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

**Dissertação**

# A imanentização da *civitas* na teoria política de Marsílio de Pádua

**Thiago Rodrigues Silveira**

**Pelotas, 2018**

**Thiago Rodrigues Silveira**

# A imanentização da *civitas* na teoria política de 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: Sérgio Ricardo Strefling

Pelotas, 2018

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S587i Silveira, Thiago Rodrigues

A imanentização da civitas na teoria política de Marsílio de Pádua / Thiago Rodrigues Silveira ; Sérgio Ricardo Strefling, orientador. — Pelotas, 2018.

87 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

1. Marsílio de Pádua. 2. Teoria geral do Estado. 3. Imanentização. I. Strefling, Sérgio Ricardo, orient. II. Título.

CDD : 100

Elaborada por Kênia Moreira Bernini CRB: 10/920

**Thiago Rodrigues Silveira**

**A imanentização da *civitas* na teoria política de Marsílio de Pádua**

**Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.**

**Data da Defesa: 22/12/2017**

**Banca examinadora:**

.....

**Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling (Orientador)**
**Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**

.....

**Prof. Dr. Lucas Duarte Silva**
**Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**

.....

**Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos**
**Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul**

*Em memória de meu avô, Luiz Renato Fernandes Silveira.*

**RESUMO**

SILVEIRA, Thiago Rodrigues. **A imanentização da *civitas* na teoria política de Marsílio de Pádua**. 2018. 89f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

Nesse trabalho, analisamos a filosofia política de Marsílio de Pádua sob a ótica de uma possível imanentização das esferas que compõem sua teoria do Estado. A noção de imanentização utilizada no trabalho é ampla, mas, no geral, refere-se à defesa de uma autonomia da esfera temporal sobre a espiritual (isto é, de que existem coisas que são inerentes a primeira e que devem ser buscadas por si). Dividimos o texto em dois grandes grupos: no primeiro, buscamos apresentar os elementos gerais do pensamento do paduano (tanto político, como eclesiológico), para que, no segundo grupo, possamos analisá-los essencialmente sob a ótica daquilo que consideramos a *renovatio marsiliana*. Tal *renovatio* seria justamente essa imanentização. Dessa forma, analisamos como Marsílio essa imanentização da concepção de *civitas*, *pax* e *lex*, assim como da origem do poder (na figura do *legislator*) e da função do príncipe (a *pars principans* da cidade). Ao final do trabalho, retomamos aquilo que foi exposto e defendemos que podemos, de fato, falar em uma *renovatio*: embora Marsílio reconhecesse a importância da fé cristã e o fim último sobrenatural, sua teoria política estipula que, em tudo aquilo que diz respeito a essa área, devemos nos basear naquilo que pode ser obtido através da razão e da experiência humana. Consideramos o *Defensor Pacis* como uma obra coesa, cuja finalidade está na exposição e combate aos erros da teoria da *plenituto potestatis* e, dessa forma, buscamos evitar o erro de considerar a obra a partir de uma leitura exclusiva da *Prima Dictio*. Ainda assim, acreditamos ser adequado defender que Marsílio opera uma imanentização da esfera política que, de certa forma, distancia-se significativamente daquilo que seus contemporâneos preconizaram.

Palavras-chave: Marsílio de Pádua; Teoria geral do Estado; Imanentização.

**ABSTRACT**

SILVEIRA, Thiago Rodrigues. **The immanentization of *civitas* in the political theory of Marsilius of Padua**. 2018. 89f. Dissertation (Master Degree in Philosophy) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

In this work, we exam the political philosophy of Marsilius of Padua from the perspective of a possible immanentization of the spheres which compose his general theory of the State. The notion of immanentization used in this work is broad, but refers in general to the defense of an autonomy of the temporal over the spiritual sphere (that is, that there are things which are inherent to the first and which should be sought by itself). The work is divided into two major groups: in the first, we seek to present the general elements of the Paduan's thought (both political and ecclesiological), so that in the second group we can look over them essentially by what we consider to be the *renovatio marsiliana*. Such *renovatio* would be precisely this immanentization. Thus, we investigate how Marsilius operate this immanentization in his notions of *civitas*, *pax* and *lex*, as well as of the origin of the power (in the figure of the *legislator*) and the function of the prince (city's *pars principans*). At the end of the work, we return to what has been stated and defend that we can, indeed, speak in a *renovatio*: although Marsilius recognized the importance of the Christian faith and of the last and supernatural end of man, his political theory stipulates that, in everything that concerns this sphere, we must rely on what can be obtained through reason and human experience. We consider the Defensor Pacis as a cohesive work whose purpose is to expose and combat the errors of the *plenitudo potestais* theory and, in this way, we try to avoid the error of considering the work from an exclusive reading of the Prima Dictio. Nevertheless, we believe that it is appropriate to argue that Marsilius operates an immanentization of the political sphere that, in a way, distances himself significantly from what his contemporaries had advocated.

Key words: Marsilius of Padua; General theory of State; Immanentization.

**SUMÁRIO**

**1 INTRODUÇÃO** ..... **7**
**2 ELEMENTOS GERAIS DO PENSAMENTO DE MARSÍLIO DE PÁDUA** ..... **10**
**2.1 ESPECTROS HISTÓRICOS** ..... **13**
**2.2 A INFLUÊNCIA ARISTOTÉLICA E A QUESTÃO AVERROÍSTA** ..... **16**
**2.3 A UNIDADE DO PENSAMENTO MARSILIANO** ..... **21**
**2.4 A QUESTÃO DA *PLENITUDO POTESTATIS*** ..... **24**
**2.5 UM AGENTE POLÍTICO** ..... **28**
**3 A *RENOVATIO* MARSILIANA** ..... **39**
**3.1 A *CIVITAS*** ..... **41**
**3.2 A *PAX*** ..... **52**
**3.3 A *LEX*** ..... **57**
**3.4 O *LEGISLATOR*** ..... **65**
**3.5 A *PARS PRINCIPANS*** ..... **73**
**4 CONSIDERAÇÕES FINAIS** ..... **80**
**REFERÊNCIAS** ..... **83**

## 1 Introdução

Embora Marsílio de Pádua, em linhas gerais, pareça ser um autor de fácil compreensão, na medida em que nos aprofundarmos em sua obra vamos notando que a mesma assume um caráter desafiador. Marsílio é, de certa maneira, um enigma. O autor parece adotar diversas linhas de pensamento que, ocasionalmente, opõem-se umas às outras. Os comentadores, justamente por isso, vão na mesma direção e costumam divergir diametralmente acerca de vários – e essenciais – tópicos de sua filosofia.

Dito isso, o leitor deve ter em mente que esta dissertação divide-se em dois grupos. O primeiro deles serve, de certa forma, como uma instrução preliminar. Nele, assentamos as bases para que possamos responder a pergunta chave de nossa dissertação: poderíamos considerar como imanente[1] a concepção de *civitas* (cidade) do filósofo paduano? Ou, ainda, em um processo de imanentização (afinal, essa noção de transição está presente no próprio título de nosso trabalho)? De uma forma mais abrangente, também podemos considerar nossa pergunta como: a cidade, na concepção de Marsílio, deve pautar-se por algo que é inerente a mesma? Ela possui fins próprios e *independentes* dos fins sobrenaturais?

Assim, buscamos apresentar ao longo do primeiro grupo as linhas gerais do pensamento político e eclesiológico de Marsílio. Nos propomos também, para auxiliar o leitor na atividade dialético-imaginativa de formar uma imagem da filosofia do paduano, a levantar alguns dos espectros que o pensamento do mesmo tomou ao longo dos séculos. Através desse procedimento podemos destacar algo que julgamos que está, de certa forma, em consonância com a maioria dos comentadores de sua obra (a crença de que Marsílio opera uma ruptura, uma inovação; a qual consideramos e caracterizamos aqui como a imanentização). Após esse levantamento, abordamos como sua concepção de cidade pode ser atribuída à influência de Aristóteles e de

---

[1] O vocábulo "imanência" procede do latim *in manere* (permanecer em) e pode ser abordado sob diversas óticas: de um "imanentismo gnoseológico" (Descartes) a um "imanentismo teológico de caráter panteísta" (Spinoza). Uma ordem imanente, em linhas gerais, seria aquela na qual haveria um fim no próprio ser (ou melhor, na própria essência) da coisa. Na filosofia política, e mais especificamente na teoria do Estado, imanência pode ser compreendida como a concepção de que a cidade deve pautar-se por um bem intrínseco a ela. Tal compreensão parte de uma divisão entre "ordem imanente" (terrena) e "ordem transcendente" (sobrenatural). Assim, a cidade ou Estado deve pautar-se mais pelo primeiro do que pelo segundo. Ou seja, devemos ressaltar que uma filosofia imanente não exclui, necessariamente, a transcendência (cf. GALVÃO DE SOUZA, 1998, p. 281).

Averróis. Examinamos, assim, semelhanças e dessemelhanças da relação Estagirita-paduano e, ainda, se podemos considerar o segundo como um averroísta.

Nessa primeira parte, ainda tentamos definir aquilo que pode ser considerado como a unidade do pensamento marsiliano. Um elemento que, de certa maneira, sirva de panorama para avaliar "novas informações" ou mesmo aparentes contradições acerca do pensamento do paduano (uma espécie de objetivo último ou força-motriz de seu pensamento). Após isso, julgando que tal unidade seja a crítica da *plenitudo potestatis* (plenitude de poder papal), apresentamos a questão e suas implicações para o Medievo (vemos ainda, sinteticamente, como essa foi tratada simbolicamente ao longo da história). Por fim, abordamos uma faceta pouco explorada de Marsílio: sua função como um agente político (isto é, enquanto conselheiro do Imperador Ludovico da Baviera). Através dessa, acreditamos que consigamos exemplificar o que apresentamos anteriormente e ainda nos aproximarmos de como Marsílio via-se originalmente na conjuntura política (de que forma, portanto, ele interpretava a sua obra).

Assim, após apresentarmos de forma geral o pensamento de Marsílio, no segundo grande grupo desse trabalho buscamos caracterizar aquilo que consideramos como a verdadeira *renovatio* marsiliana. Para nós, essa se identifica com a imanentização de diversas esferas da *civitas*. De forma que, sendo assim, buscamos apresentar como a mesma se dá como um todo e também nessas esferas específicas. Nosso *modus operandi* será, portanto, apresentar os elementos da *civitas* simultaneamente a uma defesa de porque tal acepção pode ser considerada inovadora (e, ainda, em que contribuiria para a imanentização da esfera política). Começamos tal abordagem a partir de nossa explanação acerca da teoria de Estado do paduano e de que forma a mesma deve estar justificada primeiramente em objetivos temporais[2]. Durante tal exposição, ainda caracterizamos aquilo que consideramos como o "paradigma marsiliano". O mesmo, em linhas gerais, reflete uma sutileza (e tensão) do pensamento do paduano: embora exista a defesa de uma imanentização da *civitas*, o autor reconhece a importância do espiritual. Embora a causa imediata da *civitas*, que justifica a mesma, deva ser temporal, o espiritual

[2] Embora o termo Estado esteja profundamente relacionado com o período moderno, utilizaremos o mesmo de maneira intercambiável com a *civitas* ou *regnum* marsiliano. Isto é, como uma forma complexa de organização política dotada de certa unidade jurídica.

também é importante enquanto causa remota. Nesse sentido, devemos apenas garantir o primeiro antes do segundo.

A seguir, analisamos como a definição de *pax* (paz) do paduano destoa da tradição cristã e parece justamente corroborar nossa tese de uma imanentização, na medida em que o paduano prioriza a concórdia civil e não um "estado de espírito". Posteriormente, abordamos sua teoria da *lex* (lei). Talvez esse seja um dos aspectos mais inovadores do pensamento de Marsílio, visto que ele aborda a lei a partir do princípio de coercitividade (e não eudemonológico), rejeitando a noção de direito natural e Lei Divina. Após tal caracterização, abordamos a questão do *legislator* (legislador humano), figura máxima da teoria política do paduano e verdadeiro soberano da *civitas,* uma vez que o mesmo, representando a totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante, deve legitimar de forma imediata toda e qualquer decisão na cidade. Veremos, ainda, como podemos compreender essa parte preponderante. Posterior a isso, abordamos a difícil relação entre o *legislator* e o príncipe, a parte governante da cidade, a partir da noção de três "Marsílios", ou melhor, três linhas de raciocínio das quais podemos compreender o paduano (quais sejam: populista, absolutista e aristocrático). Por fim, abordamos as funções próprias do governante e, através de uma breve comparação com o pensamento de Tomás de Aquino, retomamos a ideia de uma imanentização da *civitas*.

Devemos relembrar, por fim, que o foco de nosso trabalho não é situar Marsílio dentro história das ideias políticas. Embora acreditemos que, de certa forma, ele rompe com a tradição que o precede, não nos debruçaremos longamente sobre o assunto. Ou seja, esse rompimento ou *renovatio* é sua concepção imanentista da *civitas*, mas nos deteremos menos no que ela significa historicamente e mais em como ela se dá. Deve-se ressaltar, ainda, que ao longo do trabalho abordaremos majoritariamente o *Defensor Pacis*. Embora citemos pontualmente as outras obras do paduano, consideramos que o pensamento de Marsílio adquire sua forma mais clara e definitiva na obra em questão.

## 2 Elementos gerais do pensamento de Marsílio de Pádua

Marsílio Mainardini (1280 - 1343), importante figura dentro da história das ideias políticas, é usualmente considerado como um dos mais radicais autores cristãos da Baixa Idade Média[3]. Embora possamos encontrar a defesa de valores seculares em outros autores do período, Marsílio seria aquele que romperia significativamente com a tradição política medieval através de sua teoria do Estado (*civitas*)[4].

Nascido em Pádua, nosso autor teve papel de destaque nas questões relativas à disputa entre o poder espiritual e o poder temporal no século XIV ao opor-se ferrenhamente a teoria da *plenitudo potestatis* (plenitude do poder do papal). A vida de Marsílio, ainda cabe dizer, imiscui-se com tal disputa. Além de presenciar o cotidiano da guerra entre guelfos e gibelinos[5], que assolava o norte da Itália, Marsílio acompanhou o término do confronto entre Filipe, o Belo e o Papa Bonifácio VIII durante seu primeiro período de estudos na França[6]. Dessa forma, uma de suas preocupações mais característica será justamente a defesa da tranquilidade na esfera civil. Tal noção pode ser considerada o próprio *leitmotiv* de sua principal obra, o *Defensor Pacis* (O *Defensor* da Paz*)*.

O *Defensor* está dividido em três blocos ou *Dictiones* cujo objetivo comum está em evidenciar o "sofisma" da *plenitudo potestatis*[7], que vem colocando em xeque a *pax (paz)* da *civitas*. Na primeira *Dictio*, foco de nossa dissertação, encontra-se propriamente a teoria política do autor. Através de argumentos racionais e evidentes[8], Marsílio busca demonstrar que a "felicidade social" é um bem que deve ser perseguido

---

[3] Período que abrange do século XIII ao XVI. Podemos ser mais precisos, e nos termos de Christopher Dawson (2014, p. 58-78), afirmar que o período em que viveu Marsílio foi o de declínio da unidade da Cristandade medieval (1275-1525).

[4] Acerca do uso da noção de Estado, ver: nota de rodapé número 2. Sobre o aspecto radical da teoria política de Marsílio, ver: BERTELLONI, 1997, p. 28; MIETHKE, 1993, p. 152, para quem o paduano teria dado um "giro copernicano" nas tendências curialistas do período, e PIAIA, 1999, p. 106.

[5] Adeptos do papado e do Sacro Império Romano-Germânico, respectivamente. Podemos apontar, a título de curiosidade, que embora a cidade de Pádua fosse majoritariamente guelfa, Marsílio, pelo menos desde 1318, foi um proeminente e proativo gibelino.

[6] Cf. COURTENAY, 2012, p. 58-61.

[7] Ao longo de nosso trabalho o *Defensor* será citado da seguinte maneira: DP (título da obra), x (algarismo romano indicando a *Dictio*), x (algarismo romano indicando o capítulo) e x (algarismo arábico indicando a passagem ou parágrafo). Em citações diretas e nas notas de rodapé, utilizaremos a tradução para o português de José Antônio de Souza. Apresentaremos ainda o texto latino das citações diretas com base na edição crítica de Richard Scholz. Dessa forma, a passagem em questão (na qual Marsílio acusa de sofista a teoria da plenitude do poder papal) encontra-se no DP I, I, 4.

[8] DP I, I, 8.

por si (sendo o mais querido pelo ser humano e, segundo o próprio, o fim último de suas ações)[9]. Na segunda parte, encontramos suas concepções eclesiológicas[10] – que certamente trazem consequências para o âmbito político – e que impossibilitam, novamente, que se fale em uma plenitude do poder. Na breve terceira parte, Marsílio sintetiza o que foi exposto ao longo da obra.

A *pax*, nos afirma o paduano, é o maior dos bens. Porém, devemos nos esforçar arduamente para obtê-la[11]. Algumas das condições para o estabelecimento da mesma são: (I) a *civitas* deve estar bem organizada[12], (II) regulada por uma norma de justiça cuja aplicação seja universal e isenta da ignorância e das intenções escusas[13] e (III) sob a égide de um governante uno sob o aspecto quantitativo[14]. Vejamos, concisamente, em que consistem essas condições.

A *civitas* deve estar bem organizada no sentido de que os grupos que compõem a mesma devem estar bem equilibrados e contribuindo para a *vita sufficiens* (vida suficiente). Nenhum dos grupos pode arrogar-se para si o direito de governar a *civitas*. Já a norma de justiça comum que deve guiar a *civitas* identifica-se justamente com as leis positivas. As mesmas devem ser promulgadas pelo *legislator* (legislador humano), ou seja, pela *universitas civium* (totalidade dos cidadãos) ou a *valencior pars* (sua parte preponderante). Isto é, na teoria marsiliana o poder civil deve emanar do consenso entre os cidadãos que compõem a figura do *legislator*[15]. Por fim, segundo Marsílio, a *civitas* na qual o poder esteja fragmentado está condenada ao caos e, em

---

[9] "Este é, pois, o nosso objetivo precípuo apresentado como o ambicionado no princípio desta obra, e como necessário a todos aqueles que aspiram a usufruir da felicidade social. Aliás, este último propósito, sem dúvida, é o mais querido pelo ser humano e o fim último das suas ações" (DP I, I, 7).
[10] Segundo Souza (1997, p. 25) a interpretação de Marsílio dos textos bíblicos é quase sempre literal. Já Strefling (2002, p. 311) afirma que, embora a crítica marsiliana no âmbito eclesiástico seja dura, mostra-se tendenciosa e às vezes até ingênua (visto que alguns de seus argumentos não se sustentam teologicamente, tal como o ataque ao primado petrino).
[11] DP I, I, 1; DP I, I, 4.
[12] DP I, I, 3. Podemos destacar ainda a seguinte passagem: "Analogamente, 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 instituídas" (DP I, II, 3).
[13] DP I, IV, 4; DP I, XI, 1; DP I, XI, 3.
[14] DP I, XVII, 3.
[15] DP I, XV, 6.

última instância, a destruição[16]. Por isso, o paduano busca distinguir o poder legítimo do ilegítimo: o primeiro, necessariamente coercitivo, cabe exclusivamente ao governante, e dentre os segundos, está o caso da *plenitudo potestatis*. O paduano via nessa "peste"[17] o principal motivo de perturbação na paz civil.

Desse embate entre poder temporal e espiritual que prejudica a *civitas*, podemos afirmar que a teoria marsiliana conclui que o segundo deve ser "absorvido" pelo primeiro[18]. Isso está claro na eclesiologia de Marsílio, a qual pouco abordaremos nesse trabalho, mas cuja característica principal está em um conciliarismo radical. Ou seja, o *legislator* mencionado acima também se identifica com o legislador humano cristão. Dessa forma, o Papa não possui primado algum sobre os outros sacerdotes[19] e as questões de interpretação ou determinação da Lei Divina – mesmo de passagens ambíguas das Sagradas Escrituras – devem ser decididas por tal órgão[20] durante o Concílio Geral dos cristãos (o qual pode ser convocado apenas pelo *legislator* ou, por delegação desse, pelo príncipe)[21]. Esse supremo legislador cristão também deve decidir questões relativas à liturgia e a nomeação de cargos eclesiásticos[22]. Ainda podemos apontar certa absorção do espiritual pelo temporal nos fatos de que o Papa, como os demais clérigos, deve responder pelo conjunto total das leis humanas[23], e de

---

[16] "Além disso, a falta de um supremo mandatário na cidade ocasionaria graves prejuízos à mesma, por exemplo: a divisão, o conflito, a oposição e a luta entre os cidadãos, pois enquanto um bom número deles obedeceria a um dos príncipes, uma outra parcela considerável dos mesmos poderia querer obedecer a um outro; os príncipes também entrariam em luta, pois um iria querer dominar o outro; os governantes igualmente lutariam contra os cidadãos, pois estes poderiam não querer mais obedecer a nenhum deles. Isso tudo acabaria finalmente na destruição da cidade" (DP I, XVII, 5).

[17] DP I, I, 4. No DP I, I, 5 ele ainda irá se referir a tal teoria como "o maior inimigo do gênero humano", de maneira que essa tem de ser exposta para que o poder coercitivo dos governantes tenha condição de "esmagar segura e totalmente" os *defensor*es e advogados ímprobos dessa teoria.

[18] "[Marsílio] Advogava, por isso, um só poder – o do Estado – com o direito e o dever de assegurar o bem natural e espiritual dos homens. Por outras palavras, Marsílio queria uma Igreja do Estado, uma Igreja subordinada ao poder temporal" (ULLMANN, 2002, p. 262).

[19] DP II, I, 3; DP II, XV, 7.

[20] DP II, XVIII, 8; DP II, XX, 2.

[21] DP II, XXI, 7.

[22] "Além disso, demonstraremos através de argumentos verdadeiros que não se pode tomar decisão alguma sobre a liturgia e no tocante aos atos humanos que obriguem as pessoas a cumpri-los, sob pena de incorrerem num castigo neste ou no outro mundo, senão o que tiver sido definido exclusivamente pelo Concílio Geral ou imediatamente pelo supremo legislador cristão, ou por força duma autoridade previamente apoiada nesta fonte. (...) Posteriormente, comprovaremos de modo patente que não compete à autoridade de nenhum bispo em particular, nem de uma outra pessoa qualquer, tampouco de nenhum grupo individual, nomear pessoas para exercerem todos os cargos eclesiásticos do mundo, nem distribuir ou doar por auto-iniciativa os bens temporais da Igreja, chamados benefícios. Ao contrário, esta competência é da alçada exclusiva do fundador ou do doador dos mesmos, ou ainda do legislador cristão universal" (DP II, XVIII, 8).

[23] Caso, por exemplo, do imposto. Em passagem provocativa, Marsílio toca na questão gatilho entre o embate Filipe o Belo e Bonifácio VIII (Benedetto Gaetani). Afirma o paduano: "Assim, se a maior parte ou um número considerável de pessoas entrar para as ordens religiosas, a jurisdição e o poder dos que

que o príncipe deve controlar o número de sacerdotes[24] e inspecionar o dízimo, tanto para saber se os "ministros pobres da Palavra" estão sendo atendidos, quanto para, se preciso, utilizar aquilo que sobrar para manter ou defender a *civitas*[25].

Por fim, podemos apontar três outras obras relevantes do paduano: o *Defensor Minor*, o *De translatio imperii* e o *De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*. Além dessas, existe a disputa acerca da autoria de um tratado sobre os seis primeiros livros sobre a Metafísica de Aristóteles e dois *sophismastas*[26].

## 2.1 Espectros históricos

Ao decorrer da história das ideias políticas, Marsílio de Pádua foi considerado responsável, pelo menos enquanto gérmen, de uma série de ideias que muitas vezes opõem-se entre si[27]: do *defensor* de um "espírito democrático" – posição originária de Otto von Gierke[28], retomada recentemente por Mary Elizabeth Sullivan[29] – ou "laico" (Georges de Lagarde[30]), a derradeira origem dos governos autoritários (José Galvão de Souza[31]). Entrementes, ainda houveram aqueles que identificaram sua teoria da soberania popular com a defesa de regime aristocrático (Alexander D'Entrèves[32]); ou

---

terão de suportar os impostos públicos ficarão impotentes e o número dos que terão de suportar os impostos públicos será reduzido a quase nada, o que, aliás, é um gravíssimo inconveniente, susceptível de destruir a sociedade política. De fato, quem usufrui dos benefícios e vantagens da vida civil, como a paz e a proteção do legislador humano, não deve estar isento dos impostos nem tampouco se subtrair à sua jurisdição sem a autorização do próprio legislador" (DP II, VIII, 9). Em passagem posterior, o paduano irá defender que os sacerdotes devem enveredar pelo caminho da pobreza evangélica e contentar-se com parte do dízimo para compra de alimentos e vestuário (DP II, XXI, 14).

[24] DP II, VIII, 9.

[25] DP II, XXI, 14.

[26] Cf. COURTENAY, 2012, p. 61-65.

[27] Embora destaque que o *Defensor Pacis* se preste a leituras opostas (tal como atesta a história da fortuna do mesmo), Piaia (1997, p. 57-58) considera inadequado atribuir uma influência *considerável* de Marsílio sobre a moderna filosofia do Estado.

[28] Ver: GIERKE, Otto von. Political Theories of the Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

[29] Ver: SULLIVAN, Mary Elizabeth. Democracy and the *Defensor Pacis* Revisited: Democratic Arguments. Medieval and Renaissance Studies. Viator (volume 41). 2010, p. 257-269.

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

[31] Ver: SOUZA, José Pedro Galvão de. O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado – Um Estudo sobre o *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua. São Paulo: Indústria Gráfica Saraiva S. A., 1972.

[32] Ver: D'ENTRÈVES, Alexander Passerin. The Medieval Contribution to Political Thought. Oxford: Oxford University, 1939.

defendem que a fonte do contratualismo (Miethke[33]), de um certo positivismo jurídico (Alan Gewirth[34]) e mesmo da teoria marxista da ideologia (Pitirim Sorokin[35]), estão de alguma forma presente nas ideias de Marsílio.

Conforme Conal Condren (1980), a questão da posição democrática de Marsílio parece vital para a maioria de seus comentadores, especialmente para a tradição anglo-saxônica, cuja interpretação sob o *topos* democrático parece ter sido um dos tópicos mais importantes nos estudos acerca de Marsílio[36]. Segundo o próprio:

> "Até C. W. Previté-Orton descobrir um antigo grupo de manuscritos, que incluíam a até então desconhecida definição *personarum et qualitate*, o conceito de *legislator* vinha sendo interpretado indubitavelmente como 'democrático'. Com a publicação da nova edição do *Defensor*, feita pelo próprio Previté-Orton, as opiniões tiveram de mudar. Felice Battaglia provavelmente fez a primeira tentativa de lidar com o novo texto, e dentro de três anos a tradição Anglo-Saxônica de interpretação tinha sua primeira leitura 'antidemocrática' do *Defensor*. Charles McIlwain argumentou que, apesar da antiga crença, a concepção marsiliana era essencialmente 'aristocrática'. M. J. Wilks, mais recentemente, argumentou de modo enfático que Marsílio era claramente antidemocrático; Leo Strauss, que Marsílio estava apenas fingindo ser um democrata. John Bowle, que ele era um totalitário" (CONDREN, 1980, p. 2, tradução nossa)[37].

Tal passagem define bem a sistematização proposta por Leo Strauss (2013) de "três Marsílios" – três diferentes linhas de argumentação que o paduano manteria ao longo do *Defensor* –: o populista, o aristocrático e o absolutista[38]. A seguinte divisão nos parece adequada: aqueles que creem que o poder do *legislator* foi delegado pelo *populus*[39] (mesmo que sob a égide de algumas pessoas consideradas

---

[33] Ver: MIETHKE, Jürgen. Las ideas políticas de la Edad Media. Trad. Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993.

[34] Ver: GEWIRTH, Alan. Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua. Medioevo. Padova, 1980, v. 5, p. 303-316.

[35] Ver: SOROKIN, Pitirim. Contemporary Sociological Theories, p. 544. New York, 1928. Ainda: F. Gentile, "Marsilio e l' origine dell' ideologia" in Medioevo 5/1 (1979), pp. 293-301.

[36] "*For the vast majority of Marsilian scholars, the question of whether or not Marsilius is a democrat seems an important one. Certainly, a dominating motif in the Anglo-Saxon tradition of Marsilian interpretation has emerged from this democratic topos*" (CONDREN, 1980, p. 1).

[37] Texto original: "*Until C. W. Previté-Orton's discovery of an early group of manuscripts which included the hitherto unknown qualifying phrase personarum et qualitate to the definition, the concept of the legislator had been read as indubitably 'democratic'. With the publication of Previté-Orton's new edition of the Defensor (Cambridge, 1928) however, opinions had to be modified. Felice Battaglia made perhaps the first attempt to come to terms with the new text, and within three years, the Anglo-Saxon tradition of interpretation had its first 'anti-democratic' reading of the Defensor. Charles McIlwain argued that despite earlier belief, Marsilius' concept was essentially 'aristocratic'. M. J. Wilks has argued more recently and more emphatically that Marsilius was clearly undemocratic; Leo Strauss that Marsilius was only pretending to be a democrat. John Bowle that he was a totalitarian*" (CONDREN, 1980, p. 2).

[38] Como aponta Piaia (1997, p. 59), o *Defensor Pacis* foi mais utilizado historicamente nesse último sentido, reforçando o poder real (e não o limitando).

[39] Segundo Moisés Romanazzi Tôrres (2003), a acepção medieval da palavra *populus* também pode ser associado à aristocracia. Entretanto, segundo ele, isso não ocorre em Marsílio. Afirma o próprio:

*qualitativamente* como aptas), tendem a defender o espectro democrático de Marsílio[40]. Outros defendem que a legislação passará necessariamente por uma classe "iluminada" (a *valencior pars*) e que, levando-se em conta o contexto da Baixa Idade Média, trata-se de uma teoria aristocrática. Ainda existem aqueles que defendem que a soberania popular ou a figura do *legislator* não é de grande valia, visto que o mesmo poderia delegar seu poder para o príncipe (esses acreditam que a teoria marsiliana teria fins escusos, que haveria uma manobra para fortalecer o poder imperial[41]). Podemos citar, por fim, aqueles que negam tais sistematizações[42].

Todavia, o que nos interessa neste momento não é tomar posição dentro dessas disputas. Retornaremos a essa distinção ao analisarmos detidamente o *legislator* e o governante (a *pars principans*, parte principal, da cidade). Aqui, buscamos demonstrar que Marsílio foi tornando-se cada vez mais objeto de desacordo e disputa ao longo dos anos. Acreditamos que esse seja um processo natural, ainda mais com autores que estão distantes no tempo. Porém, o debate acerca de Marsílio não reside apenas em aspectos exteriores de seu pensamento, mas atinge o núcleo dele. Dessa forma, acreditamos que tal exposição dessas contradições nos ajudam (I) a montar dialeticamente uma imagem adequada da obra do paduano e (II) metodologicamente, na medida em que podemos buscar um "mínimo denominador comum" para a interpretação desses comentadores (tanto alinhados a defesa de um Marsílio democrático, quanto de um Marsílio absolutista). A nosso ver, tal denominador ou elemento comum pode ser a concepção de que existe na teoria política do paduano uma defesa da autossuficiência da *civitas.* Os comentadores podem discordar dos graus dessa *imanentização*, visto que a

---

"no texto do Paduano a palavra *populus* significa 'povo' ou, mais precisamente, o conjunto dos cidadãos da *civitas*. Isto é, como falamos, todos os indígenas, adultos e do sexo masculino que habitam em determinada sociedade política" (p. 186).

[40] Para Strauss (2013), Marsílio nos ensinaria que a autoridade política fundamental, em cada nação, seria o povo ou sua parte preponderante. Tentando expor isso na linguagem de Rousseau, ele afirma: "Marsílio afirma que o único soberano legítimo é o povo, mas que o soberano deve ser distinto do governo. Assim, consegue subordinar os sacerdotes cristãos ao laicato, a aristocracia cristã ao *populus* ou *demos* cristão" (p. 253). Abordaremos melhor, posteriormente, a posição do teuto-americano.

[41] Caso de Bertrand de Jouvenel (2010), para quem Marsílio identificou a totalidade dos cidadãos como "supremo legislador" para transferir o poder legislativo ao Imperador. Segundo o próprio: "o argumento [da soberania popular] expõe sua malícia com candura. Uma criança perceberia que a multidão só foi dotada de um poder tão majestoso a fim de levá-lo por graus sucessivos a um déspota. Na continuação dos tempos, a mesma dialética saberá mostrar-se mais plausível" (p. 56-57).

[42] Podemos citar como exemplo o próprio Condren (1980, p. 4), para quem algumas das dificuldades acerca do *topos* democrático da obra marsiliana derivam das dificuldades inerentes ao uso do termo democracia, popular, elitista, aristocrático e totalitário.

sociedade marsiliana é uma comunidade cristã, mas a maioria deles, julgamos, aceitaria a proposição de que existe a "defesa de uma autossuficiência"[43]. Através desse processo de independência da esfera temporal podemos explicar satisfatoriamente a *possibilidade* de interpretarmos Marsílio sob variadas formas (tanto na defesa de uma "soberania popular" quanto de um cesaropapismo[44]) e ainda reforçamos a importância do tema de nosso trabalho.

## 2.2 A influência aristotélica e a questão averroísta

Esse processo de imanentismo também pode ser considerado como "naturalista". O naturalismo político, afirma Galvão de Souza (1998, p. 376-378), consistiria na rejeição da ordem sobrenatural em detrimento de uma supervalorização da natureza, que se tornaria independente de Deus, possuindo validade por si. Tal corrente afastaria o homem da ordem sobrenatural na medida em que impõe uma ordem meramente "racionalista". O mesmo também destaca que Marsílio seria um precursor do naturalismo renascentista (período em cuja caracterização de tal concepção seria nítida), embora essa postura já estivesse manifesta no pensamento grego. De fato, essa concepção na obra de Marsílio seria influência direta de Aristóteles[45] e, conjecturam alguns comentadores, de Averróis. Abordemos pontualmente a influência do primeiro.

A importância de Aristóteles sobre Marsílio é evidente: apenas na Prima *Dictio*, o paduano cita oitenta e uma vezes a *Política* de Aristóteles. Além disso, ao longo da obra ele ainda menciona a *Ética a Nicômaco*, a *Retórica*, a *Física*, a *Metafísica*, os *Analíticos*, o *De Anima* e o *De Generatione*. O *Defensor*, tal como Strauss

---

[43] A autora que mais se afasta dessa acepção é, sob um aspecto específico, Jeannine Quillet. Para a mesma (1970, p. 106), a noção de beatitude eterna estaria integrada na de *vita sufficiens* e, portanto, faria parte do objetivo final da organização política. Entretanto, a própria admite (2001, p. 496) certo naturalismo político na teoria de Marsílio, uma vez que toda a edificação da sociedade política é obra da vontade humana, e, ainda, que o principal empreendimento do paduano estaria em certa secularização: "*toute son entreprise consiste dans une sécularisation poussée à l'extrême des conceptions théocratiques*" (1970, p. 18). De qualquer forma, abordaremos tal desacordo quanto à noção de *vita sufficiens* posteriormente, com o intuito de mitigá-lo.

[44] Acerca da noção de cesaropapismo, ver: STREFLING, Sérgio Ricardo. A Filosofia Política na Idade Média. Pelotas: NEPFIL Online, 2016, p. 29-33.

[45] Para George H. Sabine (1973, p. 289) a teoria política de Marsílio demonstrou pela primeira vez as consequências subversivas a qual logicamente seríamos levados ao interpretamos Aristóteles de forma completamente naturalista.

jocosamente afirma, parece surgir "como uma espécie de apêndice à porção da Política de Aristóteles da qual se pode dizer que analisa as doenças da sociedade civil" (2013, p. 250)[46]. E, além disso, uma das principais premissas do pensamento político de Marsílio é retirada do Estagirita: a analogia da cidade com um ser vivo (analogia orgânica). Nessa, a *civitas* deveria funcionar como um corpo, onde cada parte distinta e proporcionalmente ordenada deve exercer suas funções numa permuta recíproca em função do todo. Posto de outra forma, na qual o todo é maior que a parte[47]. Segundo o próprio:

> "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. [...] A paz que deve existir numa cidade concebida e organizada racionalmente é a sua maior riqueza" (DP I, II, 3)[48].

Assim, como Marsílio deixa claro, a tentativa de uma dessas partes de se sobrepor às outras acaba por prejudicar esse organismo (os rins não podem, por exemplo, exercer a função do coração; aqui, Marsílio está mirando o clero). Para isso, é necessário que o *legislator* promulgue leis justas e retas que se apliquem a todos os que compõem a *civitas*[49] e que o governante coadune essas partes, inclusive controlando o número de cidadãos dentro dessas classes[50]. Entretanto, a concordância entre ambos os pensadores não é ponto pacífico.

Marsílio, segundo Bertelloni (1997, p. 27), inadequadamente alicerçaria sua ciência política, de caráter racional e apodítico, sob a filosofia natural aristotélica, que

---

[46] Strauss refere-se, sobretudo, a seguinte passagem do *Defensor*: "é notório que tal discórdia [disputas internas dentro do reino], como se fosse uma terrível moléstia nociva ao ser humano, conduziu a sociedade civil à mais cruenta destruição. Suas causas primeiras são múltiplas e estão seguramente inter-relacionadas. Aquelas que ocorrem freqüentemente foram descritas pelo mais Ilustre dos Filósofos em seu livro Ciência Civil [Política]. Entretanto, além daquelas causas mencionadas em tal livro, há uma outra, única em sua espécie, que sendo bastante dissimulada, atormentou por muito tempo e ainda continua a afligir o Império Romano. (...) Nem Aristóteles e nenhum outro filósofo de sua época ou que os tenha precedido puderam descobrir a sua origem ou natureza" (DP I, I, 3).

[47] DP I, XIII, 2.

[48] Texto original: "*Sic civitas ex quibusdam talibus constituitur, cum bene disposita et intituta fuerit secundum racionem. Qualis est igitur comparacio animalis et suarum parcium ad sanitatem, talis videbitur civitatis sive regni et suarum parcium ad tranquillitatem. [...] sic quoque tranquillitatem disposicionem optimam civitatis secundum racionem institute*".

[49] DP I, XI, 1; DP I, XII, 3.

[50] DP I, XV, 14; DP I, XVII, 7. Embora a passagem mais emblemática esteja em DP II, VIII, 9, na qual se lê: "outrossim, na província que lhe estiver subordinada, o príncipe deverá determinar o número exato de clérigos, assim como o das pessoas integrantes dos outros grupos que constituem a sociedade política, receando que por causa dum crescimento excessivo tais grupos possam vir a se rebelar contra o seu poder coercivo".

– contrariamente à do paduano – move-se apenas no âmbito da probabilidade[51]. Esse caráter "racionalista" da teoria política de Marsílio poderia ser descrito da seguinte forma: embora parta de uma situação real (dotada, portanto, de certo caráter realista), o paduano termina por conceber um Estado ideal, estipulando nos mínimos detalhes como o mesmo deve ser e como evitar para que ele saia dos conformes. Eric Voegelin (2013) toca justamente nesse ponto ao julgar como inadequada a transposição do conceito da pólis aristotélica para a *civitas* marsiliana:

> "Marsílio substitui a pólis pela *civitas* ou *regnum*, incluindo como *communitas perfecta* a politeia do território nacional, que foi excluída por Aristóteles. A posição de Marsílio em seu contexto político é, ademais, exatamente o oposto da posição de Aristóteles. Este podia tomar como óbvia a pólis centenária; estava interessado na vida dos homens e dos cidadãos numa forma política inquestionada. A criação de uma pólis particular podia ser um problema para ele, mas nunca a existência ou a estrutura da pólis como tal" (p. 103).

Leo Strauss (2013, p. 253) identifica outro problema acerca dessa transposição: como Marsílio conseguiria conciliar o princípio aristotélico de que os homens dedicados às atividades práticas mais nobres devem reinar por direito (no sentido da areté) com o princípio cristão de que a atividade dos sacerdotes é a mais *nobre* dentro da sociedade civil? Essa questão poderia ser resolvida pela defesa, mesmo que moderada[52], da plenitude do poder papal. Porém, o paduano evita essa conclusão e defende que em todas as sociedades humanas a autoridade política fundamental não é o governante ou a parte dominante, mas o corpo formado por todos os cidadãos (o *legislator*). O teuto-americano prossegue (2013, p. 255): afirmando que Marsílio distinguiria o governo e soberania e atribuiria essa ao povo (subordinando, inclusive, os padres cristãos aos leigos cristãos e a aristocracia cristã a totalidade dos cristãos). Mas, ao dar esse passo, ele desviaria dos ensinamentos do Estagirita, que identificou a soberania com o governo e, acima de tudo, preferiu a soberania (ou governo) da aristocracia a soberania da população. Marsílio, assim, não só teria omitido a

[51] Afirma o autor argentino: "enquanto para o Estagirita a argumentação da filosofia moral, quer dizer, da Ética e da Política, se move apenas no âmbito da probabilidade, para o Patavino a política é uma ciência racional de caráter apodítico, alicerçada, no entanto, em princípios tomados da filosofia natural aristotélica" (1997, p. 27).

[52] Tal como a teoria dos dois gládios de Bernardo de Claraval. Cf. STREFLING, 2016, p. 46-50.

afirmação de Aristóteles de que os agricultores, artesãos e os financistas não são parte estrita da comunidade, como teria atribuído ao Filósofo àquilo que defende[53].

Com isso, podemos afirmar que o aristotelismo de Marsílio – ou, sua influência aristotélica – possui um conjunto de características *sui generis*[54] (das quais sua concepção naturalista da *civitas* provavelmente seja uma das mais importantes[55]). Strefling (2002) explica essa apropriação do pensamento aristotélico da seguinte forma:

> "Parece-nos, pois, que não se pode afirmar ser Marsílio um aristotélico-averroísta no sentido de pertença à suposta doutrina, mas sim que usa o perfil de Aristóteles e de Averróis para construir a argumentação em favor do seu objetivo. Para aniquilar a *plenitudo potestatis* do Pontífice, Marsílio encontra em Aristóteles elementos que lhe vêm muito a propósito, a começar por aquele monismo a que se refere Lagarde, em contraste com a organização da sociedade medieval, baseada, em parte, no dualismo entre o poder espiritual e o poder temporal. Marsílio encontra na polis do tempo de Aristóteles a reconstrução de uma sociedade sob um único poder, onde o sacerdócio exercerá a função que lhe é própria, mas não disputará o poder temporal" (p. 108-109).

Nessa passagem, já possuímos elementos para responder a um tema caro aos comentadores de Marsílio: a influência de Averróis[56]. Segundo Étienne Gilson (2001, p. 861), o *Defensor Pacis* seria um exemplo perfeito de averroísmo político. Gewirth (1951, p. 39-40) e Le Goff (2006, p. 175) também defendem que Marsílio pode ser incluído entre os autores que aceitaram as teses averroístas. Porém, nem todos esses

---

[53] "[Marsílio] aumenta a dificuldade ao atribuir a Aristóteles o seguinte ensinamento: o poder legislativo deve estar inteiramente nas mãos do conjunto de cidadãos; o governo deve ser eleito por todo o conjunto dos cidadãos e deve prestar contas ele; o governo deve governar na estrita observância das leis e, se transgredir uma lei, será passível de punição pelo conjunto dos cidadãos. Este ensinamento atribuído a Aristóteles é muito mais democrático do que o verdadeiro ensinamento de Aristóteles: dentre todo o conjunto dos cidadãos, como Marsílio o entende, é o vulgo que deve desempenhar um papel muito grande, para não dizer decisivo" (STRAUSS, 2013, p. 253).

[54] Galvão de Souza (1972, p. 46), na mesma direção, afirma que o Aristóteles que interessava a Marsílio não era o Filósofo cristianizado da cultura medieval, mas aquele restituído ao paganismo pelo espírito da Renascença.

[55] Embora possamos mencionar outros elementos, tal como a influência da teoria das quatro causas. Lucas Silva (2013), por exemplo, demonstra a grande importância da mesma para o pensamento do paduano. O mesmo demonstra que "a *civitas* de Marsílio é instituída e composta pelos homens (causa material) e tem por finalidade proporcionar a paz civil (causa final). Para que isso ocorra, ela deve estar organizada em certos ofícios públicos (causa formal) de tal modo que possibilite este estado de tranquilidade para que seus membros possam não apenas viver, mas viver bem. Ora, a ideia de organização pressupõe que exista uma norma ou regra para lhe pautar; dentro da comunidade política, essa norma será a lei civil. Instituída pelo legislador humano (causa eficiente da lei e do governo) somente ela possui a coercitividade, sendo capaz de discernir o que é útil ou não para a manutenção do bem comum" (2013, p. 28).

[56] A título de curiosidade, Marsílio cita Averróis em DP I, XI, 3. E, em DP I, XVII, 10, menciona nominalmente a tese averroísta da geração eterna (da qual ele compartilharia a visão de que a função da guerra é controlar a reprodução dos homens e dos demais seres vivo).

comentadores defendem que a influência averroísta no *Defensor Pacis* seja propriamente de Marsílio: houve uma querela quanto a uma possível coautoria da obra, atribuída a Marsílio e João de Jandun, sendo o último considerado como o responsável pelo teor averroísta da mesma. Entretanto, a crítica vem rejeitando tal hipótese a partir do século XX: Marsílio parece ser, definitivamente, o único autor do *Defensor*. A partir de então, alguns autores passaram a compreender que o averroísmo do *Defensor Pacis* pudesse ser relativo apenas a influência de Jandun sobre seu amigo (ou, ainda, de Pedro de Abano, com quem Marsílio estudou).

Embora recentemente a própria concepção de um averroísmo político tenha sido contestada de maneira contundente, especialmente através dos trabalhos de Piaia[57], Quillet (1970, p. 70) já apontava a dificuldade de determinarmos em que medida o *Defensor* compartilha de ideias com essa "corrente" (tendo em vista a ausência de pontos de comparação com outras obras políticas notoriamente averroístas). Outro problema seria determinar a adesão de Marsílio a teses averroístas metafísico-especulativas ou teses políticas derivadas das primeiras. Alguns dos aspectos averroístas que encontramos em Marsílio seriam: (I) a distinção entre o conhecimento demonstrativo e aquele obtido pela fé, (II) a unidade do intelecto agente, na qual se refletiria a figura do *legislator* e (III) a aplicação de termos da ciência natural para a realidade política[58]. A maioria dos comentadores, entretanto, detém-se no primeiro tópico[59]. Para Bertelloni (2011, p. 496), autor ciente dessas dificuldades, parece ser difícil explicar como mera causalidade ou coincidência a similitude teórica-doutrinal entre o procedimento utilizado por Marsílio na *Prima Dictio* e a conduta prescrita por Averróis aos filósofos em seu *Tratado decisivo*.

Tendo em vista essa série de problemas, ao qual buscamos apenas levantar, autores como Maurice De Wulf (1947, p. 142) defendem que o averroísmo atribuído ao *Defensor* se deve muito mais ao tom e ao espírito do mesmo do que a uma inspiração do próprio Averróis. A teoria de Marsílio seria averroísta apenas em caráter. Sob essa ótica, sua influência consistiria na aplicação política da dicotomia entre a

---

[57] Para tal, ver, por exemplo, um de seus últimos artigos sobre o tema: PIAIA, Gregorio. Aristotelicus magis quam christianus lo sfondo filosofico della "Civitas" marsiliana. In: Àgora Filosófica, ano 4, n. 1, 2004, p. 25-40.

[58] Cf. STREFLING, 2002, p.104.

[59] Para Galvão de Souza (1972, p. 40), Marsílio estabeleceria uma fronteira intransponível entre fé e razão cujo resultado efetivo estaria na utilização da religião como um mero *instrumentum regni*, e não enquanto um fim superior, por parte da política.

esfera da fé e a da razão. E, dessa forma, seria adequado considerar a teoria política de Marsílio como tal. Copleston (1963, p. 179-180) está em consonância com essa tese ao considerar que o paduano parecia mais animado ou movido pelo que ele considerava ser o bem-estar do Estado do que por considerações teóricas (nesse caso, averroístas) acerca do fim do homem. Para esses autores, o averroísmo de Marsílio seria melhor descrito menos como uma doutrina e mais como uma atitude[60]. Retomaremos alguns dos temas da questão "averroísta" posteriormente, deixando implícito as questões levantadas aqui (acerca da influência do Comentador), visto que não é nosso intuito tomar posição sobre a mesma.

## 2.3 A unidade do pensamento marsiliano

A tese de uma ótica averroísta no *Defensor*, como vimos, parte de algo que podemos considerar como o "espírito geral da obra" ou a unidade do pensamento de Marsílio. Dessa forma, julgamos adequado tentar caracterizar tal unidade. A partir dessa, poderemos, inclusive, avaliar certas disputas acerca da obra do mesmo. Vejamos de que forma podemos descrever a mesma.

Alguns autores, como Lagarde (1970, p. 53) e Piaia (1999, p. 110), destacam o aspecto ideológico do pensamento do paduano. Para o primeiro, a chave para compreendermos o pensamento de Marsílio não seria a paixão por uma reforma religiosa ou pela democracia, mas pela ideia de um Estado laico ou, de forma mais precisa, no ódio pela interferência clerical em questões do Estado. Essa ideia é reafirmada por Copleston (1963, p. 171), para quem o paduano estava "possuído" por um ardente entusiasmo pelo Estado autônomo, de forma que, com o *Defensor*, ele teria demonstrando que as reivindicações papais envolveriam uma perversão do verdadeiro conceito de Estado (além de que, essas não possuiriam fundamento nas Escrituras). Já Piaia (2004, p. 33-34) defende que o objetivo do paduano seria estritamente ideológico (atingir as bases da *plenitudo potestais*[61]). Podemos afirmar, inclusive, que a ideia de uma chave de leitura abrangente da obra do paduano é algo

[60] Para Eric Voegelin (2013, p. 118-120), a influência de Averróis sobre Marsílio seria intensa. O autor sustenta que o paduano, a partir de um dualismo averroísta, poderia até mesmo possuir um credo esotérico que divergiria em parte daquilo que afirma tacitamente no *Defensor Pacis*.

[61] Um exemplo disso, para Piaia, seria certa utilização ideológica do sistema filosófico-político aristotélico (1999, p. 76; 2004, p. 26).

que Piaia insiste em seus trabalhos. Segundo o próprio (1999, p. 111), se por mais vezes o aspecto ideológico do trabalho de Marsílio fosse considerado como esse elemento unificador, algumas interpretações errôneas acerca da obra do paduano seriam evitadas.

De certa forma, podemos remontar a postura de Piaia a Previté-Orton (1928, p. 15), para quem, apesar das desproporções ou incongruências do *Defensor*, o mesmo possui uma unidade de propósito e ideia: tudo está subordinado ao principal objetivo, que é a destruição do poder papal e eclesiástico. Além disso, o autor (1928, p. 13) levanta a importante questão de que Marsílio não estava animado contra a supremacia papal e a jurisdição eclesiástica por "amor ao ódio": seu ponto de partida era a deplorável situação do norte da Itália.

Assim, também devemos ter em mente que o ponto de partida de Marsílio é o de uma situação histórica concreta e sua interpretação dessa se reflete em sua filosofia política. Ou seja, Marsílio não estava simplesmente perseguindo uma teoria ideal (embora chegue a uma). Ele era simpático ao partido Gibelino e considerava que as reivindicações papais – que perturbavam a paz com as suas excomunhões e interdições – eram responsáveis pela guerra, pelas mortes violentas de vários civis, pela moral corrupta e os crimes, pelas cidades devastadas e todo um cabedal de males que afligiam as cidades-estados italianas. Não podemos, portanto, ignorar que ao longo da primeira *Dictio* o paduano está refletindo acerca dos problemas dessas[62].

Além disso, as cidades italianas estavam passando por diversas mudanças no século XIV. Não vamos nos deter em explicações acerca do feudalismo[63], mas uma de suas principais características, a ausência da ideia de um Estado centralizador, estava prestes a alterar-se. Os feudos se baseavam em vínculos de obediência e proteção entre dois homens "livres". O vassalo se submetia a vontade do senhor feudal, que por sua vez, tinha obrigações para com o primeiro. Entretanto, através de

---

[62] Posto de outra forma, poderíamos afirmar que o paduano estava buscando solucionar de forma efetiva tais problemas. Abordaremos essa questão posteriormente, mas como Floriano Cesar (2002, p. 1916) destaca, o propósito prático do *Defensor* seria justamente o de iniciar uma reação generalizada contra a causa curialista.

[63] Para tal, ver: BACKMAN, Clifford M. The Worlds of Medieval Europe. Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 283-296 (para quem as formas representativas de governo são, junto das universidades, o principal legado da Idade Média). Ainda: LE GOFF, Jacques. O Apogeu da Cidade Medieval. Martins Fontes: São Paulo, 1992, p. 5-39.

uma série de fatores (como o desenvolvimento da vida nas comunas italianas[64] e o apoio dos intelectuais dos centros cosmopolitas) a defesa da unificação dos feudos em um Estado fortificava-se cada vez mais[65]. Podemos afirmar que Marsílio captou algumas dessas mudanças nas estruturas sociais e cristalizou-as na teoria política do *Defensor Pacis*[66]. Segundo José Antônio de Souza (1997):

> "Há um paralelismo entre o sistema preconizado do *Defensor Pacis* e as instituições paduanas dos séculos XIII e XIX. Pelo Tratado de Constança (1183), as cidades de Lombardia haviam readquirido antigos direitos, incluindo o de fortificar-se para a guerra e o das magistraturas de eleição popular. Com a mesma tendência republicana aí acentuada, a idéia da *civitas sive regnum* no pensamento marsiliano corresponde à estrutura da *civitas superiorem non recognoscens* da fórmula de Bartolo. A assembléia com poderes legislativos, representando todo o povo – do qual devia ser, na linguagem do *Defensor Pacis*, a *valentior pars* – reproduz o Grande Conselho de Pádua (*concilius maius*), composto a princípio de quatrocentos e depois de seiscentos e até de mil membros, escolhidos entre os cidadãos devidamente qualificados. E como o *podestà*, autoridade administrativa suprema, era eleito pelo Grande Conselho, também o governante ou a *pars principans*, segundo Marsílio, procede da escolha popular, cabendo-lhe a execução das leis, às quais aliás deve estar sujeito, da mesma forma que o chefe executivo em Pádua" (p. 29-30).

A partir desse quadro, podemos defender que o *Defensor* parece tanto inspirar-se nas comunas italianas, quanto, ao desenvolver uma sólida teoria do Estado, corroborar (no campo teórico) para algumas mudanças estruturais do período. Um dos principais elementos da obra, que literalmente a perpassa, será justamente a preocupação com a unidade e o bom funcionamento da *civitas*. Logo no começo da

---

[64] Boa parte dos comentadores de Marsílio nota semelhanças entre sua teoria política com as comunas italianas da época. Para outros, como Baernstein (1996, p. 116), tal semelhança estaria longe de ser precisa. Embora, como ele mesmo admite (1997, p. 117), ambas possuem algumas similitudes (tal como uma teoria da soberania popular legitimada através do consenso e da participação "ativa" dos governados).

[65] Para Lagarde (1970, p. 105), Marsílio teria pressentido o resultado a que conduziriam essas transformações e por isso teria apresentado, no *Defensor Pacis*, toda uma concepção sistemática do Estado.

[66] Strefling (2002) corrobora essa defesa: "As instituições das cidades italianas do tempo em que viveu Marsílio forneceram elementos para o esboço de uma teoria do Estado tal como se encontra no *Defensor Pacis*. Participando das lutas políticas do Trecento, dividido entre os estudos e a militância cívica, vagando de cidade em cidade. Marsílio foi colhendo, ao longo de uma vida agitada e mesmo tormentosa, os elementos para sua teoria política" (p. 80). Le Goff (2006) também afirma que: "Marsílio tem facilidade para assimilar as tradições que o inspiram, além do espírito das comunas italianas: a tradição gibelina, a mais importante a lutar contra as aspirações pontifícias em relação ao domínio do temporal, o princípio da separação dos poderes espiritual e temporal e a reivindicação do poder temporal para o imperador" (p. 175).

mesma[67], ele afirma que a principal razão que o levou a escrever a obra foi evidenciar a causa de discórdia na sociedade a qual Aristóteles e seus contemporâneos não chegaram a conhecer (qual seja, a teoria da plenitude do poder papal). Isto é, essa poderia vir a desintegrar a sociedade, que, ao contrário, deveria agir de forma mais coesa. Já próximo ao final, de certa forma satisfeito com os resultados de sua missão divina[68], ele afirma que ofereceu um instrumento adequado e fácil para eliminar a mencionada "pestilência" e sua causa[69] (de maneira que, se seus conselhos forem ouvidos, a boa organização da cidade será garantida).

Dessa forma, a unidade do pensamento marsiliano nos parece inicialmente ser a defesa de um funcionamento adequado da cidade (na qual a totalidade dos cidadãos obtém a vida suficiente, vivendo na tranquilidade civil). Entretanto, com base no que apresentamos acima, podemos perceber que essa assume uma forma característica: o combate a *plenitudo potestatis*[70]. Ou seja, caracterizamos melhor a unidade do pensamento de Marsílio se a considerarmos como o combate a tal teoria (tal definição é importante, uma vez que será retomada ao longo do trabalho). Abordemos, portanto, a mesma.

## 2.4 A questão da *plenitudo potestatis*

Podemos considerar que, uma das consequências imediatas da teoria da *plenitudo potestatis*, a qual Marsílio buscou combater, seria uma cisão dentro da *civitas*. Para o autor, não é adequado que existam, na mesma, dois poderes em

---

[67] "Portanto, meu propósito, ajudado por Deus, é simplesmente desmascarar a causa específica de tal disputa que interfere no bom andamento das sociedades civis. Aquelas outras causas que Aristóteles já apontou, repeti-las enumerando-as e analisando seria desnecessário. Mas aquela outra que nem ele e tampouco ninguém depois dele teve ocasião de expor e refletir, desejamos desmascarar, de forma que a partir de hoje possa facilmente 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 tranqüilidade" (DP I, I, 7).

[68] Em diversas passagens ao longo do *Defensor*, Marsílio afirma que é um dever daqueles agraciados pelo "discernimento divino" combaterem tal causa. No DP I, I, 4, se lê: "assim, aquelas pessoas a quem o Dispensador da graça dotou com mais capacidade para compreender tais assuntos devem aplicar-se diligentemente nesse propósito. É por tal motivo que comete pecado grave, como se fosse um ingrato, aquele que conhece os meios para fazer isso e se omite".

[69] DP III, II, 42. Marsílio, ainda, no DP II, XXVI, 19, afirma que o bispo de Roma se inspira em Satanás ao tentar desvirtuar a terra inteira.

[70] Para Damiata (1983, p. 27), Marsílio via a mesma como um instrumento ideológico que perturbava a vida religiosa e civil.

disputa. Embora o Deus cristão seja o verdadeiro criador e juiz do outro mundo[71], na esfera temporal é necessário que apenas um governante possua o poder coercitivo (governante esse que não pode coincidir com algum clérigo da parte sacerdotal) para ordenar a cidade e punir os transgressores da Lei Humana. Marsílio tem certeza que o Papa busca o poder temporal de uma maneira universal e que isso levaria à anarquia todos os reinos[72], por isso sua atuação contra o mesmo.

A questão dos limites do poder do Papa, de maneira geral, é um assunto que permeia a Idade Média. Para Galvão de Souza (1972, p. 164), por boa parte desse período o princípio de autonomia e supremacia da Igreja na esfera espiritual e, do poder exercido de maneira indireta ou mediata do governante, conciliava-se com os interesses do poder civil. Até que, especialmente a partir de textos de São Bernardo de Claraval, começaram a surgir certas exegeses mais "radicais". Entretanto, ainda segundo o autor brasileiro, Marsílio em parte combatia "moinhos de vento" (uma vez que atribuía palavras e noções a seus rivais). Exemplo disso seria sua crença de que a plenitude do poder papal arrogava o direito de que esse podia agir contra à lei natural e à lei divina[73], o que nenhum curialista teria afirmado. Além disso, Marsílio teria "deturpado" elementos da Bula *Unam Sanctam*[74]. Para Strefling (2002, p. 156), entretanto, não podemos acusar Marsílio de exagero, visto que suas críticas correspondem a verdades de fato (os Pontífices estavam, de fato, buscando tal poder).

De qualquer maneira, é importante sabermos o que Marsílio tem em mente quando se refere ao conceito de plenitude de poder. Embora na segunda *Dictio* do *Defensor* ele analise oito (e poderíamos dizer até nove) significados da noção de plenitude do poder, não vamos nos prolongar no assunto, visto que Marsílio rejeita que o Papa possui a mesma sob qualquer um desses oito aspectos, e passaremos a

---

[71] DP II, IX, 7.

[72] Leo Strauss (2013) coerentemente afirma que o paduano via na "doença" da teoria da plenitude do poder papal algo que impossibilitaria qualquer governo, "pois [tal teoria] destrói a unidade do governo e da ordem jurídica, ou acarreta a anarquia permanente, já que consiste na crença de que o cristão está sujeito, neste mundo, a dois governos que estão fadados a entrar em conflito" (p. 252).

[73] DP II, VIII, 9.

[74] Segundo Galvão de Souza (1972), "nenhum *defensor* da supremacia pontifícia chegou a dizer que o Papa tem o direito de fazer tudo o que quer, nem negou a submissão do poder papal à lei natural e à lei divina. Entretanto, Marsílio tem esse conceito da *plenitudo potestatis*. Além disso, deturpava o sentido da famosa bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII, e onde, neste documento, se dizia *subesse Romano pontifici omnem humanam creaturam*, sem referência à jurisdição coativa no domínio temporal, Marsílio arbitrariamente estendia a expressão citada a *omnes seculi principatus, omnia regna et mundi provincie, acrescentando: antistiti Romano primo forent coactiva iurisdiccione subiecti*" (p. 165).

apresentação das definições mais importantes[75]. A primeira e mais comum acepção de plenitude do poder diz respeito àquela noção de um poder hiperbólico de se fazer todos os atos possíveis[76], isto é, um poder sem limites ou restrições (está claro que o Papa não pode arrogar-se tal poder porque, acima de tudo, está submetido ao governante). A definição para qual o paduano nos chama a atenção é a oitava, que diria respeito a tudo aquilo que esteja relacionado ao cuidado pastoral das almas (e a qual o Pontífice também não possui, visto que aquilo relativo a doutrina cristã deve ser decidido pelo Concílio Geral dos cristãos) e, por fim, o "nono" conceito de *plenitudo potestatis* relaciona-se com "tudo aquilo que não está determinado por nenhuma lei" (o poder do Papa está, afirma Marsílio, submetido a Lei Humana e a Lei Divina). Desta forma, está claro que Marsílio rejeita a tese de que o Papa possa possuir algo como um poder pleno, visto que isso faria com que ele julgasse legitimamente na esfera espiritual e temporal. E, como vimos, o poder na *civitas* marsiliana deve ser uno.

De uma perspectiva ampla, esse embate entre poder temporal e poder espiritual pode ser considerado uma constante na história do homem e foi cristalizado em mitos tal como o do Rei Arthur e o mago Merlin[77]. Tal distinção também pode ser compreendida a partir da clave prático-teórico[78]. Através da figura da Esfinge, René Guénon (2014, p. 54) exemplifica que, enquanto o poder espiritual é caracterizado pela preocupação com os primeiros princípios, com aquilo que deve pautar as ações, o poder temporal caracteriza-se pela *práxis*, com o bem executar das mesmas (com vista a um fim específico)[79]. Na figura da Esfinge, o homem, cuja capacidade de conhecer ultrapassa a dos animais, dirige o corpo do leão, que é mais ágil e resistente. Nesse sentido, a classe sacerdotal, que possuiria a melhor compreensão da Lei

---

[75] DP II, XXIII, 3 e 4. Ainda, para uma abordagem dos oitos sentidos, ver: STREFLING, 2002, p. 152-156.

[76] DP II, XXIII, 3.

[77] Podemos apontar esse embate em outros períodos históricos: na antiguidade, o símbolo celta do javali e do urso já representava a luta entre poder espiritual e o secular. No Império Romano, a mitologia do deus Janus e suas duas faces também refere-se a tal distinção. No oriente, encontramos tal cisão entre os *brâhmanes* e os *kshatriyas*. Na China, encontramos a oposição entre o Taoísmo (doutrina metafísica "pura") e o Confucionismo (doutrina social). Já no ocidente medieval, essa tensão deu-se propriamente naquilo que Marsílio vivenciou: o conflito entre sacerdócio e Império.

[78] Essa distinção entre poderes também pode ser representada na clave de oposição "interior" e "exterior" ou "imóvel" e "móvel", visto que o que se busca diferenciar é a relação existente entre o conhecimento e a ação. A autoridade espiritual (conhecimento) possuiria a imutabilidade e o poder temporal (ação) estaria submetido ao contingente. No simbolismo hindu, *Skanda*, o Senhor da guerra, protege a meditação da *Ganêsha*, o Senhor do conhecimento.

[79] Embora desvinculado da academia e tido por "esotérico" ou "obscuro", citamos Guénon porque o mesmo debruçou-se detidamente acerca da temática do simbolismo. Sua obra ainda influenciou alguns autores, tal como o ex-professor da Universidade de Chicago, historiador e filósofo, Mircea Eliade.

Divina, deveria guiar o governante, cuja capacidade para ação seria mais eficaz. Devemos notar, ainda, que a Esfinge é uma, possui apenas um corpo (e é apenas um ser), e dessa mesma forma, é comum não haver a separação dessas esferas[80] nas chamadas "sociedades tradicionais" (tal tópico será importante para que possamos compreender nossa tese acerca da *renovatio marsiliana*).

Dessa forma, podemos afirmar que em tais sociedades o poder real era compreendido como algo que emanava do Criador e cuja validade era conferida através do sacerdócio. Nessas, segundo Guénon (2014), os reis "não são realmente 'legítimos' senão quando recebam do sacerdócio a investidura e a consagração, que implica na transmissão de uma 'influência espiritual' necessária para o exercício regular de suas funções" (p. 70). Para Marsílio, entretanto, o *legislator* seria a parte responsável por delegar esse poder. O rompimento com essa noção de que o poder temporal depende, *diretamente*, da consagração do poder espiritual[81] (representado na figura dos sacerdotes[82]) pode ser considerado como uma das significativas rupturas da teoria político-eclesiológica de Marsílio. Não por acaso, Guénon (2014, p. 88-89) vê no período histórico de Marsílio um ponto nevrálgico para o debate entre poder espiritual e temporal. A partir desse momento, o primeiro estaria se sobrepondo ao segundo. O autor, que assume uma postura tida por "tradicionalista" frente a essas questões[83], afirma que os "juristas" de Filipe, o Belo são um dos principais

---

[80] Afirma Guénon (2014): "É evidente que o poder temporal, em suas diversas formas, militar, judicial e administrativa, está completamente envolto na ação: encontra-se então, por suas próprias atribuições, encerrado nos mesmos limites que esta, quer dizer, nos limites do mundo ao qual se pode chamar propriamente 'humano', compreendendo, além disso, neste termo, possibilidades muito mais amplas das que habitualmente se consideram. Pelo contrário, a autoridade espiritual se funda inteiramente no conhecimento, já que, como se viu, sua função essencial é a conservação e o ensino da doutrina, e seu domínio é ilimitado como a própria verdade" (p. 43).

[81] Segundo Guénon (2014), nas sociedades tradicionais "o poder temporal tem então necessidade, para subsistir, de uma consagração que lhe venha desta [do poder espiritual]; é esta consagração a que proporciona sua legitimidade, quer dizer, sua conformidade com a ordem mesma das coisas. Tal era a razão de ser da 'iniciação régia', à qual definimos no capítulo interior; nisso consiste propriamente o 'direito divino' dos reis, ou o que a tradição extremo-oriental denomina o 'mandato do Céu'; trata-se do exercício do poder temporal em virtude de uma delegação da autoridade espiritual, à qual este poder pertence 'eminentemente'" (p. 46-47).

[82] Embora a figura do *legislator* também possua, sob certo aspecto, um estatuto de representante do poder espiritual, ocorre uma distinção notável entre as coroações do período e aquilo que Marsílio defende. Abordaremos essa questão novamente ao discorremos sobre a coroação do antipapa Nicolau V, na qual podemos identificar a influência de ideias masilianas.

[83] Tal alcunha deriva, principalmente, por sua posição perante a modernidade. Guénon é considerado um ferrenho crítico da mesma. Ele via esse período como negativo, dentre outros pontos, justamente por essa "absorção" do espiritual pelo temporal. Segundo o mesmo: "não se quer hoje em dia ver na religião, no máximo, senão um dos elementos da ordem social, um elemento dentre os outros e sob o mesmo título que os outros; é a servidão do espiritual ao temporal, ou inclusive sua absorção" (2014, p. 74).

responsáveis pelo “laicismo atual”, pela absorção do espiritual no temporal, etc.[84]. De forma geral, podemos afirmar que sua opinião encontra eco em alguns comentadores do paduano, como Bayona[85]. A mesma também possibilita que analisemos a atividade de Marsílio enquanto conselheiro e jurista de Ludovico.

## 2.5 Um agente político

Como Godthardt (2012) demonstra, através do foco de seu artigo, foram poucos os comentadores de Marsílio que deram importância às intenções declaradas pelo próprio, e aos meios pelos quais buscou trazer à tona suas teorias. Ou seja, é raro o enfoque a Marsílio enquanto um agente político. Floriano Cesar (2002, p. 1915), por outro lado, chega a afirmar que a obra escrita de Marsílio pode ser caracterizada como parte de sua atividade política, e não o contrário.

Dessa forma, julgamos necessário recuarmos até o período do paduano para tentar compreender como o mesmo se via dentro da conjuntura política e, ainda, apresentar a integridade de suas atividades enquanto homem público (essa esfera abrange e transcende a atividade meramente intelectual)[86]. Não nos interessa julgar o *Defensor* por Marsílio, mas, como dito, investigar de que maneira ele compreendia a si, sua obra e seu contexto. Acreditamos que, através dessa operação, é possível elucidar partes de seu pensamento político-eclesiológico. Para reafirmar a importância de tal exposição, acreditamos que basta ressaltar que o paduano exerceu grande influência sobre Ludovico da Baviera (também conhecido como Luís IV), sendo considerado como um de seus mais importantes conselheiros desde a autocoroação

---

[84] Afirma o autor: “Na Europa encontramos também, na Idade Média, uma analogia com a rebelião dos *Kshatriyas*; vemo-la, inclusive, com particularidade na França, onde, a partir de Felipe, ‘o Belo’, que deve ser considerado como um dos principais autores da separação característica da época moderna, a monarquia tenta, quase constantemente, fazer-se independente da autoridade espiritual (...) os ‘juristas’ de Felipe, ‘O Belo’ são assim, muito antes que os ‘humanistas’ do Renascimento, os verdadeiros precursores do ‘laicismo’ atual; e é nesta época, quer dizer, a princípios do século XIV, onde é preciso fazer remontar, na realidade, a ruptura do mundo ocidental com sua própria tradição” (2014, p. 88-89).

[85] Ver: AZNAR, Bernardo Bayona. Religión y poder – Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

[86] Para tal, vamos nos servir principalmente de pesquisas históricas recentes sintetizadas em dois artigos do livro “A Companion to Marsilius of Padua”, organizado por Carl Nederman e Gerson Moreño-Riano (2012): “The Life of Marsilius of Padua”, de Frank Godthardt, e “Marsilius of Padua at Paris”, de William J. Courtenay.

do último em 1328 (o que envolve, dentre outros, a nomeação de um antipapa). Vejamos, então, de que maneira se deu sua atuação pública.

Em primeiro lugar, existem alguns debates acerca da formação intelectual de Marsílio (durante qual período o paduano estudou em sua cidade natal, e em Paris? Teria ele retornado a Pádua?). Não é nosso intuito aprofundar esse debate, cujas dúvidas podemos encontrar sintetizadas na seguinte passagem de Courtenay:

> "A data e as circunstâncias da associação de Marsílio com Paris ainda tem de entrar em concórdia (...). Quando ele teria ido pela primeira vez a Paris, e teria sido após estudar por anos Artes e Medicina em Pádua? Ele permaneceu em Paris, ou retornou a Pádua em algum ponto entre o período de 1314-19 para estudos aprofundados, tendo se engajado lá em políticas anti-papais? Quando e por quais motivos ele começou seus estudos na faculdade de teologia, e o quanto ele progrediu?[87]" (2012, p. 57, tradução nossa)

De qualquer maneira, sabemos que independente da cidade em que Marsílio fez sua formação, foi aluno de Pedro de Abano (médico e astrólogo)[88], que também ministrou aulas em Paris. Além disso, que Marsílio foi reitor da Universidade de Paris de setembro de 1312 até maio de 1313 e que, com isso, era necessário que ele estivesse morando em Paris há algum tempo (pré-requisito para se candidatar ao cargo) e que tivesse apoio de outros mestres da faculdade (necessariamente de mais de uma nacionalidade, isto é, ele não podia contar apenas com o apoio de seus conterrâneos).

Em Paris, Marsílio também teve contato com a aristocracia (tais como os irmãos Visconti de Piaceza e Robert de Bardis[89]) e conheceu o já mencionado João de Jandun, cuja amizade foi decisiva para o florescimento intelectual de Marsílio.

---

[87] Texto original: "*The dating and circumstances of Marsilius' association with Paris, however, have yet to be agreed upon (…). When did he first go to Paris, and was that after several years of study in arts and medicine at Padua? Did he remain at Paris, or did he return to Italy and Padua at some point in the 1314-19 period for further study and there engage in anti-papal politics? When and for what reasons did he begin his studies in the faculty of theology, and how far did he progress?*" (COURTENAY, 2012, p, 57).

[88] Afirma Strefling: "Marsílio estudou filosofia e medicina e conviveu com legistas, médicos e gramáticos que constituíam a parte mais culta da burguesia paduana. Certamente, na juventude, sofreu grande influência de Pedro de Abano, conhecedor da filosofia grega por via dos árabes e perito em astrologia" (2002, p. 111).

[89] "*Marsilius belonged to the Bourges province of the French Nation, as did all Italian students and masters in the faculty of arts. His most immediate group of contacts would have been his fellow Italians, some of noble background, such as the Visconti brothers from Piacenza, or from wealthy patriciate families, such as Robert de Bardis of the Florentine banking family. There were also poorer Italian students, poorer than Marsilius himself, who came from a Paduan family of moderate resources*" (COURTENAY, 2012, p. 60).

Para adentramos a caracterização própria deste subcapítulo, devemos identificar aproximadamente em que momento as tendências anti-papais de Marsílio começaram a se desenvolver. Destacamos um fato que acreditamos ser de suma importância: o paduano, em 1316, pretendia ocupar um cargo vacante na catedral de Pádua. Para isso, ele teria de obter a indicação papal. Dessa forma, Marsílio viajou para Avinhão com o intuito de suplicar para que o novo Papa, João XXII, lhe desse o mesmo. De todos os mestres de Paris que viajaram para Avinhão se sabe que apenas dois obtiveram a expectativa de serem beneficiados pelo papa: Marsílio de Pádua e Reginald de Besançon (ambos pela garantia direta de dois cardeais italianos, Jacobus Stefaneschi e Franciscus Caetani, e não do próprio Papa). Segundo Courtenay (2012):

> "A perspectiva de sucesso de Marsílio na obtenção de uma prebenda canônica no capítulo da catedral em Pádua tem sido visto, usualmente, como o resultado de uma solicitação direta de Marsílio a dois cardeais italianos, assim como de uma vontade dos mesmos em valorizar um cidadão distinto de uma importante cidade guelfa[90]" (p. 66, tradução nossa).

No entanto, o Papa João XXII jamais efetuou a indicação de Marsílio. Assim, acredita-se que tanto por decepções pessoais, quanto pelo próprio pontificado, a postura anti papal de Marsílio foi crescendo durante os primeiros anos do papado de João XXII. Em 1318 essa postura já estava consolidada[91]. Na primavera desse ano, Marsílio parte em nome de Cangrande della Scala e Matteo Visconti (líderes gibelinos[92]) para convencer Charles, o irmão mais novo de Filipe V, a liderá-los em uma invasão a Pádua[93].

Após essa incursão, Marsílio sabia que não existia mais nenhuma chance da nomeação papal e que, portanto, deveria abandonar definitivamente a Itália

---

[90] Texto original: "*Marsilius' success in gaining and expectation of a canonical prebend in the cathedral chapter at Padua has usually been viewed as the result of a direct solicitation to the two Italian cardinals by Marsilius, and a willingness on the part of the cardinals to reward a distinguished citizen of an important Guelf city*" (COURTENAY, 2012, p. 66).

[91] Ludovico foi coroado no ano de 1314. Portanto, podemos afirmar que durante os primeiros anos de seu reinado, Marsílio ainda seria um guelfo.

[92] Marsílio, inclusive, menciona nominalmente Matteo Visconti no DP II, XXVI, 17.

[93] "*Marsilius pursued the route of papal patronage until political conditions in northern Italy in the summer and fall of 1318 made it apparent that he was more likely to gain a position in Padua through the patronage of Cangrande della Scala of Verna than through John XXII. He used his contacts with the royal court at Paris, acquired during his years of teaching and his term as rector, to attempt to persuade Charles, count of La March and younger brother of Philip V, to bring French knights into Lombardy on behalf of Cangrande and Matteo Visconti, lord of Milan, and to lead the Ghibelline forces in the Conquest of Padua*" (COURTENAY. 2012, p. 68).

(retornando para Paris). Foi o que fez durante 1319-1320. Os próximos anos foram de extrema importância porque foi o período no qual ele desenvolveu o *Defensor Pacis*. Em Paris, acredita-se que ele continuou seus estudos em teologia e manteve-se financeiramente através da ajuda de seus amigos e contatos, assim como de suas conexões com a corte real[94].

Courtenay (2012), ao longo de seu artigo, demonstra que no *Defensor Pacis*, Marsílio esboçou não apenas sua experiência e desapontamento com a administração papal (inclusive no que se refere ao auxílio financeiro de *scholars*), mas também suas memórias de uma monarquia forte sob Filipe, o Belo[95]. Essa tese conjectura a possibilidade de Marsílio ter feito grande parte de seus estudos iniciais em Paris, de forma que teria presenciado uma França forte e estável economicamente, sob a égide de um imperador com o "pulso firme", da qual poderíamos derivar uma das experiências que levaram Marsílio a conceber o papel do imperador dentro de sua teoria política.

Passemos propriamente a questão de Marsílio enquanto conselheiro de Ludovico. Propomos a seguinte questão: em que medida as ideias de Marsílio influenciaram o imperador? Como Marsílio agiu após a publicação do *Defensor Pacis*? De que forma ele transformou suas ideias e concepções gerais acerca da sociedade em ações? Retomemos a seguinte passagem:

> "Ficará igualmente claro que se o Bispo de Roma e qualquer outro prelado se avocar tal poder, deverão ser firmemente proibidos de tentar fazer isso, da parte dos legisladores humanos ou daqueles que governam por força de sua autoridade, recorrendo às admoestações ou até mesmo empregando seu poder coercivo" (DP II, XVIII, 8)[96].

---

[94] "*In 1319-20 Marsilius was back in Paris, beginning or continuing his studies in theology, having by his actions in favor of the Ghibelline faction in Italy forfeited forever any chance of papal preferment. His only course of action toward a career and financial security was through his friends and contacts at Paris and through his connections with the royal court*" (COURTENAY, 2012, p. 69)

[95] "*In addition to his theological studies, this was the period in which Marsilius wrote all or most of the Defensor pacis, which he completed in 1324. In this treatise, he draws upon his experience with communal organization and political life at Padua, his experience and disappointments with papal administration and the provisioning of scholars, his memories of a strong French monarchy under Philip the Fair, and the potentially stabilizing role of Ludwig the Bavarian in Italy after 1322*" (COURTENAY, 2012, p. 70).

[96] Texto original: "*Propter quod eciam apparebit, Romanum episcopum aut quemvis alium incongrue, minus debite ae preter, imo contra scripturarum divinarum et humanarum demonstracionum sentenciam sibi ascribere super principem, communitatem aut personam aliquam singularem plenitudinem potestatis; et quod ab ipsius sibi attribucione idem episcopus et alter quicumque penitus est, eciam per monicionem et coactivam potestatem, si oporteat, ab humanis legumlatoribus seu ipsorum auctoritate principantibus cohibendus*".

Dessa forma, podemos começar a ilustrar a relação entre Marsílio e Ludovico justamente da entrada de ambos em Trento, no ano de 1327, quando o Imperador toma posse da cidade. Tem-se aí o início do processo que culminará na nomeação do antipapa Nicolau V e que, em grande parte, já está justificado no *Defensor*. Na mencionada ocasião, Godthardt (2012, p. 28) acredita que Marsílio serviu como uma espécie de mediador entre Ludovico e o povo italiano ao discursar para um grande público acerca de suas ideias eclesiológicas.

Após sua passagem por Trento, Ludovico partiu para Milão para se coroar[97]. Esse caso pode ser considerado como paradigmático acerca da importância de estudarmos a inter-relação entre Marsílio enquanto agente político e suas ideias eclesiástico-políticas: em Milão, o imperador, "baseado em sua autoridade, ainda não como imperador, mas como o *verus gubernator et rector* do Sacro Império Romano[98]" (2012, p. 28, tradução nossa), "depôs" simbolicamente – sobre alegações de rebeldia ao Império – o bispo Aicardo da Camodeia e nomeou dois outros bispos para a região (bispos esses que haviam sido excomungados anteriormente pelo Papa João XXII[99]), que o consagraram com a "Coroa de Prata"[100]. Esse processo se assemelha aquele descrito pelo paduano:

> "Em seguida, queremos demonstrar que, posteriormente à Era Apostólica e à dos Padres que sucederam aos Apóstolos nesta missão, e principalmente nas comunidades cristãs já aperfeiçoadas, a causa eficiente imediata da instituição ou nomeação de seu dirigente (do principal, chamado bispo, aos inferiores denominados vigários) e igualmente de todos os outros clérigos de menor qualificação, reiteramos (queremos comprovar) que a sua causa eficiente imediata é ou deve ser a multidão global dos fiéis daquele lugar, através de sua eleição ou de sua vontade expressa, ou ainda mediante a escolha efetuada por aquela ou aquelas pessoas a quem ou às quais ela concedeu a faculdade para tanto" (DP II, XVII, 8)[101].

---

[97] A coroação ocorreu em um domingo de Pentecostes (31 de Maio de 1927).

[98] Texto original: "*based on his authority, not yet as an emperor, but as the verus gubernator et rector of the Holy Roman Empire*" (GODTHARDT, 2002, p. 28).

[99] Segundo Godthardt (2012), "é notável que esse cargo dependesse diretamente de Ludovico, estando fora de qualquer hierarquia eclesial" (p. 28, tradução nossa).

[100] Em virtude de sua "dignidade e dever", tal coroação deveria ser feita por Camodeia. Ele, porém, já havia fugido da cidade antes de Ludovico chegar à cidade. Dessa forma, a solenidade foi realizada pelos bispos indicados pelo Imperador.

[101] Texto original: "*Hiis consequenter ostendere volo, quod post tempus apostolorum et priorum patrum, sibi quasi prope succedendum in officio, et precipue communitatibus fidelium iam perfectis, huius institucionis seu determinacionis presidis sive maioris, quem vocant episcopum, sive minorum, quos curatos sacerdotes appellant, similiter et reliquorum minorum causa factiva immediata sit seu esse debeat universa eius loci fidelium multitudo per suam eleccionem seu voluntatem expressam, aut ille vel illi, cui vel quibus iam dicta multitudo harum institucio- num auctoritatem concesserit; et quod eiusdem auctoritatis sit, unumquemque iam dictum officialem ab huiusmodi officiis licite amovere sive*

E, ainda:

> "O legislador cristão ou o príncipe, por sua delegação de competência, numa província que lhe está subordinada, pode obrigar os bispos e os demais ministros do Evangelho, que estejam suficientemente providos com alimento e vestuário, a celebrar os ofícios divinos e a ministrar os sacramentos da Igreja" (DP III, II, 40)[102].

Inegavelmente, Marsílio via em Ludovico um representante legítimo do povo romano[103] (e ainda, poderíamos dizer, nutria alguma admiração por ele[104]). Dessa forma, pode não apenas ter o aconselhado a agir de tal maneira, como ter legitimado de antemão, perante a população de Trento presente em seu discurso, os atos do mesmo durante a investida contra a Itália. A chamada para *práxis* do *Defensor* foi efetivada[105].

Ainda em Milão, Ludovico prosseguiu intervindo na hierarquia eclesiástica ao apontar Marsílio como uma das maiores autoridades dentro da arquidiocese da cidade. O documento de uma sentença do tribunal da diocese da cidade, de 30 de janeiro de 1329, aponta para isso[106]. Não pretendemos entrar na discussão acerca de se Marsílio estava ou não celebrando as missas (e ministrando as hóstias) – visto que

---

*privare ac ad illius exercicium compellere, si expediens videatur*". Também é da competência do *legislator* ou daquele a quem ele delegar o poder, afastar e privar as pessoas desses cargos (DP II, XVII, 11).

[102] Texto original: "*Legislatorem fidelem aut eius auctoritate principantem in subiecta sibi provincia compellere posse tam episcopos quam reliquos evangelicos ministros, quibus de suficiencia victus et tegmenti provisum est ad divina officia celebranda et sacramenta ecclesiastica ministranda*".

[103] Isto está evidente, em primeiro lugar, no DP I, I, 6 (onde Marsílio refere-se ao mesmo como "ministro de Deus").

[104] "Por que este hipócrita [Papa João XXII], esta árvore detestável que espalha por toda parte os frutos da maldade, da sedição, da discórdia, como todos o percebem, se empenha, sob a falsa máscara da compaixão e da caridade, em difamar através de suas palavras vilipendiosas uma pessoa tão virtuosa, inocente, católica e honrada?" (DP II, XXVI, 12).

[105] Marsílio, em diversos momentos do *Defensor*, deixa clara sua intenção de partir para a *práxis* (a obra, como um todo, é um meio para esclarecer os erros da teoria da plenitude do poder papal e evitar seus prejuízos). No DP I, XIX, 13, lê-se: "Em seguida, proponho-me agir concretamente, na medida em que puder e for capaz, pois me parece indubitável, e constato que me foi concedido do Alto a capacidade de reconhecer e de revelar o sofisma através do qual até agora se mente e ainda se mantém a opinião errônea de certos bispos de Roma e de seus cúmplices, e com a mesma, quiçá, o seu desejo perverso, gerador dos escândalos acima descritos" (DP I, XI).

[106] "*A new finding in the archive of the Ospedale Maggiore in Milan by Alberto Cadili has considerably expanded our knowledge of Ludwig's church policy. (…) The process goes back to the year 1327, when three laymen sued the master of the Ospedale Nuovo. They filed the suit with Bonolo de Raude, who was judge and vicar 'venerabilis viri domini magistri Marsílii de Padua, iudicis clericorum et administratoris archepiscopatus Mediolani in temporalibus pro regia maiestate.' Marsilius, as Giovanni Visconti and also one Giacomo Visconti before him, had received the highest ecclesiastical jurisdiction in the archdiocese of Milan. But unlike his predecessor, his authority had been expanded to administrator archiepiscopatus Mediolani in temporalibus. Since a charter of appointment, such as we have for Giovanni Visconti with Ludwig's diploma of 4 July 1327, has not come down to us, we do not know the specific assignments and powers of Marsilius' office*" (GODTHARDT, 2012, p. 29).

existem muitas discussões a respeito disso e sua abordagem em profundidade exigiria mais do que o espaço que podemos dedicar aqui[107] –, o que nos interessa destacar é que o paduano chegou a ocupar um cargo de grande influência dentro da Igreja. Após Ludovico prosseguir para Roma, depoimentos apontam para o fato de que Marsílio prosseguiu na cidade de Milão. Acredita-se que seu sua função de oficial supremo da diocese de Milão tenha terminado em 10 de fevereiro de 1329, quando Giovanni Visconti entrou novamente na cidade. Posteriormente, os cidadãos de Milão, em uma declaração conjunta, renunciaram a Ludovico e ao "herético" Marsílio de Pádua:

> "Ele [Ludovico] até mesmo ordenou, em diferentes situações, que uma abundância de [coisas] incorretas, falsas e ímpias fossem proclamas contra Vossa Santidade, junto de outras crenças errôneas do já mencionado Marsílio e de muitos outros, e que panfletos caluniosos fossem escritos, publicados e dispostos através da cidade e da diocese[108]" (GODTHARDT, 2012, p. 31, tradução nossa).

Esses panfletos teriam sido distribuídos por Milão e seriam textos curtos e difamadores do Papa João XXII. Godthardt (2012, p. 31) acredita que, além dos sermões públicos, Marsílio chegou a escrever algumas dessas peças sob a permissão de Ludovico. Cogita-se que o *De translatio imperii* seja uma delas[109]. Além disso, o fato de apenas Marsílio ser mencionado nominalmente nos dá indícios de que ele provavelmente foi o mais proeminente dos conselheiros de Ludovico. Isto é, em Trento e Milão, na qual as decisões e estratégias acerca da tomada de Roma foram realizadas, podemos considerar Marsílio como o principal dos conselheiros de Ludovico.

Quando João XXII, em sua bula *Licet juxta doctrinam*, proclama cinco artigos heréticos acerca do *Defensor Pacis*, todos eles significavam uma parte importante da política de Ludovico em Roma (e, consequentemente, da eclesiologia marsiliana)[110]. Os artigos que mais evidenciam isso são o três e quatro:

---

[107] GODTHART, 2012, p. 38-43.

[108] Texto original: "*He [Ludovico] even ordered an abundance of incorrect, false and impious [things] be proclaimed against Your Holiness at differentes times, along with many other erroneous beliefs by the aforesaid Marsilius and many other, and that slanderous pamphlets (libelli) be written, published and posted throughout the city and the diocese*" (GODTHARDT, 2012, p. 31).

[109] GODTHART, 2012, p. 31.

[110] É importante, porém, mencionarmos de que maneira as informações acerca do *Defensor Pacis* chegaram à cúria romana. As bulas papais são baseadas meramente em informações que foram enviadas de Avignon por homens da própria corte de Ludovico. Não sabemos a identidade desses homens, que podem ter sido meros opositores do Imperador, mas sabe-se que os autores da bula papal (assim como o Papa) ainda não haviam lido o texto na íntegra. Cf. FRANK, Godthart. The Life of Marsilius of Padua. In: A Companion to Marsilius of Padua. Leiden: Brill's Companions to the Christian Tradition, 2012, p. 33.

> "(3) Compete ao Imperador corrigir e punir o Papa, instituí-lo e destituí-lo.
>
> (4) Todos os sacerdotes, quer o Papa, quer um arcebispo, quer um simples sacerdote qualquer, têm, em virtude da instituição de Cristo, igual autoridade e jurisdição: aquilo, pois, que um tem a mais que o outro corresponde a quanto o Imperador concedeu a mais ou a menos; e, assim como o concedeu, pode também o revogar" (Bula *Licet juxta doctrinam* apud DENZINGER, 2007, p. 16)[111].

Passemos então a coroação de Ludovico da Baviera em Roma. Essa coroação é singular na história do ocidente, e podemos dizer que também reflete a influência de Marsílio sobre o Imperador[112]. Ludovico entrou em Roma em 7 de janeiro de 1328 e "sagrou-se" Imperador sem a bênção/ou presença do Papa (evidentemente, sem a permissão do mesmo). A consecução e unção foram realizadas por três bispos italianos que haviam sido depostos por João XXII. Isso está de acordo com as afirmações de Marsílio de que a consagração do Imperador não precisa ser feita necessariamente pelo Papa[113]. Alguns cidadãos romanos "bem reputados" também participaram do ato de coroação. A presença de Marsílio durante a consagração é incerta. Acredita-se que possivelmente ele e João de Jandun tenham chegado a Roma em tempo[114].

Após sagrar-se Imperador, Ludovico nomeou um antipapa (Pedro de Corvara, futuramente Nicolau V)[115]. Godthardt (2012) acredita que essa ação trata-se do verdadeiro pico da influência de Marsílio na política imperial de Ludovico. Afirma o autor:

> "O processo [de nomeação] ocorreu em quatro atos separados: eleição, investidura, consagração e coroação. O monge franciscano Peter de Corbara foi eleito por uma assembléia presidida pelo Imperador. O corpo de eleitores era composto por treze clérigos eleitos e um número desconhecido de leigos romanos, embora não seja claro quando a eleição teria ocorrido. Então, em

---

[111] Texto original: "*(3) Quod ad Imperatorem spectat, corrigere Papam et punier, ac instituere et destituere. (4) Quod omnes sacerdotes, sive sit Papa, sive archiepiscopus, sive sacerdos simples quicumque, sunt aequalis auctoritatis et iurisdictionis ex institutione Christi; sed quod unus habet plus alio, hoc est secundum quod Imperator concessit plus vel minus et, sicut concessit, revocare potest*".

[112] "Ludovico IV chegou a Roma em 7 de janeiro de 1238. Imediatamente tratou de obter sua confirmação como Rei dos Romanos, mediante um referendo popular, de acordo com as sugestões hauridas no *Defensor* da Paz. Dez dias mais tarde, foi solenemente coroado Imperador e entronizado por Sciarra Colonna, agora investido na função de capitão do povo" (SOUZA, 1997, p. 21).

[113] "De fato, para a ratificação da escolha do Imperador Romano não é necessária a aprovação pontifícia, visto a referida eleição ser normalmente realizada por três eminentes arcebispos católicos, e cada um deles recebeu de Cristo uma autoridade sacerdotal ou episcopal semelhante àquela do Pontífice Romano" (DP II, XXVI, 9).

[114] Cf. GODTHARDT, 2012, 36-38.

[115] "Inspirando-se também nas idéias de Marsílio, no dia 12 de maio, o Imperador instalou uma comissão incumbida de escolher um novo Papa em substituição de João XXII, considerado por ele e seus partidários como herege, e por isso mesmo, à revelia, num processo sumário, foi acusado, julgado e deposto de sua função" (SOUZA, 1997, p. 21).

> 12 de maio de 1328, na praça anterior a Basílica de São Pedro, Ludovico convocou outra assembléia, agora de todos os romanos, e nomeou o eleito Nicolau V. Ludovico, atuando ostensivamente como Imperador, entregou as insígnias, incluindo o anel do pescador, e investiu o novo papa. A consagração, o terceiro ato, foi realizada pelo bispo Giacomo Alberti de Castello, que havia consagrado e ungido Ludovico no mesmo dia, em janeiro. Logo depois de sua consagração, Nicolau V assumiu os deveres de seu ofício, utilizando seus primeiros privilégios, ao apontar cardeais. A coroação, finalmente, não ocorreu até o dia 22 de maio de 1328. Ludovico realizou a mesma, embora não com uma tiara ou uma coroa, mas com uma barrete escarlate, uma demonstração significativa da completa submissão do papa ao imperador[116]" (p. 49-50, tradução nossa).

Com base nessa passagem, podemos perceber a influência de Marsílio em todo o ritual: da chamada da eleição até a coroação. O número de clérigos e importantes legistas romanos pode ser relacionado à *valentior pars*. A subjugação de Nicolau V ao Imperador também parece derivar do *Defensor Pacis*. Ainda, acredita-se que Marsílio possa ter participado pessoalmente da cerimônia: ele, junto dos clérigos romanos, teria participado da eleição do novo papa. Isto é, ele teria sido um dos representantes de tal *valentior pars*. Porém, não é possível afirmar isso com base em documentos[117].

A partir disso, de qualquer forma, não seria incorreto afirmarmos que Marsílio provavelmente foi o autor que mais influenciou e modificou *diretamente* a questão do poder espiritual/temporal no período medieval. A confissão pública de Pedro de Corbara, um dos responsáveis pela coroação de Nicolau V e que posteriormente se arrependeu e rendeu-se pessoalmente ao Papa João XXII em 1330, parece corroborar

---

[116] Texto original: "*Its process occurred in four separeted acts: election, investiture, consecration, and coronation. The franciscan monk Peter of Corbara was elected by an assembly presided over by the emperor. The body of electors was comprised of thirteen elected Roman clerics and an unknown number of Roman laymen, although it is not clear when the election took place. Then, on 12 May 1328 on the square before St. Peter's Basilica, Ludwig convened another assembly, now of all Romans, and installed the elected Nicholas V. Ludwig, ostensively acting as emperor, handed over the insignia, including the fisherman's ring, and invested the new pope. The consecration, the thirds act, was performed by Bishop Giacomo Alberti of Castello, who had consecrated and anointed Ludwig in January, both on the same day. Already after his consecration, Nicholas V took up his official duties by appointing cardinals and using his first charters. The coronation, finally, did not take place until 22 May 1328. Ludwig performed the coronation himself, though not with a tiara or a crown but with a scarlet biretta, a forceful demonstration of the pope's complete subordination to the emperor*" (GODTHARDT, 2012, p. 49-50).

[117] Conforme Godthardt: "*What is more, the sources also reveal Marsilius' personal participation in the actual events. It was Marsilius together with a Roman aristocrat who established and presided over the body of 13 Roman clerics that was to take part in the election of the new pope. He used this committee not only as the clerical part of the electoral assembly but also as an instrument to subjugate the Roman clergy to his new order and to control it, as we know from official Roman documents and members of this committee*" (2012, p. 50).

essa tese na medida em que confirma a ligação entre a deposição do papa e as doutrinas de Marsílio:

> "Em particular, reconheço que percebi e acredito que o imperador não possui o direito de depor ou instituir o papa. Além disso, considero que isso seja herético, conforme está escrito em sua bula, Santo Padre, contra os heréticos Marsílio de Pádua e João de Jandun[118]" (PEDRO DE CORBARA apud GODTHARDT, 2012, p. 51, tradução nossa).

Albertino Mussato, poeta e cronista paduano – que, curiosamente, influenciou Marsílio durante sua juventude –, reafirmou a importância de Marsílio para a deposição do papa João XXII[119]. Acredita-se, ainda, que nem todos da corte estavam satisfeitos com a influência de Marsílio sobre Ludovico: a deposição e a nomeação de um antipapa (Nicolau V) causaram desentendimentos e fizeram com que ele (Marsílio) perdesse apoios importantes dentro da corte.

Ainda, no mesmo ano em que Pedro de Corbara se rendeu ao papa, Marsílio retornou a Baviera junto de Ludovico. A investidura contra a Itália fracassará. Ludovico e João XXII, entretanto, continuaram em embate por alguns anos. João XXII exigiu que Ludovico deportasse os hereges de sua corte, citando nominalmente Marsílio de Pádua. Ludovico, porém, defendeu seus conselheiros até o final de sua vida. Em uma de suas respostas ao Papa, ele afirmou:

> "Quanto à primeira exigência, o Imperador e a totalidade de seu sábio concílio, de sacerdotes e leigos, responde que o Mestre Marsílio e os franciscanos deverão estar juntos ao Imperador, assim como todos que tem auxiliado ao mesmo com conselhos ou atos[120]" (LUDOVICO IV apud GODTHARD, 2012, p. 53-54, tradução nossa).

Ao defender que sua corte seja julgada junto a si, podemos afirmar que Ludovico queria protegê-la. Isto é, ele não estava disposto a desertar Marsílio e seus companheiros. O Papa João XXII, em uma de suas correspondências com Ludovico, afirma algo que consideramos emblemático acerca do assunto: "Ele [Ludovico] está cercado por tais conselheiros, por tal concílio, que nós declaramos: ele está sendo

---

[118] Texto original: "*In particular I acknowledge that I perceive and believe that the emperor has no right to depose the pope or to institute him. Furthermore I consider this to be heretical, as it was written in your process, most Holy Father, against the heretics Marsilius of Padua and John of Jandun*" (PEDRO DE CORBARA apud GODTHARDT, 2012, p. 51).

[119] "*Furthermore, following the advice of a few depraved men who had joined him, he reviled and disparaged the pope. Without regard for the prescriptions of ecclesiaw law, under the furious clamor and heated raging of the rabble and the Roman populace, he actually proclaimed the pope's deposition in a heretical and most unchristian decree*" (MUSSATTO apud COURTENAY, 2012, p.46).

[120] Texto original: "*As to the first demand, the Emperor and his entire wise council, priests and laymen, respond that Master Marsilius and the Franciscans shall be together with the Emperor, as well as everyone who has been of assistance to the Emperor with advice or with deeds*" (LUDOVICO apud GODTHARD, 2012, p. 53-54)

induzido ao erro, ele está sendo governado[121]" (PAPA JOÃO XXII apud GODTHARD, 2012, p. 52, tradução nossa). Ou seja, tanto ele quanto a Cúria Romana demonstram conhecer a importância do papel dos conselheiros de Ludovico e especialmente de Marsílio. Vem justamente daí sua insistência em pedir a deportação do paduano. Essa, porém, jamais aconteceu.

Por fim, alguns autores como Miethke (1993, p. 148-149) apontam que o papel político do paduano apagou-se após a saída, fracassada, da Itália. Godthardt, porém, defende posição contrária:

> "Parece evidente que ele [Marsílio] não parou de lutar pelo que desenvolveu em teoria. Mesmo após retornar da Itália, suas esperanças não declinaram. Entretanto, posteriormente a esse retorno, Ludovico não estava interessado ou disposto em dar a Marsílio uma nova oportunidade para pôr suas teorias em prática, ou ainda em fornecer a ele um papel político de maior significância. Ainda assim, Ludovico não estava disposto a separar-se de seu conselheiro[122]" (2012, p. 55, tradução nossa).

Nós ainda podemos apontar o *Defensor Minor* e sua importância para a anulação do casamento de Margaret Maultasch, para posterior casamento com o filho de Ludovico, Ludovico de Bradeburgo, como último fato de que temos informações acerca do envolvimento político ou mesmo acerca da biografia de Marsílio[123].

---

[121] Texto original: "*He [Ludovico] is surrounded by such advisers, by such a council, that we declare: he is misled, he is being governed*" (JOÃO XXII apud GODTHARDT, 2012, p. 52).

[122] Texto original: "*It seems evident that he did not cease to fight for what he had developed in theory. Even after the return from Italy, Marsilius' high hopes did not decline. But in the time after that, Ludwig was neither willing nor able to again give Marsilius the opportunity to put his theory into practice or to serve him a major political role. Yet Ludwig was not willing to break away from his counselor, either*" (GODTHARDT, 2012, p. 55).

[123] Em sermão no dia 10 de abril em 1343, o Papa Clemente V confirmou a morte de Marsílio.

## 3 A *renovatio* marsiliana

Buscamos, ao longo do capítulo anterior, demonstrar o pensamento marsiliano em linhas gerais. Simultaneamente, tentamos encaminhar algumas considerações acerca do tema de nosso trabalho. Isto é, ao longo do mesmo, buscamos destacar a importância de estudarmos a questão de um "laicismo" ou "naturalismo" marsiliano. Essa questão pode ser abordada de diversas perspectivas. Entretanto, como já defendemos, optamos por utilizar no nosso trabalho aquilo que consideramos como um "conceito mínimo" e, no geral, compartilhado pela maioria dos comentadores de Marsílio: a imanentização da *civitas*. Essa "imanentização", defendemos aqui, seria a verdadeira *renovatio marsiliana*, e se referiria a uma sociedade organizada sem ter por *evidência* um fim último sobrenatural. Nossa tese encontra suporte nos comentadores de Marsílio. Para Galvão de Souza (1972, p. 49), a concepção imanentista da sociedade e do poder é aquilo que torna Marsílio um pioneiro no campo das ideias políticas. Soma-se a ele a posição de Felice Battaglia (1942, p. 50), para quem o paduano anteviu o Estado num plano de imanência como nenhum antes dele (e apenas Maquiavel posterior a ele). Mesmo Piaia (1999, p. 111), autor que evitar aplicar certas categorias modernas a obra do paduano, afirma que a verdadeira novidade do *Defensor* estaria em, ao situar a reflexão política em uma dinâmica concreta dos poderes, romper com a noção de que a autoridade legítima da *civitas* deve estar vinculada a princípios teológicos e morais.

Dessa forma, ao utilizarmos a noção de imanência, evitamos qualquer espécie de anacronismo ("laicismo") e ainda incorporamos a ideia de um naturalismo (aquela noção englobaria essa) sem nos comprometermos quanto a sua origem (se influência de Averróis ou não). Naturalismo, portanto, deve ser compreendido de uma maneira ampla. Galvão de Souza (1972) fala em um naturalismo do *Defensor* uma vez que o mesmo "considera o fim do Estado, restringindo-o à conservação da sociedade e à manutenção da tranqüilidade exterior, sem indagar dos valores a cuja defesa e

preservação deve ser orientada a ação dos poderes públicos" (p.112)[124]. Compreendemos que tal naturalismo trata-se de uma forma de imanentismo.

O imanentismo abrangeria também a questão da distinção entre fins naturais e fins sobrenaturais. Esse é um dos três grandes temas que Bertelloni (2002, 1901) catalogou para abarcar a filosofia política de Tomás de Aquino a Marsílio de Pádua. O primeiro deles seria justamente – como um desdobramento da ética teleológica presente na *Ética a Nicômaco*, na qual o Estagirita defende a existência de um fim último humano – a distinção entre fim natural e sobrenatural. O segundo seria a existência de dois poderes, cada um dos quais deve conduzir o homem a um fim da mesma natureza desse poder. O terceiro, e último, seria a presença de um tema proto moderno que definiria e distinguiria cada uma dessas teorias das outras.

Assim, para alguns desses autores (como Tomás, Quidort, Dante e Marsílio) a disputa ética (tema um) definiria de antemão a disputa política (tema dois). A partir da compreensão do fim natural e sobrenatural (e sua relação) seria definido qual poder deveria ser "superior" e verdadeiramente competente para conduzir o homem ao seu verdadeiro fim. Dessa forma, conforme Bertelloni (2002, 1901-1902), embora cada um desses autores tenha compreendido e resolvido de modos distintos o problema de como se organizar para obtenção de tal fim, a incorporação do modelo teleológico aristotélico está presente em todos. Por isso, acreditamos que essa é uma sistematização que, primeiramente, abrange de maneira coerente alguns dos problemas que esses autores buscavam responder. Está claro que Marsílio aceita a distinção entre fim natural e sobrenatural. O fim sobrenatural, entretanto, não pertence ao âmbito das realidades evidentes[125] e, portanto, o poder coativo ("*potestas coactiva*") da totalidade dos cidadãos deve ser responsável por bem organizar a *civitas* para a obtenção de fins naturais (isso não quer dizer que Marsílio descarte o fim sobrenatural). Dessa forma, tal distinção de Bertelloni, nos dá subsídios para compreendermos que, mesmo com a adesão pessoal de Marsílio ao fim último cristão – o que não está em jogo aqui – a justificação última da ordenação humana na *civitas*

---

[124] Abordaremos essa questão posteriormente. A afirmação de Galvão de Souza não é imprecisa (Marsílio não sublinha ou destaca o valor das mesmas para a orientação da *civitas)*, mas defendemos que ele preocupa-se, em alguma medida, com as virtudes humanas e com a formação do "gentil-homem".

[125] DP I, IV, 3; DP I, V, 10. Entretanto, essa é uma questão ampla que abordaremos a seguir. No DP I, IV, 4, Marsílio reconhece o fim último como útil a vida neste mundo e, no DP III, III, ele fala que tal fim seria de *per si* evidente a todos os homens.

marsiliana deve estar na busca dos fins terrenos[126] (da concórdia civil[127]). Dessa forma, podemos concluir, nosso uso da noção de "imanentização" também se aplica a concepção "dos fins" na obra marsiliana.

O aspecto revolucionário[128] do pensamento de Marsílio parece justamente esse processo de imanentização da *civitas*. Embora situado no Medievo e crente na Revelação Cristã, Marsílio é *propositalmente* vago com relação ao fim sobrenatural da ética teleológica. Apesar de, por exemplo, exortar e falar em um "príncipe ideal"[129], seu objetivo principal é debruçar-se sobre a paz como concórdia. A *civitas* marsiliana, embora seja um "conjunto de cristãos auto governados por sua própria vontade[130]" que deve manter o espaço para o verdadeiro sacerdócio, o cristão, e inclusive sustentar os "ministros pobres da Palavra", não deve orientar-se diretamente em direção a obtenção do fim último, a beatitude eterna (essa é uma meta "indireta", um objetivo secundário da obtenção do primeiro cuja meta cabe justamente aos sacerdotes).

Vejamos agora, em profundidade, no que se caracteriza a *renovatio* marsiliana sob diversos aspectos do pensamento de Marsílio.

## 3.1 A *civitas*

Podemos reunir todo o conjunto de inovações do pensamento de Marsílio sob sua concepção de *civitas*. Entretanto, abordaremos em cada subcapítulo o tópico que

---

[126] "Dado que todo julgamento coercivo se refere aos atos humanos voluntários, conforme alguma lei ou costume, e a tais atos, ou enquanto se ordenam a alcançar a finalidade da vida neste mundo, a saber, a suficiência para a vida humana, ou a atingir a finalidade da outra vida, que designamos por glória ou bem-aventurança eterna, para que fique bem evidente que há diferenças entre os juízes (...) bem como os modos de procederem, e ainda entre os tipos de julgamento que proferem" (DP II, VIII, 1). Ainda podemos destacar, em consonância com esse mesmo capítulo, a defesa realizada por Marsílio de que a cidade não pode ter clérigos em excesso (o autor ignora os benefícios sobrenaturais que isso poderia trazer, focando-se, ao contrário, nos prejuízos temporais).

[127] E, como defenderemos posteriormente, da aquisição de virtudes intelectuais e práticas.

[128] A noção de "revolucionário" utilizada aqui deve ser compreendida como "quebra de um modelo", de uma mudança radical. Esse é usualmente utilizado para se referenciar ao autor. Galvão de Souza (1972, p. 48), por exemplo, caracteriza Marsílio como um *condottiere* de ideias revolucionárias (em referência ao afresco de Simone Martini, datado de 1328, mesmo ano em que o Imperador Ludovico e Marsílio marcharam sobre Roma).

[129] "O futuro governante ideal deve possuir duas qualidades intrínsecas e relacionadas: a prudência e a virtude moral, especialmente a justiça. A prudência é necessária para guiar sua inteligência na ação de governar" (DP I, XIV, 2).

[130] Cf. BERTELLONI, 1997, p. 27.

lhe é devido, de forma que aqui pretendemos (I) retomar o preceito "o todo é maior que a parte" e a analogia orgânica, (II) abordar a concepção marsiliana acerca do processo histórico da formação da *civitas* (apresentar, portanto, porque ela difere das outras associações e em que consiste a boa organização da mesma) e, por fim, (III) compreender a relevante questão – a qual está profundamente ligada ao tema de nosso trabalho – acerca da causa final da *civitas* e do que podemos compreender por *vita sufficiens* (vida suficiente) e *bene vivere* (bem viver). Abordemos, então, os mesmos.

A *civitas* segue um processo natural e teria evoluído das formas mais primitivas para as mais perfeitas[131]. Na verdade, aquilo que propriamente lhe caracteriza é tal perfeição, na qual o conjunto dos homens pode obter a vida suficiente (a mesma também deve ser suficiente como um todo, não podendo depender mesmo do comércio com outras *civitas*[132]). Para a obtenção de tal bem, entretanto, é necessário que haja uma especificação das atividades – uma especificação do trabalho[133] - e a estipulação de leis objetivas que regulem a relação entre os cidadãos da mesma[134]. Enquanto na casa e na aldeia o critério de julgamento poderia ser subjetivo, normalmente de responsabilidade do mais velho e prudente da casa, na *civitas* perfeita tal critério deve ser objetivo (caso contrário seria ocorrente o caso de disputas entre vizinhos). Em síntese, a cidade (I) é uma construção humana[135] que tem que estar (II) fundada na experiência e (III) racionalmente organizada[136].

Por isso, o mencionado preceito "o todo é maior que a parte" será o fundamento da *civitas* marsiliana. Inclusive, será tal noção que estará por detrás de todas as outras concepções de Marsílio[137]. Com base na mesma, o paduano articula a defesa da

---

[131] DP I, III, 2.
[132] DP I, XV, 6.
[133] Marsílio cita o exemplo de Abraão, que foi simultaneamente príncipe e agricultor (cf. DP I, III, 4). Nas comunidades perfeitas isso não poderá acontecer, porque, veremos a seguir, também será necessário que os homens obtenham o viver bem, desenvolvendo virtudes humanas (intelectuais e morais).
[134] DP I, III, 4; DP I, IV, 4.
[135] "Omitindo, pois, qualquer referência àquela maneira de instituir um governo que não pode ser comprovada pela demonstração, queremos primeiramente descrever as efetivadas de imediato pela vontade dos seres humanos" (DP I, IX, 2). Ou, ainda, "trataremos, portanto, da promulgação das leis e do estabelecimento dos governos que provem imediatamente do arbítrio da inteligência humana" (DP I, XII, 1).
[136] "Mas Deus não age sempre de modo imediato, na maior parte dos casos e quase por toda parte, Ele estabelece os governos por meio da razão humana, à qual conferiu a liberdade para efetivar tal instituição" (DP I, IX, 2).
[137] Segundo Strefling (2002): "Baseando-se sempre na relação entre o todo e as partes, [Marsílio] define o que é a cidade, o que significa a lei, quem é o legislador humano, quem é o governante e como se governa" (p. 117).

sociedade como um ser vivo (a *analogia orgânica*[138]), na qual cada parte da sociedade ocupa uma função específica e sempre em função do todo. Tal como a explicação teleológica dos órgãos humanos (usualmente, em biologia, define-se um órgão a partir da sua finalidade dentro do sistema do corpo humano), Marsílio concebe e define a *civitas*[139].

Através de tal preceito, Marsílio ainda consegue desvencilhar-se da teoria da plenitude do poder papal. Aceito o mesmo, a classe sacerdotal (assim como as outras classes que compõem a *civitas*) não pode expandir-se a ponto de exercer funções que vão para além de sua verdadeira finalidade. A noção do todo maior que a parte, em termos práticos, limita por completo o poder temporal da Igreja e salvaguarda Marsílio de aceitar a teoria da plenitude do poder papal. Mesmo identificando a totalidade dos cidadãos (a já citada *universitas civium*) com a totalidade dos fiéis (*universitas fidelium*), o paduano não precisa adotar a conclusão patente de que, por se tratarem da "mesma coisa", a Igreja deveria – ou poderia – ocupar o principal papel dentro da sociedade. Isto é, se não fosse por essa noção do todo ser maior que as suas partes, não haveria propriamente um impedimento para que a Igreja não pudesse identificar-se com o governante (pelo menos não na esfera racional de argumentação da *civitas)*. Entretanto, como ela ocupa um papel específico na cidade, não pode fazer tal coisa.

É verdade que, na concepção de Marsílio, a Igreja e os clérigos já não poderiam agir de tal forma por causa da incompatibilidade entre a fé cristã e o exercício do poder. Entretanto, através da analogia orgânica Marsílio argumenta racionalmente acerca de porque o cargo de governante deve ser exercido apenas por aqueles que não exerçam outras funções específicas na *civitas*. O governante, a princípio, é limitado apenas por aquilo que foi promulgado pelo *legislator.* Tal processo da criação de leis justas, o qual veremos melhor posteriormente, também diferencia a *civitas* das outras associações humanas.

---

[138] Afirma o paduano: "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. [...] A paz que deve existir numa cidade concebida e organizada racionalmente é a sua maior riqueza" (DP I, I, 2).

[139] Não vem ao caso, aqui, analisarmos essa analogia em si. Isto é, suas semelhanças e dessemelhanças com a realidade política enquanto tal.

Nesse sentido, Marsílio repete o princípio naturalista de Aristóteles de que a sociedade organizada politicamente teria sido precedida pela organização em família (*domus*) e em aldeia (*vicus*). Nas palavras do mesmo:

> "Com efeito, a primeira e mais espontânea associação que houve entre os seres humanos e da qual se originaram as outras, foi a que aconteceu entre o homem e a mulher (...) desta união entre o casal resultou a propagação da espécie humana, a qual lotou inicialmente uma só casa. Quando passaram a acontecer outras uniões semelhantes, o número de homens aumentou de tal forma que uma casa não lhes foi suficiente para viver, sendo então obrigados a construir mais moradias, cujo conjunto recebeu o nome de povoado ou aldeia" (DP I, III, 3)[140].

Durante esse primeiro período, das associações familiares, as decisões eram reguladas pelo ancião da casa, que era considerado pelos outros como o melhor juiz. Já durante a consolidação do povoado, das aldeias, cabia aos anciãos de cada "clã" determinar para os habitantes do povoado o que era justo e útil, segundo uma lei "quase natural"[141], isto é, a partir de certa "razão comum", tendo em vista a equidade e o "bem comum[142]". Marsílio caracteriza essa alteração no *status* da justificação das decisões como um dos fatores essenciais da transição da forma familiar para a aldeia[143].

Dessa forma, como acreditava Marsílio, seria das formas primitivas e imperfeitas que os homens aprimoraram-se até chegarem às comunidades e regimes perfeitos, na qual existem grupos sociais ou partes distintas e hierarquizadas e um

---

[140] Texto original: "*Prima manque humanarum et minima combinacio, ex qua eciam alie provenerunt, fuit masculi et femine (...) ex hae nempe propagati sunt homines, qui primo repleverunt domum unam: ex quibus ampliores facte huiusmodi combinaciones, tanta hominum propagacio facta est, ut eis non suffecerit domus unica, sed plures oportuerit facere domos, quarum pluralitas vocata est vicus seu vicina*".

[141] DP I, III, 4.

[142] "Por outras palavras, num corpo vivo cada parte – isto é, cada órgão, cada membro – é destinado ao bem de todo o organismo. Ao passo que a sociedade, que pode ser comparada e não identificada a um corpo ou a um organismo, deve ordenar-se ao bem de todos e de cada um de seus membros. Donde o significado de bem comum: não a soma dos bens particulares, mas um bem difuso, que se estende por todos, proporcionando-lhes condições para viver e viver bem, como dizia Aristóteles" (GALVÃO DE SOUZA, 1972, p. 117-118).

[143] "Portanto, este foi ou é o motivo da diferença de regime que houve na única moradia e no povoado: se na primeira e única comunidade familiar um irmão ferisse ou matasse o outro, competia ao pai da família, agindo conforme sua vontade, sem que por isso incorresse nalguma falta, não punir o delinqüente com a pena máxima, ou porque o pai ao perdoá-lo tinha aceito o fato como consumado, devido ao número reduzido de homens, ou porque naturalmente lhe seria mais suave suportar uma tristeza e um mal menor ao ter perdido um só filho do que vir a perder dois (...) mas na primeira comunidade, povoado ou aldeia, não era lícito nem possível agir daquela maneira (...) se a pessoa mais velha não tivesse estabelecido ou viesse a estabelecer um castigo ou uma reparação eqüitativa para as injustiças cometidas, a guerra e o cisma entre os vizinhos seriam um fato corriqueiro entre eles" (DP I, III, 4).

conjunto de leis que regulam tudo o que é necessário à vida[144]. Para o paduano, através da razão e da experiência os homens descobriram o que era necessário para viver e viver bem[145].

O realizar a qual ele se refere identifica-se com a *vita sufficiens* (embora viver bem e vida suficiente pareçam ser noções intercambiáveis para o paduano, a vida suficiente seria um pré-requisito para o viver bem). Moreno-Riaño e Nederman (2012, p. 123) nos lembram de que Marsílio não está interessado em definir explicitamente o que implica a vida suficiente para seus leitores. Esse conceito, porém, é chave para que compreendamos o pensamento do paduano. Acreditamos que o mesmo diz respeito à boa organização da *civitas* (como recém expomos) e configura-se como condição *sine qua non* para que se possa obter o bem viver[146].

Quanto a esse último, a maioria dos comentadores de Marsílio tende a considerar o bem viver sob duas óticas: enquanto algo puramente material, sem referência a um valor ético (Gewirth, 1951, p. 51) ou como algo que abrange o fim sobrenatural cristão (Quillet, 1970, 106). Nossa posição, porém, é a de que esse conceito refere-se de forma análoga ao símbolo do *gentleman* ou "gentil-homem"[147]. Nossa posição, assim, difere da dos dois grupos citados uma vez que acreditamos que o bem viver não é algo puramente natural (primeiro grupo), nem abrange, enquanto causa imediata, um fim sobrenatural cristão (segundo grupo). Isto é, o bem viver engloba, em primeiro lugar, um florescimento das virtudes humanas (que não são, devemos lembrar, o fim último do cristão). O próprio filósofo paduano destaca a importância dos hábitos especulativos: é necessário que os homens disponham de tempo para se dedicar a atividades liberais que externam as qualidades da alma[148].

---

[144] Para Marsílio, o homem é composto de elementos contrários (DP I, IV, 3) e um dos papéis da boa organização da *civitas*, para além da vida suficiente, é justamente moderar as ações e paixões dos homens (DP I, V, 2).

[145] "A razão e a experiência humana gradualmente foram descobrindo o que é necessário para viver, e viver bem, a fim de poder se realizar" (DP I, III, 5).

[146] A vida suficiente abrangeria as condições necessárias (materiais e de organização da própria *civitas*) para a obtenção dessas virtudes (que seriam ou não buscadas, visto que cf. DP I, IV, 1, apenas a vida suficiente seria buscada naturalmente).

[147] O gentil-homem seria aquele cuja posse das virtudes humanas seria plena.

[148] "O Filósofo, ao afirmar instituída em vista do viver, existindo, pois, com o fito de se viver bem, quis dizer que a causa final da existência da cidade era perfeita, porque seus habitantes não vivem da mesma maneira que os animais ou os servos, mas vivem bem, isto é, dispõem de tempo, para se dedicar às diferentes atividades liberais que externam as qualidades da alma, tanto sobre os aspectos práticos quanto especulativos" (DP I, IV, 1).

Retomemos sucintamente a clássica distinção realizada por Aristóteles no *De Anima*. Segundo o Filósofo, o homem possuiria três faculdades da alma: a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva[149]. Marsílio parece compreender que o mais nobre fim natural, proveniente da reunião humana em sociedade, estaria justamente no desenvolvimento pleno dessas faculdades[150]. Para tal, é necessário que o homem dedique-se às atividades liberais (que visam o desenvolvimento da mente, em oposição as atividades servis, que visam ao útil, a utilidade)[151]. Leo Strauss (2013) corrobora essa interpretação ao afirmar que Marsílio está de acordo com Aristóteles no que se refere à finalidade da comunidade política:

> "A nação existe em prol da boa vida, e a boa vida consiste em exercer as atividades adequadas para tornar-se um homem livre, ou seja, consiste no exercício das virtudes da alma prática, bem como as da alma especulativa" (p. 250).

Outro autor que sustenta essa interpretação é José Antônio de C. R. de Souza. Segundo o mesmo (1995, p. 168), os "aristotélicos descristianizados" – grupo no qual ele inclui Dante, João de Jandun e o próprio Marsílio – viver em sociedade era uma *exigência natural* do ser humano a fim de que ele pudesse se realizar *como tal*. Dessa

---

[149] Na obra em questão, livro II, capítulo III, o Estagirita afirma: "Das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como dissemos, pertencem todas, umas delas a outros, e a alguns seres pertence apenas uma só faculdade. Chamámos, então, "faculdades" às <partes> nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva. Ora, às plantas pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva. E se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de facto, apetite, impulso e vontade. Todos os animais, então, possuem um dos sentidos, o tacto, e ao ser a que a sensibilidade pertence pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). (...) A alguns animais pertence, além daquelas faculdades, também a de deslocação; a outros, pertencem igualmente a faculdade discursiva e o entendimento [ou intelecto]. É o caso dos homens e, se existir, de outro ser de natureza semelhante ou superior" (414a29-414b19). Cf. ARISTÓTELES, Sobre a alma. Trad. de Ana Maria Lóio. Lisboa: CFUL/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 69-70.

[150] Diversas passagens no *Defensor Pacis* sustentam essa interpretação. Logo após referir-se ao *De Anima*, Marsílio afirma que: "cada uma dessas modalidades ou espécies de vida, já citadas, quer a peculiar ao ser humano, quer a que ele possui em comum com os outros viventes, depende de causas naturais. (...) esta perquirição tem como objetivo fundamental descobrir as tais causas naturais, na medida em que recebem da razão e da arte seu aprimoramento, graças às quais o gênero humano vive. Por este 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" (DP I, V, 2 e 3). Isto é, o homem aprimora os instrumentos e organiza-se de forma racional de forma que seja possível obter tais virtudes (para isso, ele não pode estar preocupado, por exemplo, com o alimento diário).

[151] Gostaríamos de destacar a leitura – que, podemos dizer, seria complementar – feita por Floriano Cesar (1994). Segundo o mesmo, viver bem implica "em temperar convenientemente as ações e paixões humanas (...) dado que o homem nasce composto de elementos contrários, nu e indefeso, e, assim, seu corpo é corrompido pela ação e paixão seja desses elementos seja do ar e dos outros elementos que o envolvem" (p. 58). A ênfase dada pelo autor recai sobre a importância de moderar (tanto ações, quanto paixões) para a obtenção de tal bem. Essa (a moderação) é uma característica virtuosa/do gentil-homem.

forma, o homem possuiria dois fins que estariam horizontalmente lado a lado: o bem viver e a beatitude eterna. O bem viver envolveria a felicidade civil, terrena, e se relacionaria com a comunidade civil porque, ressaltamos, o homem, tanto na dimensão da casa, quanto da aldeia, não poderia desenvolver-se plenamente, visto que a especificação do trabalho seria "precária" e ele teria de ocupar-se com atividades servis[152]. Já a beatitude eterna, evidentemente, relaciona-se com a graça, a visão direta de Deus, o Paraíso, etc.

A partir dessa leitura, devemos destacar o adjetivo "humanas" da noção de virtudes humanas. Se o bem viver e a beatitude eterna estariam horizontalmente dispostos, e, como vimos, a *civitas* marsiliana deve pautar-se majoritariamente por bens naturais, o conceito de bem viver não pode abranger, de forma imediata, as virtudes teologais (fé, esperança e caridade). É verdade que a obtenção dessas seria uma consequência lógica de cristãos virtuosos. Queremos, com isso, apenas destacar que a cidade não deve preocupar-se – senão de forma indireta – com fins supranaturais.

Bertelloni (2002, p. 1913), nessa direção, afirma que a *civitas* só pode ocupar-se daqueles fins que podem ser racionalmente comprovados, o que excluiria qualquer justificação possível baseada no fim último[153]. O autor é taxativo ao afirmar que:

> "O objetivo da *scientia politica* marsiliana é construir uma teoria que torne possível, neste mundo, a satisfação dessas necessidades e a obtenção desse *bene vivere* compreendido como fim perfeito, completo e independente de qualquer outro que possa existir. 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 esta 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" (BERTELLONI, 1997, p. 27).

---

[152] Baernstein (1996) também corrobora essa tese. Segundo o autor, "*the vita sufficiens, for Aristotle, meant leisure for liberal functions, especially the duties of citizenship, which were to be exercised by those who were freed from the distraction of work. These fortunate citizens, through civic virtue, would attain the individual virtue of contemplation. While paying lip servisse to this definition of the civic telos, Marsilius proceeds to make the preservation and enhancement of individual material happiness the goal of human association and to make the regulation of dissent the sole purpose of government*" (p. 119).

[153] Embora, devemos ressaltar, Marsílio reconheça o fim último do homem como a felicidade eterna (DP I, VI, 2). Iremos nos deter nessa aparente contradição adiante.

Dessa forma, podemos afirmar que posição de Gewirth, segundo a qual Marsílio se preocuparia apenas com os aspectos materiais[154], encontra ecos na obra do paduano. Ainda mais considerando que, tanto na concepção desse, quanto na de Aristóteles, muitos homens são considerados inaptos para a obtenção das virtudes humanas (iremos nos deter neste tópico posteriormente). Entretanto, como também apontamos, Marsílio se preocupa com a obtenção de virtudes.

Quanto a Quillet, também podemos encontrar aspectos que parecem corroborar com a sua tese (de que o bem sobrenatural cristão seria parte integrante da noção de vida suficiente). No final do *Defensor*, por exemplo, o paduano afirma:

> "Portanto, estes são os dois fins e a culminação das aspirações dos seres humanos, com vista à sua realização neste e no outro mundo, sobre os quais discorremos em nossas explanações precedentes, como sendo algo de *per si* evidente a todos os homens" (DP III, III)[155].

Nessa passagem, ao contrário do que ele afirma na *Prima Dictio*[156] – que a totalidade dos filósofos não pode comprovar a existência da vida eterna em virtude da mesma não pertencer ao âmbito das realidades evidentes – a beatitude parece ser evidente. Certamente o paduano acreditava no fim sobrenatural e reafirma isso ao longo do *Defensor*. Ainda, dentro de sua teoria política a esfera civil deve preocupar-se com a organização do sacerdócio e, por assim dizer, o bom trabalho do mesmo. O sacerdócio cristão é aquele portador da Verdade[157]. A posição de Quillet, portanto, reflete tal faceta de Marsílio. Segundo a autora:

> "Marsílio define a perfeição como uma esfera que engloba os valores cristãos e políticos. Uma cidade perfeita só pode ser cristã; qualquer outro modelo de organização política é imperfeito... a promessa da vida eterna não é ficcional; é, ao contrário, o próprio objetivo de continuar esta vida, pois é parte integrante da noção de vida suficiente,

---

[154] "*For although he invokes both 'living' and 'living well' as the state's final cause, he bases his doctrine upon the biological and economic needs which are the indispensable prerequisites, the necessary rather than suficiente conditions, of the good life.* (....) *The 'just' and the 'beneficial,' consequently, are given an instrumental status, not for the realization of moral or theological ends above them, but for the preservation of the 'civil' communities, the essentially biological and economic groupings below them. The Marsilian politics thus has its full basis not in ethics or theology but in biology: it is grounded in naturalistic necessity, the uniquely determinable economic and political conditions required for the fulfillment of biological needs*" (GEWIRTH, 1951, p. 51).

[155] Texto original: "*Quas tamen velut fines et optima desideratorum humanorum, secundum diversum tamen et alterum seculum, in prioribus sermonibus, tamquam omnibus per se manifestum, suscepimus*".

[156] DP I, IV, 3.

[157] DP I, V, 14.

> o objetivo final da organização política" (1970, p. 106, tradução nossa)[158].

Entretanto, para Marsílio, todos os povos estão de acordo quanto a instituição do sacerdócio (mesmo os pagãos)[159]. Assim, a inclinação para o fim sobrenatural é de fato "natural" para os homens (algo, nesse sentido, evidente; a questão, porém, é outra: Marsílio não considera esses fins de maneira vertical). Além disso, conforme a seguinte passagem, podemos denotar que os povos pagãos também obtiveram a vida suficiente (que, dessa forma, não poderia relacionar-se diretamente com a beatitude eterna):

> "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 com o seu 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" (DP I, V, 11)[160].

Podemos, todavia, mitigar nosso desacordo com Quillet, na medida em que aceitamos o uso de "integrado" (*intégrante*) se esse referir-se a uma preocupação *indireta* com a beatitude eterna. Isto é, grande parte da ênfase dada na teoria política de Marsílio está na distinção entre as esferas temporal e espiritual, cabendo a cada uma aquilo que lhe é devido[161]. A própria Quillet, nesse sentido, reconhece que a noção de vida suficiente é o objetivo *final* da organização política (e não a beatitude eterna). Ou seja, a *civitas*, embora cristã, deve preocupar-se *majoritariamente* com a obtenção da vida suficiente (e não com o fim sobrenatural cristão)[162]. Portanto,

---

[158] Texto original: "*Marsile définit la perfection comme une sphère englobant à la fois valeurs chrétiennes et politiques. Une cité parfaite ne peut être que chrétienne; toute autre modèle d'organisation politique est imparfaite... la promesse de la vie éternelle n'a rien de fiction; elle est au contrairie le but même à poursuivre dès cette vie, car elle fait partie intégrante de la notion de vie suffisante, but ultime de l'organisation politique*".

[159] DP I, IV, 4; DP I, V, 10.

[160] Texto original: "*Ex quorum terrore fugiebant homines perverse agere, ad studiosa quoque operum pietatis et misericordie excitabantur, ad seipsos atque alios disponebantur bene. Cessabantque propter hee in communitatibus multe contenciones et iniurie. Unde pax eciam seu tranquillitas eivitatum et vita hominum sufficiens pro statu presentis seculi difficile minus servabatur, quod exposicione talium legum sive sectarum sapientes illi finaliter intendebant*".

[161] DP I, V, 2.

[162] Strauss (2013) reforça essa leitura ao afirmar que "o cristianismo é uma lei verdadeiramente divina e a fé cristã em castigos e recompensas depois da morte é a verdadeira fé; com base na fé cristã, pode-se, então, de fato, afirmar que a nação é guiada tanto para esta felicidade neste mundo como para a bem-aventurança no outro. Entretanto, uma vez que o outro mundo não pode ser conhecido ou demonstrado, a filosofia política deve concebê-lo como um meio postulado para inspirar este mundo" (p. 251).

rejeitaríamos junto de Quillet a posição de que a *civitas marsiliana* não deve ter nenhuma preocupação com tal fim. Acreditamos que nossa posição pode ser bem explicitada através da seguinte passagem de Damiata (1983), para quem:

> "Certamente, se queremos evitar conclusões preconcebidas e entusiasmos descabidos, devemos entender que: uma coisa é a vida e a felicidade humana, outra coisa, muito diversa é a vida e a felicidade cristã. A *civitas* se preocupa e trabalha para a primeira, a fé ou a Igreja para a segunda; mas, por outro lado, se a suficiência humana não se identifica com a felicidade eterna, não a nega ou a torna impossível. Isso a distingue suficientemente. É um elemento básico no pensamento de Marsílio: a atividade civil e política não é sobrenatural, mas não a rejeita ou a ignora" (p.152, tradução nossa)[163].

Assim, mesmo deixando espaço para a obtenção do fim sobrenatural, acreditamos que a concepção marsiliana realiza certa ruptura[164] ao considerar esses dois fins (natural e sobrenatural) de maneira horizontal[165], justificando a *civitas* sobre o fim natural[166]. Tal postura, aliás, é paradigmática do pensador paduano. Nesse sentido, utilizaremos a noção de "paradigma marsiliano" justamente para destacar essa "tensão" de seu pensamento: embora Marsílio proponha uma imanentização em diversas esferas da civitas, ele não deixa de ser cristão e de, em algum aspecto, reconhecer valores tais como a felicidade eterna. Ainda, utilizamos o termo ruptura ("a concepção marsiliana realiza certa ruptura") para indicar que, aquilo que será enfatizado posteriormente na modernidade, pode coerentemente ser compreendido

---

[163] Texto original: "*Certo bisogna intendersi, se desideriamo evitare chiusure preconcette ed entusiasmi fuori di luogo: una cosa è la vita e la felicità umana, altra cosa ben diversa è per lui l'esistenza e la beatitudine cristiana. La civitas si preoccupa e lavora per la prima, la fede o la Chiesa per la seconda; ma d'altra parte, se la sufficientia humanae vitae non si identifica affatto con la felicità eterna, non è detto con questo che la neghi o la renda impossibile. Se ne distingue – nettamente- e basta. È un punto fermo nel pensiero di Marsilio: l'attività civile e politica prescinde da finalità soprannaturali, ma non le respinge né le ignora*".

[164] Também podemos considerar que Marsílio aprofunda certa ruptura iniciada por Quidort, na medida em que ambos afastam-se da noção de que deve haver uma subordinação do temporal ao espiritual (posição, por exemplo, do Aquinate).

[165] Tal como a seguinte passagem deixa flagrante: "Julgamos ter podido oferecer uma conceituação clara e explícita do que é uma cidade, isto é, uma comunidade perfeita organizada em vista do viver e do bem viver das pessoas. Dissemos antes que há duas formas de vida: a terrena, que se vive neste mundo, e a outra, no além, que se viverá no futuro. Acreditando nessas duas espécies de vida desejadas pelo ser humano enquanto finalidades para si mesmo, demonstraremos agora que é preciso fazer uma distinção entre os vários grupos integrantes da comunidade civil" (DP I, V, 2).

[166] "O ponto de partida do seu ideário cifra-se na clássica distinção entre os fins do homem: a vida temporal regida pelos príncipes, e a vida espiritual, a cargo dos sacerdotes. A estes, Marsílio também lhes atribui um papel social pela pregação do Evangelho, pelo ensino dos preceitos morais e pela administração dos sacramentos. Por esses misteres, o *sacerdotium* colabora na manutenção da paz social. Porém, bens materiais, direito de vis coactiva, por exemplo, excomunhão e pressão sobre as consciências, Marsílio não os admitia, em hipótese alguma, na Igreja. Era intenção de Marsílio elaborar uma teoria racional do Estado, deixando de parte a Revelação. Nisso é o primeiro moderno" (ULLMANN, 2002, p. 261).

como certo desenvolvimento das ideias marsilianas. Com isso não queremos dizer que determinado autor recebeu influência direta do paduano, mas que, o pensamento de alguns dos modernos já encontra precedentes na Pádua do século XIII.

Por fim, gostaríamos de apontar brevemente outro elemento que corrobora nossa defesa acerca de uma imanentização do conceito de *civitas*. Um dos pré-requisitos para a obtenção do bem viver, como vimos, é a *vita sufficiens*. Essa, entretanto, deve ser compreendida como o verdadeiro fim compartilhado pela totalidade dos cidadãos. Ou seja, para Marsílio, uma vez que haverão aqueles que não conseguirão "libertar-se" das artes servis[167], os esforços da *civitas* devem dirigir-se majoritariamente para a obtenção da vida suficiente. Segundo Bertelloni (2011, p. 487), essa seria uma das mais significativas diferenças entre Marsílio e Aristóteles. Enquanto o *télos* da *pólis* aristotélica seria o bem viver, o da *civitas* marsiliana seria a vida suficiente.

Tal concepção ainda se relacionaria com uma visão antropológica. Para Marsílio, o homem, antes de ser um ser político, busca a conservação. Isto é, a comunidade política deriva antes da busca pela vida suficiente do que pela sociabilidade natural do homem[168]. Miethke (1993, p. 150) vê nessa posição o "anúncio" das teorias contratualistas, uma vez que a associação do homem na comunidade política deriva, em primeiro lugar, da percepção humana da necessidade pela sobrevivência. Essa tese é rejeitada por Quillet (1970, p. 81), para quem a comunidade política seria uma realidade natural e enraizada como tal na natureza humana. Não vamos nos deter no assunto, uma vez que esse foge do escopo de nosso trabalho, mas podemos mencionar outra questão inserida nessa disputa: a *civitas* torna-se *necessária* a partir da queda do homem?[169] Em caso de uma resposta positiva, parece que tal noção poderia minar a defesa de uma imanentização. Entretanto, como demonstra Bertelloni (2011), a concepção sobrenatural da origem do Estado em nada põe a perder o aspecto inovador do pensamento marsiliano (racionalista, na terminologia de Bertelloni, e imanentista, no nosso), já que o paduano

---

[167] "Quanto àquela passagem do 1º capítulo do Eclesiastes: O número dos insensatos é infinito, redargui-se dizendo que entendemos por insensatos as pessoas menos instruídas, quer dizer, as que não dispõem de tempo para se dedicar às atividades liberais" (DP I, XIII, 4).

[168] Segundo Bertelloni (2011, p. 488), Marsílio, com isso, apresentaria um novo fundamento para a teoria política: o da *conservatio sui*, ou seja, da autoconservação.

[169] Como Marsílio parece indicar no DP I, VI, 1 e 2.

*absorve* os argumentos teológicos dentro de um discurso racional[170]. O autor argentino (2011, p. 492) chega a falar em uma racionalização da história da salvação. Além disso, podemos apontar novamente para a defesa marsiliana da autonomia de fins entre as esferas espiritual e temporal (sendo que a primeira não pertence ao âmbito das realidades evidentes[171]). Nosso intuito, como mencionado, não é o de aprofundar essa discussão. Acreditamos já ter caracterizado alguns elementos da *renovatio* marsiliana no que se refere a *civitas* em si, ou seja, em seu aspecto formal. A seguir, vamos tentar caracterizar de que forma podemos conceber a *renovatio* marsiliana acerca de aspectos específicos do pensamento de Marsílio (como a *pax*, a *lex* e o *legislator).*

## 3.2 A *pax*

Antes de deter-nos propriamente na concepção de *pax* do paduano, vamos abordar brevemente a função da classe sacerdotal[172], visto que tal grupo estaria pondo em risco a estabilidade da cidade.

Marsílio apresenta o sacerdócio de maneira cautelosa. Ao contrário dos outros grupos, o mesmo "não se trata de algo evidente de per si". Ainda, nem todas as pessoas estão de acordo quanto à sua necessidade, embora estejam quanto aos demais[173]. O mesmo, porém, contribui "para a bondade dos atos humanos individuais e civis"[174]. Nos povos pagãos, por exemplo, os sacerdotes realizavam um trabalho "cívico" ao infundir medo nos cidadãos para que eles agissem retamente (misericordiosa, piedosamente, etc.) e evitassem a violência. Para Marsílio, foi

---

[170] Segundo o próprio: "*De esse modo la tipología de la argumentación marsiliana resulta radicalmente reformulada, pues aunque el surgimiento de la comunidad política haya sido fundamentado recurriendo a la historia de la salvación, sin embargo serán las causae naturales y el humanum ingenium el fundamento último –también- de esa misma historia de la salvación: Marsilio aplica la razón también a la revelación.* (...) *La explicación teológica del surgimiento de la comunidad política es absorbida por una explicación racional que se presenta como totalitaria porque pretende dar cuentas racionalmente, además, de los hechos de la historia de la salvación*" (BERTELLONI, 2011, p. 484).

[171] DP I, IV, 3.

[172] As funções exercidas pelas outras classes são as seguintes: agricultura, artesanato, exército, financista, sacerdócio e a judicial ou conciliativa (DP I, V, 1).

[173] Afirma o paduano: "embora nem todas as pessoas estejam de acordo quanto à sua necessidade [sacerdócio], mas sejam unânimes em afirmar que os demais grupos são indispensáveis. O motivo disto é que não se compreende, através de uma demonstração, sua principal e verdadeira razão de existir e nem se trata de algo evidente de per si" (DP I, V, 10).

[174] DP I, V, 11.

justamente por esse motivo que algumas dessas sociedades conseguiram obter a vida suficiente, havendo paz e tranquilidade nas mesmas[175].

A ênfase dada pelo paduano à importância civil do sacerdócio nos leva, em um primeiro momento, a duvidar de que Marsílio veja "algo além" no sacerdócio cristão. Segundo o paduano, mesmo a noção de um Deus onisciente teria sido uma "invenção" dos filósofos pagãos para que mesmo aqueles atos que não tenham como ser legislados pela lei humana – visto que seria impossível comprovar se foram ou não realizados –, fossem evitados[176]. Isto é, essa ideia de que Deus sempre saberia o que foi realizado e poderia punir ou recompensar a todos posteriormente. Entretanto, Marsílio vê, de fato, "algo mais" no sacerdócio cristão: a posse da Verdade[177].

Dessa forma, a causa final do "verdadeiro sacerdócio" seria o de moderar os atos imanentes e transitivos, sendo os segundos os que diretamente dizem respeito a nossa vida terrena, e os primeiros aqueles que nos levam à bem-aventurança ou perdição eterna[178]. Para Marsílio, Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, reconduziu o homem à bem-aventurança[179]. A Lei Evangélica, dada por Ele, contém os preceitos referentes ao que se deve crer, fazer e evitar para que os homens possam se tornar merecedores da beatitude[180]. Assim, na *civitas*, que deverá ser necessariamente cristã (o cristianismo é a verdadeira religião), a causa final da instituição do sacerdócio está na exortação da Lei Evangélica[181]. Indiretamente,

---

[175] DP I, V, 11.
[176] DP I, V, 11.
[177] DP I, V, 14.
[178] Tal distinção também refere-se a atos que abrangem a esfera prática (transeuntes) e aqueles que não chegam a "realizar-se", estando circunscritos ao próprio ser. Afirma o paduano: "Dentre essas [ações e paixões geradas em nós], algumas são denominadas imanentes, como é o caso dos pensamentos, dos atos da vontade ou das inclinações humanas, porque não passam de um agente para 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" (DP I, V, 4).
[179] Embora, seja importante ressaltarmos, isso não passe pela acepção de Cristo Rei (seja desse universo). Segundo o paduano: "Considerando, pois, o fato de que Cristo não foi nem é rei e senhor tanto do imperador Romano quanto de qualquer outro monarca ou príncipe, mas bem mais seu igual, visto que à época de Jesus o Príncipe Romano governava todo mundo, é evidente que o significado daquela expressão [plenitude de poder] se estende também a todos os príncipes, por força do mesmo princípio [de que se Cristo possui a plenitude do poder, Seus vigários também o possuiriam]" (DP I, XIX, 10).
[180] DP I, VI, 4.
[181] "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 livrar-se do seu contrário" (DP I, VI, 8).

porém, ela continuará realizando um trabalho cívico (I) de moderação dos atos e paixões humanas[182] e (II) de "fomento" das virtudes humanas[183].

Outras funções estritas da classe sacerdotal devem ser: absolver ou acusar os pecadores e consagrar o pão e o vinho[184]. Essas seriam os verdadeiros "poderes" relativos ao sacerdócio. O mesmo, entretanto, não pode configurar-se, sob hipótese alguma, como coercitivo. As pretensões de um poder com essa característica não possuem legitimidade e abalam a harmonia da cidade. Isto é, põem a *pax* em risco. Assim, da mesma forma que Marsílio prioriza o bem viver sobre a beatitude eterna (em termos de justificação da sociedade civil), a paz compreendida enquanto tranquilidade civil também deve possuir primazia sobre a mesma enquanto um estado da alma. Detenhamos-nos agora em como o paduano caracteriza a mesma.

A paz é um conceito chave para os filósofos na Idade Média, sendo usualmente considerada como o maior de todos os bens. A mesma, como já exposto, é também uma das bases da teoria política marsiliana. Marsílio crê que a paz, entendida como a tranquilidade na esfera civil, só pode existir enquanto a sociedade for organizada racionalmente através de leis (onde não existem arbitrariedades legais, como, por exemplo, nas aldeias). A paz, sob o aspecto da vida suficiente, ainda pode ser considerada como o fim último da *civitas.* Isto é, uma vez que, como vimos, o bem viver não cabe a todos, o verdadeiro fim compartilhado pela totalidade dos cidadãos é a tranquilidade civil. A obtenção de tal fim, portanto, deve ser aquilo que guia majoritariamente os esforços do *legislator*.

Tal concepção de paz, desvinculada de qualquer conteúdo teológico imediato, realiza certa ruptura dentro da tradição cristã. Acerca dessa, Torres (2003) afirma que:

> "A Revelação Cristã, potencializando a concepção greco-romana de paz, ou seja, em linhas gerais, a realização do homem, a designou como a plenitude da realização, o acabamento perfeito de todos os seres, segundo os desígnios salvíficos de Deus. Aceitando assim os valores humanos e sociais da concepção profana de paz, a Revelação ultrapassava-os, para elevá-los a uma nova dimensão, mais ampla e escatológica: o Reino de Deus. Com efeito, se no pensamento clássico a paz é compreendida, sob um ponto de vista natural, como o estado oposto à guerra, possível de ser alcançado numa comunidade humana

[182] DP I, VI, 10.
[183] "Neste ofício [sacerdócio] se enquadram corretamente todas as doutrinas provenientes da criatividade humana, tanto as teóricas quanto as práticas, moderadoras dos atos humanos imanentes ou transitivos, oriundos da inteligência e da vontade. Tais doutrinas, em função da alma, preparam bem o homem, tanto para a vida neste mundo para como no outro" (DP I, VI, 9).
[184] DP I, XIX, 5.

> (*pólis*/*civitas*), na Bíblia, ela é vista, fundamentalmente pelo seu lado místico, como a vida em plenitude, só possível em Deus e na sua plenitude" (p. 166).

Assim, podemos afirmar que mais uma vez Marsílio distingue entre fins e opta por aquele "imanente", relativo a própria *civitas* (a paz terrena deve ser erguida na esfera temporal, pois do contrário não haveria sentido o homem reunir-se em uma comunidade política). Entretanto, devemos ressaltar que tal fim nos auxiliaria a obtermos a paz como um estado de alma[185]. Dessa forma, devemos repetir aquilo que estávamos expondo: embora inserido em um período de cristandade, e pessoalmente não negando o fim último e sobrenatural, o filósofo paduano "rompe", em termos políticos, com a concepção de paz advinda da Revelação (não é tal paz que deve fundamentar a cidade, ou, sob a qual devemos, como um grupo, buscar). A felicidade e, por conseguinte, a paz de que o filósofo deve se ocupar é a paz terrena. A busca pela felicidade transcendente é, de certa forma, natural ao homem (como vimos anteriormente), e pode ser discutida, mas não racionalmente comprovada. Isso também está relacionado com o processo de legitimação do poder, uma vez que esse deve ocorrer na esfera temporal, com base na convergência mútua da vontade daqueles que compõem a sociedade (na figura do *legislator*).

O ponto central, entretanto, é reforçamos sua *renovatio*. Analisamos, por exemplo, a definição de paz encontrada em Santo Agostinho (e que perpassa a Idade Média):

> "A paz do corpo é a composição ordenada das suas partes; a paz da alma irracional é a tranquilidade ordenada dos seus apetites; a paz da alma racional é o consenso ordenado da cognição e da acção; a paz do corpo e da alma é a vida e a saúde ordenadas do ser animado; a paz do homem mortal com Deus é a obediência ordenada na fé sob a eterna lei; a paz dos homens é a concórdia ordenada; a paz da casa é a ordenada concórdia dos seus habitantes no mando e na obediência; a paz da cidade é a concórdia ordenada dos cidadãos no mando e na obediência; a paz da Cidade Celeste é a comunidade absolutamente organizada e absolutamente harmoniosa no gozo de Deus, no gozo mútuo em Deus; a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem. A ordem é a disposição dos seres iguais e desiguais que distribui a cada um os seus lugares" (SANTO AGOSTINHO, A Cidade de Deus, Livro XIX, Capítulo XIII, 2000, p. 1915).

Dessa maneira, embora reconheça a paz como proposta por Agostinho ("a paz de todas as coisas é a tranquilidade da ordem"), a paz da *civitas* marsiliana

---

[185] DP III, III.

caracteriza-se sumariamente enquanto a tranquilidade civil[186]. Assim, se para Agostinho a corrupção humana é tão profunda que jamais haverá verdadeira paz na natureza humana sem a graça divina, Marsílio tenta construir um guia para a organização da *civitas* através de uma acepção imanentista da *paz.*

Tomás de Aquino também se filia a essa concepção agostiniana de paz, afirmando que a essência da mesma está em uma ordem prévia presente na natureza dos seres (portanto, ontológica) e que a ausência de conflitos externos caracteriza-se meramente como "concórdia", tendo um caráter inferior ao da verdadeira paz[187]. Dessa forma, podemos afirmar que Marsílio subordina o fim último imediato de sua *civitas* ao que podemos considerar como a concórdia tomista. O paduano, como vimos, também acredita que sem a tranquilidade na esfera civil é impossível que o homem alcance o bem viver (compreendido aqui como a aquisição das virtudes intelectuais e práticas). Para Tomás, o bem viver só é possível de ser obtido na beatitude, no seio de Deus. Embora possamos mitigar essa discordância, uma vez que Tomás não ignora o valor da tranquilidade civil e Marsílio reconhece tal fim (a beatitude eterna), essa ainda é significativa. Segundo Marsílio, acima de tudo, devemos utilizar a *ratio* para estabelecer a paz terrena, que é valiosa por si. Para Tomás, a paz terrena é valiosa apenas na medida em subordina-se (ou ordena-se) em direção ao fim sobrenatural.

Segundo Gewirth (1951, p. 78), Marsílio distancia-se tanto da tradição agostiniana, quanto da cristã-aristotélica (representada por Tomás), na medida em que equivale à felicidade temporal com a eterna. Os bens temporais não seriam ordenados a partir dos bens eternos, mas ambos seriam buscados naturalmente pelos homens (consistiriam em fins em si, horizontalmente lado a lado). Segundo Bertelloni (1997), essa distinção e autonomia entre os fins seria um dos aspectos mais "graves" da divulgação das obras de cunho político e moral de Aristóteles:

---

[186] Ainda, segundo Wilks (1972, p. 262), a noção marsiliana de paz diverge da agostiniana na medida em que a harmonia da *respublica* agostiniana emerge da sua submissão à unidade da vontade divina (na mesma medida em que, na *civitas* marsiliana, o legislador humano pode operar efetivamente sem a concórdia).

[187] Segundo o Aquinate: "A paz inclui a concórdia e lhe acrescenta alguma coisa. Logo, em todo lugar onde há paz, há concórdia, mas a recíproca não é verdadeira, se tomarmos a palavra paz no sentido próprio. (...) pois o coração do homem não tem a paz, enquanto, embora tenha algo do que quer, ainda lhe resta algo a querer que, simultaneamente, não pode ter. Ora, esta união não pertence à razão da concórdia. Assim, pois, a concórdia implica a união das tendências afetivas de muita pessoas, ao passo que a paz implica, além desta união, também a união dos apetites da mesma pessoa" (Suma Teológica, IIa-IIae, q. 29, art. 1, 2004, p. 406).

> "[a divulgação do aristotelismo] eclodiu como uma consequência das novas idéias que comprometiam diretamente a conduta moral e o fim último do homem. O Estagirita sustentava, em primeiro lugar, que era o homem, ele mesmo, que construía sua própria felicidade. Em segundo lugar, que ele a construía mediante o exercício, de virtudes puramente naturais, e em terceiro lugar, que essa felicidade se constituía numa situação humana perfeita e completa já neste mundo" (p. 31).

Devemos lembrar, novamente, que isso não significa que para Marsílio o bem sobrenatural não seja, de alguma forma, superior, mas apenas que o homem deve se esforçar para obter tanto a paz civil quanto a paz "sobrenatural" (justamente por essa compreensão de que tais fins seriam fins em si). A questão é que a comunidade civil (enquanto tal) deve preocupar-se majoritariamente com o fim que lhe é próprio. Ela deve estar organizada retamente através de leis que garantam a *pax*. Vejamos de que forma Marsílio imanentizaria a noção de *lex*.

### 3.3 A *lex*

A *lex* (lei) apresenta um significado vital na teoria política do paduano, visto que será através dela que a *civitas* deverá organizar-se[188]. A lei deve significar um critério de justiça com validade universal[189] (e abranger o máximo de situações possíveis, deixando pouco para que o príncipe decida[190]) e por isso a mesma é necessária para que a *civitas* esteja absoluta e retamente organizada[191] (do contrário, a divisão entre os homens e a destruição da cidade se seguiriam de maneira inevitável[192]). Dessa forma, o paduano examina alguns dos significados da lei. A primeira acepção examinada refere-se àquela predisposição sensível e natural para determinada ação ou sentimento. A segunda, a todo hábito (*habitus*) operante e, em geral, a toda forma

---

[188] Cf. DP I, XI, 3.

[189] "Por este motivo, a lei deve estar isenta de qualquer motivo perverso, pois não é elaborada para favorecer a um amigo ou prejudicar a um inimigo, mas para ter uma aplicação universal, quer dizer, a todo cidadão que age bem ou mal" (DP I, XI, 1).

[190] "Por isso, é oportuno que os governantes, ao proferirem julgamentos civis, estejam mais circunscritos àquilo que está determinado pela lei do que atuem segundo o próprio arbítrio, pois, agindo de acordo com a mesma, estarão coibidos de fazer coisas más e repreensíveis, de modo que seu governo tornar-se-á estável e duradouro" (DP I, XI, 7).

[191] DP I, XI, 8.

[192] DP I, XV, 6.

de algo produzido[193]. Na terceira, lei seria entendida como a regra que contém os preceitos estabelecidos para a recompensa ou para o castigo no outro mundo (tal como a lei mosaica e a Lei Evangélica), e na quarta – e mais importante – indicaria "a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários" (DP I, X, 3). Essa 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 coercivo 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" (DP I, X, 4)[194].

Dessa forma, abandonando os outros significados da lei, que são considerados como impróprios pelo próprio Marsílio, nos interessa agora salientar a principal característica de sua doutrina da lei: a coercitividade[195].

Para Lagarde (1970, p. 132), o autor do *Defensor* se distingue de seus predecessores pelo fato de haver dado uma ênfase maior à coercitividade, no sentido de que sem ela não seria adequado falar em norma jurídica. Já Ullmann (1965, p. 270), destaca que, ao invés de explicar a coerção a partir da justiça – assim como Aristóteles –, Marsílio inverte o quadro e explica o caráter coercitivo como condição da justiça legal. Uma vez que, por exemplo, o paduano afirma:

> "É por isso que a dimensão exata de tudo o que é justo e útil para a cidade não se constitui em leis, a menos que tenha sido estabelecido um preceito coercivo impondo a sua observância ou que tenha sido promulgada mediante um preceito. Todavia, a dimensão exata do que

---

[193] Segundo o paduano: "Outra acepção da referida palavra, concerne a todo hábito operante e, em geral, a toda forma de algo produzível, existente na razão, donde, como se se tratasse de um modelo, provêm a forma das coisas produzidas, através da habilidade criadora" (DP I, X, 3).

[194] Texto original: "*uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur quid iustum aut iniustum. conferens aut nocivum, et in quantum huiusmodi iuris sciencia vel doctrina dicitur. Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est*" (DP I, X. 4).

[195] "Mas, como o conhecimento e a verdadeira descoberta do justo e do útil e de seus opostos não consiste efetivamente na lei(...)" (DP I, XII, 2). Um dos autores que ressaltam o papel da coercitividade é Bertelloni (1997), para quem a *pax* em Marsílio se define mais a partir dessa do que de um caráter eudemonológico.

> é justo e útil é uma exigência para que uma lei possa ser considerada perfeita" (DP I, X, 5)[196].

Tal passagem revela um aspecto do pensamento de Marsílio que pode ser considerado tanto "realista" (à experiência histórica nos comprova que uma lei não precisa ser justa para ser promulgada), quanto imanente (dissociação entre a lei e o transcendental *bonum*). A mesma ainda ressalta o "paradigma marsiliano": embora o paduano não negue que a justiça deve ser o conteúdo da lei e que sua finalidade deve ser o bem viver[197], o elemento essencial da lei marsiliana – aquilo que caracteriza a lei em sentido próprio – continua sendo a coercitividade e não o conteúdo da mesma. Se o aspecto material da lei humana é "a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários" (cf. passagem acima), seu aspecto formal é a coercitividade. Essa também será o aspecto formal da Lei Divina, mesmo que tal lei, segundo Marsílio, possua preceitos para a vida futura. O Evangelho, ainda, não prescreve que alguém seja obrigado por força a observar aquilo que manda o Legislador Divino, de tal forma que, como a pena vai ser aplicada na esfera espiritual, seria melhor considerar a Lei Divina enquanto uma doutrina de orientação, e não enquanto lei[198].

Na teoria política de Marsílio**,** o poder deve legitimar-se através daquilo que decidir a *universitas civium* ou a *valencior pars*[199], devido aos mesmos serem mais adequados para a formulação de leis justas e retas que abarquem toda a sociedade. Entretanto, existe uma distinção entre aqueles com capacidade para formular as leis e aqueles cuja capacidade estaria em "identificar" o valor das mesmas. O paduano afirma:

> "Diremos inicialmente que todo cidadão tem capacidade para descobrir a existência da lei tomada quase materialmente, de acordo

---

[196] Texto original: "*Unde iustorum et conferencium civilium non omnes vere cogniciones sunt leges, nisi de ipsarum observacione datum fuerit preceptum coactivum, seu late fuerint per modum precepti, licet talis vera cognicio ipsorum necessário requiratur ad legem perfectam*".

[197] Como tal passagem deixa claro: "O objetivo precípuo da lei é concorrer para o bem comum e para o que é justo na cidade. O secundário consiste em proporcionar uma certa segurança e estabilidade governamental, especialmente quando se trata de príncipes que exercem o poder graças ao direito de sucessão hereditária" (DP I, XI, 1).

[198] "Daí, é preciso ressaltar que a Lei Evangélica, dada por Cristo aos homens, pode ser-lhes aplicadas de duas maneiras. Uma delas, considerando-se que Ele a estabeleceu na e para a condição desta vida, de maneira que pode ser vista, em parte ou globalmente, muito mais como uma doutrina especulativa ou prática, ou ambas, do que propriamente uma lei" (DP II, IX, 3)

[199] Segundo Wilks (1972, p. 266), a *valencior pars* pode ser considerada como uma multidão porque age em nome do todo. Essa figura representa o *legislator* e, portanto, o que ela determina é válido para toda comunidade.

> com o terceiro significado que lhe é conferido, qual seja, enquanto ciência acerca do que é justo e útil para a cidade.
>
> No entanto, essa descoberta pode ser feita e melhor efetivada, a partir da observação das pessoas que dispõem de tempo para isso, isto é, dos mais velhos e experientes acerca das ações práticas, a quem denominamos pessoas prudentes, do que por aqueles homens que se dedicam às atividades manuais, cujas ações visam a produzir os bens indispensáveis ao viver" (DP I, XII, 2)[200].

Assim, segundo a sistematização de Lagarde (1970, p. 144), haveria um conselho técnico composto de pessoas sábias que seria responsável por propor as leis. Já a totalidade dos cidadãos exerceria a função de autoridade legislativa, dando ou não o aval as leis propostas por esse conselho. Isto é: Marsílio distingue entre descobrir e julgar uma regra. Embora a maior parte da população não esteja apta para descobrir o que é uma regra justa e útil a sociedade, esse mesmo grupo pode julgar se a regra é justa e útil. É assim – com o auxílio da *universitas civium* – que a *valencior pars* pode fazer as leis mais adequadas. Para o paduano isso significa defender novamente a ideia de que o todo é maior que a parte, pois, um conjunto de cidadãos conhece melhor o que deve ser estabelecido como lei do que uma pessoa ou grupo[201].

Outro motivo para que o *legislator* componha as leis é o de que, para Marsílio, leis promulgadas mediante a consulta ou o consenso de toda multidão serão observados e suportados facilmente por qualquer um dos cidadãos[202]. Se leis iníquas podem dissolver a sociedade política, é de suma importância que a totalidade dos cidadãos esteja responsável por essa função. Dessa maneira, o clero é apenas mais um grupo entre aqueles que fazem parte da sociedade, e como tal não está – ou não deveria estar – provido de nenhum privilégio, não tendo nenhum caráter superior (assim como os agricultores, artesãos, comerciantes, etc.) para a formulação das leis.

Entretanto, devemos nos perguntar se aquilo que for promulgado pelo legislador humano assume instantaneamente o caráter de lei. Como demonstra Nederman (1995, p. 74), existem alguns autores que defendem a posição de que o

---

[200] Texto original: "*Ad quam siquidem ingredientes dicamus, quod legem sumptam quase materialiter et secundum terciam significacionem, videlicet scienciam iustorum et conferencium civilium, invenire potest ad quemlibet civem pertinere, licet inquisicio hec conveniencius fieri possit et compleri melius ex observacione potencium vacare, seniorum et expertorum in agibilibus quos prudentes appellant, quam ex mechanicorum consideracione, qui ad acquirenda vite necessária suis operibus habent intendere*".

[201] "Ora, se a lei é um olho constituído por inúmeros olhos, quer dizer, através da compreensão submetida ao exame de vários observadores, com vista a se evitar erros ao serem proferidos os julgamentos civis, e de modo a realizá-los corretamente, é muito mais seguro que eles se efetivem de conformidade com a lei do que segundo o arbítrio do juiz" (DP I, XI, 3).

[202] DP I, XII, 8.

conteúdo da lei marsiliana tem um caráter essencialmente arbitrário, no sentido de que aquilo que seja definido por lei pelo legislador humano o será, de fato, sem nenhum princípio externo de avaliação. O autor americano acredita (1995, p.79) que isso não reflete a posição de Marsílio, dado que no *Defensor* ele estipula que o conteúdo da lei deve ser dirigido estritamente para a promoção da justiça civil e do bem comum.

Quer dizer, esse princípio externo da avaliação poderia ser, por exemplo, o direito natural. Entretanto, Marsílio o rejeita nominalmente várias vezes. E, com razão, podemos considerar a posição de Marsílio como um rompimento com a tradição jusnaturalista. Enquanto a concepção tradicional do direito natural descreve a lei natural como um critério objetivo de justiça que dá fundamentação ética e metafísica a ordem jurídica, Marsílio, como vimos, dá ênfase ao caráter coercitivo da lei e ao consenso da maioria da figura do *legislator*[203].

Segundo Nederman (1995, p. 81), entretanto, Marsílio distinguiria dois sensos de lei natural. O primeiro aproxima-se de Cícero[204] e do *ius gentium (“*direito das gentes*”)*, no sentido de que podemos demonstrar a existência de princípios éticos comuns aos diferentes povos civilizados, e é denominado pelo paduano como puramente figurativo (tal lei não pode ser considerada “natural”, porque mesmo possuindo um caráter universalista, vinculado à natureza humana, sua eficácia depende, necessariamente, de sua promulgação). O segundo sentido, implícito no texto de Marsílio, refere-se à mesma como o ditame da reta razão sob a Lei Divina. Onde, qualquer ato sob a égide da última seria lícito. A lei natural, assim, seria uma espécie de padrão último com que poderíamos avaliar toda e qualquer legislação humana (isto é, ao comparar essa com a Lei Divina). A partir desse sentido, Nederman (1995, p. 81) tenta articular algum papel para a lei natural na clarificação das *origens*

---

[203] Sobre a lei natural do pensamento do paduano, ver: SILVA, 2013, p. 60-67.

[204] Uma das mais importantes passagens de Cícero acerca do direito natural encontra-se no seu livro *De Re Publica*, na qual se lê: “*La verdadera ley es una recta razón, congruente con la naturaleza, general para todos, constante, perdurable que impulsa con sus preceptos a cumplir el deber, y aparta del mal con sus prohibiciones* (...). *Tal ley, no es lícito suprimirla, ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por enterro, ni podemos quedar exentos de ella por voluntad del senado o del pueblo, ni debe buscarse un Sexto Elio que la explique como intérprete, ni puede ser distinta en Roma y en Atenas, hoy y mañana, sino que habrá siempre una misma ley para todos los pueblos y momentos, perdurable e inmutable; y habrá un único dios como maestreo y jefe común de todos, autor de tal ley, juez y legislador, al que, si alguien desobedece huiría de sí mismo*” (*De Rep.*, III, XXII, 33, 1991, p. 137).

da justiça e de seu conhecimento[205]. Para o autor americano, na simples conceituação de lei enquanto "a ciência, a doutrina ou o julgamento universal acerca do que é útil e justo para a cidade e dos seus contrários", o paduano já está enraizando a lei no conhecimento do que pode conduzir a promoção do bem-estar e da justiça coletiva[206]. Ou seja, Marsílio vê as leis como a personificação da justiça que une a comunidade, e precisa impugnar as "leis injustas" de modo que elas não destruam a organização social. De tal forma que, segundo o autor, para Marsílio leis que não visem ao bem comum não precisam ser observadas, mesmo que tenham sido formalmente promulgadas[207].

A aparente contraposição vem de Gewirth (1951, p. 147) - que é comumente citado como um dos *defensor*es da visão "positivista"[208] de Marsílio -, que crê que a lei natural na teoria política do paduano é meramente uma lei humana positiva com uma certa qualificação e, ainda, Bayona (2007, p. 161) que, de certa forma, desloca a discussão ao afirmar que o que importa para Marsílio não é determinar se existem critérios ou princípios éticos e racionais, mas sim se existem, em sentido próprio (com validade na esfera terrena), outros tipos de leis que não a humana. Isto é, se as leis natural e divina podem ser consideradas, de fato, como lei. Segundo o autor espanhol, Marsílio nega essa possibilidade. Para ele (2007, p. 164) o conteúdo da lei marsiliana nem sequer está definido previamente por alguma verdade ou valor ontológico. Entretanto, ele faz questão de frisar (2007, p. 165) que isso não nos impede de falar de certa ambiguidade de fundo da teoria da lei em Marsílio, uma vez que, como vimos, ele não se declara nunca contra a concepção tradicional de que a lei tem como causa final o bem comum e também concede importância ao conteúdo da lei como norma do justo.

---

[205] A utilização, como já mencionado, do conceito de lei "quase" natural (DP I, III, 4) parece corroborar a tese de Nederman. Uma vez que, como afirma o paduano nessa passagem, os patriarcas das famílias teriam determinado o justo e útil segundo essa "lei".

[206] Para corroborar sua visão, podemos destacar a seguinte passagem: "Na verdade, a escolha sempre é feita tendo-se em vista o bem comum, o qual na maioria das vezes é frequentemente querido pelo legislador humano, cujo dever precípuo consiste em efetivá-lo" (DP I, XVI, 19).

[207] "*Marsiglio may appear to refer to a 'law' that is 'unjust', but such language is misleading, because an 'unjust law' is an imperfect or incomplete law, unacceptable to a civilized society. Therefore, such a law need not be observed even if it has been formally promulgated*" (NEDERMAN, 1995, p. 80-81).

[208] Gewirth (1951, p. 135), afirma que tal positivismo não consiste na negação de normas de justiça objetivas, mas em uma insistência em não confundir essas normas com os preceitos que efetivamente funcionam como leis no Estado.

Acerca dessa questão (de um suposto critério de normatividade ligado ao direito natural), ainda podemos trazer à tona a questão da importância que Marsílio dá a prudência. Aqueles que podem formular as leis devem ser prudentes[209]. Para Nederman (1995, p. 82), os prudentes conseguiriam trazer à tona, em propostas legislativas concretas, os padrões imutáveis de justiça, existindo, assim, um tipo de conhecimento que é mais evidente naqueles em que a racionalidade está mais desenvolvida. Dessa forma, Marsílio parece deixar implícito no *Defensor* que a legitimidade das instituições temporais está relacionada a sua congruência a um padrão de justiça que é tanto independente da vontade humana, como é acessível através do intelecto humano.

Se é assim, por que, então, Marsílio rejeita nominalmente a lei natural e detém-se mais na lei humana? Dentro da unidade de sua teoria política, está claro que ele não poderia transmitir o poder legislativo para a Igreja. Segundo Bayona (2007), Marsílio chega a considerar que:

> "quem invoca a dependência da lei humana para com a perfeição da lei natural procura resistir ao comprimento do legítimo poder constituído. Assim, o clero reivindica que é responsável pela compreensão da lei natural, por essa ser um reflexo da Lei Divina, para sentir-se legitimado a prescrever, em seu nome [do Imperador], obrigações e proibições aos fiéis, e exercer uma jurisdição superior ao legislador civil e ao juiz secular. Esta maneira de proceder desperta discórdia na comunidade política e conduz à guerra civil. (...) A lei natural é o álibi dos inimigos da paz" (p. 159)[210].

Ou seja, o autor espanhol demonstra que o paduano não baseia, de fato, sua teoria da lei sobre o cânone tradicional da lei natural, mas sobre a capacidade para garantir a harmonia dentro da *civitas*[211]. Isto é, a justiça civil e o bem comum interligam-se, de forma imediata, aquilo que Bertelloni (2011, p. 488) denomina como princípio de autoconservação (*conservatio sui*) (abordaremos esse posteriormente). A partir desse, portanto, Marsílio consegue diminuir o vínculo entre a autoridade eclesial

---

[209] DP I, XI, 3.

[210] Texto original: "*quien invoca la dependencia de la ley humana hacia la mayor perfección de la ley natural lo que busca es resistirse a acatar el legítimo poder constituido. Así, el clero reinvindica que le compete el desarrollo de la ley natural por ser reflejo de la divina, para sentirse legitimado a prescribir, en su nombre, obligaciones y prohibiciones a los fieles y ejercer una jurisdicción superior al legislador civil y al juez secular. Ese modo de proceder suscita la discordia en la comunidad política y acarrea la guerra civil. (...) La ley natural es la coartada de los enemigos de la paz*".

[211] Segundo o próprio: "*Por esse motivo Marsilio no basa la ley sobre el canon tradicional de la ley natural, ontologicamente anterior a las instituciones políticas, sino en la própria capacidade para garantizar la convivência y mantener el equilibrio social entre las diferentes partes de la comunidad*" (BAYONA, 2007, p. 159-160).

– que seria responsável pela interpretação adequada da lei natural – e o direito[212]. Posto de outra forma, ele restringe a autoridade dos sacerdotes para regular a vida civil (que deve ser regulada pela totalidade dos cidadãos).

Além disso, o paduano é enfático ao distinguir entre leis humanas (aquelas que possuem coercitividade) e a Lei Divina ou evangélica (a qual contém preceitos que não precisam, necessariamente, serem promulgados). Segundo o próprio, mesmo o caso da fornicação seria um exemplo de infração da Lei Divina que não precisa, necessariamente, ser coibida pelo legislador humano[213]. Ou seja, embora a defesa de Nederman ressalte um aspecto do pensamento do paduano (a preocupação com o bem comum), ele parece inadequado na medida em que defende a adesão a um sentido específico de lei natural que se aproxima demasiadamente da Lei Divina.

Assim, acreditamos que o paduano realiza um processo de imanentização da noção de *lex*, uma vez que a *tônica* dada pelo mesmo (I) opera uma ruptura com a tradição jusnaturalista[214], destacando (II) o aspecto coercitivo da lei e (III) a distinção entre lei e doutrina (sendo que a maior parte dos preceitos cristãos devem ser tidos pela segunda acepção). Como ressalta Bayona, independe de certa ambiguidade na teoria da lei marsiliana, a autoridade do poder temporal continua derivando imediatamente do legislador humano e da lei humana, e não da Lei Divina[215]. Nesse sentido, a esfera temporal continua intacta em sua justificação *per* si. O *legislator* pode integrar *apenas* aquilo que seja conveniente da Lei Divina para auxiliar a *civitas* na

---

[212] Sobre a questão, Bayona afirma (2007): "*Marsilio quiere desarmar a los que utilizan la ley natural para dividir el poder y cortar de eso modo los vínculos entre la autoridad eclesial y el derecho. (...) Marsilio no está dispuesto a ceder la determinación de lo justo al derecho natural, para no conceder a sus doctos intérpretes, los sacerdotes, la función de establecer el límite de la ley humana, es decir, de limitar el poder civil. Se propone privar al clero del poder que le confería la interpretación autorizada de la ley natural*" (p. 163).

[213] DP II, X, 7. Ainda podemos afirmar, com base no texto do paduano, que seria significativa a lista de atos em contradição com a Lei Divina que seriam inúteis a lei humana ordenar algo (caso, principalmente, dos atos imanentes, cf. DP II, IX, 11).

[214] Mesmo Nederman (1995, p. 81) concordaria com essa ruptura. A primeira noção de lei natural proposta por ele, a qual, segundo o próprio, Marsílio nega, identificaria-se justamente com essa tradição.

[215] "*En fin, los sacerdotes carecen de poder temporal en virtud de la ley divina y en esta vida no hay otra autoridad legal distinta de la civil, porque los ministros y doctores de la Iglesia no han recibido de Cristo ninguna autoridad coactiva o poder de castigar personalmente a nadie, com un castigo real en este mundo, por haber hecho o dejado de hacer algo. Por tanto, si la autoridad y el poder temporal no nacen de la ley divina, sino de la humana, cualquiera que ejerza el poder – incluso si es obispo o sacerdote – no lo posee 'en virtud de la ley divina sino, de la ley humana', esto es, lo obtiene de decisiones humanas*" (BAYONA, 2007, p. 158).

obtenção do fim terreno[216]. Analisemos o mesmo para melhor compreender essa relação.

### 3.4 O *legislator*

A figura do *legislator* pode ser considerada como a espinha dorsal da teoria política de Marsílio[217]. Da mesma forma que o conceito de *civitas* reúne tudo aquilo relacionado ao que consideramos como a *renovatio marsiliana*, o *legislator* deve ser a figura máxima de tal comunidade[218]. É ele quem legitima tudo na *civitas*, instituindo: o estabelecimento dos grupos sociais[219], as leis (incluindo seus acréscimos e supressões)[220], o príncipe[221] e mesmo a interpretação adequada da Lei Divina[222]. Podemos dividir a figura do *legislator* entre (I) o Legislador Divino (Deus) e (II) o legislador humano – ao qual poderíamos incluir, ou identificar, com o (III) legislador humano cristão, a figura responsável por definir os preceitos da religião católica –, que pode ser representado tanto pela *universitam civium* (que também se identifica com a *universitas fidelium*[223]) quanto pela *valencior pars*. Quanto ao primeiro, o paduano afirma:

> "De fato, há atos que o legislador não pode regular através da lei humana, pois ninguém pode comprovar se foram realizados ou não,

---

[216] Segundo Bayona (2007): "*El reconocimiento de la superioridad de la ley divina sobre la humana no le crea problemas con la localización exclusiva del legislador humano en la autoridad civil. (...) la versión autorizada de la ley divina la fija el Concilio, convocado y celebrado bajo la autoridad del Emperador (DM XII), y las decretales papales (...) no son ley divina, sino creaciones humanas que a veces contradicen la ley divina. (...) porque la unidad necessária para salvaguardar la paz induce al legislador humano a integrar todo lo que sea útil de la ley divina para la realización del fin humano en esta sociedad*" (p. 157).

[217] É importante destacarmos que o termo "*legislator*" não pode ser expresso adequadamente em português simplesmente como "legislador". Segundo Voegelin (2013), o *legislator* de Marsílio é uma tradução do *nomothetes* aristotélico, e não se ocupa apenas da função legislativa, mas "é o agente intramundano que autoriza a ordem constitucional sob a qual o governante exerce suas funções, incluindo a legislativa" (p. 106).

[218] "(...) o poder coercivo, é somente da competência do legislador humano cristão, acima de quem *não há nenhuma outra autoridade*" (DP II, XVIII, 8, grifo nosso).

[219] DP I, VIII, 1; DP I, XV, 4.

[220] DP I, XIII, 3.

[221] DP I, X, 2; DP I, XV, 6.

[222] DP II, XX, 2 (embora Marsílio utilize a noção de Concílio geral dos cristãos, algo como uma "*hiper* figura" que abrangeria outros legisladores).

[223] Segundo Strauss (2013), "'todo o conjunto dos cidadãos' de Marsílio é apenas a contrapartida filosófica ou racional de 'todo o conjunto dos fiéis', e tal contrapartida é necessária a fim de fornecer a seu anticlericalismo a mais ampla base possível: tanto a razão como a revelação depõem contra o governo dos sacerdotes" (p. 257).

> mas Deus na sua infinita onisciência não os ignora. Por isso, os filósofos o imaginaram como um legislador que prescrevera a observância daquelas leis, sob o risco do castigo eterno, para os que fizessem o mal, e da promessa de recompensa àqueles que praticassem o bem" (DP I, V, 11)[224].

Assim, através dessa aparente inversão, Marsílio afirma que é mais fácil compreender a figura de Deus através da função legislativa. Essa relação não é insignificante, uma vez que o *legislador humano* deve, através da autoridade do poder recebido por Deus[225], promulgar leis que abarquem toda a sociedade. De certa forma, o *legislator* seria uma espécie de entidade representativa das intenções divinas. O mesmo, como já afirmamos, compõe-se pela totalidade dos cidadãos ou sua parte preponderante, devido aos mesmos serem mais adequados para a formulação de leis retas[226]. Segundo o paduano:

> "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, por meio de sua escolha ou vontade externada verbalmente no seio de sua assembléia geral, prescrevendo ou determinando que algo deve ser feito ou não quanto aos atos civis, sob pena de castigo ou punição temporal" (DP I, XII, 3)[227].

Devemos compreender a totalidade dos cidadãos como os homens acima da maioridade (e, como dito, esses se identificam com a totalidade dos fiéis[228]). Escravos, mulheres e crianças não seriam considerados aptos para tal função. Para Marsílio, embora o vulgo (aqueles voltados para as artes servis) não seja capaz de descobrir

---

[224] Texto original: "*Sunt enim actus quidam, quos legislator humana lege regulare non potest, ut qui alicui non possunt probari adesse vel abesse, quos tamen non potest latere Deum, quem finxerunt ipsi talium legum latorem et preceptorem observacionis ipsarum, sub eterne vivere pene vel premii comminacione vel promissione bonorum aut malorum operatoribus*".

[225] Embora Marsílio afirme, no DP II, XXX, 8, que o legislador humano possui por si mesmo a autoridade e o poder para governar a *civitas*, não a recebendo de outrem, ao longo do *Defensor* ele deixa claro que Deus, mesmo que de forma remota, é a origem de tudo.

[226] "Pois bem, um maior número de pessoas tem condições de apontar com mais exatidão uma falha numa proposição legal a ser estabelecida do que qualquer um de seus grupos sociais" (DP I, XII, 5).

[227] Texto original: "*Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3° Politice, capitulo 6°, legislatorem seu causam legis effectivam primam ct propriam esse populum seu civium universitatem aut cius valenciorem partem, per suam eleccionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam prccipicntcm seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali*".

[228] Como já afirmamos ao longo do trabalho, Marsílio era cristão e concebia uma cidade cujo credo era o mesmo seu. O sacerdócio cristão é aquele portador da verdade. Isso em nada mina nossa defesa de que ele opera uma imanentização do conceito de *civitas*, porque, mesmo que o *legislator* identifique-se com a totalidade dos cristãos, ele não pode mesclar essas esferas. Embora, como vimos, em alguns casos a Lei Divina e a lei humana coincidam, é necessário que o *legislator* componha a última (lei humana) tendo em vista a boa ordenação da *civitas* para a paz e não para o fim sobrenatural.

as melhores leis, ele o é para julgá-las[229]. O papel de elaborar tais leis caberia justamente a *valencior pars*[230]. A mesma deve ser composta da seguinte maneira: ou cada classe "organiza-se" e escolhe alguns cidadãos para representá-la ou a totalidade dos cidadãos, em conjunto, deve escolher as pessoas mais prudentes e experimentadas da comunidade[231]. Entretanto, tal figura não é ponto pacífico nas discussões sobre a teoria política marsiliana[232]. Em princípio, a mesma compreende aqueles homens aptos para exercerem a vida pública (homens prudentes). Esses, tal como afirmamos anteriormente, seriam responsáveis por descobrir e propor as leis (embora a mesma deva receber, posteriormente, a sanção da totalidade dos cidadãos). Segundo Lagarde (1970, p. 144), essa seria uma representação-delegação (a *valencior pars* representaria a *universita*s *civium* para descobrir as leis). A seguinte passagem sintetiza aquilo que apresentamos:

> "Considero essa parte preponderante sob os aspectos da quantidade das pessoas e de suas qualidades no interior da comunidade, mediante a qual a lei é promulgada, não importa se o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante faça isso por si mesmo ou delegue tal mister a uma ou a muitas pessoas que não são nem podem ser de modo algum absoluto o legislador mas o são relativamente, ao menos durante algum tempo e sob a autoridade do primeiro legislador" (DP I, XII, 3)[233].

O autor francês, entretanto, propõe outro conceito de representação: a representação-símbolo[234]. Nessa, a *valencior pars* possuiria mais autoridade. Ao longo do *Defensor*, Marsílio sublinha algumas vezes que a totalidade dos cidadãos pode delegar seu poder para outrem (como o príncipe). Dessa forma, podemos compreender a *valencior pars* também como o *legislator* no sentido de que esse grupo

---

[229] "De fato, se bem que a multidão menos esclarecida não saiba por si mesma discernir o que é verdadeiro e útil para ser estabelecido, pode, no entanto, opinar acerca do que foi descoberto e lhe é apresentado" (DP I, XIII, 6). Ou, ainda, "contudo, os menos inteligentes são capazes de acrescentar novos dados a algo que já foi descoberto" (DP I, XIII, 7).

[230] Para tal, ver: STREFLING, Sérgio Ricardo. A *valencior pars* no Defensor Pacis de Marsílio de Pádua. In: Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, p. 225-244, 2012.

[231] DP I, XIII, 8.

[232] Cf. STREFLING, 2002, p. 138.

[233] Texto original: "*Valenciorem inquam partem, considerata quantitate personarum et qualitate in communitate illa super quam lex fertur, sive id fecerit universitas predicta civium aut eius pars valencior per scipsam immediate, sive id alicui vel aliquibus commiserit faciendum, qui legislator simpliciter non sunt nec esse possunt, sed solum ad aliquid et quandoque, ac secundum primi legislatoris auctoritatem*".

[234] "*S'il y a une différence entre la représentation-délégation dont bénéficient les conseils d'experts chargés de découvrir la loi et le Concile général chargé de dégager la vérité, et la représentation-symbole qui permet à la valentior pars d'être assimilée au peuple tout entier, cela n'entraîne pas que la valentior pars doive être comprise comme la quasi totalité des individus composant le peuple*" (LAGARDE, 1970, p. 144).

não deveria apenas descobrir as leis, mas também decidir acerca das mesmas e, consequentemente, de legislar acerca da *civitas* (surgiria daí uma concepção aristocrática do pensamento político de Marsílio). Entretanto, Marsílio enfatiza que o poder deve estar sempre fundamentado na totalidade dos cidadãos[235]. Tal tese continua em voga porque, como veremos a seguir, baseia-se na crença de que Marsílio possuía intenções escusas. Embora haja, entre os comentadores, uma defesa geral acerca da "soberania popular", através desse segundo tipo de representação tanto aristocratas quanto o Imperador poderiam influenciar, de diversas formas, a totalidade dos cidadãos, obtendo assim um poder para governar que seria praticamente pleno (sem a interferência de outrem, como à Igreja). Assim, aqueles que vêm à defesa de uma aristocracia ou de uma monarquia absoluta em Marsílio, acreditam que o paduano estaria ciente dessas "brechas" e as estaria utilizando para privilegiar ao príncipe ou a si e seus confrades[236].

Deixando de lado essa questão, na compreensão de Wilks (1972, p. 258), Marsílio vê no *legislator* uma pessoa "jurídica", abstrata, que cumpriria o papel que outrora coube a Cristo na hierocracia agostiniana[237]. O legislador humano seria um corpo com vontade própria, isto é, independente da vontade dos cidadãos tomados individualmente[238]. Essa noção do *legislator* com uma vontade e uma escolha própria é importante, porque corrobora a interpretação de que Marsílio propõe um governo em um plano imanente. É inclusive nesse sentido que, para se referir a teoria do *legislator*, Voegelin (2013, p. 106) utiliza a noção de uma "autoridade intramundana representativa".

---

[235] "Além disso, é por intermédio dessa mesma autoridade que as leis e tudo que se estabelece mediante escolha devem receber acréscimo, supressão ou mudança total, interpretação ou suspensão, de acordo com as circunstâncias do momento, do lugar e de outras mais que se façam necessárias acrescentar, tendo em vista o bem comum. Também compete à citada autoridade promulgar ou proclamar as leis após sua elaboração, de modo que nenhum cidadão ou estrangeiro, ao transgredi-las, possa se escusar alegando seu desconhecimento" (DP I, XII, 3).

[236] Como vimos anteriormente, Marsílio tinha amigos tanto no meio intelectual da época quanto no aristocrático. Ainda, para esses autores ou (I) a teoria política de Marsílio tratava-se de um estratagema ou (II) ele não teria a consciência do que a mesma representaria a curto-prazo (um erro que, sob certos aspectos, pode ser considerado grave para um filósofo).

[237] Afirma Wilks (1972): "*In short, the Marsilian populus is that persona ficta of a State, fulfilling the role which Christ played as persona Ecclesiae in Augustinian and hierocratic theory: the divine legislator as the sovereignty of the ecclesiastical corporation is here replaced by the abstract human legislator of the secular State*" (p. 258).

[238] *The legislator comprises the wills and minds of men, but man is a composition of contrary desires, socially good or bad, and it is only the citizen, the potentially right willing aspect or self of any given individual, which goes to make up the populus or State, whilst the actual population may remain largely wrong willing*" (WILKS, 1972, p. 263).

Para o autor alemão, um dos problemas que Marsílio teve de resolver foi justamente o da autoridade (e do poder) na *civitas*. Se a autoridade do governante não poderia prover de forma imediata de Deus (porque Deus raramente interfere diretamente[239]), qual seria a causa imediata da mesma? Tal causa não poderia ser derivada da própria função do governante. Mesmo sendo considerado como "ministro de Deus", o príncipe é um dos membros da *civitas* e, dessa forma, se ele fosse a causa imediata do poder, Marsílio romperia com a noção de que o todo é maior que a parte. Dessa forma, o paduano chegou à conclusão de que a causa imediata do poder deve estar dentro da própria *civitas*, na totalidade dos cidadãos. Essa, sem dúvida, seria mais um princípio de imanentização da cidade. De certa forma, é isso que conclui Voegelin (2013) ao afirmar que a teoria do *legislator* de Marsílio é "a primeira construção consistente da unidade política intramundana, que deriva a autoridade governamental, não de uma fonte extrínseca, mas de um 'todo' da comunidade especialmente construído por trás das partes isoladas" (p. 109)[240]. Bertelloni (1985, p. 78-79) vai na mesma direção ao afirmar que, embora a autoridade política e religiosa derivam de Deus, a causa imediata do poder é a instância humana.

Assim, do que apresentamos até aqui, podemos destacar os seguintes pontos: (I) o legislador humano é a causa primeira e eficiente da lei; (II) também devemos considerar a qualidade ao nos referirmos a *valencior pars*; (III) o legislador pode delegar seu poder a um ou outros (tal como o Imperador); (IV) é por intermédio do *legislator*, ou da figura que o representa, que as leis podem sofrer alterações[241]. Através, especialmente do *item* I, podemos decorrer a defesa de um governo imanente por parte de Marsílio (nosso foco neste trabalho) e da defesa de um Marsílio "populista"; dos itens II, III e IV, a linha de argumentação daqueles que vem no

---

[239] DP I, IX, 1.

[240] Como vimos, será justamente por isso que a *civitas* deve ocupar-se da paz enquanto concórdia ou vida suficiente (na medida em que esse seria um conceito que também diria respeito ao todo).

[241] "Além disso, é por intermédio dessa mesma autoridade que as leis e tudo que se estabelece mediante escolha devem receber acréscimo, supressão ou mudança total, interpretação ou suspensão, de acordo com as circunstâncias do momento, do lugar e de outras mais que se façam acrescentar, tendo em vista o bem comum" (DP I, XII, 3).

pensamento político do paduano a defesa de um absolutismo[242] e/ou de uma aristocracia. Dessa forma, vamos enfocar Marsílio sobre essas três perspectivas diferentes[243].

Para alguns autores, como Strauss, a tese populista de Marsílio, embora seja a mais "celebrada" – e derivada principalmente de seu anticlericalismo –, seria mitigada no momento em que ele aceita que o legislador pode delegar seu poder a um ou vários homens. Através dessa operação, a soberania popular voltaria a sua "dormência"[244]. Essa acepção ainda é reforçada por Piaia, para quem o paduano esvaziaria a noção de soberania popular[245]. Se, ainda, o soberano (aquele capaz de legislar, e que é, portanto, o *legislator*) identificar-se com o governante (que, nesse caso, é o Imperador), a tese de uma monarquia absoluta ganha força. Digamos, hipoteticamente, que essa tese seja a mais adequada. A que leis o governante estaria submetido? Apenas as de sua própria vontade. A Lei Divina não possuiria nenhuma validade na esfera terrena, tanto porque é incognoscível pela razão humana quanto porque não possui poder coercitivo nesse mundo (ela seria, ainda, interpretada por aqueles indicados pelo imperador). Dessa forma, pode-se entender que o Imperador possuiria um poder quase pleno.

A crítica de Jouvenel (2010) dirige-se nesse sentido. Segundo o autor francês, a defesa de uma soberania popular nesse período terminou por, na prática, concentrar o poder na figura do Imperador. Enquanto um rei sob a noção de soberania divina (da qual a Igreja seria a intérprete) seria "moderado" tanto pelo costume quanto pela Lei

---

[242] Essa tese seria defendida, dentre outros, por Galvão de Souza, para quem o *Defensor Pacis* seria um dos precursores teóricos dos Estados totalitários modernos. Segundo o autor: "Não se confunda, pois, o princípio de totalidade com o totalitarismo. Nem se considerem os primeiros desvios havidos, desde o tempo de Aristóteles, na aplicação de tal princípio, como plena e consciente expressão de uma concepção do Estado totalitário. Mas é certo, como veremos, que, perdendo o sentido de equilíbrio e realismo de Aristóteles, Marsílio de Pádua, e em seguida Maquiavel e Hobbes, caíram em desvios muito maiores, que preparam o totalitarismo, tal qual hoje em dia se apresenta, depois de Hegel e Marx, isto é, como 'a grande confrontação moderna'" (1972, p. 118-119).

[243] Para Moreno-Riaño e Nederman (2012, p. 6-7), Marsílio delineou uma teoria política adaptável a uma audiência diversa – dado a sua fundação a partir de características humanas universais (racionalidade e volição) – e que acaba, justamente por isso, ressoando em qualquer público.

[244] Segundo Strauss (2013): "A característica do *Defensor* da Paz visto como um tratado de filosofia política é que estabelece com muita ênfase e, literalmente, ao mesmo tempo contesta a doutrina da soberania popular" (p. 257).

[245] "*Marsilio se da una parte proclama a chiare lettere la sovranità popolare, dall'altra finisce con lo svuotare tale principio e lo svuota a esclusivo vantaggio della pars principans*" (PIAIA, 1999, p. 133).

Divina, um rei sob a soberania popular possuiria um poder praticamente sem freio[246]. Dessa forma, ele vê Marsílio como um dos responsáveis por essa concentração de poder. Afirma o autor francês:

> "É assim que, entre muitos outros paladinos do Poder, o aventureiro Marsílio de Pádua, em proveito do imperador não coroado Luís da Baviera, postula a soberania popular em lugar da soberania divina: 'O supremo legislador do gênero humano, diz ele, não é senão a universalidade dos homens aos quais se aplicam as disposições coercitivas da lei...' É muito significativo que o Poder se apoie sobre essa ideia para se tornar absoluto. É ela que servirá para livrar-se do controle eclesiástico. Para que seja possível, depois de invocar o Povo contra Deus, invocar Deus contra o Povo, dupla manobra necessária para a construção do absolutismo, será necessária uma revolução religiosa" (2010, p. 53-54).

Marsílio identifica o príncipe como o "supremo legislador cristão" em diversas passagens ao longo do *Defensor*[247] (visto que o mesmo deve chamar o Concílio geral). No *Defensor* Minor, ele chega a identificar esse com o *legislator*: "Igualmente, conforme a lei humana, há também um legislador que é o conjunto dos cidadãos, ou sua parte mais relevante, ou ainda, o supremo Príncipe dos Romanos, chamado Imperador" (DM, XIII, 9). Entretanto, como acreditam Strefling (2002, p. 144) e Piaia (1976, p. 374), a intenção de Marsílio não era a de justificar um Estado absolutista, mas legitimar o poder do Imperador através da soberania popular, visto que ele representaria a *civitas* e seria o único capaz de enfrentar as pretensões de plenitude do poder papal. Devemos considerar que Marsílio, em um número significativo de passagens, defende que o poder do príncipe deve ser moderado (embora, é claro, retorne a questão da cláusula de que o *legislator* pode delegar seu poder):

> "Nenhum governante, muito menos uma corporação particular ou uma pessoa singular, pouco importa sua condição, tem a plenitude do poder ou das decisões sobre as ações privadas ou civis de outrem, sem a autorização do legislador humano. A propósito, confira respectivamente os capítulos VI da Parte I e XXIII da Parte 2, parágrafos 3 a 5" (DP III, II, 13)[248].

---

[246] Jouvenel descreve tal processo da seguinte forma: "Tal foi, em todo o seu esplendor, em toda a sua força, a teoria da soberania divina. Teoria tão pouco favorável ao desdobramento de uma autoridade sem freio [soberania divina], que um imperador ou um rei preocupados em aumentar o Poder veem-se naturalmente em conflito com ela. E se, para romper o controle eclesiástico, vemo-los às vezes argumentar que obtêm sua autoridade imediata de Deus, sem que ninguém possa vigiar seu emprego – tese que se apoia principalmente na Bíblia e na epístola de Paulo -, é muito notável que recorram na maioria das vezes e mais eficazmente à tradição jurídica romana, que atribui a Soberania... ao Povo!" (p. 53).

[247] DP II, XVIII, 8 e XXI, 1, 8 e 9.

[248] Texto original: "*Nullum principantem, eoque minus collegium parciale ve! singularem personam cuiuscumque condicionis existat, alienorum actuum monasticorum aut civilium absque mortalis*

Marsílio oscila entre um populismo e um “absolutismo monárquico”, segundo Strauss (2013, p. 257), porque fica do lado do povo em um confronto entre o mesmo e o sacerdócio e, em um embate entre Papa e imperador, fica do lado do último. O autor americano ainda acredita que seja defensável a tese de que o populismo marsiliano não passaria de um hábil jogo de palavras na qual o poder estaria, eminentemente, nas mãos do imperador. Porém, a mesma implicaria em um Marsílio “um tanto inescrupuloso”, visto que, como vimos, ele estaria consciente das contradições do *Defensor* e as utilizaria em prol político. Essa tese, porém, não seria capaz de explicar determinadas características específicas das ideias populistas de Marsílio, nem o significado de elementos na mesma, tal como a noção de “prudência” (tanto para legislar como governar)[249]. Como saída para esse dilema, Strauss (2013, p. 257) propõe que analisemos uma doutrina marsiliana que não seja afetada por preocupações anticlericais: a doutrina da monarquia. Entretanto, não vamos nos deter na mesma, porque aceita a tese de um Marsílio fortemente anticlerical, seria difícil determinar um ponto preciso em que sua doutrina acerca da monarquia também não seria motivada por essas tendências. O próprio Strauss continua ao longo de seu texto pautando-se sob aquilo que Marsílio via como “a tarefa mais urgente para a sua época”: o combate à teoria da *plenitudo potestatis*. Tal motivação identifica-se tanto com aquilo que consideramos como a unidade do pensamento político de Marsílio quanto com a defesa de uma “tese aristocrática”.

Essa teria sido apresentada de forma branda por Marsílio, e “surgiria” como a justa medida da oscilação de Marsílio entre o populismo e a monarquia absoluta, estando relacionada com a *valencior pars* e a tomada de decisões da *civitas* a partir desse seleto grupo. O problema de tal argumento, para Strauss, seria o de não fornecer uma base ampla para a política anticlerical de Marsílio. A defesa de uma aristocracia ainda poderia fortalecer a classe sacerdotal, visto que “quando se demonstra que o poder político pertence por direito aos mais sábios, parece decorrer daí que pertence menos aos versados em sabedoria humana que aos versados em sabedoria divina” (STRAUSS, 2013, p. 259). Isto é, não seria propício para Marsílio

---

*legislatoris determinatione imperii plenitudinem seu potestatis habere: (11º prime et 23º secunde, ex 3ª e 5ª)*”.

[249] Para Marsílio, uma das qualidades mais importantes do governante deve ser a prudência (DP I, VII, 1). Ainda, dentro da tese de um Marsílio populista, podemos afirmar que a tarefa dos homens prudentes é a elaboração e a análise das leis (ao restante da população, o vulgo, caberia julgar se tais regras seriam adequadas ou não; e não formulá-las).

falar em um governo aristocrático porque isso poderia auxiliar aos adeptos da plenitude de poder.

Dessa forma, o teuto-americano admite, sem notar, que o anticlericalismo de Marsílio acaba por interferir mesmo na topologia das formas de governo. Assim, embora encontremos elementos que possam nos guiar às três perspectivas (absolutista, democrática e aristocrática), devemos retornar aquilo que consideramos como a unidade do pensamento marsiliano: combater a "peste" da busca da plenitude do poder. Podemos concluir, portanto – ressaltando que nosso objetivo não é apresentar uma solução tal qual aderir a uma dessas correntes –, que sua "soberania popular" não pode ser considerada moderna, porque está profundamente vinculada a um contexto medieval (especialmente das comunas italianas), e só poderia significar outra coisa se o autor tivesse, de fato, interesses escusos; seu "absolutismo" parece identificar-se mais com um cesaropapismo (visto que o Imperador, em alguma medida, deve cuidar também dos assuntos da esfera espiritual[250]) do que com um governo autoritário em sentido próprio, e, por fim, sua "aristocracia" teria pouco embasamento textual (não sendo, também, uma estratégia adequada). Ainda devemos relembrar que, para Marsílio, a figura do Imperador é complexa, uma vez que esse precisa possuir poder suficiente para combater o Papa. Na verdade, parte daqueles que veem no paduano um defensor do absolutismo podem confundir argumentos arrolados em defesa dessa superioridade com a defesa de um absolutismo. Já vimos, em parte, de que maneira o *legislator* deve relacionar-se com o Imperador – embora Marsílio identifique algumas vezes o príncipe com o *legislator*, ele, no geral, os diferencia e submete o segundo as determinações do primeiro –, assim, podemos passar agora a uma análise mais detalhada da função do governante.

### 3.5 A *pars principans*

Dado o aspecto coercitivo da lei, é necessário que alguém a efetive. Enquanto o legislador humano é a causa eficiente primeira da lei e do poder, o governante deve

[250] Pensamos que tal passagem é significativa para exemplificar a visão de Marsílio sobre o papel do Imperador: "Quanto ao príncipe, ele é o vigário ou o ministro de Deus, segundo a lei humana, para governar o principado, o que implica na superioridade do poder coercivo e na submissão de todos ao mesmo" (DP II, XXX, 5).

ser a causa eficiente do governo[251]. Além disso, dentro da analogia orgânica, o governante é *pars principans* (parte principal) da *civitas* (isto é, o coração da mesma[252]). É dele que a paz marsiliana mais depende, sendo o próprio o *defensor* da paz[253]. O papel do mesmo é o de manter a harmonia na *civitas*[254]: isso abrange uma esfera que vai desde a controlar o número de pessoas pertencentes a uma determinada classe[255], até defender a *civitas* de ataques "internos"[256] e, evidentemente, externos.

Vejamos como o governante deve instituir-se na *civitas*. Em passagem importante – que, inclusive, confirma o que afirmamos anteriormente acerca da proveniência do poder – Marsílio afirma:

> "Essa causa ou ação, através da qual se instituiu o grupo governante, os demais existentes na cidade e especialmente o sacerdotal, proveio imediatamente da vontade divina que a estabeleceu por meio de uma determinação específica, dada a uma pessoa singular, ou talvez por sua espontânea vontade. (...) Não temos condições de comprovar e discorrer acerca desta Causa e de sua atuação livre e por que agiu assim no passado e atualmente não procede mais daquela maneira. Simplesmente acreditamos nisso, prescindindo da razão" (DP I, IX, 2)[257].

Assim, a instituição de um governo por via direta é pontual. Dessa forma, devemos nos focar nas causas que remetem ao estabelecimento de um governo que proceda imediatamente da razão (estamos diante de mais uma imanentização;

---

[251] "Esse é o caso da lei, pois o governante ou príncipe deverá proferir os julgamentos civis de acordo com o que ela determina" (DP I, XI, 1). Ainda: DP I, XIV, 1.

[252] Marsílio, baseado em Aristóteles e Galeno, afirma que o coração funcionaria como uma força ou calor cujo objetivo seria formar e distinguir cada uma das outras partes do organismo vivo (DP I, XV, 5).

[253] Marsílio aponta que esse é a única função da *civitas* que não pode parar suas atividades mesmo que por um breve período de tempo (DP I, XV, 3).

[254] DP I, V, 7.

[255] Embora Marsílio afirme inicialmente que a natureza tomou a iniciativa de predispor os homens em suas inclinações e ocupações (DP I, VII, 1), ele repetirá diversas vezes ao longo do *Defensor* que será papel do governante (como causa eficiente secundária, visto que a causa primeira é o legislador) controlar o número de pessoas nas classes que compõem a *civitas*, podendo até mesmo realocá-las para outras funções (tal como em DP I, XV, 4, 8 e 10). Caso do próprio sacerdócio, o qual, segundo Marsílio no DP II, VIII, 9, pode, se crescer exponencialmente, se rebelar contra o poder coercitivo do príncipe.

[256] Tal como o daqueles adeptos da teoria da plenitude do poder papal ou a um herético, se tal for a intenção do legislador humano (cf. DP II, X, 2).

[257] Texto original: "*Hic autem modus seu aceio et ipsius immediata causa, per quam formata est iam pars principans et relique partes civitatis, precipue sacerdocium, fuit divina voluntas, immediate hoc precipiens alicuis singularis creature oraculo determinato aut per se solam immediate fortasssis (...) de qua siquidem causa et ipsius acione libera tradere seu dicere, cur sic aut aliter nec sic esse aut fuisse factum, per demonstracionem nec quiequam dicere possumus, sed simpliei credulitate absque racione tenemus*".

mesmo que a origem do poder seja divina, os homens devem descobri-la através da razão que, conforme a passagem acima, não possui condições de comprovar e discorrer acerca dessa causa). Esse, então, só pode (em consonância com a teoria política de Marsílio) derivar através do *legislator*. O paduano, assim, considera como irrelevante a maneira pela qual o governante institui-se enquanto tal: o que interessa é que seja conforme o proposto pelo legislador humano[258]. Como vimos, o *legislator* é a causa imediata do poder na *civitas* marsiliana, e é por isso que o governante também deve se submeter e governar conforme as leis que foram promulgadas por tal órgão[259].

Entretanto, nota Marsílio, a esfera do agir é contingente e nem tudo pode ser determinado pelo *legislator*[260]. Dessa forma, o governante *ideal* deve possuir duas qualidades: a prudência e a justiça[261]. Ambas as qualidades o auxiliariam a tomar decisões adequadas quando o julgamento depender apenas do arbítrio do mesmo. Tais virtudes ainda influenciariam em seu papel de harmonizar a *civitas* (tal como, por exemplo, aquilo que já vimos sobre o governante ser responsável pelo número de cidadãos em uma determinada classe) e a contribuir para a paz na mesma através da aplicação adequada dos critérios de justiça promulgadas pelo *legislator* (esse pode, inclusive, depor o governante[262]). Ainda, é adequado que o governante seja mais virtuoso do que a população[263], porque – corroborando com nossa defesa acerca da questão das virtudes em Marsílio – a população, que não dispõe de tempo para cultivar tais virtudes (e tornar-se, por sua vez, governante), poderia, ao aperceber-se da ausência de virtudes do príncipe, insurgir-se contra ele[264].

---

[258] "A maneira adotada para se reunir com vista a efetivar a mencionada escolha ou instituição do governante varia de acordo com a diversidade de países. Todavia, esses dados são irrelevantes, é preciso, isto sim, ressaltar que ela sempre ocorre por meio da autoridade do legislador que é o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderante, como temos frequentemente reiterado" (DP I, XV, 2).

[259] "Por isso, é oportuno que os governantes, ao proferirem julgamentos civis, estejam mais circunscritos àquilo que está determinado pela lei do que atuem segundo o próprio arbítrio, pois, agindo de acordo com a mesma, estarão coibidos de fazer coisas más e repreensíveis, de modo que seu governo tornar-se-á estável e duradouro" (DP I, XI, 6).

[260] DP I, XIV, 4. Tal questão ainda levanta uma aparente contradição, sobre a qual não nos deteremos: no DP I, XV, 4, Marsílio afirma que o Imperador pode vetar as indicações do *legislator* e, ainda, outras disposições legais.

[261] DP I, XIV, 1. Destacamos ainda o termo "ideal", porque Marsílio afirma, na mesma passagem, que a autoridade para exercer o poder é o fator determinante para o governante ser considerado como tal. Existem muitos homens que possuem essas virtudes, mas eles não podem ser considerados governantes por isso.

[262] DP I, XV, 1. DP I, XVIII, 3 e 4.

[263] DP I, XV, 7.

[264] DP I, XVI, 21.

Além disso, para Marsílio, o governante não precisa ser necessariamente apenas uma pessoa. Entretanto, ele julga adequado que assim o seja, visto que será mais fácil executar as disposições legais do legislador[265], ou pelo menos que, no caso oposto, os "governantes" se submetam a um supremo governante[266]. Nesse caso (de um grupo no poder), deve haver também uma "unidade de ação" para que haja harmonia nas decisões dos mesmos[267]. De uma maneira ou de outra, terminamos por ter apenas um governante no sentido forte do termo. Para Marsílio, isso é importante porque aquilo que unifica a *civitas* é justamente tal figura[268]. Por exemplo, os vários grupos que compõem a cidade não são considerados enquanto grupo em virtude de alguma unidade que seja inerente a pessoas que os praticam, mas porque estão vinculados a um preceito do governante[269].

Quanto a topologia marsiliana das formas de governo, podemos afirmar que, de forma geral, a monarquia eletiva seria a melhor forma de governo[270]. Embora Marsílio acredite que o mais importante seja a observância das leis promulgadas pelo *legislator*[271] (e, consequentemente, do bem comum), e que cada população pode corresponder melhor a determinada forma de governo[272], ele será incisivo ao afirmar as qualidades da monarquia eletiva. A mesma era a forma de governo na "época dos heróis", e "o gênero de governo eletivo é superior àquele que não o é" (DP I, IX, 7), sendo que, ainda, "devemos aceitar seguramente que a eleição é o procedimento mais adequado para se estabelecer qualquer espécie de governo" (DP I, IX, 9).

De qualquer forma, a causa final do governante, dentro da estrutura *da civitas*, é – como vimos – o de manter a *civitas* em harmonia, na paz civil. Tal acepção deriva

---

[265] DP I, XV, 4.
[266] DP I, XVII, 1 e 5.
[267] "Logo, uma pluralidade de governantes não subordinados entre si é inconveniente à cidade ou ao reino, se se quer efetivamente que a justiça aí seja mantida bem como o que lhe é útil" (DP I, XVII, 3).
[268] "É por esse motivo que as cidades não são una em razão ou de qualquer uno que lhes é inerente ou por causa de um outro uno, que, sob o ponto de vista formal, as envolva ou as contenha como se fosse um muro. De fato, Roma, Mogúncia [atual cidade de Mainz, na Alemanha] e as demais comunidades se constituem num reino ou num Império único, no tocante ao número, todavia o contrário não acontece, porque cada uma daquelas cidades está voluntariamente ordenada a um governo supremo quanto ao número" (DP I, XVII, 11).
[269] DP I, XVII, 12.
[270] O DP I, XVI será voltado para os argumentos pró e contra a monarquia eletiva ou hereditária. Nesse, o paduano tenta refutar todos os argumentos em prol da segunda.
[271] "Qualquer um dos casos citados pode ser considerado como verdadeira monarquia real, na medida em que o soberano respeite a vontade consensual dos súditos e nela se apoie e sempre exerça o poder de acordo com as leis elaboradas para propiciar o bem comum a todos eles. Ao contrário, se o monarca não agir assim, estará se comportando como um tirano" (DP I, IX, V).
[272] DP I, IX, 10.

daquilo que estávamos expondo desde o início do trabalho, e essa função já é, em parte, algo de imanente a cidade. Façamos, apoiados em para esclarecer tal imanentização e ruptura, um contraponto com Tomás de Aquino.

Em primeiro lugar, a teoria de Marsílio parece coincidir com a de Tomás em alguns pontos. O tema principal do *De Regnum*, de Tomás, divide-se em dois: a origem do reino e as obrigações do rei. De que forma Tomás caracteriza ambos? Segundo Bertelloni (2002, p. 1904), para o Aquinate (I) o *regnum* surge da tendência humana a vida social e (II) a obrigação do rei é conduzir os governados ao seu verdadeiro fim. Para tal, ele também utiliza-se da noção aristotélica do "viver" e do "bem viver". Cabe ressaltar que o Aquinate utiliza tais conceitos de forma semelhante a Marsílio[273], de forma que as distinções entre ambos intensificam-se a partir do papel do governante.

Para Tomás, o poder temporal não apenas tem o dever de proporcionar a paz, como deve conduzir a multidão a uma vida virtuosa. Porém, ele ressalta que esse bem natural (as virtudes humanas) não são capazes de satisfazer a natureza humana. É necessário que exista algo, outro poder, que leve o homem ao bem sobrenatural[274]. Se as virtudes humanas fossem o fim último do homem, a ética dos fins naturais e o próprio regime humano seria o fundamento imediato da vida política. Para Marsílio, como apresentamos, tal ética de fato parece ser o fundamento imediato da vida política (embora a beatitude seja o fundamento remoto). Acerca de tal tópico, Bertelloni (2002) vem em nosso auxílio ao afirmar que:

> "Marsílio faz alusão a três níveis do viver: o simples viver, o bem viver da vida temporal na *civitas* e o bem viver da vida futura. As comunidades anteriores a *civitas* só satisfazem o viver. A civitas satisfaz o bem viver pleno porque dota o homem com o necessário para sua realização plena em todas as suas dimensões, ocupando-se inclusive das artes liberais, culminação propriamente humana da vida. O terceiro viver é o bem viver da vida futura. A teoria política pré-marsiliana conheceu dificuldades relacionadas a inclusão do sacerdócio no discurso político, o que lhe obrigou a atribuir ao sacerdócio a jurisdição sobre os fins mais 'últimos' do que os do poder temporal e a reconhecer a jurisdição superior e a última decisão nos casos de conflito, causando a perda de independência do poder civil.

---

[273] "*Para ello distingue entre vivere y bene vivere, distinción ya utilizada por Aristóteles para deslindar las comunidades prepolíticas - que satisfacen solo el vivere - de la civitas - única que satisface toda plenitude humana. En Tomás, en cambio, la distinción diferencia la vida en común de los animales (solum vivere) de la vida del hombre en el regnum (bene vivere), equivalente a vivir según la virtud en el regnum*" (BERTELLONI, 2002, p. 1904).

[274] AQUINO, *De Regnum*, livro I, capítulo 15, 44, 1997, p. 163.

> Marsílio evita essas dificuldades limitando a *scientia civilis* às exigências da racionalidade filosófica e excluindo de seu discurso toda referência ao bem viver da vida futura cuja existência não pode ser comprovada pela razão filosófica" (p. 1911-912, tradução nossa)[275].

Essa acepção do fim natural ou sobrenatural determina, consequentemente, a função do governante na cidade. Assim, para Tomás, o poder temporal será apenas um meio para promover as virtudes naturais do homem para que ele obtenha com mais facilidade a beatitude[276]. Isto é, o fim último deve ser a causa imediata da *civitas* e por isso o rei deve subordinar-se ao sacerdócio no que diz respeito a tal fim. Para Marsílio, embora o regime espiritual também seja aquele que deve guiar até o fim último, o Papa deve subordinar-se ao rei. Como a obtenção de tal bem é a causa remota da cidade, o rei deve apenas garantir a sobrevivência da *civitas* e o bom funcionamento da mesma para que os cidadãos possam, por eles mesmos, buscar o bem sobrenatural. Dessa forma, nos parece que a distinção mais significativa entre o paduano e o Aquinate reside aí.

Essa submissão do espiritual ao temporal, na qual podemos incluir a "exclusão" daquilo que é relativo ao fim último, também pode ser exemplificada na divisão das funções sacerdotais operada por Marsílio, que Bertelloni (2002, 1912) sistematiza como "estado sacerdotal" ("*estado sacerdotal*") e "poder sacerdotal" ("*potestas sacerdotalis*"). O primeiro é de ordem espiritual e é instituído por Cristo na alma de cada sacerdote com fins puramente espirituais e sem caráter coercitivo (o sacerdote possuiria um estado sacerdotal). O segundo é de origem humana e é instituída para a melhor organização interna da Igreja. Assim, Marsílio excluiria do domínio da *civitas* o "estado sacerdotal", incluindo nela, porém, o "poder sacerdotal" (e, com isso, todos os aspectos que concernem a organização institucional da Igreja e do clero). Ou seja,

---

[275] Texto original: "*Marsilio alude a tres niveles de vivere: el simples vivere, el bene vivere de la vida temporal en la civitas y el bene vivere de la vida futuras. Las comunidades anteriores a la civitas solo satisfacen el vivere. La civitas satisface el pleno bene vivere porque dota al hombre de lo necesario para su realización plena en todas sus dimensiones ocupándose inclusive de las artes liberales, culminación de la vida propiamente humana. El tercer vivere es el bene vivere de la vida futura. La teoría política premarsiliana conoció dificultades motivadas por la inclusión del sacerdocio en el discurso político que le obligó a atribuir al sacerdocio jurisdicción sobre fines más últimos que los del poder temporal y a reconocerle jurisdicción superior y la última decisión en casos de conflicto provocando así la pérdida de independência del poder civil. Marsilio evita esas dificultades limitando la scientia civilis a las exigencias de la racionalidad filosófica y excluyendo de su discurso toda referencia al bene vivere de la vida futura cuya existencia nunca pudo ser probada por la razón filosófica*".

[276] "E, sendo a beatitude celeste fim da vida presentemente bem vivida, pertence à função régia, por essa razão, procurar o bem da vida da multidão, segundo convém à consecução da beatitude celeste, isto é, preceituando o que leva à bem-aventurança celeste e interdizendo o contrário, dentro do possível" (AQUINO, *De Regnum*, livro I, capítulo 16, 48, 1997, p. 166).

o paduano anexaria o poder sacerdotal a própria estrutura da *civitas*, submetendo a mesma ao poder coativo ("*potestas coactiva*") da parte governante, na qual deve residir toda preeminência coercitiva de um homem sobre outros.

Tal absorção, assim como a imanentização da *civitas* (que também podemos compreender como a prioridade, poderíamos dizer, epistêmica, dada a esfera temporal), encontram-se sintetizadas na seguinte passagem do *Defensor Pacis*:

> "Do que foi dito, pode-se notar claramente qual é a hierarquia que deve haver entre os grupos sociais. Todos eles são regulados pelo governo e a ele se subordinam, porque este mundo ocupa o primeiro lugar.
>
> Por conseguinte, de acordo com o que expusemos e concluímos, mediante raciocínios insofismáveis e comprovados, o governo, conforme a lei humana, ocupa o primeiro lugar na sociedade civil e na e para a vida presente aqui na terra, isto é, no propósito de se viver em comunidade civil, tem competência para instituir os outros grupos sociais, determiná-los e conservá-los e todos eles lhe estão subordinados" (DP I, XV, 14)[277].

Assim, acreditamos que conseguimos apontar como Marsílio conduz a teoria política para a esfera secular, imanente, mesmo não abrindo mão do cristianismo enquanto a religião portadora da verdade.

---

[277] Texto original: "*Ex predictis antem apparere potest sufficienter ordo parcium civitatis invicem, quoniam propter principantem et ad ipsum tamquam omnium primum ordinantur omnes pro statu presentis seculi. Nam pars illa in civili communitate omnium prima est, que ceteras habet instituere, determinare ac conservare in statu et pro statu presentis seculi seu fine civili; pars autem principans secundum humanam legem est illa, ut iam probabili et demonstrativa racione conclusimus. Est igitur aliarum omnium prima, et ad ipsam cetere ordinantur*".

## 4 Considerações finais

Ao longo deste trabalho buscamos demonstrar que uma das mais significativas rupturas da teoria política de Marsílio, sua *renovatio*, encontra-se em um processo que denominamos como imanentização da *civitas*. Assim, através da apresentação e análise de diversos tópicos de sua filosofia, apontamos como ele os traz para uma esfera de imanência.

O que nos pautou ao longo de toda a pesquisa foi a busca pela equidade. Embora o autor seja usualmente visto como um revolucionário, um homem mais moderno que medieval (o que, em parte, nosso trabalho demonstra), buscamos, através daquilo que consideramos como o paradigma marsiliano – isto é, a defesa de um imanentismo seguido da defesa ou realce dos fins ou valores sobrenaturais –, demonstrar que ele também era, sob diversos aspectos, um homem de seu tempo (isto é, evitamos projetar valores modernos sob o autor, ou sobrepujar sua figura caracterizando-o como um visionário, etc.). Em busca de tal "justa medida", especialmente no que se refere às disputas acerca de elementos de sua filosofia, ainda nos valemos da noção de "unidade do pensamento marsiliano". Através dessa, acreditamos que, quando necessário, conseguimos avaliar de maneira adequada as teses marsilianas (hierarquizando-as das mais importantes e necessárias para as mais periféricas e contingentes).

Com isso, acreditamos que conseguimos, em algum grau, demonstrar que a visão do paduano acerca do Estado e do poder, embora imanente ou "laicizante", ainda não é totalmente secularizada. Essa última concepção, em especial, parece derivar de um equívoco interpretativo acerca da questão da soberania do popular. Tal soberania não significa que o povo seja a verdadeira *fonte* do poder político. Embora toda a *civitas* deva funcionar com base naquilo que foi promulgado pelo legislador humano, o poder deriva (enquanto causa remota) de Deus. É verdade que a soberania popular, através da figura do *legislator*, seja a causa imediata – e que, com isso, reforçamos nossa interpretação acerca da imanentização – do poder, mas gostaríamos de ressaltar novamente que a *civitas* marsiliana é cristã.

Essa estrutura, aliás, não nos é desconhecida (a denominamos como o "paradigma marsiliano"). Ao longo de vários tópicos no trabalho demonstramos que a

causa imediata dos elementos que compõem a *civitas* devem ser considerados como imanentes e que, as causas finais imediatas devem ser considerados como fins em si, como aquilo que, primeiramente, justifica a união civil dos homens[278]. Assim, mesmo que seja apenas um passo, a teoria política de Marsílio renova (por isso, *renovatio*) de uma maneira significativa o cenário político da Baixa Idade Média.

Dessa forma, também queremos reforçar que aquilo que buscamos defender, independente de outras teses menores que possamos ter assumido ao longo do trabalho, é esse passo em direção a uma imanentização da comunidade civil, isto é, da *civitas*. Mesmo que uma divisão entre a esfera espiritual e temporal fosse apenas uma opção metodológica para combater a *plenitudo potestatis*, ou mesmo que as "rupturas" de sua teoria sejam dirimidas em virtude do paradigma marsiliano, consideramos que Marsílio de fato tenha dado esse passo em direção a uma autossuficiência da esfera civil. Ele aceita, em alguma medida, a distinção entre esfera espiritual e esfera temporal (que poderíamos considerar, de forma mais abrangente, entre fé e razão[279]), julgando que a cada uma lhe cabe, de maneira horizontal, o que é devido.

Sintetizando o que apresentamos ao longo do trabalho, e respondendo algumas das perguntas que levantamos ao longo do trabalho, acreditamos que aquilo que aponta para uma imanentização da *civitas* seriam: (I) o fim imediato da esfera temporal (a vida suficiente e o bem viver, sendo que esse compreende de forma imediata apenas a aquisição de virtudes humanas, e não das virtudes teologais; apenas, portanto, de fins naturais); (II) a noção de paz marsiliana reduz-se a ausência de conflitos civis, a concórdia e a harmonia entre os cidadãos; (III) a lei humana é a única que pode ser caracterizada realmente como lei – Marsílio rejeita o direito natural, em virtude desse não estar promulgado, e a Lei Divina, que deve ser configurada mais como uma doutrina de orientação do que como lei –, porque a coercitividade é o elemento essencial da mesma; (IV) que o poder deriva de forma imediata da associação da comunidade civil (em sua totalidade), através da figura do *legislator*; e

---

[278] Abordemos novamente a citação de Bertelloni (1997) para quem "o objetivo da *scientia politica* marsiliana é construir uma teoria que torne possível, neste mundo, a satisfação dessas necessidades e a obtenção desse *bene vivere* compreendido como fim perfeito, completo e independente de qualquer outro que possa existir" (p. 27).

[279] "A ruptura entre fé e razão, levada a efeito pelo nominalismo, o paduano aplicou-a à sua concepção política, mediante estrita separação do espiritual e do temporal" (ULLMANN, 2002, p. 260).

(V) o *legislator* será responsável por instituir o príncipe, que, de certa forma (e junto do *legislator* humano cristão) absorve a figura do Papa, devendo convocar o Concílio geral.

Isto é, consideramos tais características como imanentes em virtude de sua contraposição aos seguintes elementos (que seriam causa ou fins remotos na *civitas* marsiliana): (I) a obtenção das virtudes teologais, (II) a paz enquanto visão beatífica, (III) a adequação da lei humana a Lei Divina, (IV) a noção de que a legitimidade do poder deve prover direta e necessariamente de Deus e (V) a responsabilidade do governante por conduzir seus súditos ao fim eterno.

Ainda, mesmo mantendo certas questões abertas – tal como a distinção que realizamos entre "três Marsílios" (populista, absolutista e aristocrático) – acreditamos que conseguimos ser fiéis ao que pretendíamos originalmente e que, com isso, não extrapolamos nossas capacidades, conseguindo situar, de forma suficientemente integral, o pensamento do paduano. Ao longo do trabalho, também buscamos destacar elementos contrários a nossa tese e, de alguma forma, integrá-los em nossa leitura.

Por fim, devemos ressaltar que aquilo que nos orientou não foi apresentar algo de caráter totalmente original e inovador. Pelo contrário, buscamos nos basear naquilo que seria, de certa forma, compartilhado pelos mais diversos comentadores. O próprio uso que fazemos do termo imanência pode ser rastreado até o trabalho de Battaglia e Galvão de Souza. Quer dizer, nosso objetivo não foi defender certo tipo específico de imanentismo ou naturalismo (como o averroísta). Buscamos, apenas, destacar um processo de imanentização, de afastamento de uma concepção de Estado influenciada diretamente pela teologia. De forma que, ao longo do trabalho, mesmo um processo de imanentização mitigada vinha ao nosso interesse e, com isso, conseguimos que o rol de autores que nos antecederam – e nos respaldam – aumentasse exponencialmente. Através desse procedimento, estávamos buscando descrever, de forma acurada, algo que "saltasse aos olhos" daqueles que leem Marsílio. Acreditamos que conseguimos, de forma razoável, cumprir com esse objetivo.

## Referências

### Obras de Marsílio de Pádua

Marsilius von Padua. ***Defensor Pacis*, Fontes Iuris Germanici Antiqui in Usum Scholarum, ex Monumentis Germaniae Historicis, separatim editi**. Introdução e estabelecimento do texto por Richard Scholz. Hannover, 1932, 637 p.

_____. **Il Difensore della Pace di Marsilio da Padova**. A cura di Cesare Vasoli. Torino: Torinese, 1960, 757 p.

_____. **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, 701 p.

_____. **Il Difensore Minore**. A cura di Cesare Vasoli. Napoli: Guida, 1975, 179 p.

_____. ***Defensor* Menor**. Introdução, tradução e notas de José Antônio C. R. de Souza, Petrópolis: Vozes, 1991, 166 p.

_____. **Sobre a Jurisdição do Imperador em Questões Matrimoniais**. Introdução, tradução e notas de José Antônio de C. R. de Souza. In: Estudos sobre Filosofia Medieval, São Paulo: Leopoldianum/Loyola, 1984.

_____. **Sobre a Translação do Império**. Tradução e notas de José Antônio de C. R. Souza. In: Veritas/Porto Alegre, v. 43, n. 3, set. 1998, p. 703-723.

_____. **The Defensor Pacis**. Edited by C.W. Previté-Orton. Cambridge: University Press, 1928, 526 p.

### Referências sobre Marsílio de Pádua

AZNAR, Bernardo Bayona. **Religión y poder – Marsilio de Padua: ¿La primera teoría laica del Estado?**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007.

BAERNSTEIN, P. Renée. **Corporation and Organicism in Discourse 1 of Marsilius of Padua's *Defensor Pacis***. In: Journal of Medieval and Early Modern Studies, XXVI/1 (1996).

BATTAGLIA, Felice. **Modernità di Marsilio da Padova**. Padova: CEDAM, 1942.

BERTELLONI, Carlos Francisco. "As Idéias Políticas da Prima *Dictio*". In: SOUZA, José Antônio C. R. de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. **Introdução de O *Defensor* da Paz de Marsílio de Pádua**. Traduzido por José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Constitutum Constantini y Romgedanke. La donación constantiniana en el pensamiento de tres *defensor*es del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. In: **Patristica et Mediaevalia**, v. 6, p. 57-79. Centro de Estudios de Filosofía Medieval. Buenos Aires, 1985.

_____. “Cuatro modelos de resolución ético-intelectual de la política en la baja edad media”. In: Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/ Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/ Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. **Actes du Xie Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)**. M. C. Pacheco – J.F. Meirinhos (Éds.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; v. III, p.1901-1914.

_____. La filosofía explica la revelación sobre el “averroismo político” en el Defensor Pacis de Marsilio de Padua. In.: **Educação e Filosofia Uberlândia**, v. 25, n. 50, 2011, p. 475-500.

CESAR, Floriano J. **O *Defensor* da Paz e seu Tempo**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 1994.

_____. “Marsilius of Padua: Intellect, Appetite and Action”. In: Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale/ Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/ Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval. **Actes du Xie Congrès Internationale de Philosophie Médiévale de la Société Internaionale pour l’étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)**. M. C. Pacheco – J.F. Meirinhos (Éds.), Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de philosophie médiévale, 11) Brepols Publishers, Turnhout 2006; v. III, p. 1915-1925.

CONDREN, Conald. Democracy and the *Defensor Pacis*: on English Language Tradition of Marsilian Interpretation. In: **Il Pensiero Politico**, 13, 1980, p. 301-316.

COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy - vol. III Late Medieval and Renaissance Philosophy**. Nova York: Image Books, Doubleday. 1963.

COURTENAY, William F.. Marsilius of Padua at Paris. In: **A Companion to Marsilius of Padua**. Leiden: Brill’s Companions to the Christian Tradition, 2012, p.57-70.

DAMIATA, Marino. ***Plenitudo Potestatis* e *Universitas Civium* in Marsilio da Padova**. Edizioni Firenze: “Studi Francescani”, 1983.

D’ENTRÈVES, Alexander Passerin. **The Medieval Contribution to Political Thought**. Oxford: Oxford University, 1939.

DENZINGER, Henrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

DU WULF, Maurice. **Histoire de la philosophie médiévale, tome III**. Paris: Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1947.

FRANK, Godthart. The Life of Marsilius of Padua. In: **A Companion to Marsilius of Padua**. Leiden: Brill’s Companions to the Christian Tradition, 2012, p. 13-56.

GENTILE, Francesco. “Marsilio e l’ origine dell’ ideologia”. In: **Medioevo,** 5/1, 1979, pp. 293-301.

GEWIRTH, Alain. Marsilius of Padua, the Defender of Peace, v. 1. In: **Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy**. New York: Columbia University Press, 1951.

_____. Republicanism and Absolutism in the Thought of Marsilius of Padua. **Medioevo**. Padova, 1980, v. 5, p. 303-316.

GIERKE, Otto von. **Political Theories of the Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

GILSON, Étienne. **A Filosofia na Idade Média**. Martins Fontes: São Paulo, 2001.

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

LE GOFF, Jacques. **O Apogeu da Cidade Medieval**. Martins Fontes: São Paulo, 1992.

_____. **Os Intelectuais na Idade Média**. Tradução de Marcos de Castro. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MORENO-RIAÑO, Gerson; NEDERMAN, Cary J. **A Companion to Marsilius of Padua**. Leiden: Brill's Companions to the Christian Tradition, 2012.

MORENO-RIAÑO, Gerson; NEDERMAN, Cary J. "Marsilius of Padua's Principles of Secular Politics". In: **A Companion to Marsilius of Padua**. Leiden: Brill's Companions to the Christian Tradition, 2012, p.117-138.

NEDERMAN, Cary J. **Community and Consent – The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's *Defensor Pacis***. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995.

PIAIA, Gregorio. "A fortuna do Defensor da Paz". In: SOUZA, José Antônio C. R. de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. **Introdução de O *Defensor* da Paz de Marsílio de Pádua**. Traduzido por José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Aristotelicus magis quam christianus lo sfondo filosofico della "Civitas" marsiliana. In: **Àgora Filosófica**, ano 4, n. 1, 2004, p. 25-40.

_____. **Marsilio e Dintorni: contributi alla storia delle idee**. Padova: Editrice Antenore, 1999.

_____. Democrazia o Totalitarismo in Marsilio da Padova. **Medioevo**. Padova, 1976, v. 2, p. 363-376.

PREVITÉ-ORTON, Charles William. "Introduction". In: **The Defensor Pacis of Marsilius of Padua**. Edited by C.W. Previté-Orton. Cambridge: University Press, 1928.

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

_____. Marsilio de Padua. In: **Diccionario de Filosofía política**. Madrid: Akal, 2001, p. 494-496.

SABINE, George H. **A History of Political Theory**. Nova York: Dryden Press, 1973.

SILVA, Lucas Duarte. ***Defensor Pacis*, um estudo a partir das causas**. NEFPFIL Online: Pelotas, 2013.

SOUZA, José Antônio de C.R. A hierocracia na quaestio de subjectione de frei Francisco de Meyronnes O. M. In: DE BONI, Luís Alberto (org.). **Lógica e linguagem na Idade Média**: atas do 4o. Encontro de Filosofia Medieval da Comissão de Filosofia Medieval do Brasil: Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993. EDIPUCRS, 1995.

_____. “Visão geral do *Defensor Pacis”*. In: SOUZA, José Antônio C. R. de; BERTELLONI, Francisco; PIAIA, Gregório. **Introdução de O *Defensor* da Paz de Marsílio de Pádua**. Traduzido por José Antônio Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

SOUZA, José Pedro Galvão de. **O Totalitarismo nas Origens da Moderna Teoria do Estado – Um Estudo sobre o *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua**. São Paulo: Indústria Gráfica Saraiva S. A., 1972.

SOROKIN, Pitirim. **Contemporary Sociological Theories**. New York: Harper, 1928.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph**. História da Filosofia Política**. São Paulo: Forense Universitária, 2013.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **Igreja e Poder: Plenitude do Poder e Soberania Popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. 336 p.

_____. **A Filosofia Política na Idade Média**. NEPFIL Online. Pelotas: 2016.

_____. A valencior pars no Defensor Pacis de Marsílio de Pádua. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 35, p. 225-244, 2012.

SULLIVAN, Mary Elizabeth. Democracy and the *Defensor Pacis* Revisited: Democratic Arguments. **Viator** (volume 41) - Medieval and Renaissance Studies. 2010, p. 257-269.

TORRES, M. R. A filosofia política de Marsílio de Pádua: os novos conceitos de *pax*, *civitas* e *pax*. **Mirabilia**, v. 3, p. 164-188, 2003.

WILKS, Michael. “Corporation and Representation in the *Defensor Pacis*”. In: ***Studia Gratiana***, 15, 1972, p. 251-292.

**Outras referências**

AGOSTINHO, Santo [Aurélio Augustinus]. **A Cidade de Deus**. Parte III. 2.ed. trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Vol. V. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino**. Tradução de Francisco Benjamin de Souza Neto. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

ARISTÓTELES. **Sobre a alma**. Trad. de Ana Maria Lóio. Lisboa: CFUL/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

BACKMAN, Clifford M. **The Worlds of Medieval Europe**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

CÍCERO, Marco Túlio. **Sobre La República**. Madrid: Editorial Gredos, 1991.

DAWSON, Christopher. **A Divisão da Cristandade – Da Reforma Protestante à Era do Iluminismo**. É Realizações: São Paulo, 2014.

MIETHKE, Jürgen. **Las ideas políticas de la Edad Media**. Trad. Francisco Bertelloni. Buenos Aires: Biblos, 1993.

GUÉNON, René. **Autoridade espiritual e poder temporal**. Editora IRGET: São Paulo, 2014.

JOUVENEL, Bertrand de. **O Poder – História Natural de seu Crescimento**. São Paulo: Editora Peixoto Neto, 2010.

SOUZA, José Antonio de C. R. de; Barbosa, João. **O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, José Pedro Galvão de; GARCIA, Clovis Lema; CARVALHO, José Fraga Teixeira de. **Dicionário de Política**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1998.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A Universidade Medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

ULLMANN, Walter. **Medieval Political Thought**. New York: Penguin Books, 1965.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas – Volume III: Idade Média Tardia**. São Paulo: É Realizações, 2013.