distinguirá dois conceitos:

a palavra lei tomada conforme esta última acepção pode ser analisada sob dois aspectos. Primeiro: em si mesma, enquanto revela somente o que é justo ou injusto, útil ou nocivo, e, como tal, é chamada doutrina ou ciência do direito.

Segundo: enquanto 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. Assim considerada, denomina-se lei e de fato o é no sentido mais correto. Foi desta maneira que Aristóteles, na *Ética*, último livro [IX], capítulo 8 a definiu, declarando: *A lei tem esse poder coercitivo, ao mesmo tempo que é uma regra baseada numa espécie de sabedoria*. Portanto, a lei é um enunciado ou princípio que procede duma certa prudência e da inteligência política, quer dizer, ela é uma ordem referente ao justo e ao útil, e ainda aos seus contrários, através da prudência política, detentora do poder coercitivo, isto é, trata-se de um preceito estatuído para ser observado, o qual se deve respeitar, ou, ainda, a lei é uma ordem promulgada através de determinado preceito¹⁶⁶.

Enquanto lei, procedente da prudência e inteligência política, trata-se da ordem de princípios determinados referente ao que é justo e injusto. Promulgada, não obstante, a lei é portadora de poder coercitivo, uma norma estatuída obviamente para ser cumprida e, por isso, evoca temor aos implicados e simultaneamente garantia da ordem e da tranquilidade àqueles que por ela vivem, posto que seu objetivo unívoco é o controle das ações humanas. Por isso, a lei é uma espada de dois gumes, imputando a cada um de

republicana no tocante à vida comunitária e à estrutura social”. (PUTNAM, Robert D. *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália Moderna*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p.142).

¹⁶⁵ “Verum quia inter homines sic congregatos eveniunt contenciones et rixe, que per normam iusticie no regulate causarent pugnas et hominum separacionem et si demum civitatis corrupcionem, oportuit in hac communicacione statuere iustorum regulam et custodem sive factorem” (DP, I, IV, 4).

¹⁶⁶ “Et sic accepta lex dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur quid iustum aut iniustum, conferens aut nocivum, et in quantum huiusmodi iuris scientia vel doctrina dicitur. Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti século distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur; * et * hoc modo coconsiderata propriissime lex vocatur et est. Quam eiam sic sumptam diffinit Aristoteles * ultimo* *Ethicorum*, 8 capitulo, cum dixit: *Lex autem coactivam habet potenciam sermo ens ab aliqua prudencia et intellectu; sermo igitur seu oracio ab aliqua prudência seu intellectu, politico scilicet, id est ordinatio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudenciam politicam, habens coactivam potenciam, id est, de cuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, lex est*” (DP, I, X, 4).

acordo com suas ações, salvaguardando os direitos daqueles que cumprem o contrato jurídico-social daqueles que são contrários à ordem e ao bem-estar da sociedade.

Observamos, em Marsílio, que a importância da lei não está restrita à primeira parte da obra *Defensor pacis*, e tampouco seu mister é arquitetar uma teoria meramente abstrata. Sua intenção é desenvolver, intrínseco a seu conceito de sociedade, um construto judicativo que tenha função objetiva para toda *civitas*: importa tanto as questões civis como as questões eclesiásticas, posto que estas não estão isentas das obrigações civis.

O procedimento de Marsílio ao desenvolver sua *scientia política* é apodídico¹⁶⁷ e não meramente especulativo, por isso seu conceito de lei não é matéria apenas da *prima dictio*, mas também está presente nas outras partes e mesmo no Defensor Menor, pois todo o “corpo literário marsiliano” tem um papel preponderante na organização da *civitas*. Para que isso se torne realidade, o estabelecimento legítimo da lei, tendo como fonte de poder o povo, livre da autoridade papal, é uma base fundamental onde toda sociedade política se assenta¹⁶⁸:

a *universitas civium* marsiliana dá a si mesma sua própria origem e sua própria lei, daí ela assumir um caráter explicitamente legislativo, razão pela qual também é chamada de *legislator humanus*. Distanciando-se de Aristóteles, a *universitas civium* ou *legislator humanus* é um conjunto de cristãos autogovernados por sua própria vontade, que tomam a função governamental de quem, até aquele instante, havia pretendido exercê-la: o Papa¹⁶⁹.

Essas normas, ou o conjunto de prescrição concernente à justiça, devem ser elaboradas pelo conjunto de cidadãos, também denominado legislador humano. Tanto a forma, isto é, a lei, por via da qual as ações civis precisam estar reguladas, quanto o sujeito, ou o componente material dessa forma, em outras palavras a escolha do governante, são deliberações do legislador humano¹⁷⁰, o que põe termo às determinações papais na *universitas civium* já que o conjunto de cidadãos possui o governo de si, conformando a *civitas*, segundo sua vontade e assumindo a função primária no governo civil.

¹⁶⁷ BAYONA AZNAR, Bernardo, 2007, p.118

¹⁶⁸ (...) “ e como é digna de ser considerada com toda atenção por aquelas pessoas que querem exercer a plenitude do poder sobre seus súditos, agindo à margem da lei, pois muitos governantes que não levaram em conta esse fato acabaram por vir a ser depostos”. (*Defensor Pacis*, I, 11, § 8).

¹⁶⁹ SOUZA, José Antônio C.R de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. Introdução. In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1997. p.27.

¹⁷⁰ Cf. *Defensor Pacis*, I, 15, § 3.

A autoridade legislativa não está nas mãos da cúria, nem mesmo o Papa tem poderes legais para impetrar alguma lei civil. Essa autoridade pertence ao conjunto de cidadãos, a *universitas civium ou legislator humanus*¹⁷¹. O próprio Papa, exigindo para si plenitude de poder, não tem “foro privilegiado”, a lei está acima da sua autoridade, pois, na sociedade civil postulada pelo paduano, o Papa está sujeito às mesmas sanções que qualquer cidadão. Conquanto Marsílio afirme que a sociedade precise de leis divinas e humanas¹⁷², ele afirmará igualmente que as duas tratam de esferas diferentes: as últimas são de jurisdição terrena; as leis divinas, por sua vez, são de jurisdição eterna. Posto isso, a garantia da ordem e da tranquilidade é da alçada das leis humanas e não das eternas e, para a consecução desse estado, é necessário que todos os grupos sociais, incluído as autoridades que zelam as leis eternas, estejam sob jurisdição igual¹⁷³.

Marsílio assinala as complexidades das relações humanas, e o quão tênue é o limite do homem dentro do jogo de interesses, nem sempre o que se deseja ou o que se faz é uma ação que respeita o princípio da reciprocidade. Assim, o paduano considerará que a primeira finalidade da lei é trazer garantias legais à sociedade. Garantias que proporcionem o cumprimento de ajuizamentos civis equânimes, os quais poderão ser

¹⁷¹ Segundo E. Emerton: “(...) L’uomo sia la causa efficiente dello Stato, della sua costituzione, della sua sovranità; occorre ora ampliare il concetto stesso: l’uomo, al quale Marsilio allude, è il cittadino: chi non è cittadino non conta nulla. Dalla coattività dei cittadini trae origine la sovranità e la sua espressione potestativa concreta, la legge”. (Apud BATTAGLIA, Felice. Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo. Firenze: CLUEB, 1928, p. 77).

¹⁷² “Portanto, Marsílio afirma que a sociedade civil necessita das leis divinas e humanas, porém afirma claramente a distinção entre ambas. A lei divina é uma doutrina para orientar a vida das pessoas e garantir-lhes a vida eterna, mas não tem nenhum carácter coercitivo para o cidadão neste mundo. Assim sendo, não admite que o Papa, com sua pretensa plenitude de poder, ou os sacerdotes punam as pessoas e tomem os seus bens. A missão da Igreja é semelhante à da medicina, isto é, julgar e curar, mas não de exercer poder coercitivo sobre as pessoas”. (STREFLING, 2002, p.130). Ainda a esse respeito, Souza diz que Ockham “ (...) aceitava o postulado segundo o qual, as leis eclesiásticas eram mais importantes que as civis, porém com duas ressalvas: a) desde que as primeiras se fundamentassem na Lei Divina, pois esta se aplica indistintamente a toda a humanidade, enquanto expressão da vontade de Deus no que se refere ao comportamento humano individual ou social com vista a alcançar a bem-aventurança eterna. b) Paralelamente as leis eclesiásticas não podem redundar num prejuízo à coletividade, visto causar embaraços às pessoas que saberiam a quem obedecer. Haveria uma desestabilização social, face à ruptura da ordem jurídico-política. Daí, conforme o papa Gelásio I já havia proposto muitos séculos antes, ser necessário haver uma distinção de poderes e uma colaboração recíproca entre a Igreja e o Império, quando se tratasse de questões comuns a ambos”. (SOUZA, José Antônio de C.R de. As Idéias Políticas de Guilherme de Ockham na “ Consultatio de causa Matrimoniali”. In: Pensamento Medieval. X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília. Org. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p.171).

¹⁷³ “Hence the power to convoke a council, to pass upon its membership, and to enforce its opinions upon both clergy and laymen is in the supreme human legislator, or sovereign. Not even the purely ecclesiastical penalties of interdict and excommunication can be employed save by the authority of the legislator; for their application by irresponsible persons interferes with the peace and quiet of the faithful, which it is the function of the secular ruler to defend”. (DUNNING, W. A. A History of Political Theories: Ancient and Medieval. New York: Macmillan Company, 1919, p.242s).

corroborados de acordo com a forma exigida e zelando pela preservação das formalidades legais para que fiquem livres de ações dirigidas pela parcialidade¹⁷⁴. Seguramente, a lei é necessária à comunidade civil, pois o governante ou o príncipe deverá exercer os julgamentos civis em conformidade com as matérias substantivas que a legislação determina e não de acordo com sua opinião particular. Ainda que o príncipe seja de notável sabedoria, é passível de equívocos ou de ações que atendam a interesses escusos¹⁷⁵, portanto a lei é parâmetro legal estabelecido para os julgamentos, acima da opinião de quem julga, de modo que, mesmo o governante, deve ser julgado de acordo com as leis. A lei é um mecanismo jurídico que exerce poder universal sobre todas as partes que compõem uma sociedade. Sua elaboração e aplicação não é uma tarefa fácil, tendo em vista que aquilo que é bom ou mau, justo ou injusto, correto ou incorreto, por vezes, assume condições diferentes para se julgar¹⁷⁶.

A associação dos homens tornou possível uma gama maior de habilidades, juntamente com as experiências e os costumes que permitiram um avanço social significativo: definindo de maneira mais racional a legislação dos atos humanos por meio de normas de justiça, cerceando as ações contrárias à ordem social e perpetuando as relações recíprocas no que tange à boa conduta. Por fim, a lei é a garantia dos

¹⁷⁴ Cf. Defensor Pacis, I, 11, § 1.

¹⁷⁵ DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval - textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p.340.

¹⁷⁶ Não é matéria de fácil resolução o desenvolvimento de leis para uma sociedade política. Marsílio, citando Aristóteles, aduz que não há legislação que abarque todas as questões humanas, e que, portanto, é necessário um juiz ilibado em suas ações, valendo-se da prudência e da virtude moral. Sem dúvida, todo corpo doutrinário deve possuir um nexos lógico dentro de suas proposições e essa é a dificuldade em se tratando do comportamento e da intencionalidade humana: “se a questão for expressa de forma particular e não universal, podem aplicar-se em primeiro lugar os tópicos ou lugares universais, tanto construtivos como destrutivos, que já foram dados. Porque, ao refutar ou estabelecer uma coisa universalmente, também a demonstramos em particular: com efeito, se ela é verdadeira de todos, também é verdadeira de alguns; e, se é falsa de todos, é falsa de alguns. Especialmente prestimosos e de aplicação muito geral são os tópicos baseados nos opostos, coordenados e derivados de uma coisa, pois a opinião pública concede por igual que, se todo prazer é bom, então toda dor é má; e que, se algum prazer é bom, então alguma dor é má. (...) Por conseguinte, se o injusto é em alguns casos bom, então o que é justo também é em alguns casos maus e, se o que acontece justamente é em alguns casos mau, também o que acontece injustamente é em alguns bom. E, da mesma forma, se o que é agradável é em alguns casos responsável, também o prazer é em alguns casos uma coisa reprovável. E, apoiando-nos no mesmo princípio, se o agradável é em alguns casos benéfico, então o prazer também é em alguns casos uma coisa benéfica. O mesmo se aplica no que respeita às coisas destrutivas e aos processos de geração e corrupção. Porque, se alguma coisa que destrói o prazer ou o conhecimento é em alguns casos boa, então podemos admitir que o prazer ou o conhecimento é em alguns casos uma coisa má. E analogicamente, se a destruição do conhecimento é em alguns casos uma boa coisa, ou sua produção uma coisa má, então o conhecimento será, em alguns casos, uma coisa má. Por exemplo, se é bom para um homem esquecer sua conduta desajeitada e lembra-la é uma coisa má, então o conhecimento de sua conduta desajeitada pode ser tomado como uma coisa má”. (ARISTÓTELES. *Tópicos*, Livro III, 6, p.148s).

cidadãos, uma vez que as decisões de quem delibera no julgamento, o guardião da justiça, age em prol de tornar a convivência social saudável¹⁷⁷:

ora, os homens para sobreviver, precisam da mútua cooperação; sempre é oportuno que os indivíduos se associem de modo a aproveitar as habilidades pessoais de cada um e evitar os prejuízos causados pelos fatores que lhes são adversos. Porém, a associação dos indivíduos sempre teve conflitos e, se não estivesse regulada por uma norma de justiça, essas discórdias teriam sido causa de guerras e de destruição da cidade. Sendo assim, foi necessário estabelecer uma norma que determinasse o que é justo e instituir um guardião ou executor da justiça no intuito de facilitar a convivência social. A cidade precisa, portanto, da coercitividade, e está é garantida pela lei¹⁷⁸.

A coercitividade garantida pela lei configura-se como o dispositivo regulador que faz com que os excessos sejam evitados, pois mesmo aqueles que têm o hábito de agir virtuosamente não estão menos propensos a uma ação injusta do que outros que não têm tal hábito¹⁷⁹. Para tanto, é impreterível que a legislação esteja a cargo de pessoas que tenham como finalidade a justiça para todos, e não para alguns. “Por isso, se quisermos que as sociedades civis estejam bem organizadas quanto ao que é justo e útil à cidade, é necessário legislar. Por intermédio da lei, os julgamentos civis estão isentos da ignorância e da intenção escusa daqueles que julgam”¹⁸⁰.

A unidade política, segundo o patavino, não se assenta naturalmente: sua perspectiva é de uma unidade decorrente da vontade humana e por isso ela é política, fundamentada na vontade soberana da comunidade e não de outro modo. Assim, é essencial para a *civitas* que a sociedade esteja imbricada ao ponto de estar alicerçada em uma única lei, um só juiz, uma só sentença e um só executor da justiça¹⁸¹. Diante disso, a lei exerce um poder coadunador e centralizador na *civitas*. Sob essa premissa, ela assume caráter universal e coercitivo. A coercitividade que a lei incide sobre homens

¹⁷⁷ “Por esse motivo, Aristóteles recomendou que não se devia conceder ao governante ou ao juiz o poder arbitrário de prescrever algo ou julgar a respeito de assuntos civis sem o amparo legal, desde que por seu intermédio isto possa vir a ser determinado.” (*Defensor Pacis*, I, 11, § 4).

¹⁷⁸ STREFLING, Sérgio Ricardo, 2002, p.126. Ver também *Defensor Pacis*, I, 4, § 4.

¹⁷⁹ “Mas é difícil receber desde a juventude um adestramento correto para a virtude quando não nos criamos debaixo das leis apropriadas; pois levar uma vida temperante e esforçada não seduz a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens. Por essa razão, tanto a maneira de criá-los como as suas ocupações deveriam ser fixadas pela lei; pois essas coisas deixam de ser penosas quando se tornaram habituais. Mas não basta, certamente, que recebam a criação e os cuidados adequados quando são jovens; já que mesmo em adultos devem praticá-las e estar habituados a elas, precisamos de leis que cubram também essa idade e, de modo geral, a vida inteira; porque a maioria das pessoas obedece mais à necessidade do que aos argumentos, e aos castigos mais do que ao sentimento nobre”. (ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Livro X, 9).

¹⁸⁰ “Et propter hoc ipsam statui necesse est, si debeant polície quantum ad iusta et conferencia ipsarum civilia disponi optime; per ipsam enim iudicia civilia preservantur ab ignorantia et iudicum affeccione perversa” (DP, I, XI, 3).

¹⁸¹ STREFLING, Sérgio Ricardo. *A unidade do poder em Marsílio de Pádua*. Veritas, v. 56, n. 2, maio/ago. Porto Alegre, 2011, p.171.

faz com que as ações humanas oportunizem as associações se desenvolverem com liberdade, ao mesmo tempo em que traz um controle dentro das próprias ações livres como matéria de preservação para o beneplácito de todos. Assim, a liberdade não se confunde com a liberalização irrestrita, sem que com isso não se assumam os deveres. Por essa razão, os participantes do acordo social estão submetidos à autoridade da lei que é por excelência coercitiva.

A finalidade da lei na *civitas* é propriamente mantê-la coesa e organizada para que o convívio entre os homens seja justo e, conseqüentemente, a sociedade, amparada legalmente, tenha a garantia de paz e do bem viver. É inevitável que, para se alcançar essa realidade, é necessário fazer uso da coação, pois de outro modo não haveria controle das ações humanas¹⁸².

O conceito marsiliano de lei ultrapassa o conteúdo material, destacando-se o aspecto prático e efetivo, como regimento que incorpora a obrigatoriedade em sua razão de ser. Desse modo, além de ser uma ciência, a “doutrina do direito” (e obviamente possuir um material prescritivo), é em razão do princípio de coerção que as leis possuem aplicabilidade como instrumento jurídico:

mais que duas maneiras diferentes de entender a lei são os aspectos que a caracterizam: o conhecimento do justo ou útil social e o preceito que obriga sob pena. O conteúdo material ou substantivo da lei é objeto de conhecimento que se ocupam os doutores e a ciência do conhecimento. Mas apenas o aspecto formal do preceito, que incorpora a obrigatoriedade do cumprimento e da sanção, a converte realmente em lei, pois só considerada sob a forma de preceito coativo se chama e é lei no sentido mais apropriado. Logo não se pode falar com propriedade de lei se falta sentido de coatividade, seja qual for o conteúdo material da norma¹⁸³.

¹⁸² A esse respeito, as considerações de Savonarola são precisas ao analisar o estado do homem como perturbador da sociedade e, por essa razão, a premência de garantias legais: “ora sendo o gênero humano muito propenso ao mal, especialmente quando se encontra sem lei e sem medo, foi necessário criar a lei, para refrear a audácia dos homens maus, a fim de aqueles que desejem viver bem estejam seguros; principalmente porque não existe animal pior que o homem, quando vive sem lei. De fato, o homem guloso é muito mais ávido e incomparavelmente mais insaciável que todos os animais, não lhe sendo suficientes todos os alimentos nem todos os modos de cozinhar do mundo; o homem não procura satisfazer a sua natureza, mas a seu desejo desenfreado. Do mesmo modo, supera todos os animais na bestialidade da luxúria, pois, ao contrário dos animais, não observa os tempos nem os modos devidos, antes, pelo contrário, pratica coisas abomináveis de serem pensadas e mesmo de serem ouvidas, coisas estas que animal algum faz ou imagina fazer. Também os supera na crueldade, pois os animais não fazem guerras tão cruéis, principalmente entre indivíduos da mesma espécie, tais como as fazem os homens, que também inventaram inúmeras armas ofensivas e diversos meios de torturar-se e matar-se. Além disso, há nos homens a soberba, a ambição e a inveja, das quais surgem entre eles dissensões e guerras intoleráveis. Porém, tendo os homens a necessidade de viver juntos e desejando viver em paz, foi necessário instituir leis pelas quais os maus sejam punidos e os bons premiados”. (SAVONAROLA, J. Tratado sobre o regime e o governo da cidade de Florença. Petrópolis: Vozes, 1991 p.135s).

¹⁸³ BAYONA ASNAR, 2007, p.122.

Na proposta do paduano, a lei, ao incorporar a obrigatoriedade de cumprimento¹⁸⁴, apropria-se de sentido, convertendo-se em um preceito formal de dever, o que significa dizer que impõe temor por via da coação. À medida que a lei se ratifica penalizando a quem a descumprir, garante que os julgamentos sejam efetivados, perpetuando-se com força de autoridade. Portanto, a coercitividade é a essência da lei, e não há lei sem que haja a subsequente penalidade infligida aos transgressores. Do contrário, ninguém respeitaria as leis de uma comunidade. Em contrapartida, a lei é o “penhor” daqueles que vivem segundo os seus ditames, uma vez que seu efeito coercitivo proporciona o bem e a segurança ao convívio entre os homens.

Assim, para que a lei seja operacionalizada, é necessário que ela tenha força sobre os atuantes, do contrário ela perde seu significado, relegando o seu cumprimento ao bel-prazer dos homens. Em virtude disso, não basta que a lei seja, apenas, um material descritivo para o conhecimento do que é justo ou injusto, mas se faça notória com sentido de obrigatoriedade e como dever a todos, sobretudo aos insubmissos.

3.3- A parte principal (*pars principans*)¹⁸⁵

O governo haurido, na proposta de Marsílio, é “temperado”, eletivo individualmente¹⁸⁶ e não consignado à hereditariedade. Além disso, para o filósofo

¹⁸⁴ “A lei não serve para dizer tudo o que é útil e justo à comunidade a menos que tenha o caráter coercitivo atuando. Mas a lei perfeita é aquela que diz o que é justo e útil à comunidade. Como se pode observar, a lei em Marsílio é a norma que define a justiça e a boa utilidade para a comunidade perfeita, contudo a lei não tem muita função de ser se não tiver por trás a cortina da coercividade. Para a boa observação de determinada norma é preciso que o cidadão tenha em mente que seu não cumprimento poderá gerar algum tipo de punição ou prejuízo. O paduano relata que certos tipos de preceitos fundadores de leis podem estar distorcidos, fazendo com que se possa fugir da aplicação da lei, mas isto não pertence à boa lei, pois esta tem sempre em vista o que é correto e justo”. (OLIVEIRA, Hilário Oliveira de; STREFLING, Sérgio Ricardo. A Ideia de Estado Laico em Marsílio de Pádua. Anais: Virtude, Direito e Democracia, PPG-UFPEL. Pelotas: Editora e Gráfica - Universitária UFPel, 2009. p.6s). (Disponível em: <http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/1/iniciar.htm> . Acesso em: 10 nov. 2016).

¹⁸⁵ Savonarola elabora uma síntese ao redigir seu tratado sobre o governo de Florença no tocante ao bom governo e ao mau governo: “portanto, o governo da comunidade foi criado para zelar pelo bem comum a fim de que os homens possam viver juntos pacificamente e entrega-se à virtude e conseguir mais facilmente a felicidade eterna. Segue-se que é bom o governo que com toda diligência procura manter e aumentar o bem comum e também induzir os homens às virtudes e ao bem viver, especialmente no que concerne ao culto divino; é mau governo o que abandona o bem comum, procurando o seu próprio bem, não cuidando das virtudes dos homens nem do bem viver, senão na medida em que é útil ao seu interesse particular: tal governo se chama tirânico”. (SAVONAROLA, 1991, p.136s).

¹⁸⁶ “O monarca eleito, enquanto indivíduo, não só estará muito mais de conformidade com o príncipe virtuoso que o antecedeu no poder, mas também com o Ser Primeiro, isto, é o Príncipe do conjunto de todos os seres, do que o sucessor escolhido só numa família, face à indicação de um outro, conforme é óbvio, em vista de nossas considerações anteriores”. (Defensor Pacis, I, 16, § 24).

político, a unidade civil só é possível se o governo for de um só; e não há pluralidade de governantes atuando na mesma circunscrição política, o que seria completamente nocivo à comunidade política. Com efeito, “nenhum reino ou cidade terá unidade por causa da aludida pluralidade de governantes. Ambos são considerados uno em razão da unidade governamental, pela qual todos os demais grupos sociais da cidade são organizados¹⁸⁷”. Nessa perspectiva,

trata-se efetivamente de uma unidade de ordem, não de unidade absoluta, quer dizer, de muitos homens considerados um ou de um conjunto de pessoas que se afirma constituir algo único quantitativamente. Isto não significa, porém que elas sejam uma pessoa formalmente, sob determinado aspecto, mas de fato o são, consideradas numericamente, visto assim serem denominadas em relação a uma unidade relativa ao número, isto, é o governo por quem são organizadas¹⁸⁸.

No pensamento político marsiliano, o governo assume um papel fundamental na organização da *civitas*: ele é responsável pela unidade, e está imbuído de manter a aplicabilidade da justiça a todos os cidadãos¹⁸⁹. Sem o governo, órgão centralizador de todas as partes que compõem a comunidade política, o resultado seria a confusão e a desordem generalizada. Com efeito, é somente sob a direção de um governo idôneo que a sociedade civil se assenta com justiça, o que proporciona que o governo seja duradouro, visto que trabalha em benefício do povo. A estabilidade governamental apenas existe mediante a aquiescência do povo que o governo, invariavelmente, deve representar.

O governo, como executor legal, impõe a lei como normatização, garantindo a suficiência e o direito a cada um, e conseqüentemente, a unidade; inclusive o próprio governante está sujeito às mesmas obrigações legais, pois suas deliberações devem estar em consonância com as normas da lei, não agindo segundo sua autoridade própria, mas fazendo valer sua autoridade de acordo com os regimentos legais. A força vital do governo, relativa à causalidade¹⁹⁰, é a lei, sublinhará Marsílio; por conseguinte, jamais

¹⁸⁷“Amplius, horum sic supposita pluralitate, nullum regnum aut civitas erit una. Hec enim unum sunt et dicuntur propter unitatem principatus, ad quem et propter quem relique partes civitatis ordinantur omnes (...)” (DP I, XVII, 7).

¹⁸⁸ “quoniam hec unitas est ordinis, non simpliciter unitas, sed pluralitas aliquorum, que una dicitur; vel qui aliquid unum dicuntur numero, non propter hoc quod unum numero sint formaliter per aliquam formam, sed unum numero vere dicuntur, propterea quod ad unum numero * sunt et * dicuntur, principatum scilicet, ad quem et propter quem ordinantur et gubernantur” (DP I, XVII, 11).

¹⁸⁹ “A figura do governante ou príncipe vem englobada no que Marsílio chama de *pars principans* que é outra das partes que configuram a comunidade política e que cumpre a missão essencial de ser guardiã da paz. Ocupa, portanto, um lugar destacado no seio da cidade, análogo ao que ocupa o coração no organismo humano”. (STREFLING, Sérgio Ricardo, 2002, p.138).

¹⁹⁰ A doutrina da causalidade Aristotélica é recorrente no pensamento político de Marsílio, assim duas obras aristotélicas tornam-se basilares ao escrever o Defensor Pacis: *a Metafísica e a Física*.

um governo estatuído segundo a lei fundamental e suprema estará sobreposto a ela. A garantia do governo é a lei, e todo governante justo é guardião da lei para a felicidade de toda a sociedade política¹⁹¹.

Marsílio endossa que a causa eficiente, que confia a um indivíduo ou a um grupo de pessoas o direito de governar, é o legislador ou o conjunto de cidadãos. Assim sendo, não é o corpo de leis propriamente, e mesmo as virtudes morais¹⁹², a causa eficiente do governante. Entretanto a lei, sem a qual o governo será um completo equívoco, sem parâmetro legal, bem como os adjetivos da virtude, são matérias substanciais ao governante assaz competente e legalmente estatuído para o cargo. As qualidades necessárias decorrentes da prudência e da virtude moral, longe de ser a causa eficiente do governante, qualificam o governo na gerência da cidade em benefício do bem, porém, mesmo educado na virtude, o governo somente é legítimo quando respaldado pela lei. Somente dessa maneira o governante estará legitimamente empossado de autoridade para exercer o poder, considerando que um governo sem lei está sujeito a tirania e um governante sem virtude certamente não será justo o bastante para zelar pelo

¹⁹¹“Tenemos la impresión de que el pensamiento aristotélico es claro y consistente acerca del gobierno justo. No se separa Aristóteles de su análisis de las instituciones políticas, mezclando la ética y la antropología como elementos analíticos. La acción política tiene como fin la justicia, que aquí se identifica con el interés común. Éstos son términos de filosofía política que no caben dentro del concepto actual de la ciencia política. Hoy diríamos probablemente que la acción política tiene como fin el apoderarse y manejar las estructuras del poder, noción que se operacionaliza mediante el manejo de los recursos concretos del poder. No podemos decir sino dentro de una sana filosofía, que el político busque la justicia. Gobierna el que tiene mejores recursos económicos, o el que domina los medios de información, o el que tiene más habilidad para orientar la opinión pública, traducida en votos populares. Y lo de la justicia e interés común, son solamente elementos que se prestan para la manipulación del que quiere llegar a gobernar. En esta parte, pues, es Aristóteles un filósofo de la política y no un estricto científico político. En vista de la evolución de las instituciones políticas hacia el sufragio universal igualitario y directo, podemos afirmar que aun el principio clave de justicia política aristotélica no tiene influjo, a saber: que aquellos que son iguales en un aspecto, no por eso lo sonen todos”. (ABONDANO, Ignacio Restrepo. Introducción al Libro Tercero. In: Aristóteles de Estagira. Politeia (La Política). Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989.p.283).

¹⁹² Sobre a importância da virtude para se fazer um bom governo: não trata-se de uma consideração de menos importância, tanto é que Marsílio dedica um capítulo (XIV) inteiro para tratar do assunto, intitulado *das qualidades ou disposições que o governante ideal deve possuir, de forma a se ter uma idéia do que convém à pessoa que deverá ser conduzida ao governo* : “agora, com vista a sintetizar as disposições ou hábitos que os governantes devem possuir, bem como as demais coisas que lhes são indispensáveis para governar, afirmamos que, antes da eleição, quem tiver de ser escolhido para tal, [...] deverá possuir a virtude moral e a prudência”. (Defensor Pacis, I, 14, § 9). Ainda prossegue, se valendo de Aristóteles, dizendo que “as pessoas destinadas a ocupar os cargos mais elevados devem possuir três qualidades. Primeira: amor pela sociedade civil instituída. Segunda: poder com vista a executar as principais obrigações governamentais. Terceira: virtude e justiça”. (§ 10). “Mediante o que foi dito, é óbvio de per si que o príncipe ou o governante é o sujeito ou a matéria das leis humanas, quando tiver sido suficientemente preparado pela prudência e pela virtude moral, de modo particular pela justiça, comprovamos, portanto, o tipo de pessoa que deverá ser o futuro príncipe da cidade ou do reino e as qualidades necessárias que deverá possuir para sê-lo”. (§ 10).

bem da sociedade¹⁹³. No entanto, é de responsabilidade do legislador, ou do conjunto de cidadãos, escolher ou estabelecer o governante e também a autoridade para ele legislar:

retornando, pois, ao nosso mencionado propósito, afirmamos, apoiados na verdade e na opinião de Aristóteles manifesta na Política, livro III, capítulo 6º, que 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. Chegamos a tal conclusão [...] respaldados nas palavras do Filósofo ali transcritas, expressas na Política, livro III, capítulo 6º [11º]: *a vontade da multidão deve prevalecer nas questões mais importantes*¹⁹⁴.

A proposta marsiliana, no tocante ao princípio de soberania popular, é bem clara: é do conjunto de cidadãos que decorre a autoridade do governante na comunidade política. O patavino ao combater a *plenitudo potestatis* pode ser erroneamente interpretado, pois, aparentemente, ele incorre no mesmo problema, saindo de um extremo para o outro, da plenitude de poder das mãos do Papa à plenitude de poder nas mãos do Príncipe. Porém, de modo algum, essa é a pretensão de Marsílio ao defender sua tese no *Defensor da paz*. Além disso, é necessário compreender aquele momento histórico e quais as alternativas que Marsílio dispunha na promoção do equilíbrio político e, por consequência, a paz¹⁹⁵.

O objetivo precípua do filósofo político é a efetivação de um governo civil que seja um tipo de causa eficiente da unidade¹⁹⁶, e nada menos que isso. Desse modo, não se trata apenas do abuso de autoridade do Papa que Marsílio condenou no sentido estrito, mas estende-se a todo tipo de autoridade que exceda o limite de poder e que se torne causador da desordem na *civitas*. Enfim, qualquer parte em desequilíbrio se constitui em um inimigo que deve ser julgado e expurgado da sociedade, evitando que a mesma se desintegre. Marsílio assevera que o governante é passível de ser julgado e

¹⁹³ Cf. *Defensor Pacis*, I, 15, § 1.

¹⁹⁴ “Ad quesitum ergo redeuntes, dicamus secundum veritatem et sententiam Aristotelis 3º Politice, capitulo 6º, potestatem factivam institutionis principatus seu electionis ipsius ad legislatorem seu civium universitatem, quemadmodum ad eandem legumlationem diximus pertinere 12º huius. Principatus quoque correptionem, quamlibet eciam depositionem, si expediens fuerit propter commune conferens, eidem similiter convenire. Nam hoc est unum de maioribus in policia, que ad multitudinem civium universam ex dicitis Aristotelis 3º Politice, capitulo 6º, pertinere conclusimus 13º huius, parte 4ª. Est enim *multitudo dominans maiorum*, ut dicebatur ibitem” (DP I, XV, 2).

¹⁹⁵ Cf. STREFLING, 2002, p. 133.

¹⁹⁶ “A unidade reclamada por Marsílio encontra-se no príncipe, representante das vontades expressas na assembléia. Somente haverá a paz quando houver uma unidade da autoridade frente ao Estado e, esta unidade está no conjunto de todos os cidadãos representados na figura do príncipe. Por este abarcar todas as partes da cidade, como representante da soberania popular” (sic). (STREFLING, 2011, p.9).

deposto¹⁹⁷. É a vontade dos cidadãos que deve prevalecer sobre a sociedade, e não é direito do governante agir de acordo com suas intenções particulares. As decisões devem ser imparciais, o compromisso do governante é o de representar o interesse do povo, e quando isso não for mais uma realidade, sua representatividade política não fará mais qualquer sentido. Por isso, o governante deve estar atento ao que se espera de sua função enquanto administrador de uma sociedade, porque o seu governo apenas será promissor e estável se houver comprometimento com a lei e com o povo.

Devemos inicialmente considerar o seguinte: governar de acordo com a lei isenta o julgamento dos príncipes de falhas eventuais que poderão ocorrer face à ignorância ou a um mau sentimento. Ora, os governantes regulados em seus atos e perante os súditos correrão menos riscos de enfrentar sedições, de maneira que seu governo não será perturbado. Mas se agirem conforme a sua vontade, se portando mal, acontecerá justamente o contrário. Aristóteles, no livro V da Política, capítulo 5º, fala claramente sobre isso: *Na verdade, a realeza apenas raramente se desestabiliza por causa de fatores externos. Na maioria das vezes, tal fato acontece, no entanto, por motivos intrínsecos a si mesma. Isso ocorre por dois motivos. Um deles é a falta de consenso entre aqueles que compartilham o poder. O outro: quando os governantes se comportam mais tiranicamente tentando se assenhorear de tudo e estar acima da lei. Com efeito, hoje não se instala mais realezas, pelo contrário, implantam-se monarquias, ou melhor, tiranias* (Aristóteles, Política, VIII, 10)¹⁹⁸.

Amiúde, os desequilíbrios políticos e sociais quase sempre são de natureza interna, quer dizer, toda a disfunção será proporcionalmente equivalente ao nível de organização, cooperação e vitalidade, porquanto é do consenso entre os poderes compartilhados e da postura equânime do governo que a comunidade política se mantém estável. Semelhantemente ao corpo humano, as mazelas que o acometem *ad extra* somente prevalecerão se tal corpo estiver moribundo, sem o equilíbrio biológico do qual depende todo organismo. De outro modo, o declínio de um reino ou cidade normalmente deriva de instabilidades políticas internas e refletem no todo, a *civitas* sucumbe se não houver unidade interna. O próprio Aristóteles indica que, por vezes, o desequilíbrio político acontece na circunscrição do reino, ou da *civitas*, sem nenhuma influência externa. A desarmonia entre aqueles que compartilham o poder, ou mesmo o

¹⁹⁷ Cf. Defensor Pacis, I, 18, § 1, 2 e 3.

¹⁹⁸ “Hoc autem sic primum videre est, quoniam secundum legem principari ipsorum iudicia preservat a defectu, contingente propter ignoranciam et affectionem perversam. Unde in seipsis et ad cives súditos regulati, minus paciuntur sediciones et per consequens suorum principatum solutiones, que illis contingerent agentibus prave secundum suum arbitrium, sicut, patenter dicit Aristoteles 5º Politice, capitulo 5º : *Regnum enim, inquit Aristoteles, ab extrinsecis quidem minime corrumpitur, ex seipso autem plurime corrupciones accidunt. Corrumpitur autem secundum duos modos: uno quidem sedicionem facientibus hiis, qui participant regno; alio autem modo magis tyrampnice temptantibus gubernare, quando exegerint esse domini plurium et preter legem. Non fiunt autem adhuc regna nunc, sed si fiant monarchie et tyrampnides magis*” (DP I, XI, 5).

governante que deixou de governar, acumulando atitudes tirânicas e comportamento vis, conduta digna de um déspota, configuram-se “doenças” ao bem-estar da sociedade.

O governante tem um papel fulcral na racionalização da *civitas*, não obstante, na estrutura política proposta por Marsílio, cabe ao legislador, na qualidade de causa primária e imediata, a recomendação das pessoas que ocuparão os cargos na cidade. O governante é responsável pela aplicabilidade dessa decisão. Cabe a ele alocar os cidadãos indicados às determinadas funções. Além disso, o governante tem o poder de veto a quaisquer disposições, e não apenas em relação às escolhas dos indivíduos e de seus respectivos cargos na *civitas*¹⁹⁹.

Assim, brevemente, enquanto a causa primária é o legislador, a causa secundária, e não menos importante, é o governante: ele assume a tarefa instrumental de fazer cumprir, devido à autoridade outorgada pelo legislador, e comprometido com as leis, os regulamentos, dirigindo as ações civis com a probidade e a eficiência que se espera de seu mister no centro da sociedade política. Por conseguinte, “do que foi dito, é evidente que ao legislador cabe determinar ou instituir os grupos sociais ou os ofícios da cidade, e ao príncipe compete, segundo a lei, ordenar e executar essa determinação”²⁰⁰.

O ofício de governante, no interior da cidade, é tão importante que Marsílio alega que sua função se assemelha à atividade cardíaca no organismo vivo²⁰¹, pois jamais pode ser interrompida. Todos os grupos sociais da cidade têm relativa importância em comparação com o espaço ocupado pelo governante. Diante disso, se por algum motivo os outros cargos fossem interrompidos, isso não causaria tanto prejuízo quanto a ausência de governo.

Entretanto, a ação primária do governante e de sua força causa enorme prejuízo se for interrompida, pois o ordenamento e a manutenção geral do que é lícito ou proibido fazer, de acordo com a lei, tem de durar sempre e constantemente. Assim, pouco importa o momento em que acontecer um ato ilícito, o príncipe deverá coibi-lo ou tomar as medidas necessárias e preliminares com esse propósito²⁰².

¹⁹⁹ Cf. Defensor Pacis, I, XV, § 4.

²⁰⁰ “Expredictis igitur apparet, ad legislatorem pertinere determinacionem seu institutionem officiorum et parcium civitatis, eiusque determinacionis iudicium, preceptum et executionem ad principantem secundum legem spectare”. (DP I, XV, 8).

²⁰¹ “Igualmente a autoridade para governar confiada a um homem é semelhante ao calor do coração considerada como substrato, como seu poder instrumental armado ou coercitivo é análogo ao calor que denominamos espírito. Ela deve ser regulada pela lei ao julgar, ordenar e executor o que é justo e bom para a cidade, pois caso contrário o governante não estaria agindo de acordo com a finalidade à qual foi instituído, qual seja, a conservação da mesma”. (Defensor Pacis, I, 15, § 7).

²⁰² “Huius tamen partis et sue virtutis numquam cessare potest accio prima sine nocumento. Quacumque enim hora vel momento durare oportet preceptum et communem custodiam de licitis et prohibitis secundum legem, et quandocumque fiat illicitum aut iniustum, oportet principantem tália regulare perfecte, vel illa exercere que previa sunt ad talia regulanda” (DP I, XV, 13).

A função do governante na estrutura política marsiliana não trata apenas da manutenção da entidade política. Esse contexto político vivenciado por Marsílio difere das estruturas políticas modernas, isto é, a burocratização do Estado. Além disso, não está bem definido, até esse momento da História Política, a separação e a autonomia dos poderes. Por essa razão, nesse momento da Idade Média, o papel do governante possui um carácter não só administrativo, mas também jurídico. Destarte, na proposta política de Marsílio, é da alçada do governador ser o guardião²⁰³ da lei e julgar conforme a reta razão²⁰⁴. Assim, a ausência do governante na administração e justiça da cidade, seja qual for o motivo, causa uma grande desestabilização civil, pois é da *pars principans* (governante ou príncipe) a responsabilidade de manter a ordem administrativa e jurídica, coibindo e tomando medidas imprescindíveis à tranquilidade da sociedade. O governo é tão proeminente que Marsílio o compara como o coração²⁰⁵: assim como é o coração para o corpo, é o governante para a *civitas*:

Este órgão é o governo. Sua força universal relativa à causalidade é a lei. Seu poder ativo é a autoridade para julgar, ordenar e executar as sentenças ou decretos concernentes ao útil e ao justo para a cidade. Por isso, Aristóteles na Política [...] diz que o governo *entre todos os ofícios, é o mais importante*, para a cidade. O motivo desta asserção é a seguinte: se por qualquer motivo não fosse possível obter a suficiência originária das atividades dos outros grupos sociais ou ofícios da cidade, isto poderia ser conseguido de outro lugar, por meio da navegação e de outras maneiras de comércio, se bem que de modo insatisfatório. Todavia, se não houver governo, a comunidade civil não tem como sobreviver ou pelo menos se manter durante um espaço de tempo mais longo, pois, segundo o que está escrito no Evangelho de Mateus [XVIII, 7], é necessário que haja escândalos²⁰⁶.

Por fim, o que Marsílio pretende é evidenciar a importância do governo. Além disso, ele explica que, na hierarquia civil, o governo (segundo a lei humana) ocupa o lugar mais destacado dentre todos os grupos, de modo que os outros grupos, de alguma forma, podem ter sua carência resolvida, mas o governo não. Da ininterrupção do

²⁰³ Cf. Defensor Pacis, I, IV, § 4.

²⁰⁴ “Mediante o que foi dito, é óbvio de per si que o príncipe ou governante é o sujeito ou a matéria das leis humanas, quando tiver sido suficientemente preparado pela prudência e pela virtude moral, de modo particular pela justiça. Comprovamos, portanto, o tipo de pessoa que deverá ser o futuro príncipe da cidade ou reino e as qualidades necessárias que deverá possuir para sê-lo” (Cf. Defensor Pacis, I, XIV, § 10).

²⁰⁵ Cf. Defensor Pacis, I, XV, § 5 e 6.

²⁰⁶ “Hec autem pars est principatus, cuius quidem virtus causalitate universalis lex est, est cuius activa potencia est auctoritas iudicandi, precipiendi et exequendi sententias conferencium et iustorum civilium, propter quod dixit Aristoteles 7 Politice, cap. 6, partem hanc esse *omnium* aliarum *necessariissimam* in civitate. Causa vero eius est, quoniam suficiência que haquetur per reliquas partes seu officia civitatis, si non inexistenter, posset aliunde sufficienter haberi, licet non sic faciliter, ut per navigium et reliqua vectigalia. Sed sine principatus inexistência civilis communitas manere aut diu manere non potest, quoniam *necesse est ut scandala veniant*, ut dicitur in Mattheo” (DP I, XV, 6).

governo depende a estabilidade da comunidade civil²⁰⁷. Caso haja vacância da *pars principans*, o resultado seria o prejuízo dos demais grupos sociais (partes que compõem a *civitas*) ou até mesmo de toda a comunidade.

Assim, com propósito de viver em comunidade, o governo tem a incumbência de constituir os outros grupos sociais que formam a *civitas*, bem como é sua responsabilidade organizá-los, determiná-los e conservá-los, ao passo que todos lhe estão subordinados. Destarte, “a norma ou a lei que regula as sociedades bem organizadas é, portanto, a seguinte: nomear as pessoas dotadas de aptidões práticas adequadas para exercer as funções ou ofícios da cidade”²⁰⁸. Os indivíduos que não possuem qualificação necessária para atuar nos cargos da comunidade, como, por exemplo, os jovens, devem ser educados a partir das inclinações que revelam naturalmente quais são as suas habilidades²⁰⁹. Ao governante é salutar ter a visão de conjunto; pois, para que haja suficiência na cidade, é necessário material humano especializado, cada qual de *per si*, em suas respectivas áreas e, com isso, toda a demanda deve ser suprida e a sociedade preservada.

3.4- O legislador humano²¹⁰ e a parte preponderante (*valencior pars*)

Com o intuito de dismantelar a estrutura hierocrática, considerado um grande mal à sociedade da época, contrário à razão e até mesmo à Revelação, Marsílio

²⁰⁷ Cf. Defensor Pacis, I, XV, § 13.

²⁰⁸ “Est enim hec norma seu lex policiarum bene institutarum, homines statuere ad officia civitatis habentes habitus operativos convenientes ad illa (...)” (DP I, XV, 8).

²⁰⁹ Cf. Defensor Pacis, I, XV, § 8.

²¹⁰ “Marsilio concibe las normas de convivencia como fruto de la acumulación del saber de muchas generaciones y a menudo emplea la expresión <<leyes o costumbres (*leges aut consuetudines*)>>; sobre todo, em la parte IIª del *Defensor Pacis*. Este enfoque de la ley como condensación de experiencia, propio de la concepción consuetudinaria del derecho, orienta la pregunta por el legislador en una perspectiva más colectiva más que personalista. Según la doctrina de la *lex regia*, derivada del derecho romano, la ley nacía de la voluntad del príncipe, a quien el pueblo había conferido toda *potestas eimperium*, y los príncipes medievales emitían leyes como los emperadores romanos, sin contar con otros cuerpos sociales, y las imponían en las comunidades y ciudades que dominaban: eran leyes dadas u otorgadas (*leges datae*) por el príncipe, que era su autor y ‘dador’, es decir, el ‘*legis-dador*’. En cambio, según la teoría corporativa, las leyes, más que dadas, eran elaboradas o producidas (*latae*) y en ese caso se podía hablar de *legis-latio* y *legis-lator* con mayor propiedad. Ullmann marca la diferencia entre <<*lex data*>> y <<*lex lata*>> en su conocida antítesis entre la concepción descendente o ascendente del poder, según la ley venga dada de arriba o se haga desde abajo. La existencia de colectivos organizados (capítulos y claustros monacales, gremios, universidades o ciudades) proporcionaba ejemplos de decisiones colectivas tomadas sobre la base de que <<lo que atañe a todos debe ser aprobado por todos>>”. (BAYONA ASNAR, Bernardo. 2007, p. 135s).

desenvolve sua concepção político-filosófica estabelecendo o “verdadeiro sentido” de poder político que deve operar na *civitas*. Ele tem em vistas a ordem civil com base em uma hierarquia de poder humana, diametralmente oposta à hierocracia defendida pela cúria. O filósofo de Pádua denuncia a hierocracia dizendo que o poder político não é prerrogativa do Papa. Nesse sentido, a Igreja está subsumida à comunidade política, e faz parte dela como qualquer grupo social, não tendo maior privilégio que outrem. O dever do Papa e do clero, como o de todos os grupos constituintes da *civitas*, é para com o poder temporal, a *pars principans*, estatuído pela *universitas civium* ou sua *valencior pars*, da mesma forma que o seu direito não está sobreposto aos demais, muito pelo contrário, equipara-se com os demais grupos sociais²¹¹.

Segundo Marsílio, todo cidadão possui as condições mínimas para desvelar a existência da lei, entendida quase que materialmente na acepção mais rudimentar, isto é, enquanto conhecimento acerca do que é justo e que traz utilidade para a sociedade política, bem como o seu contrário²¹². Porém, em se tratando de leis cujo caráter formal exige congruência e equanimidade para que a legislação seja simétrica, não estando à mercê de decisões partidárias ou deliberações equivocadas, de maneira que haja razoabilidade e proporcionalidade na aplicabilidade das normas em geral, para o benefício de toda sociedade, é necessário que as pessoas responsáveis por engendrarem sejam competentes, visto que a tarefa é de extrema acuidade: trata-se da defesa da justiça sobre as várias demandas que incorrem na sociedade, assunto que exige tamanha complexidade; a rigor, representam a consignação dos melhores preceitos obrigatórios para o bem-estar da população.

Por tal razão é oportuno e muito útil que o conjunto dos cidadãos confie a homens prudentes e experimentados não só a procura, a descoberta e a elaboração das regras, futuras leis ou estatutos, relativos ao que é justo e útil

²¹¹ “The medieval papacy, it is advisable to bear in mind, always considered itself primarily as an institution of government which held itself responsible for the authoritative guidance of the whole Church comprising as the notion did clergy as well as laity. The monarchic function of the papacy found expression in the vehicle which it borrowed from the imperial administration: the rescript or the decretal letter. The decretal letter had authoritative and binding force and was the classic example of the intimate connection between faith and law. This connection indeed explains why the decretal (letter) had binding force in the West (which largely acknowledged the primacy of the papacy as the law creating organ) and why it deployed no binding force in the East (which did not acknowledge the juristic and magisterial primacy of the papacy). In the final resort the decretal was a judicial verdict, hence the name: *decemere*-> *deeretum*-> *decretalis epistola*”. (ULLMANN, Walter. *Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas (The Sources of History: Studies in the Uses of Historical Evidence)*. New York: Cambridge University Press, 1975.p.120s).

²¹² Cf. *Defensor Pacis*, I, XII, § 2.

à cidade, mas também a reflexão a respeito do que lhe é nocivo e acerca das responsabilidades comuns a todos²¹³.

A tarefa de legislar exige perícia e perspicácia. Por isso, Marsílio assevera que deve ser uma ocupação pertinente aos mais velhos e experimentados; pois é uma necessidade relativa às ações práticas, sendo preponderante que as pessoas designadas tenham prudência e sabedoria. Assim, fica evidente que os indivíduos, cuja o ofício se restringe aos trabalhos manuais e atividade afins, que não tenham a mínima relação com assuntos jurídicos, têm sim sua parcela de importância para a sociedade: eles produzem bens imprescindíveis à vida, mas não são aptos para uma tarefa de tão grande monta como as questões judicativas, isto é, o desenvolvimento de leis para a ordem da comunidade política: a *civitas*. São competentes apenas para obedecê-las.

Uma vez esclarecido que a quem compete a responsabilidade de promulgar as leis, deve-se ter a prudência necessária para estabelecer preceitos que sejam úteis e justos à sociedade, antes de buscar explicitar quem é a causa eficiente das leis humanas. O Filósofo é taxativo ao salientar que não cabe à Igreja o papel de *legislator*, pois trata-se de matéria de ordem inteiramente humana, isto é, compete unicamente ao poder temporal os assuntos civis, sob os quais a própria Igreja se assenta²¹⁴. Isso significa dizer que a Igreja não está isenta das deliberações civis da *civitas*, e nem tem autorização de instituir leis à parte das promulgadas pela comunidade política, comprometendo a ordem civil, e resultando na fragmentação político-social.

Desta feita, Marsílio apregoa que o poder é indivisível e que, portanto, nenhuma corporação poderá estar a serviço da *civitas* se estiver comprometendo a unidade civil, buscando que suas ações sejam autônomas e independentes do poder temporal, apoderando-se politicamente e causando uma cisão no legítimo poder constituído. “Aliás, isso tem sido, e até agora ainda é, a causa da dissensão contínua que reina entre

²¹³ “Et propterea iustorum et conferencium civilium et incommodorum seu onerum communium et similium reliquorum regulas, futuras leges sive statuta, querendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi conveniens et perutile est” (DP I, XIII, 8).

²¹⁴ “Como se pode depreender, Marsílio de Pádua não nega, nem elimina o conceito de Cristandade: “*communitas perfecta omnium fidelium*”. Para ele, a Cristandade deveria caracterizar-se por ter como chefe um príncipe cristão agindo por delegação do legislador humano (o povo em abstrato). Desta forma, a comunidade cristã estaria obedecendo concomitantemente aos preceitos das leis divina e humana. Só que tais preceitos, no âmbito civil, deveriam ser ordenados pelo imperador e não pelo papa e aquele, por enfeixar todo o poder, exerceria a autoridade legítima de coerção para salvaguardar ao mesmo tempo a unidade na fé, a paz e a tranquilidade”. (SOUZA, José Antônio C.R. de. In: MARSÍLIO DE PÁDUA: O Defensor da Paz. Petrópolis, 1991, p.28).

os fiéis cristãos e continuará a sê-lo, a menos que tal poder e autoridade usurpados venham a ser tirados totalmente da mão dos clérigos”²¹⁵.

Esta conclusão mostra que o capítulo DP I, XVII, aparentemente teórico, na realidade é profundamente polêmico, isto é, projetado contra outra doutrina. Seu propósito é não deixar resquício algum para a aparição de outro poder ou jurisdição autônoma, porque não há outra fonte de legitimidade, nem outra sociedade paralela à comunidade política. Não existe dois tipos de cidadania, civil e cristã. Por conseguinte, tampouco cidadãos isentos da jurisdição ordinária; e ninguém que não seja o governo, ainda que seja o bispo de Roma, tem pleno poder sobre os cidadãos cristãos. Não existe poder sacerdotal, senão que o poder civil é o único e pleno poder. O princípio filosófico da unidade do poder é o caráter único e indivisível da *universitas civium* e se expressa na unidade de governo em todas as competências ou manifestações de poder. Também *O Defensor Menor* dedica o segundo capítulo a refutar a duplicidade de poder e a impugnar a doutrina de uma autoridade sacerdotal distinta em virtude da lei divina, que, além de completamente desnecessária, seria desfavorável e prejudicial. Tal autoridade não seria humana (só o é a *universitas civium* ou seu representante), nem divina (apenas Deus o é). E dela se derivariam outros inconvenientes, como haver vários legisladores em uma mesma comunidade e, portanto, vários responsáveis por castigar o mesmo povo, nenhum dos quais iria subordinar-se ao outro, o que causaria a dissensão perpétua entre os cristãos e produziria uma cisão insuportável para qualquer comunidade; o último inconveniente, não menos grave, é que se os sacerdotes fossem legisladores humanos seriam supérfluas as leis dos cidadãos e dos governantes²¹⁶.

Buscando estabelecer a integralidade do poder no interior da *civitas*, Marsílio combate asperamente todos os resquícios de poderes paralelos que possam colocar alguma tensão na efetividade do poder civil. Não poderá haver unidade de poder, e por conseguinte ordem política e social, sem indivisibilidade da *universitas civium*, expresso na *civitas*. No entanto, Marsílio reconhece que Deus é a origem de todo poder, “mas é causa remota e mediata, pois a causa imediata da ordem política é o povo e a vontade dos cidadãos”²¹⁷. Pode-se concluir, então, que os cidadãos devem estar submissos ao governante, inclusive as comunidades cristãs, pois o mesmo carrega a imagem de Deus, de acordo com a Doutrina Paulina, ainda que seja infiel; e quem se opõe ao poder civil vigente torna-se contrário às determinações divinas. A Cristandade deve estar identificada com as estruturas civis, entre *universitas civium* e *universitas fidelium*. No tocante às ordens civis, elas não se diferenciam, muito pelo contrário, coincidem. A Igreja, por sua vez, deve convergir entre as ordens do *regnum* e do *sacerdotium*²¹⁸.

Se, por um lado, Marsílio se preocupa em “destronar” a cúria e suas pretensas leis canônicas, por outro, ele resolve o problema do naturalismo aristotélico, recorrente

²¹⁵ Cf. Defensor Menor, II, 5.

²¹⁶ BAYONA ASNAR, Bernardo. 2007, p.174s.

²¹⁷ Ibidem, p.175.

²¹⁸ Ibidem, p.175.

no contexto do Medievo, especificamente relativo à legislação. Para tanto, Marsílio distancia-se do naturalismo quanto à formalização de leis com caráter de autoridade normativa. A lei natural não é eficiente o bastante diante das ações humanas, pois, conquanto o homem tenha ideia da lei natural, sabendo diferenciar o nocivo do justo, não há algo que impila seu cumprimento e o constranja à obediência civil, principalmente quando as implicações lhe exijam alguma perda.

Em contrapartida, o mesmo não ocorre com as leis engendradas pelos homens²¹⁹, uma vez que, com valor coercitivo, distribuem prêmios ou punições de acordo com suas ações. Visto que as leis, quando descobertas em seu viés natural, não tornam as pessoas mais cumpridoras e melhores, se faz necessário que haja força de autoridade para gerir os atos civis. Para Marsílio, a efetividade da lei não é garantida por si só, e nisso ele se distingue de Aristóteles, ou seja, quanto ao aspecto natural das leis, pois, mesmo havendo a noção da lei natural, ela não é suficiente para a organização e segurança de todos. O simples conhecimento do justo e injusto não é suficiente para que as pessoas cumpram suas obrigações legais se as mesmas leis não possuem poder de coação, trazendo implicações e sanções aos infringentes. Dito de outro modo, as leis na *civitas* não têm valor pela simples descoberta natural quanto ao benéfico e ao maléfico à comunidade, senão apenas para as vontades particulares, pois cada um é tendencioso ao buscar os seus próprios interesses, e havendo a possibilidade de se eximir da responsabilidade perante a lei, certamente assim o farão. Assim, sem leis formais de caráter coercitivo, a sociedade seria uma “terra de ninguém”, sem convenção social e jurídica, resultando em constantes guerras por não haver um mecanismo que vele pela justiça e direito de todos. No entanto, para entender-se a epistemologia das leis formais como preceitos coercitivos, de acordo com a concepção marsiliana, se faz necessário que se saiba quem é a autoridade que pode promulgar as leis que regem a *civitas*:

²¹⁹ Marsílio, no Defensor Menor, contrapõe as leis mediadas por Deus e as leis mediadas pelos homens: “portanto, a jurisdição, como seu nome indica é o enunciado do direito ou a mesma coisa que exercê-lo. O direito é, porém, a mesma coisa que a lei. Esta, no entanto, pode ser divina ou humana. E tomando-a em sua última e correta acepção, conforme escrevemos no capítulo 10, primeira parte, do *Defensor da Paz*, afirmamos que lei Divina é um preceito imediato de Deus sem nenhuma participação humana, estatuinto a respeito dos atos humanos e voluntários o que deve ser feito ou evitado com vista ao estado ou fim melhor que convém à humanidade atingir na outra vida. Contém um preceito coativo a ser infligido àqueles que a transgridem neste mundo, sob a forma de uma pena ou castigo a ser aplicado na outra vida, não nesta. Tal lei é aceita como um preceito imediato de Deus, promulgado sem a participação humana, apesar de ser divina, todavia, foi estabelecida pelos homens, isto é, os Apóstolos e os Evangelistas. No entanto, isso não aconteceu por obra e decisão dos mesmos, como se fossem a sua causa eficiente imediata. Na verdade, foram os instrumentos de Deus ou de Cristo, enquanto é por excelência a causa eficiente que os conduziu com vista a atingir tal fim”. (Defensor Menor, I, 2).

mas, como o conhecimento e a verdadeira descoberta do justo e do útil e de seus opostos não consiste efetivamente na lei, de conformidade com o último significado que se lhe dá, isto é, concebendo-a como a mediada reguladora dos atos humanos civis, se um preceito coercitivo quanto ao seu cumprimento não tiver sido estatuído, ou seja não tiver sido promulgada por seu intermédio que pode e deve, por força de sua autoridade, punir os transgressores, então é oportuno tratar sobre quem ou que pessoas têm competência para estabelecer tal preceito e autoridade para punir seus transgressores. Noutras palavras, isso consiste em investigar quem é o legislador ou autor da lei²²⁰.

A lei não tem serventia se a sua atuação não tem peso de autoridade. A lei somente se efetiva quando torna-se preceito coercitivo diante do qual os cidadãos devem estar subordinados. Mas a quem cabe a competência de elaborar tais princípios normativos com força de autoridade? Dito doutro modo, quem é responsável por fazer a lei valer como força coercitiva? Marsílio explicita a quem cabe ser é o legislador humano na comunidade política: “afirmamos, pois, de acordo com a verdade e a opinião de Aristóteles manifesta no livro III da Política, capítulo 3º, que o legislador ou a causa eficiente primeira e específica da lei é o povo ou o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante”²²¹.

Na concepção do patavino, o legislador humano, ou o agente da lei, é especificamente o povo, o conjunto de cidadãos ou, por último, sua parte preponderante. Concomitantemente a esse princípio, Marsílio introduz o conceito de *valencior pars*²²²: no caso de não ser o povo diretamente o agente da lei, é legítimo que, ao menos, ele seja

²²⁰ “Verum quia cognicio seu invencio vera iustorum et conferencium ac suorum oppositorum non est lex secundum ultimam significacionem et propriam, qua fit mensura humanorum actuum civilium, nisi dum de ipsius observacione preceptum coactivum datum fuerit, seu per modum talis precepti lata fuerit ab eo, cuius auctoritate transgressores arceri debent et possunt, propterea dicere convenit, cuius aut quorum sit auctoritas ferendi tale preceptum et ipsius transgressores arcendi. Quod quidem est inquirere legislatorem sive factorem” (DP I, XII, 2).

²²¹ “Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3º Politice, capitulo 6º, legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem” (DP, I, XII, 3).

²²² “The concept of the *pars valencior*, the weightier part of the citizen-body, is a further refinement on these ideas. Marsiglio explains that *valencior* must be understood 'according to the quantity and quality of persons in the community over which the law is made', but does not elaborate further. In trying to guess his meaning we must remember that the constitutions he knew made great use of property qualifications; also, the word *pars* was the normal Latin word for party, and there were well-known examples of party government in the communes of Marsiglio's day. His words are open to the interpretation that the *pars valencior* might consist of merchants and bankers in Florence and lawyers and landowners in Padua; the only essential is that the *pars* must adequately represent the whole community. Marsiglio's doctrine left room for many variations but not for tyranny, for, unlike many contemporaries, he insisted that the consent of the governed was necessary for a legitimate government. Indeed, when he included Aristotle's classification of constitutions in the Defensor, he added to the criterion of the common interest that of the consent of the subjects to distinguish well-tempered from perverted forms of government”. (HYDE, J. K. Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civil Life, 1000-1350. London: Macmillan Press, 1973. p.191s).

a sua parte preponderante, parte essa que assume a representatividade e se identifica com o povo, que sejam sujeitos capazes de exercer a vida pública. Considera-se essa parte preponderante, *a valencior pars*, em aspecto qualitativo e quantitativo no centro da comunidade política, por meio da qual as leis são oficializadas²²³.

Assim, o legislador humano, o povo, o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, é aquele que “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 temporal²²⁴”. No entanto, o que Marsílio deixa claro é que o poder emana do povo, ainda que o povo seja representado por sua *valencior pars*.

Galvão elucida o conceito de legislador humano no sentido estrito da palavra, sujeito que é pleno de autoridade, posto acima do direito convencional e consuetudinário, que não se encontra à mercê da lei natural, e é independente de toda e qualquer autoridade, seja a cúria ou mesmo algum poder social paralelo²²⁵:

o soberano, no Estado, é, segundo Marsílio, o legislador supremo. A expressão “legislador” tem, na sua pena, um significado especial, designando a suma autoridade. Não é simplesmente o que prepara a lei, o que a elabora ou formula. Neste ponto distingue-se de Aristóteles, para quem o legislador é o autor das leis ou de constituições, devendo empregar a sua prudência para que elas saiam bem de acordo com as exigências da realidade e adaptadas ao temperamento do povo. Não deixa Marsílio de reconhecer que há homens que se dão a esta tarefa de compor a legislação. Refere-se aos “inventores de leis” e propõe a criação de um colégio restrito, ou seja, um órgão especializado de caráter técnico para se desempenhar de tal mister. Mas esses não são legisladores no sendo próprio da palavra. Na linguagem do *Defensor Pacis*, legislador não é o que “inventa” a lei, mas sim o que, usando de sua autoridade, a impõe como um preceito coercitivo²²⁶.

O sumo legislador humano possui precisamente essa característica. Por esse motivo, a vontade do Estado é, segundo Marsílio, a “suprema norma do Direito”. Ela se incorpora ao supremo legislador, o povo, causa eficiente primária e própria da lei, ou a parte que o representa, isto é, *valencior pars*²²⁷. Ora é de absoluta exclusividade do legislador humano, em razão da sua suprema autoridade, o estabelecimento das leis e a tudo que seja acordado por via da escolha, quer adições, eliminação ou alteração completa; também, cabe ao legislador interpretar ou suspender determinado ditame se a

²²³ Cf. Defensor Pacis, I, 12, § 3.

²²⁴ “Per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinatem aliquid fieri vel omiti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali” (DP I, XII, 3).

²²⁵ Cf. SOUZA, J.P. Galvão de. O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado (estudo sobre Marsílio de Pádua). São Paulo, 1972, p.186.

²²⁶ Ibidem, p. 171s.

²²⁷ Ibidem, p. 187.

circunstância assim exigir e por qualquer motivo que se faça necessário, em observância ao bem comum. Igualmente, é da alçada dessa autoridade, isto é, o legislador humano, promulgar as leis e torná-las públicas uma vez elaboradas, de maneira que nenhum indivíduo, infringindo-as, possa se eximir alegando desconhecimento das leis²²⁸. É indiferente se o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante sejam diretamente os responsáveis por desenvolver as leis no sentido técnico ou delegue tal mister a um conjunto de pessoas competente na elaboração destas. No entanto, este último não é o legislador, mas o apenas ocupa o cargo no sentido relativo, por um tempo, sob a autoridade do legislador humano.

Portanto, a autoridade para legislar ou estabelecer leis e para dar um preceito coercitivo no tocante à sua observância, é apenas da competência do conjunto de cidadãos ou de sua parte preponderante, enquanto é a causa eficiente das leis, ou ainda daqueles indivíduos o daquelas pessoas a quem o mencionado conjunto dos cidadãos confiou essa tarefa²²⁹.

Marsílio busca a melhor maneira para se obter as leis necessárias à comunidade política, e isso apenas é possível se houver o consentimento de todos. Desta sorte, é salutar que, mesmo sendo improvável que a totalidade dos cidadãos tenham perícia para legislar, eles tenham consentimento em tais leis promulgadas, ou que sua vontade seja consentida, no mínimo, pela parte preponderante. Por não ser cabível que todos legislem, ao mesmo tempo, em conjunto, nem seria isso possível, Marsílio endossa que a parte preponderante seja qualificada para o ofício, pois a ignorância e a malícia não devem afetar o legislador, transformando as leis em uma espécie de deturpação à comunidade política. Quanto a isso, ele afirma, no capítulo XIII, na qual rebate algumas refutações. Entretanto, é bem verdade, segundo Marsílio, que um número reduzido de pessoas é menos eficiente no sentido de assegurar a veracidade e a utilidade com maior exatidão, e o perigo de se propor leis que favoreçam a poucos indivíduos²³⁰. Seria a recorrência do mal que tanto Marsílio combatera: a parte ou partes se sobreporem ao todo, algo severamente condenado em defesa da soberania popular.

Para tanto, Marsílio aponta que a quantidade, na representação do povo, não pode deixar de ser contemplada, embora por um lado seja inoperante que todos participem na propositura das leis. Marsílio elucida que a multidão não é menos

²²⁸ Cf. Defensor Pacis, I, 12, § 3.

²²⁹ “Quod quidem igitur legumacionis seu institucionis auctoritas, et de ipsarum observacione coactivum dare preceptum, ad solam civium universitatem seu ipsius valenciorem partem, tamquam efficientem causam, pertineat, aut ad illum vel illos, cui vel quibus auctoritatem hanc concesserit iam dicta universitas” (DP, I, XIII,8).

²³⁰ Cf. Defensor Pacis, I, 13, § 5.

esclarecida na escolha e anuência ao bem comum e que, mesmo não sendo tão qualitativamente idônea para discernir acerca do verdadeiro e o útil a ser estabelecido, “pode, no entanto, opinar acerca do que foi descoberto e lhe é apresentado por outras pessoas e julgar se isto deve ser acrescido de algo, ou retirado, ou até mesmo mudado completamente, ou ainda recusar tal proposta”²³¹. Assim,

as leis elaboradas mediante consulta à globalidade dos cidadãos são aprovadas, consensualmente pelos mesmos serão muito melhor cumpridas e ninguém terá motivo para protestar contra elas. As mencionadas regras, as futuras leis, tornar-se-ão públicas uma vez apresentadas à assembleia geral dos cidadãos. Estes, se quiserem falar ponderadamente a seu respeito, deverão ser ouvidos. Posteriormente, deve-se ou eleger, conforme a maneira já indicada, aquelas pessoas prudentes e experientes, ou confirmar aqueles outros indivíduos, a quem nos referimos anteriormente, os quais na condição de representantes do conjunto de cidadãos, exercendo autoridade em seu nome, aprovarão ou recusarão total ou parcialmente as regras elaboradas e propostas. Isto ainda poderá vir a ser feito pelo conjunto de cidadãos globalmente ou por sua parte preponderante, se ele assim o desejar. É somente após tal aprovação, nunca antes, que as sobreditas regras tornam-se leis e merecem efetivamente essa denominação. Em seguida à sua promulgação e publicação, são exclusivamente essas leis, dentre os preceitos humanos, que têm a capacidade de impor uma pena ou castigo civil aos seus transgressores²³².

Uma vez formuladas as leis, estas são apresentadas à assembleia geral para a apreciação do povo, tendo em vista que a sociedade ficaria mais comprometida com as leis promulgadas sob sua aquiescência. De outra feita, apenas receber leis de outrem sem que se tome conhecimento da opinião geral do conjunto de cidadãos não seria uma forma bem quista e aceita, gerando descontentamentos e possíveis revoltas. Dessa forma, com a anuência dos cidadãos, o índice de desaprovação seria menor, e diminuiria a desobediência, uma vez que tais leis seriam da própria participação do povo.

Portanto, é expresso no *Defensor Pacis* que a origem e a natureza do poder político condensa-se no povo. Na gênese política, o poder emana dos cidadãos,²³³ e é

²³¹ “Nam licet vera et utilia statuenda per se nesciat invenire, ea tamen per alios adinventata et sibi proposita discernere potest et iudicare, si quid addendum, minuendum aut totaliter mutandum vel spemendum in propositis videatur” (DP, I, XIII, 7).

²³² “Et quoniam sic late per auditum et consensum universe multitudinis melius observabuntur, nec adversus eas habebit aliquis reclamare. Publicatis autem iam dictis regulis, futuris legibus, et in universali civium congregacione, auditisque civibus, qui aliqua circa ipsas racionabiliter dicere voluerunt, eligi debent rursus viri, quales et secundum quem modum prediximus, vel confirmari predicti, qui vicem et auctoritatem universitatis civium representantes supradictas quesitas et propositas regulas approbabant vel reprobabant in toto vel parte; aut faciet idem, si voluerit, universitas civium tota simul vel illius valencior pars. Postquam siquidem approbacionem iam dicte regule leges sunt et sic nominari merentur, non antea; que eciam post ipsarum publicacionem seu proclamacionem sole humanorum preceptorum obligant transgressores ad civilem culpam et penam” (DP, I, XIII, 8).

²³³ É importante que se esclareça que a noção de cidadania neste período é diferente do que se entende por cidadão na democracia contemporânea. Citando Aristóteles, Marsílio afirma: “considero cidadão aquela

essa a autoridade substancial que primeiro se assenta na escala dos poderes no pensamento político do patavino, provindo do povo, isto é, do legislador humano, às demais autoridades estabelecidas, seja a parte preponderante, *valencior pars*, seja o governo, *pars principans*. Assim, é do povo, enquanto legislador humano, que decorre o desenvolvimento do corpo doutrinário promulgado para o ordenamento social e político em benefício da comunidade, assegurando que na *civitas* funcione a máxima aristotélica, sustentada por Marsílio, que as partes devem corresponder ao todo, e isso apenas é efetivado a partir do conceito de poder político cujo nascedouro é *universitas civium*.

peessoa que, na comunidade civil, participa do governo ou da função deliberativa ou da judicativa, conforme seu posto. Por conseguinte, esta 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”. (Cf. Defensor Pacis, I, 12, § 4).

Considerações finais

Marsílio defende a organização da comunidade política, e ele sabe que os maiores problemas surgem por causa das precárias condições administrativas no seu interior. Quando não há organização,²³⁴ o desequilíbrio é total, e o resultado é a fragmentação social e política. Diante disso, ele concluirá que a tranquilidade é produto de uma boa organização sem a qual é impossível que a cidade seja o modelo de sociedade perfeita, como é descrito no *Defensor Pacis*. “A base da paz política é a racional ordem da comunidade política”²³⁵.

Assim, sendo a cidade uma invenção humana, ela dever ser organizada de maneira racional,²³⁶ proporcionando um ambiente favorável ao seu desenvolvimento e provendo aos seus habitantes dos bens necessários à vida suficiente. O pilar à organização promissora da *civitas* é a máxima aristotélica de que o todo²³⁷ é maior que as partes, o que significa dizer que as partes constituintes da *civitas* devem estar racionalmente ordenadas de modo que cada qual esteja desempenhando a sua função.

Para tanto, o Filósofo de Pádua assevera que as partes da cidade devem ter suas funções bem definidas, por isso a importância de cada qual assumir a sua especificidade na *civitas* marsiliana. Não há espaço para que um grupo qualquer exerça aquilo que não é de sua competência. A ocupação dos ofícios deve ser por pessoas competentes. Portanto, não poderá haver inversão de funções: é necessário que cada grupo efetue bem a sua perícia, e adjunto aos demais, isto é, na pluralidade dos grupos com suas respectivas finalidades, a *civitas* será uma comunidade política que proporciona a vida suficiente, este é seu verdadeiro fim²³⁸.

Marsílio também não consente que a comunidade política seja um fenômeno natural, pois o homem não está para o mundo natural como qualquer ser vivo limitado ao seu estado biológico ou reduzido às categorias meramente físicas²³⁹. “A razão e a experiência humana gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e

²³⁴ Cf. *Defensor Pacis*, I, II, § 3.

²³⁵ RIAÑO, Gerson & NEDERMAN, J, 2012, p. 124.

²³⁶ Cf. *Defensor Pacis*, I, II, § 3.

²³⁷ Cf. *A política*, livro I, 1253a.

²³⁸ “Lo Stato è una perfecta comunità, in cui tutti i bisogni umani debbono trovare soddisfacimento. Solo così si può attingere il bene vivere, vero fine dela società”. (BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la Filosofia Política del Medio Evo*. Firenze: CLUEB, 1928. p.61).

²³⁹ SOUSA, José Pedro Galvão de. *Iniciação à Teoria do Estado*. 2ed. São Paulo: Ed. Revistas dos Tribunais, 1976, p.9

viver bem, a fim de poder se realizar²⁴⁰”. Aqui o naturalismo reducionista de Aristóteles perde forças ante a concepção antropológica de Marsílio, nesse sentido, *civitas* e *pólis* se contrapõem. O máximo que o paduano proporá, dentro do seu conceito de comunidade política, em uniformidade com a perspectiva aristotélica, é uma pré-disposição ou impulso, nada mais que isso. Diante disso, o patavino endossa que há, nas sociedades humanas, a intervenção direta do homem, o que significa dizer que uma pré-disposição não é o suficiente para os melhores fins; é necessário planejamento racional para se alcançar fins que levem à melhor maneira de se viver.

Dito isso, a razão humana é, conseqüentemente, a responsável pela organização da *civitas* no seu sentido mais profícuo, e não o transcorrer simplesmente natural e condicionado. Pois, racionalmente, o homem não apenas supre suas demandas, mas supera a própria natureza para alcançar o melhor estado de vida. Da natureza advêm os anseios rudimentares na qualidade do que é físico e apetitivo, de onde a necessidade por lei e governo surge, dentre outros desejos. Mas é da atividade da razão a origem da força política para a satisfação dessas necessidades. Marsílio apresenta o natural e o artificial como antagônicos, pois, sendo a comunidade política fruto da razão humana, a arte não apenas imita a natureza como também a sobrepuja²⁴¹.

Por fim, Marsílio analogicamente compara a comunidade política com um ser vivo e suas respectivas partes. Do mesmo modo que as partes que integram um ser vivo devem estar funcionando organicamente em função da sua saúde, igualmente a cidade deve estar tão bem composta e ajustada, sendo concebida e organizada racionalmente, que o resultado venha ser a saúde e a riqueza de toda sociedade civil²⁴².

²⁴⁰ Cf. Defensor Pacis, I, III, § 5.

²⁴¹ Cf. GEWIRTH, Alain, 1951, p.51.

²⁴² Cf. Defensor Pacis, I, II, § 3.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES DE ESTAGIRA. *Politeia (La Política)*. Prólogo, Versión directa del original griego y nota por Manuel Briceño. Bogotá: Biblioteca de Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1989.

_____. *La política*. Traducción de Pedro Simon Abril [1530?-1595?] . Madri: Ediciones Nuestra Raza, [1910?].

_____. *Politics*. With an English Translation by H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1959.

_____. *Política*. Tradução, Introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

_____. *A Política*. Série Filosofar. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

_____. *Os Económicos*. Projecto promovido e coordenado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa em colaboração com os Centros de Filosofia e de Estudos Clássicos da Universidade de Lisboa, o Instituto David Lopes de Estudos Árabes e Islâmicos e os Centros de Linguagem, Interpretação e Filosofia e de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. Este projecto foi subsidiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Revisão do texto: Levi Condinho. Edição: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. *Ética a Nicômaco e Poética - Os Pensadores*, v. 2- Seleção de textos de José Américo Motta Peçanha. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross — 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. *Poética e Tópicos I, II, III e IV*. Traduzidos por Marcos Ribeiro de Lima. São Paulo: Hunter Books, 2013.

ALMEIDA, José Maria de; LACERDA, Araújo Corrêa. *Diccionario Encyclopedico ou Novo Dicionário da Lingua Portuguesa*. 4 ed. v. II. Lisboa: o escriptorio de Francisco Arthur da Silva, editor proprietário, 1874.

BAYONA ASNAR, Bernardo. *Religión y poder. Marsílio de Pádua: ¿ La primeira teoria laica del Estado?* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

B. J OWETT, M.A. *The Politics of Aristotle: with introduction, marginal analysis essays, notes and indices*. vol. I, parte I. Oxford: At The Clarendon Press, 1885.

BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida, revista e atualizada no Brasil (1959, 1993). 2 ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1999.

BERGADANO, Elena. *Rita de Cássia, a Santa de todos*. Tradução de Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

BERTELLONI, Francisco. *Marsilio de Padua y la filosofía medieval* In: *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Vol 24. *La filosofía medieval*. Edición de Francisco Bertelloni y Giannina Burlando. Madri: Editorial Trott , 2013.

BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la Filosofia Politica del Medio Evo*. Firenze: CLUEB, 1928.

COUTINHO, Jorge. *Elementos da Filosofia Medieval*. Braga: Universidade Católica Portuguesa. 2008.

CONDREN, Conal. *Marsilius of Padua's Argument from Authority: A Survey of Its Significance in the Defensor Pacis*. *Political Theory* Vol. 5, N. 2. Sage Publications, 1977.

CAFERRO, William. *Slaying the hydra-headed best: Italy and the companies of adventure in the fourteenth century*. In: *Crusaders, Condottieri, and Cannon: Medieval Warfare in Societies around the Mediterranean*. Edited by Donald J. Kagay and L.J Andrew Villalon. History of warfare, v. 13. Boston: Brill, 2002.

CÍCERO. *Da República*. Versão para eBook/ ebooksBrasil.com. Copyleft: Edição Ridendo Castigat Mores.

CHAMPLIN, Russell Norman. *Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia*. Vol. 3 (H-L) - 8 ed. São Paulo: Hagnos, 2006.

DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: Textos*. 2ed., rev. e ampl. Coleção Filosofia 110. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

DOYLE, John P. *Hispanic scholastic philosophy*. In: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Edited by James Hankins. New York: Cambridge University Press, 2007.

DUNNING, W. A. *A History of Political Theories: Ancient and Medieval*. New York: Macmillan Company, 1919.

EHRENBERG, Victor. *The Greek State*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group. 2010.

EGÍDIO ROMANO. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Tradução: Cléa Pitt B. Goldman Vel Lejbman e Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.

FALCON, Andrea. *Aristotle and the Science of Nature: unity without uniformity*. New York: Cambridge University Press, 2005.

GEWIRTH, Alain (I). *Marsilius of Padua, The Defender of Peace, v. I*. In: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1951.

GARNETT, George. *Marsilius of Padua and 'the Truth of History'*. New York: Oxford University Press, 2006.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HYDE, J. K. **Society and Politics in Medieval Italy: The Evolution of the Civil Life, 1000-1350**. London: Macmillan Press, 1973.

LAGARDE, Georges de (II). **La Naissance de L'Esprit Laïque au Déclin du Moyen Âge**. v. III. In: *Le Defensor Pacis*. Louvain-Paris: Éditions Nauwelaerts, 1970.

LATOURETTE, Kenneth Scott. **Uma história do cristianismo**. vol. 1: *até 1500 a.D.* São Paulo: Hagnos, 2006.

LE GOFF, Jacques. **La Città Medievale**. Firenze: Giunti Editore S.p.A - Prima edizione digitale, 2010.

LE GOFF, Jacques. **The Birth of Europe**. Translated by Janet Lloyd. Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

LOYN, Henry R. **Dicionário da Idade Média**. Tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

Marsílio de Pádua. **O Defensor da Paz**. Tradução e notas de José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Introdução de J.A. Souza C.R., F. Bertelloni e G. Piaia, Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **The Defensor of the Peace**. Edited and Translated by Annabel Brett. New York: Cambridge University Press, 2005.

_____. **Defensor Menor**. Introdução, tradução e notas de José Antônio C. R. de Souza, Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **IL Difensore Della Pace**. Volume Primo. Introduzione di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri. Texto latino a fronte. Traduzione e note di Mario Conetti, Claudio Focchi, Stefano Radice, Stefano Simonetta. Milano: RCS Libri, 2001.

MORENO-RIÑO, Gerson & NEDERMAN, J. **A Companion to Marsilius of Padua**. *Brill's Companions to the Cristian Tradition: a series of handbooks and references works on the intellectual and religious life of Europe, 500-1700*. Brill, Boston, 2012.

NEDERMAN, C. **Community and Consent, the Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis**. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995.

NEWMAN, W. L. **The Politics of Aristotle: With an Introduction, Two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory**. vol I. Oxford: Clarendon Press, 1887.

OLIVEIRA, Hilário Oliveira de; STREFLING, Sérgio Ricardo. **A Ideia de Estado Laico em Marsílio de Pádua**. *Anais: Virtude, Direito e Democracia, PPG-UFPEL*. Pelotas: Editora e Gráfica - Universitária UFPel, 2009. p.6-7. (Acesso em: <http://cifmp.ufpel.edu.br/anais/1/iniciar.htm>).

PUTNAM, Robert D (com Robert Leonardi e Raffaella Y. Nanetti). **Comunidade e Democracia: a experiência da Itália Moderna**. Tradução Luiz Alberto Monjardim. 5ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

QUILLET, Jeannine. **La Philosophie Politique de Marsile de Padoue**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

REALE, G; ANTISERI, D. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**. São Paulo: Paulinas, 1990.

SILVA, Lucas Duarte. **Defensor Pacis: um estudo a partir das causas**. Pelotas: NEPFil online – (Série Dissertatio-Studia; 04), 2013.

SOUZA, José Antônio de C.R de. **As relações de poder na Idade Média Tardia**. Porto Alegre: EST. Edições; Porto, PO: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2010.

_____. **O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na alta idade média**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. **O pensamento social de Santo Antônio**. Coleção Filosofia 130. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2001.

_____. **As Idéias Políticas de Guilherme de Ockham na “ Consultatio de causa Matrimoniali [sic]. In: Pensamento Medieval**. X Semana de Filosofia da Universidade de Brasília. Org. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

SMITH, Nicholas D. **Aristotle 's Theory of Natural Slavery**. In: *A Companion to Aristotle's Politics*. Edited by David Keyt and Fred D. Miller, Jr. Massachusetts: Basil Blackwell. 1991.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 165-177.

_____. **A Unidade do Poder em Marsílio de Pádua (The unity of power according to Marsilius of Padua)**. Porto Alegre: Veritas, v. 56, maio/ago. 2011. p. 166.

_____. **A Valencior Pars no Defensor Pacis de Marsílio de Pádua**. TRANSFORMAÇÃO: Revista de Filosofia. Universidade Estadual Paulista/UNESP. v.35. Marília, 2012, p.225-244.

_____. **A concepção de paz na civitas de Marsílio de Pádua**. Maringá: Acta Scientiarum. Education, v. 32, n. 2, 2010, p. 153-161.

_____. **A unidade do poder em Marsílio de Pádua**. Veritas, v. 56, n. 2, maio/ago. Porto Alegre, 2011, p. 165-177.

_____. **A dualidade do poder no De Regia Potestate et Papali de João Quidort (1270-1306)**. In: *De Cogitationi Politica Medieva*. Org. Sérgio Ricardo Strefling e Lucas Duarte Silva. Pelotas: Cópias Santa Cruz Ltda, 2012, p.73-88.

SOUZA, José Antônio Camargo de; BAYONA AZNAR, Bernardo. **Igreja e Estado: teorias políticas e relações de poder no tempo de Bonifácio VIII (1294-1303) e João XXII (1316- 1334)**. Braga: Axioma, 2016.

SANTO AGOSTINHO. **De Civitate Dei**. vol. II. 2ª Ed. [Livros IX a XV], cap. IV. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SKINNER, Quentin. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. Tradução: Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Moita . São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SAVANAROLA, J. **Tratado Sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença**. Introdução de Newton Bignotto. Trad. Maria Aparecida Brandini De Boni e Luis Alberto De Boni. Petrópolis: Vozes, 1991.

SOUZA, J.P. Galvão de. **O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado (estudo sobre Marsílio de Pádua)**. São Paulo, 1972.

_____. **Iniciação à Teoria do Estado**. 2ed. São Paulo: Ed. Revistas dos Tribunais, 1976.

VASCONCELLOS, Manoel. **Filosofia Medieval: Uma breve introdução**. Pelotas: NEPFIL [online] Série Dissertatio-Incipientis, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. **Escritos políticos de Santo (Clássicos do pensamento político)**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto – Petrópolis, RJ : Vozes, 1995.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 1999.

ULLMANN, Walter. **Law and Politics in the Middle Ages: An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas (The Sources of History: Studies in the Uses of Historical Evidence)**. New York: Cambridge University Press, 1975.